



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

LUÍSA CHADA ARRAES

**"MINHA FÉ É POLÍTICA":** ativismo desobediente e a construção de um movimento  
cristão sexo-gênero dissidente

RECIFE

2023

LUÍSA CHADA ARRAES

**"MINHA FÉ É POLÍTICA":** ativismo desobediente e a construção de um movimento cristão sexo-gênero dissidente

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

**Área de concentração:** Psicologia.

**Orientadora:** Profa. Dra. Vívian Matias dos Santos.

Recife

2023

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

A773m Arraes, Luísa Chada.  
“Minha fé é política” : ativismo desobediente e a construção de um movimento cristão sexo-gênero dissidente / Luísa Chada Arraes. – 2023.  
87 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vívian Matias dos Santos.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa Pós-Graduação em Psicologia, Recife, 2023.  
Inclui referências.

1. Psicologia. 2. Religião e política. 3. Cristianismo. 4. Pensamento decolonial. 5. Ativismo. 6. Movimentos sociais. I. Santos, Vívian Matias dos (Orientadora). II. Título.

150 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2024-119)

LUÍSA CHADA ARRAES

**"MINHA FÉ É POLÍTICA":** ativismo desobediente e a construção de movimento cristão  
sexo-gênero dissidente

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco,  
como requisito parcial para a obtenção do título de mestre  
em Psicologia.

Aprovada em: 30/08/2023.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vívian Matias dos Santos (Orientadora)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

M.<sup>a</sup> Cris Serra (Examinadora Externa)  
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jaileila de Araújo Menezes (Examinadora Interna)  
Universidade Federal de Pernambuco

À Babalú, minha vó-dindinha,  
primeira e última conexão no mundo.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas de fé dissidentes que cruzaram meu caminho, seja nos escritos, no ativismo ou na vida cotidiana, produzindo resistência e esperança em um contexto que nos quer mortos. Vocês ampliam meus horizontes de vida e me ensinam imensa e profundamente.

Agradeço à minha mãe, Silvana, minha maior referência em tudo que traduz a força. Mulher de fé inabalável, meu chão.

Agradeço ao meu pai, Roberto, minha primeira e mais importante referência acadêmica. Dele, todo o meu apreço pela produção de conhecimento.

Agradeço à minha irmã, Beatriz, por ser minha bússola neste mundo e apontar todos os meus caminhos.

Agradeço a Duda, espelho meu, que esteve de mãos dadas comigo em todos os momentos desta pesquisa. Um verdadeiro pacto de fé. Minha admiração por você é imensurável.

Agradeço a Raíssa, por nunca deixar que eu me perdesse de mim mesma. Pela escuta ativa, pelas palavras assertivas, por ser meu portal cósmico de amor e memória. De você nunca me perco, em você sempre me acho.

Agradeço a Marina por toda a fé depositada em tudo que eu faço. Concluir este trabalho não seria possível sem a sua esperança.

Agradeço particularmente a Manuca, revisora e escritora dos contos mais bonitos sobre nós, sobre o mundo. Minha casa itinerante, meu amor permanente.

Agradeço à minha orientadora Vívian, referência na minha vida em todos os sentidos. Nosso encontro mudou os cursos desta pesquisa e de toda minha trajetória pessoal e acadêmica.

Agradeço, por fim, à CAPES pela bolsa concedida que financiou esta pesquisa e possibilitou que fosse realizada com dignidade.

## RESUMO

Esta dissertação busca tecer reflexões a partir de práticas de resistência religiosa e política que constroem uma relação integrativo-subversiva e não dicotômica entre dissidências sexuais e de gênero e religiosidade cristã. Para isso, parte-se de uma revisão de literatura ancorada nas contribuições dos estudos feministas, da Psicologia e de outras ciências sociais e humanas, bem como, e sobretudo, da atuação político-religiosa de grupos e movimentos cristãos sexo-gênero dissidentes no cenário virtual, à luz da inspiração netnográfica. Este trabalho orienta-se a partir de uma base epistemológica contraposta à matriz de poder colonial, e dessa forma, é ancorado na perspectiva crítica da *antropologia por demanda*, o que significa que leva as demandas e questões trazidas pelo próprio movimento como ponto de partida. A pesquisa aponta para os processos de resistência que esses grupos emplacam tanto dentro do enquadramento cristão institucional, no intuito de disputar espaço e conseguir experimentar sua fé como lhes é de direito, como ao lado dos movimentos sociais progressistas, formando alianças que não ignorem o elemento de fé. Busca-se, portanto, defender como a construção de uma posição cristã dissidente tensiona tanto os cânones religiosos, quanto o ideário moderno/colonial de progresso, anunciando saberes e práticas fronteiriças que (re)constroem a experiência religiosa e a reivindicam para além de um grande monólito. Espera-se, por fim, que este trabalho possa anunciar pistas que contribuam para uma perspectiva crítica, reflexiva e implicada à respeito do tema, bem como, e sobretudo, para os processos de resistência sexo-gênero dissidentes.

Palavras-chave: Sexo-gênero dissidências. Cristianismo. Pensamento decolonial. Movimentos Sociais.

## ABSTRACT

This dissertation seeks to weave reflections from practices of religious and political resistance that build an integrative-subversive and non-dichotomous relationship between sexual and gender dissidence and Christian religiosity. For this purpose, it starts with a literature review anchored in the contributions of feminist studies, Psychology and other social and human sciences, as well as, and above all, the political-religious performance of dissident sex-gender Christian groups and movements in the virtual scenario, in the light of netnographic inspiration. This work is oriented from an epistemological basis opposed to the matrix of colonial power, and thus, it is anchored in the critical perspective of anthropology by demand, which means that it takes the demands and issues raised by the movement itself as a starting point. The research points to the processes of resistance that these groups put forward both within the institutional Christian framework, in order to compete for space and manage to experience their faith as they are entitled to, and alongside progressive social movements, forming alliances that do not ignore the element of faith. Therefore, we seek to defend how the construction of a dissident Christian position strains both religious canons and the modern/colonial ideals of progress, announcing borderline knowledge and practices that (re)construct the religious experience and claim it beyond a great monolith. It is hoped, finally, that this work can announce clues that contribute to a critical, reflective and implicated perspective on the subject, as well as, and above all, to the processes of dissident sex-gender resistance.

Keywords: Sex-gender dissidences. Christianity. Decolonial thinking. Social movements.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>POSIÇÃO TEÓRICA, EPISTEMOLÓGICA E ÉTICO-POLÍTICA.....</b>	<b>14</b>
<b>3</b>	<b>RELIGIÃO, POLÍTICA E DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO NO ÂMBITO DA COLONIALIDADE.....</b>	<b>21</b>
3.1	MISSÃO CIVILIZADORA E A RELIGIÃO DO COLONIZADOR.....	22
3.2	CONSTRUINDO ENTRE-MUNDOS NA MODERNIDADE/COLONIALIDADE..	27
3.3	RELIGIÃO E POLÍTICA: ROTAS DE FUGA E CAMPOS DE COALIZÃO.....	35
3.4	NET-ATIVISMO E RESISTÊNCIA EM REDE.....	37
3.5	CAMINHOS METODOLÓGICOS.....	42
<b>4</b>	<b>MOVIMENTO CRISTÃO SEXO-GÊNERO DISSIDENTE.....</b>	<b>48</b>
4.1	ACOLHIMENTO E ESTRATÉGIAS DE CUIDADO: DA INCLUSÃO À RESISTÊNCIA.....	48
4.2	ANUNCIAR-SE SUJEITO POLÍTICO.....	57
4.3	TENSÕES, REPOSICIONAMENTOS E PLURIVERSIDADE.....	64
4.4	RESISTÊNCIA POLÍTICO-RELIGIOSA: PRODUÇÃO DE MEMÓRIA E CONHECIMENTO.....	72
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES INCONCLUSIVAS.....</b>	<b>79</b>
<b>6</b>	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>82</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Porque eu, uma *mestiza*,  
 continuamente saio de uma cultura  
 para outra,  
 porque eu estou em todas as culturas ao mesmo  
 tempo,  
 alma entre dos mundos, tres, cuatro,  
 me zumba la cabeza con lo contradictorio.  
 Estoy norteada por todas las voces que me hablan  
*simultáneamente* (ANZALDÚA, 2005, p. 704)

Em "*La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciência*" (2005, p. 704), a feminista lésbica chicana Glória Anzaldúa nos introduz o que para ela seria uma "consciência mestiza, una conciencia de mujer", que mais à frente a própria autora denomina de uma *consciência de fronteira*. Ao pensar na "ambivalência proveniente do choque de vozes", na "personalidade dupla (...) assolada por uma inquietude psíquica", e em um "estado constante de *nepantlismo* mental, uma palavra asteca que significa partido ao meio", ela nos provoca a construir os sentidos do que seria essa consciência de fronteira. E é forjando-se na potência da ambivalência, da suposta contradição, de tudo aquilo que habita um terreno fronteiriço e que constrói narrativas alternativas à lógica binária de apreensão do mundo, que inicio o percurso escrito desta dissertação.

Muito embora Anzaldúa esteja direcionando-se à sua própria existência enquanto mulher lésbica *chicana* (norte-americana com ascendência latina, mais especificamente mexicana), há de se admitir que seu pensamento ecoa para além desse contexto. "*Borderlands: The New Mestiza*" (1987), livro que precede o artigo trazido acima, convida subjetividades subalternizadas à coalizão, ao encontro nesse *entre-não-lugar*, que por si só já é um lugar, nomeado de fronteira. E nada mais elucidativo do que esse convite para partirmos daqui em diante.

Nesse sentido, para ampliar nossos olhares diante da complexa dinâmica que se inscreve no nosso campo-tema, andamos de mãos dadas com o insurgente e desobediente pensamento de Glória Anzaldúa (1987, 2005) para tecer as reflexões que seguem os capítulos seguintes. Para que possamos pensar no encontro entre religião e dissidências sexuais e de gênero, há de se considerar uma fronteira que está além do território, mas também nele. Isto é, considerar não apenas o território físico como impactante na construção de subjetividades sexo-gênero dissidentes e marginalizadas, mas os territórios simbólicos, aqueles construídos

nos entre-mundos que escapam à codificação racional adotada pelo pensamento ocidental moderno e seu alicerce binário e dicotômico. Para os fins do debate que aqui se inicia, assumo, portanto, a posição de que o encontro entre religiosidade cristã e dissidências sexuais e de gênero estaria justamente neste campo.

Introduzo esta dissertação lembrando que o intuito desta pesquisa não é o de apresentar uma nova narrativa que se presuma única, ou que tenta substituir a narrativa hegemônica que dicotomiza religiosidade cristã e sexo-gênero dissidências. Não tenho a pretensão aqui de indicar uma solução, uma nova verdade, uma conclusão estática ao "problema" em questão. Mas a intenção de viabilizar caminhos que fortaleçam as sexo-gênero dissidências e suas estratégias de resistência e de produção de vida, nos mais diversos contextos, inclusive, e especialmente, no religioso cristão.

Para isso, é necessário apresentar-me e posicionar o meu lugar nesta escrita enquanto mulher branca, lésbica, psicóloga e pesquisadora nordestina. Marco aqui a branquitude e a cisgeneridade como privilégios inegáveis na construção do conhecimento, no exercício de minha profissão de psicóloga e na envergadura psicossocial que alicerça minha existência no mundo, muito embora reconheça os desafios de ser uma mulher lésbica que parte da periferia do conhecimento brasileiro e global, como já trariam as contribuições de minha orientadora Vivian Matias dos Santos, em seu artigo "Para (re)pensar política científica no Brasil: uma contribuição feminista contracolonial" (2021).

Marco aqui pontos importantes de minha construção política e acadêmica, que guiam todo este processo de pesquisa, leitura, escrita e dão o tom do encontro de vozes que se tece nessa dissertação: as posições de mulher lésbica e de pesquisadora indicam minhas aproximações, mas também minhas limitações em relação às narrativas reivindicadas pelo que estou nomeando de movimento cristão sexo-gênero dissidente<sup>1</sup>, sobretudo por não partir de uma trajetória engajada ou fortemente marcada pela experiência religiosa. Ainda que as lentes sexo-gênero dissidentes que me atravessam e me posicionam no mundo sejam pontos de cruzamento com o movimento, isso não significa que, ao pesquisá-lo, me torno parte do mesmo - minha posição de pesquisadora a todo momento interfere e demarca esta construção, ainda que possa afirmar-me uma aliada.

---

<sup>1</sup> A ideia de um movimento cristão sexo-gênero dissidente se apresentou pra mim quando estive em contato com o campo, com suas demandas, interpelações e questões em torno da coexistência da crença e práticas religiosas cristãs, e da dissidência sexual e/ou de gênero. Sua definição será melhor explorada no capítulo 4.

Se faz útil a contribuição da escritora e artista visual brasileira Jota Mombaça (2021, p. 23), quando nos diz que "para falar sobre a quebra, é preciso imediatamente escapar de estruturas lógicas que oposicionam indivíduo e coletividade". Nestas reflexões, a autora, que questiona a matriz cisgênera e tudo que a contorna com pretensão de inteireza, introduz a *quebra* como uma força que viabiliza essa "sujeição inconsistente, esse modo de ser quebrado demais para traduzir-se em uma coerência identitária e representativa" (MOMBAÇA, 2021, p. 22). Dessa forma, gerando uma presença efetivamente desobediente de gênero. Trazendo esta reflexão para nossa discussão no mesmo caminho em que introduzimos a ideia de *fronteira*, poderíamos pensar que falar desta *quebra*, desta presença desobediente no contexto dos campos do cristianismo e das sexo-gênero dissidências trata-se também do

(...) reconhecimento de uma posição sempre já aquém do individual - por que desmontada por efeito de violências sistêmicas desindividualizantes - e de uma coletividade sempre já aquém do comum - porque inassimilável do ponto de vista das lógicas coletivas generalizantes. Nem eu nem nós como entidades internamente coerentes. Falo aqui de uma presença que escapa ao gesto mesmo de apreensão a que este texto se gere; falo de uma força que não é nem o sujeito e nem o mundo, mas atravessa tudo (MOMBAÇA, 2021: 23, 24).

Assim, com o desejo de me aproximar do movimento cristão sexo-gênero dissidente e de tudo que move seu território fronteiro, quebrado, e ao mesmo tempo efetivamente desobediente, busco nesta pesquisa observar, compreender e contribuir com sua atuação político-religiosa. Por isso mesmo, a partir de uma perspectiva hegemônica esta pesquisa se entenderia como *qualitativa*, pois preocupada com um nível de realidade não quantificado, mas alicerçado em significados, valores, atitudes, motivações (MINAYO, 2001); e *psicopolítica*, pois investida em utilizar um amplo espectro de teorias e métodos para compreender o papel do pensamento humano, das emoções, dos fatores históricos e sociais como determinantes do comportamento político (SILVA & ARON, 2020).

Diante destes marcadores, a pesquisa é posicionada através das lentes do *pensamento decolonial*, já que contrapõe-se à matriz colonial de poder e tensiona a envergadura de suas sequelas nas subjetividades, nos saberes e nas nações; e na *antropologia por demanda*, pois ancorado na perspectiva teórico-política de uma construção de conhecimento alicerçada nas interpelações de um movimento, que apresenta sua "ciência" e reivindica seu lugar de razão no presente.

O que entendo como *movimento cristão sexo-gênero dissidente* trata-se de um campo que, apesar de em coalizão, é amplo e multifacetado (e será melhor apresentado nos capítulos que seguem), mas para os fins desta pesquisa foi escolhida a Rede Nacional de Grupos

Católicos LGBT<sup>2</sup> como referencial de atuação político-religiosa. Nestes termos, demarquei como *objetivo geral* da pesquisa **compreender as práticas de resistência religiosa e política de grupos cristãos sexo-gênero dissidentes, tomando como referência a Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT e suas produções situadas no campo do net-ativismo**, e, como *objetivos específicos*: 1) Identificar as demandas e pontos centrais de discussão trazidos pelo movimento; 2) Perseguir suas vias de articulação com outros movimentos sociais, religiosos ou não; 3) Aprender com as estratégias integrativo-subversivas<sup>3</sup> adotadas em sua atuação político-religiosa.

Vale salientar que diante das intenções desta dissertação, não nos ancoramos na divisão prévia e, por vezes, desarticulada, de um alicerce teórico que se separa do metodológico, e em seguida apresenta os "resultados encontrados". Propomos aqui um giro: uma pesquisa que assume na academia um lugar onde se aprende com as lutas sociais e práticas de resistência daqueles construídos como não-humanos. Apostamos em uma troca constante, incessável e integrada destes conhecimentos como estratégia e instrumento teórico-político decolonial e epistemicamente desobediente. Assim, os capítulos serão divididos por eixos centrais, que se ancoram tanto na necessidade de apresentar uma discussão histórica e politicamente situada, como em demandas reflexivas que não foram definidas rígida e previamente por mim, mas que nasceram a partir do encontro do movimento comigo, em termos teóricos, políticos, éticos e epistemológicos.

A discussão que se aproxima no capítulo "Posição teórica, metodológica e ético-política" tratará de apresentar o posicionamento epistemológico, teórico e ético-político que parte do *pensamento decolonial*, bem como de onde surge e o que se pretende com esta escolha.

Em seguida, o capítulo "Religião, política e dissidências sexuais e de gênero no âmbito da colonialidade" iniciará discussões que aprofundam as nuances e pontos de reflexão trazidos pelo pensamento decolonial latino-americano no que diz respeito à religião e às dissidências sexuais e de gênero, passando pela construção das concepções basilares da modernidade/colonialidade, e pela encruzilhada entre religião, política e sexo-gênero dissidências neste mesmo âmbito.

---

<sup>2</sup> Páginas de livre acesso via site (<https://redecaticoslgbt.com.br/>); e instagram (<https://www.instagram.com/redecaticoslgbt/>).

<sup>3</sup> Aqui compreendo enquanto relação "integrativo-subversiva", aquela onde não apenas coexistem religiosidade cristã e sexo-gênero dissidências de forma passiva, mas os usos, apropriações e movimentações resistentes que se criam a partir desta posição.

No quarto capítulo, intitulado "Movimento cristão sexo-gênero dissidente", será apresentado o movimento propriamente dito e as principais demandas por ele reivindicadas, partindo de discussões que se ancoram nos seguintes eixos como centrais: (1) acolhimento e estratégias de cuidado; (2) anunciação de seu valor político; (3) tensões, reposicionamentos e pluriversidade envolvida no contexto; (4) produção de memória e conhecimento.

Por fim, o capítulo cinco "Considerações inconclusivas" tratará de revisitar toda a discussão levantada na pesquisa, apontando, sem intenções de qualquer tipo de fechamento, alguns caminhos e possibilidades de resistência político-religiosa e sexo-gênero dissidente.

## 2 POSIÇÃO TEÓRICA, EPISTEMOLÓGICA E ÉTICO-POLÍTICA

O movimento do qual me aproximo nesta pesquisa é ancorado no cristianismo, um dos alicerces do colonialismo europeu, porém situado no contexto brasileiro, território colonizado. Além disso, tem como protagonistas sujeitas inconformes à matriz cisgênera heteronormativa<sup>4</sup> inseridas neste contexto religioso cristão. Para compreender a complexidade do campo que se anuncia a partir destas categorias, há de se recorrer a contribuições teóricas que façam jus a essa tal complexidade, utilizando lentes críticas aos códigos hegemônicos de compreensão do mundo.

Dessa forma, e tendo como um dos intuitos desta dissertação o de colaborar com as reflexões no âmbito dos processos de resistência religiosos, políticos e sexo-gênero dissidentes, localizo esta pesquisa ancorada em um alicerce epistêmico contraposto à matriz colonial de poder, interrogando os referenciais de humanidade branca, cisheterocentrada, patriarcal, burguesa e cristã hegemônica. Para isto, inspiro-me nas contribuições de autores como María Lugones, Ochy Curiel, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres, Walter Dignolo, Vivian Matias dos Santos para pensar na colonialidade como o cenário onde permanecem e se reatualizam as intervenções e sequelas do colonialismo, indagando o eurocentrismo como forma de produção e controle de subjetividades, saberes e nações, bem como o processo ativo de redução de povos à desumanização.

Dessa forma, considera-se aqui que o pensamento e crítica decolonial desenvolvidos no contexto latino-americano e que ancoram este escrito, nos mostram que o fim do colonialismo não significou a interrupção da imposição de uma modernidade ocidentalizada, assim não ocorreram transformações significativas nas relações econômicas, políticas e étnico-raciais entre centro e periferia no globo; pelo contrário, o que aconteceu foi uma transição do colonialismo moderno para a colonialidade global (CURIEL, 2014).

Do ponto de vista da produção do conhecimento, uma das principais sequelas do colonialismo e marca ainda viva no âmbito da colonialidade é o epistemicídio, processo de ocultamento e aniquilamento de determinados saberes em detrimento de outros. Seguindo as pistas de Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2010), as interferências da filosofia e da teologia cristã hegemônicas foram eficazes nos esforços em apagar toda e qualquer prática que se sobrepusesse aos seus interesses moderno/coloniais.

---

<sup>4</sup> Ao falar em matriz cisgênera heteronormativa me refiro a uma importante categoria analítica nas relações de gênero. Trata-se do sistema que orienta uma relação de anormalização, inferiorização e extermínio de corpos que estão em seu desacordo, e construídos, portanto, enquanto não-humanos, tal qual propõe Viviane Vergueiro (2016).

Entendendo que o que sustenta a colonialidade do saber é a tentativa de homogeneizar as diferenças culturais e sociopolíticas a partir do exercício da hierarquização das existências, a diversidade epistemológica, cultural e política passa a ser submetida à norma epistemológica dominante, e assim, definida como "saber local", apenas utilizado em duas circunstâncias: "como matéria-prima para o avanço do conhecimento científico; e como instrumento do governo indireto, inculcando nos povos e práticas dominadas a ilusão credível de serem auto governados" (SANTOS; MENESES, 2008, p. 16-17).

Nesse sentido, a aposta em uma posição que se contrapõe à aniquilação moderno/colonial do conhecimento, emerge do compromisso crítico com uma perspectiva assentada no *pensar-com*, e a partir dos saberes/pensamentos sufocados histórica e continuamente pelos saberes hegemônicos que sustentam em grande parte os espaços acadêmicos. Vale a pena lembrar que não existe aqui a intenção de construir uma espécie de manual sobre métodos e técnicas de produção de conhecimento decolonial, ao contrário, apostamos que é incompatível com esta posição a construção de modelos rígidos e previamente estabelecidos na academia a serem aplicados sobre todas as realidades geopolíticas e psicossociais.

Entretanto, a defesa de uma não rigidez não significa afirmar a ausência de metodologias ou do compromisso com a responsabilidade diante do conhecimento que se produz, mas aponta a necessidade de construirmos caminhos ancorados na reflexão e ação sobre *desde onde pensamos, quais questões nos orientam, como nos posicionamos diante do que estamos pesquisando e qual a contribuição que daremos para quem está envolvido com as questões que direcionam nosso olhar*.

Nessa direção, acionamos a perspectiva dos conhecimentos situados anunciada por Donna Haraway (1995), que denuncia as concepções epistemológicas que jazem nos ideais de objetividade e neutralidade e constroem uma forma de conhecimento como universalizante, totalitário e exaustivo, conseqüentemente estando à serviço de ordenações hierárquicas dos saberes. Uma objetividade que partindo de uma visão branca, masculina, eurocentrada, ocidentalizante e capitalista nos é apresentada como asséptica, e por isso mesmo, a única possível no rigor do método científico. A filósofa e zoóloga feminista estadunidense nos convoca, nesse sentido, à necessidade da reflexividade, e chama atenção ao papel da experiência pessoal e da posicionalidade da investigadora, dado que o conhecimento é sempre *situado, contextualizado e corporizado* (HARAWAY, 1995). Haraway ainda nos provoca:

A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. Esta é uma visão objetiva que abre, e não fecha, a questão da responsabilidade pela geração de todas as práticas visuais. A perspectiva parcial pode ser responsabilizada tanto pelas suas promessas quanto por seus monstros destrutivos. Todas as narrativas culturais ocidentais a respeito da objetividade são alegorias das ideologias das relações sobre o que chamamos de corpo e mente, sobre distância e responsabilidade, embutidas na questão da ciência para o feminismo. A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver (Haraway, 1995, p. 21).

Ou seja, reconhecer que todo conhecimento é situado implica partir do princípio de que os conhecimentos têm um ponto de partida e de produção, e que a transcendência à qual a autora se refere e que constitui os saberes que surgem do *truque divino* (*God trick*) (HARAWAY, 1995), não nos interessa, do contrário, obscurece o caráter localizado do conhecimento e o apresenta simultaneamente como um resultado final e como uma lei universal (seguindo os pressupostos positivistas), sem ser possível reconhecer a constituição do processo nem a sua localização no globo.

Pensando na produção de um conhecimento científico que parta de um alicerce epistêmico contraposto à matriz colonial do poder, indagamos se não seria o caso de um movimento que necessita antes de um *desfazer colonial* (FRANÇA, 2020). Ou seja, se para vislumbrar novos horizontes desde as perspectivas fronteiriças e dissidentes, seria necessário antes desfazer-nos de algumas ficções arraigadas na modernidade/colonialidade. Nesse sentido, a desobediência às normas impostas pela colonialidade não reflete apenas um ímpeto ou mero desvio em si mesmos, mas prevê nos caminhos indisciplinados uma recriação de nossas maneiras de pensar, sentir, existir, forjadas a partir de outros paradigmas que não o científico ocidental - este, que vem de um modelo extrativista e unilateral de investigação.

A ideia é, no lugar de extrair o máximo de informações possíveis sobre lugares, sujeitos, e fenômenos e depois enquadrá-los diante de marcos analíticos hegemônicos, partir dos próprios saberes que se solidificam através das existências fronteiriças, entendendo-os como conhecimento em si mesmos.

A antropóloga feminista decolonial dominicana Ochy Curiel (2020), ao discutir sobre metodologias feministas que partem de uma posição decolonial, propõe a necessidade de um *desenganche epistemológico*. Esse desenganche trata-se de um desprendimento da colonialidade do poder, do ser e do saber que justificam a retórica da modernidade e do progresso, envolvendo questões diversas em relação à produção do conhecimento. Ou seja, em sintonia com o já trazido por Fagner França (2020) a respeito de um desfazer colonial, Curiel (2020) traz tanto o reconhecimento e a legitimação dos saberes subalternizados

“outros”, quanto a problematização das condições de produção de conhecimento como formas de romper e contrapor-se às lógicas moderno/coloniais.

Em relação ao primeiro aspecto, concordamos com a autora sobre não tratar-se de utilizar estes saberes como “insumos para limpar culpas epistemológicas, tampouco trata-se somente de citar feministas negras, indígenas e empobrecidas para dar um toque crítico à pesquisa e ao conhecimento e aos pensamentos que são construídos” (CURIEL, 2020, p. 156). O intuito, na verdade, é o de identificar os conceitos, as categorias e as teorias que surgem a partir das experiências subalternizadas e dissidentes, e que ainda que desenvolvidas coletivamente, viabilizam generalizações que não partem de universalizações; que explanam realidades distintas e assim rompem com o imaginário de que esses conhecimentos são restritos e ingenuamente específicos, individuais e por isso mesmo não têm motivo para serem comunicados.

O *desenganche epistemológico* implica, para Curiel (2020), fazer o que a autora entende como sendo uma Antropologia da Dominação, ou seja, o exercício político-científico de desvelar as formas, estratégias e discursos que definem certos grupos sociais como “outros” e “outras” a partir de lugares de poder e dominação. Esta ideia está em profunda consonância com a proposta que alicerça as bases metodológicas deste trabalho, apresentada pela antropóloga feminista argentina Rita Laura Segato, e nomeada de Antropologia por Demanda (a ser explorada mais à frente).

Ao invés, então, de questionarmos sobre nossa aptidão em construir discursos e saberes desde as subalternidades, nos perguntamos sobre a capacidade dos marcos hegemonicamente consolidados de reconhecer as diferenças. “(...) Pode um saber dominante escutar uma fala subalterna quando ela se manifesta?” (MOMBAÇA, 2015, sem número de página<sup>5</sup>). De que maneira a recusa em escutar tem estado a serviço da invalidação, invisibilização e destituição de outras formas de organizar, compreender e nomear o mundo que nos cerca? Quanto do que percebemos como formas limitadas de compreender gênero, sexualidade, religiosidade devemos à maneira como o ocidente produziu, a partir de sua própria experiência histórica, uma verdade sobre tudo isto?

Estas e outras perguntas, reivindicadas por Yurderkys Espinosa Minoso, nos ajudam a interrogar alguns sentidos que sustentam as compreensões universalizantes advindas de um contexto europeu e tomadas como verdade absoluta. A autora nos alerta:

---

<sup>5</sup> Referência de artigo publicado no site *medium*, por isso, não há marcação de páginas. Disponível em: <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>.

(...) Sin caer en una idealización del “pasado” o de toda epistemología otra, deberíamos volver a mirar allí donde hemos dejado de hacerlo para construir una genealogía de las prácticas y de los sentidos del presente (ESPINOSA, 2019?, sem numeração de página)<sup>6</sup>.

Este convite de Espinosa Minoso direciona-se não apenas ao exercício de mapear historicamente os sentidos atribuídos às sexo-gênero dissidências e experiências fronteiriças em um contexto latino-americano de produção de conhecimento, mas de evocar o reconhecimento de saberes insurgentes e atuais que emergem desde os próprios movimentos político-sociais em questão. Em vez, então, de adequar ou ressignificar marcos teóricos elaborados desde o contexto europeu, colonial, cristão hegemônico para assim torná-los palatáveis às “necessidades específicas” dos contextos colonizados em uma realidade terceiro-mundista, a autora sugere o questionamento das categorias interpretativas de gênero, sexualidade (e em nosso caso, da religiosidade) em sua própria colonialidade.

Concordamos com a autora quando ela diz ser impossível a universalização da experiência histórica de um sujeito inteligível “apenas” a partir da posição sexo-gênero dissidente. Com o intuito de não seguir mascarando e apagando condições históricas, complexas e desiguais, que ativam ou não determinada compreensão sobre as inflexões sexuais e de gênero (como os processos de racialização, localização geopolítica no globo e a própria experiência religiosa), é urgente para uma proposta teórica, epistemológica e ético-política decolonial a recusa em utilizar as dissidências sexuais e de gênero como único ou o mais importante vetor em análises (ESPINOSA MIÑOSO, 2019?).

No que diz respeito à produção de conhecimento desde a academia, entendemos que apenas questionar o enquadre acadêmico-científico ocidental e sua pretensão de espaço neutro de produção de conhecimento não nos parece ser suficiente no que toca toda esta discussão. Sobre isso, Jota Mombaça denuncia:

(...) o conhecimento, para ser legítimo enquanto tal, precisa ceder a uma série de investimentos normativos que procuram regular desde a indagação que o move até as formas como organizamos nosso texto e a entonação da voz que devemos empregar ao lê-lo. (MOMBAÇA, 2015, sem página)

---

<sup>6</sup> Trecho retirado da revista ativista *Desde el margen*, onde as publicações de artigos também são feitas em formato de texto corrido, sem numeração de página. Tampouco consta o ano de publicação do texto no site, porém há pistas que sugerem sua escrita em 2019. Disponível em: <https://desde-elmargen.net/el-futuro-ya-fue-una-critica-a-la-idea-del-progreso-en-las-narrativas-de-liberacion-sexo-genericas-y-queer-identitarias-en-abya-yala/>.

Como já defendido desde o início deste trabalho, é necessário reforçar a relevância da compreensão sobre a posição histórica da academia enquanto espaço de violência e exclusão, o qual vem sufocando proposições teóricas e metodológicas tidas como “outras”, e relegando-lhes sentidos de imaturidade e inconsistência, sempre às margens do discurso acadêmico-científico “clássico”.

Em *Ensinando a transgredir* (2017), bell hooks tece algumas reflexões a partir do pensamento de Adrienne Rich, evocando a frase: “esta é a língua do opressor, mas preciso dela para falar com você” (2017, p. 224). Neste caso, a autora fala sobre o poder violento da língua (do ponto de vista do idioma) de apagar outras, de instituir-se, no caso do “inglês padrão” como marco de dominação e conquista. Ainda assim, logo em seguida, hooks dá-se conta de que seu incômodo não é necessariamente com a língua inglesa, mas com os usos que o projeto imperialista dominante faz dela, como a moldam e a transformam em um território que limita e define: “(...) uma arma capaz de envergonhar, humilhar e colonizar” (hooks, 2017, p. 224).

Se voltarmos à frase de Rich analisada por hooks, podemos fazer um paralelo com a lógica epistemicida de produção de conhecimento da qual vínhamos falando. “Esta é a língua do opressor, mas preciso dela para falar com você”. Se em suas análises, hooks (2017) percebe o exercício de aprender o inglês como forma de articular estratégias de resistência, em um contexto de dominação, pelos povos africanos escravizados. Quando pensamos no contexto acadêmico, seria o exercício de disputar narrativas criando inflexões teórico-metodológicas, uma forma eficaz de tensionar e desestabilizar os mesmos cânones?

Na mesma direção do pensamento de bell hooks, o sociólogo decolonial Ramón Grosfóguel (2012) lança mão do conceito de *cumplicidade subversiva* enquanto uma postura que envolve uma série de estratégias de resistência que não apenas questionam, mas que transformam as formas dominantes de produção de conhecimento desde suas bases. E para assim fazê-lo é necessário *infiltrar-se*, tomando como ponto de partida os modos de subjetivação e produção de racionalidades subalternas, que assim anunciam uma proposta epistemológica de fronteira.

Instituir no campo da produção do conhecimento uma nova dimensão crítica da modernidade/colonialidade torna-se imprescindível para um cenário no qual é possível conceber novos horizontes, outras utopias que partam dos saberes marginais colonizados, fronteiriços, racializados, sexo-gênero dissidentes. Ainda segundo o raciocínio de Grosfóguel (2012), a cumplicidade subversiva busca instaurar, portanto, uma espécie de pacto, um acordo entre as ciências sociais e a própria colonialidade do poder na produção de conhecimento,

demandando novos lugares institucionais e não-institucionais onde os saberes marginais e dissidentes não só disputem voz, mas exigem ser escutados.

Nessa mesma direção, e adotando a proposta metodológica da *antropologia por demanda* inaugurada por Rita Laura Segato (2021), buscou-se construir esta dissertação a partir de uma posição em pesquisa que toma como ponto de partida as demandas e interpelações trazidas pelo próprio movimento aqui anunciado, no seu encontro com as perguntas em consequência levantadas por mim. Esta pesquisa, então, emerge de um engajamento e compromisso ativo em escutar e viabilizar que um conhecimento já existente obtenha um lugar no presente. Diante desse encontro, surgem perguntas: Quais são suas queixas? De quem o movimento se constitui? Como se articulam suas estratégias de resistência? Que posições ético-políticas adotam? Como se dão seus processos de produção do conhecimento e quem está disposto a escutá-los?

### 3 RELIGIÃO, POLÍTICA E DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO NO ÂMBITO DA COLONIALIDADE

Para compreender o território fronteiriço do qual emerge o movimento cristão sexo-gênero dissidente no contexto brasileiro, há de se traçar o percurso histórico que envolve a categoria de colonialidade, de religião (cristianismo), e das dissidências sexuais e de gênero. Nos interessa compreender de que forma estas três categorias se interseccionam, se atravessam, se fundem umas nas outras.

Secularmente vem sendo construída uma teia de significados alicerçados em dicotomias cristalizadas que envolvem as disputas no campo da religião, da política e das sexo-gênero dissidências. Fruto de um engajamento contínuo que sustenta e é sustentado por rígidas contraposições entre *moderno e atrasado*; *libertário e opressor*; *público e privado*; a encruzilhada que media o diálogo entre religião e sexo-gênero dissidências alicerça-se historicamente em um campo binário e reducionista, que ao alimentar um sistema de códigos dicotômicos, é incapaz de traduzir e comportar a pluriversidade de seu próprio campo. Estas discussões, portanto, partem de uma tentativa de trazer à tona um campo imerso em uma teia complexa de significados e significantes, e por isso mesmo, não pretende-se aqui apresentar resultados estáticos, tampouco conclusões inegáveis ou generalizáveis, mas situar um cenário de disputas, anunciando os principais atores e atrizes engajados e os caminhos históricos, éticos, políticos e subjetivos que forjam essas disputas.

Entendendo que as ferramentas coloniais de controle e regulação dos corpos se reatualizam no tempo, ganhando novas formas e artifícios, é inegável constatar que o campo religioso brasileiro vem sendo acompanhado historicamente pela demonização, silenciamento e construção da inexistência da pluriversidade religiosa. No âmbito da religiosidade cristã (onde se circunscreve esta dissertação) mais especificamente, isso quer dizer que, enquanto sua versão hegemônica segue conectando-se com os referenciais coloniais eurocêntricos de humanidade e civilização (especialmente em relação às religiões indígenas ou de matriz africana), a emergência de cristianismos que partem das margens e desestabilizam estes códigos tem lutado para não cair em um *sufocamento duplo*: pautado tanto na rejeição pela doutrina oficial, quanto por aquela advinda da racionalidade moderno/colonial que permeia os movimentos sociais (feministas, sexo-gênero dissidentes, científico hegemônicos) que tardam em reconhecer o elemento religioso em sua pluriversidade de atores/atrizes e demandas.

A problemática que se estabelece, portanto, não diz respeito apenas ao cristianismo hegemônico e suas já conhecidas armas de silenciamento e violência (discutiremos sobre isso no próximo tópico), mas também ao aparato secular ocidental, quando, ao apropriar-se de argumentos advindos da razão e/ou da ciência, sustenta um ideal de modernidade no qual não há espaço para o elemento religioso.

Ou seja, se por um lado compreende-se o cristianismo hegemônico como um dos instrumentos dos processos de colonização, e portanto, produtor de muitos dos binarismos que acima mencionei, por outro, também nota-se como a lógica dicotômica vem fortalecendo-se no pensamento racional moderno e seu repertório secular ocidental. Se é possível dizer que o cristianismo hegemônico conecta-se aos referenciais de humanidade branca, patriarcal e cisheterocentrada, o mesmo também é possível dizer das raízes que sustentam a racionalidade científica moderna.

Assim, é a partir dessa fissura, desse entre-lugar, que trarei as reflexões cabíveis nos próximos capítulos, reconhecendo a disputa político-religiosa vigente neste contexto. É importante frisar que esta disputa não se refere ao reforço de mais uma falsa dicotomia, mas a um exercício de resistência que se anuncia simultaneamente por corpos sexo-gênero dissidentes cristãos: tanto no campo religioso hegemônico que marginaliza as existências dissidentes, quanto no próprio ativismo político moderno/secular que tende a reduzir e enrijecer a experiência religiosa a uma estrutura monolítica e por natureza opressora, submissa e desarticulada das lutas cotidianas.

Nas próximas seções deste capítulo serão divididos eixos de discussão que atravessam os processos históricos e elucidam o movimento de construção de corpos dissidentes no enquadramento cristão; a envergadura necessariamente política destas posições; e a contribuição das articulações em rede para a consolidação do ativismo político-religioso em questão.

### 3.1 MISSÃO CIVILIZADORA E A RELIGIÃO DO COLONIZADOR

Neste primeiro momento, faz-se necessário resgatar o percurso histórico desta emblemática teia, acionando uma revisão de literatura que envolve as relações entre o colonialismo e o cristianismo. Como já mencionado nos capítulos anteriores, a instrumentalização que viabilizou os processos de colonização passou por diversas esferas, e teve como um de seus principais motores, o que se entende na bibliografia como *missão civilizadora*. Chegaremos em seu entendimento em breve, mas antes, precisamos voltar às

bases coloniais em si mesmas, marcando como chave de leitura e lente estratégica nesse contexto, o que a feminista decolonial argentina María Lugones (2014) defende como sendo a *dicotomia central da modernidade colonial*. A autora, ao apontar a dicotomia *humano x não humano*, parte justamente da experiência colonialista na América Latina para nos convidar ao seguinte caminho de reflexão (2014, p. 963, destaques próprios):

Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas - como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. *O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão.*

O referencial de humanidade, assim como fica claro nos destaques dos escritos de María Lugones (2014), é responsável, portanto, não só por construir hegemonias, mas por promover, como consequência, apagamentos, silenciamentos, violências físicas, simbólicas, históricas - extermínios. Nesse contexto, a missão civilizadora colonial aparelhou-se quase que em uma máscara, um disfarce para justificar o acesso aos corpos não-humanos, aqueles bestializados, indignos, desviantes, tendo como seu efeito mais óbvio (mas não o único) o processo de catequização dos povos nativos e dos escravizados de África. Esta missão, justificada como *missão de transformação*, utilizava-se da dicotomia central da modernidade colonial para promover os seus abusos, ainda que não fosse de seu intuito tornar os não-humanos em humanos.

María Lugones lembra também que "a confissão cristã, o pecado e a divisão maniqueísta entre o bem e o mal serviam para marcar a sexualidade feminina como maligna, uma vez que as mulheres colonizadas eram figuradas em relação a Satanás" (2014, p. 938). Ainda que a intenção não fosse torná-las humanas, como já mencionado, a transformação civilizatória buscava, no entanto, promover a colonização da memória e, por consequência, da auto-percepção das pessoas, de suas relações intersubjetivas, espirituais, de seu vínculo com a terra, com o corpo, com a sexualidade, e com suas configurações mais cruas de realidade, desordenando, violentando e apagando sua identidade e organização social, ecológica e cosmológica.

Esse processo de desumanização pode ser traduzido no que o filósofo decolonial Nelson Maldonado-Torres (2016) compreende como sendo a *colonialidade do ser*. Mas para melhor dar sentido a este conceito, faz-se importante retornar a um conceito anterior, que vem sendo desenvolvido há décadas pelo sociólogo peruano, também decolonial, Aníbal Quijano. Refiro-me à perspectiva crítica da *colonialidade do poder*. Esta perspectiva, apesar de concebida e localizada no cenário latino-americano, e muito embora, tenha transformado o discurso histórico das relações da América Latina dentro da estrutura de poder mundial, não esgota-se, nem limita-se a este solo. Diz respeito ao conjunto das dinâmicas de poder globalmente hegemônico.

De acordo com Quijano (2005), a colonialidade é o fenômeno em que pessoas colonizadas são submetidas a internalizar os valores dos sujeitos colonizadores. Levando em consideração a heterogeneidade econômica, social e civilizatória latino-americana, e denunciando a insuficiência das categorias liberais modernas em apreendê-la, surgem os princípios teóricos da colonialidade. Esta teoria *sistema-mundo*, tal qual define o autor, forja-se na compreensão de que é necessário partir justamente da heterogeneidade histórico-cultural da existência social para pensar qualquer dinâmica global de poder. Isso significa dar luz a um debate indissociavelmente epistêmico/teórico/ético/político.

Rita Laura Segato, em seu ensaio "Aníbal Quijano e a perspectiva da colonialidade do poder" (2021) traz uma importante revisão do conceito, chamando atenção para o fato de que ao longo dos anos, a exposição de sua ideia em textos múltiplos, dispersos, e nunca reunidos pelo autor, é "um intrincado entrelaçamento de um conjunto de formulações que constituem a linguagem na qual o argumento se expressa" (2021, p. 54). Dessa forma, a autora constrói eixos argumentativos da colonialidade do poder, que passam por: (1) Reordenamento da história; (2) Sistema-mundo colonial-moderno; (3) Heterogeneidade histórico-cultural da existência social; (4) Eurocentrismo, identidade e reoriginalização; (5) Colonialidade do saber; (6) Colonialidade e subjetividade; (7) Racismo; (8) Raça; (9) Colonialidade e Patriarcado; (10) Ambivalência da modernidade: racionalidade tecnocrático-instrumental e racionalidade histórica; (11) Poder, Estado e burocracia no liberalismo e no materialismo histórico, razão do Estado e falência democrática na América Latina; (12) Decolonialidade ou giro decolonial; (13) "O índio", o movimento indígena e o movimento da sociedade; e, por fim, (14) A economia popular e o movimento da sociedade (SEGATO, 2021, p. 53, 54).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Para aprofundar-se nestes eixos, ler "Aníbal Quijano e a perspectiva da colonialidade do poder", segundo capítulo do livro "Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda" (SEGATO, 2021, p. 43-84).

Para os fins deste momento da discussão, vamos nos ater ao segundo eixo: o sistema-mundo colonial-moderno. Esse eixo surge da reconstrução da categoria "sistema-mundo moderno", pautada pelo sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein<sup>8</sup>. Nestes parâmetros, Aníbal Quijano (2005) explica que a premissa originária do sistema-mundo moderno consiste na própria colonialidade, ou seja, que o sistema mundial moderno só foi possível de ser constituído graças à exploração, dominação e posteriormente, criação da entidade chamada América. Daí, a expressão transformada em *sistema-mundo colonial-moderno*, ou, em outros termos, como será mencionado mais à frente, *colonialidade/modernidade*.

Ao chamar a atenção para uma heterogeneidade histórico-estrutural, como anteriormente mencionado, Aníbal Quijano dá um primeiro passo rumo aos postulados da colonialidade do poder, denunciando a forma como categorias engendradas no Norte global são incapazes de captar uma realidade para a qual não foram concebidas. O sufocamento de categorias outras nada mais é do que a consequência da colonialidade nos saberes e nas subjetividades. Não obstante, há de se destacar que o argumento de Quijano, muito embora reconheça a subjetividade como um importante fator atravessado pela colonialidade, percebe-a como indissociável das condições materiais de existência (SEGATO, 2021).

Nesse sentido, uma das facetas mais perversas que advém dos efeitos da colonialidade/modernidade, diz respeito à colonialidade do ser. Sobre esta perspectiva, Maldonado-Torres (2020), inspirado na perspectiva do psiquiatra martinicano Franz Fanon, elucida que o surgimento do conceito se engaja em responder à pergunta sobre as consequências da colonialidade na experiência propriamente vivida, e não apenas na subjetividade de sujeitos subalternos. A colonialidade do ser introduz o desafio de conectar os níveis genético, existencial e histórico, onde o *ser* mostra mais claramente seu lado colonial e suas fraturas. O autor ressalta que:

Uma exploração da colonialidade do ser, portanto, requer uma averiguação da colonialidade do tempo e espaço, bem como das subjetividades, incluindo a *colonialidade do ver, do sentir e do experienciar*. A colonialidade do saber e a colonialidade do poder envolvem a mesma operação em relação aos elementos que as constituem. *O mais direto e óbvio fio que unifica a colonialidade do poder, do saber e do ser é o sujeito colonizado*, que eu proponho que concebamos, seguindo Fanon, como um damné, ou condenado. (...) Os condenados não podem assumir uma posição de produtores de conhecimento, e a eles é dito que não possuem objetividade. Do mesmo modo, os condenados são representados em formas que os fazem se rejeitar e,

---

<sup>8</sup> Ler em: WALLERSTEIN, Immanuel. O sistema mundial moderno. Porto: Edições Afrontamento, 1974.

enquanto mantidos abaixo das dinâmicas usuais de acumulação e exploração, podem apenas aspirar ascender na estrutura do poder por modos de assimilação que nunca são inteiramente exitosos (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 44, destaques próprios).

Entender as dinâmicas de poder sistema-mundo e as reverberações psíquicas, intersubjetivas e sociais como efeitos da modernidade/colonialidade se faz essencial para esta discussão que começamos a alavancar, e para tanto, não podemos perder a conexão com os elementos religiosos, políticos e sexo-gênero dissidentes.

Na perspectiva da colonialidade do ser que embala o enquadramento cristão hegemônico e suas premissas civilizadoras, as existências sexo-gênero dissidentes, aquelas que escapam aos códigos humanos cissexistas e heterossexuais, ainda mais aquelas ao Sul do globo, estariam justamente no lado não-humano da dicotomia central da modernidade/colonial, tal qual Lugones (2014) defende; bem como na leitura da colonialidade do ser, estariam aludidas aos condenados, tal qual denuncia Maldonado-Torres (2020).

Se desenhamos até agora um percurso histórico no qual o cristianismo hegemônico, por meio da missão civilizadora, colaborou de forma poderosa para a consolidação dos processos de desumanização que forjaram a colonialidade do poder, do saber e do ser, é possível dizer que no âmbito da modernidade/colonialidade esta missão teve um fim? Se partimos do referencial de humanidade branca, burguesa, patriarcal e cisheterocentrada que o mesmo cristianismo hegemônico ajudou a construir, de que forma é possível acessar os movimentos de resistência dos *condenados* nessa fratura? Das heranças coloniais que operam na modernidade/colonialidade, o que resta da missão civilizadora, e de que forma isso interfere nas disputas políticas, religiosas, sexo-gênero dissidentes?

Para seguir nossas reflexões levando em consideração estas perguntas, é importante considerar que a construção do mundo moderno gira em torno não apenas do exercício da colonialidade do poder e do ser, mas também das respostas da diferença colonial à imposição programada ou exercida pela colonialidade do poder. Como traz Walter Mignolo (2005, p. 40):

O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera.

O princípio da dupla consciência é, nos escritos de Mignolo (2005), a característica do imaginário do mundo moderno/colonial nas margens dos impérios; dito de outra forma, é a

manifestação de subjetividades forjadas na diferença colonial enquanto consequência da colonialidade do poder.

A *dupla consciência* aqui anunciada, aproxima-se da ideia da *conciencia de la mestiza*, de Gloria Anzaldúa (2005), ambas tratando-se de um campo subjetivo localizado em um entre-lugar, ou lugar de fronteira. Um território simbólico onde, ao mesmo tempo que se apreende e assimila a realidade do colonizador, jaz um movimento de disputa que anuncia e marca a diferença colonial. A autora chicana ao desenvolver o que seria essa nova consciência, traz o princípio da tolerância à ambiguidade nesse contexto:

*La mestiza* tem que se mover constantemente para fora das formações cristalizadas do hábito; para fora do pensamento convergente, do raciocínio analítico que tende a usar a racionalidade em direção a um objetivo único (um modo ocidental), para um pensamento divergente, caracterizado por um movimento que se afasta de padrões e objetivos estabelecidos, rumo a uma perspectiva mais ampla, que inclui em vez de excluir (ANZALDÚA, 2005, p. 706)

Seguindo nesse raciocínio, Maldonado-Torres (2016) aponta para esses conceitos e suas conexões com a construção de uma consciência decolonial (*decolonial consciousness*), em contraposição à consciência moderna (*modern consciousness*): enquanto a última dá conta de assegurar as bases seculares e ontológicas moderno/coloniais, esta busca decolonizar o poder, o ser e o saber. A consciência decolonial, portanto, provoca formas de atuar, de ser e de conhecer que se retroalimentam, criando laços e novos sentidos para esferas que a modernidade ajudou a separar.

No campo que se circunscreve nosso trabalho, pensar nestes princípios muito nos é útil para compreender esse terreno ambíguo que parece permear a existência de um movimento cristão sexo-gênero dissidente no contexto brasileiro. De que forma, então, uma consciência de fronteira (aqui pedindo licença para utilizar esse termo guarda-chuva referindo-me à *dupla consciência*, à *conciencia de la mestiza* e à *consciência decolonial* como conceitos em coalizão) parece contribuir como motor de uma atuação político-religiosa protagonizada e engajada em nome das sexo-gênero dissidências inseridas no contexto cristão?

### 3.2 CONSTRUINDO ENTRE-MUNDOS NA MODERNIDADE/COLONIALIDADE

Existe um engodo moderno construído em torno da ideia de que religião e política são campos que não se misturam, sendo um desafio imenso o de defender que historicamente a

religião fez parte da política e a política da religião, assim como segue sendo. Narrativas enxutas e pouco capilarizadas não conseguem dar conta das disputas envolvidas nessa questão. Na contramão desse reducionismo, acionamos neste tópico do capítulo uma revisão de literatura que argumenta os percursos históricos, sociais e teóricos dessa, por vezes hostil, mas inegavelmente profunda relação, sem perder de vista seu impacto na produção do que se entende hoje como neoconservadorismo no Brasil, por um lado, e mais especialmente, do campo que nos aproximamos nesse escrito: o movimento cristão sexo-gênero dissidente, por outro.

Ainda que a encruzilhada entre religião e política tenha recebido atenção constante das ciências sociais em geral, suas formas, métodos e análises variam notavelmente. Em debates no campo da sociologia, especialmente aqueles que deram origem à *teoria da secularização*, reflexões sobre o elemento religioso estiveram presentes desde o fim do século XIX, propondo a explicação da transição das sociedades tradicionais para as modernas (VAGGIONE, 2017). De maneira geral, como aponta o sociólogo argentino Juan Marco Vaggione (2017), nestes escritos a tendência é encontrar análises onde a religiosidade representa um resquício das sociedades tradicionais, que com o processo histórico de modernização, seria deixado para trás. Dessa forma, os primeiros passos do secularismo enquanto movimento ideológico, montaram um campo de argumentação teórica e um plano de ação política onde tudo que fosse religioso seria associado com o irracional, dogmático, pré-moderno.

Ainda segundo os escritos de Vaggione (2015), diante das diversas críticas que a teoria da secularização recebeu ao longo dos anos, fica clara a inegável presença das religiões e do fracasso do prognóstico atribuído aos seus postulados, sendo importante o exercício de voltar-se à questão religiosa a partir de outras lentes, de marcos teóricos críticos ao secularismo como ideologia da modernidade. Repensar, então, esta cosmovisão que pretende se impor de forma universal enquanto marcador do progresso e construção do espaço público, também nos leva à reflexão de que trata-se de uma ideologia intimamente conectada à continuação de uma missão civilizadora, que passa a ter como premissa a articulação entre razão (ou formas específicas de religiosidade, como veremos adiante) e modernidade.

Utilizando-se muitas vezes da prerrogativa dos "direitos humanos" para legitimar uma agenda veladamente opressora, as perspectivas secularistas despejam nos territórios terceiro-mundistas sua pretensão salvacionista, que nada mais é do que símbolo de uma marcada herança moderno/colonial (VAGGIONE, 2015). Nesse caso, a pretensão salvacionista é aqui compreendida através de duas chaves de leitura: tanto a que coloca um

mundo asséptico ao elemento religioso como sinônimo de progresso e civilização, quanto a que, conseqüentemente, ignora as articulações de resistência interna que já existem em cenários geopolíticos de forte influência religiosa, como é o caso da América Latina.

Não podemos esquecer, contudo, que sem as influências do cristianismo, não haveria em nossos territórios a consolidação de uma modernidade colonial e capitalista. A imposição da modernidade colonial necessitou do cristianismo por meio das intervenções da Igreja Católica na intrusão colonial. E a modernidade capitalista, por sua vez, necessitou desta base para consolidar-se. Se a modernidade nas sociedades capitalistas supostamente apontaria para o secularismo, principalmente em relação ao Estado e à política, isso só se daria em relação às religiões dos povos colonizados sufocadas, silenciadas e/ou aniquiladas. O discurso secular nunca impediu, do ponto de vista concreto, a hegemonia do cristianismo na política.

Ao pensar, portanto, nos movimentos de resistência que já existem nos territórios geopolíticos colonizados de forte influência cristã, faz-se importante lembrar não apenas das forças políticas não-religiosas que habitam esses territórios (como é o caso dos movimentos feministas e LGBTQIA+, institucionalizados ou não), mas também dos próprios coletivos religiosos que articulam-se com as lutas políticas cotidianas. No nosso caso, nesta pesquisa, particularmente trata-se da escuta ativa às demandas anunciadas pelo movimento cristão sexo-gênero dissidente, visualizando suas estratégias de resistência dentro e fora das igrejas, e, conseqüentemente a noção que se constrói a partir de uma experiência de fé cristã dissidente.

Vale a pena atentar-nos para os efeitos da definição tanto de "religião", quanto de "secularismo" no âmbito moderno ocidental, e, assim, convocar-nos a pensar nas maneiras com que o ideário moderno vem produzindo a religião como categoria rígida e monolítica, desconsiderando a própria polissemia que a constitui, bem como algumas diferenças em termos de secularização entre o contexto europeu e o latino-americano. O efeito da aliança entre a ciência e a razão em prol da assepsia das manifestações religiosas do espaço público no projeto secularista tem intenções e repercussões distintas a depender do território no qual se dá esse processo. O cristianismo, em maior ou menor grau, continua imune à tal assepsia, em qualquer um dos cenários. Entraremos nesta discussão mais à frente.

Vale destacar, para os propósitos desta reflexão, que no âmbito do cristianismo hegemônico, nomeações rígidas e monolíticas associadas às "sexo-gênero dissidências" foram construídas historicamente, imprimindo o caráter inegável de não-humanidade e de condenação às nossas existências. Nesse sentido, reconhecemos que no mesmo movimento de perceber uma escolha teórica e/ou metodológica como uma posição política, o ato de nomear

é também *histórico, ético e político*, e responde às mais diversas demandas, exercendo efeitos específicos em cada contexto social e territorial. Qualquer definição, portanto, seja de religião, de secularismo ou de sexo-gênero dissidências deve ser percebida e posicionada desde o contexto geopolítico de onde emerge.

Em termos do cenário de onde parte esta pesquisa, vale a pena atentar para os possíveis sentidos e também limitações sobre o que vem sendo percebido em termos de laicidade. E para isso, antes iremos revisar o conceito de neoconservadorismo, fenômeno emblemático que vem assolando a realidade brasileira nos últimos anos. Em "Matrizes do neoconservadorismo religioso na América Latina", capítulo introdutório do livro "Gênero, neoconservadorismo e democracia", Juan Marco Vaggione, Maria das Dores Machado e Flávia Biroli, destacam que nos últimos quarenta anos tem sido possível observar o fortalecimento político de atores coletivos com "agendas conflitantes na América Latina: os movimentos feministas e LGBTQI, por um lado, e os segmentos católicos carismáticos e evangélicos pentecostais, por outro" (2020, p. 13).

Ao passo que os primeiros engajam-se na promoção da igualdade de gênero e na extensão dos direitos sexuais e reprodutivos, os segundos respondem com uma articulação política identitária e de representação que tem como agenda a defesa da "liberdade religiosa", dos preceitos familistas e da moral sexual cristã. Concordando com a defesa de Vaggione, Machado e Biroli (2020), fica claro que, ainda que não desconsideremos a heterogeneidade existente nos dois lados, quando se trata das disputas em torno das dissidências sexuais e de gênero, é possível identificar o antagonismo entre uma agenda marcada pelo pluralismo ético e outra orientada por concepções morais unitárias.

O conservadorismo, que vem ganhando formas cada vez mais elaboradas de instrumentalizar-se e adquirindo novas conotações com o que vem sendo nomeado de *neoconservadorismo*, não se restringe, contudo, a atores, agendas e narrativas de caráter religioso. Ainda assim, religiosos conservadores e seu chamado para uma "maioria cristã" são protagonistas nas disputas que estamos tratando nesta discussão. Ao reafirmar, em diversos espaços de poder, uma posição moralista que pretende ser basilar à regulação da vida social e reprodutiva, e longe de ser um resquício "pré-moderno", a política exercida por estes atores (compondo um movimento neoconservador) projeta e imprime sérios impactos aos debates públicos acerca dos direitos humanos, de maneira geral.

O que se apresenta como "novo" na nomenclatura (neo)conservadora, como apontam os escritos da comunicóloga brasileira Magali Cunha (2019), é justamente a visibilidade alcançada por estas lideranças na esfera pública: seja pela via da aprovação de projetos e

acúmulo de capital político no campo partidário, seja pela via da ocupação obstinada de espaço midiático. Além da visibilidade midiática que transforma estas lideranças conservadoras em autoridades religiosas que ultrapassam as fronteiras evangélicas (como é no caso do Brasil), os atores que compõem este movimento têm em comum discursos conservadores tanto no sentido religioso, quanto no político.

Dessa forma, o neoconservadorismo emerge e se consolida no Brasil como reação às transformações culturais que o país vinha experimentando desde 2003, com o alavanque das políticas públicas destinadas aos direitos humanos em geral, e aos direitos sexuais e reprodutivos em específico. Este prefixo *neo*, portanto, traduz o novo contorno que instrumentaliza as lideranças religiosas brasileiras como "modernas, pertencentes aos novos tempos, em que a religião tem como aliados o mercado, as mídias e as tecnologias (*em afinidade com o liberalismo econômico contemporâneo*)" (CUNHA, 2019, p. 99, destaque próprio).

No caso desta pesquisa, esse ponto se faz central. Pensar em um contexto midiático como cenário de disputa é fundamental para compreender a dinâmica dos processos de opressão e resistência na contemporaneidade. Em tempos onde as lideranças religiosas conservadoras ocupam indiscriminadamente as mídias e a tecnologia, promover um ativismo político-religioso e sexo-gênero dissidente que também ocupa as redes digitais é de vital importância, como o faz a Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT (movimento referência deste trabalho), mas não só: os diversos coletivos e articulações (religiosas ou não) feministas, antiracistas, LGBTQIA+, em prol dos direitos humanos e em defesa da ciência também promovem uma ação combativa aos ataques midiáticos conservadores.

Não obstante, faz-se importante situar, conforme aponta a revisão do conceito, que falar em conservadorismo compõe uma discussão vasta que requer posicionamento e localização do mesmo no tempo e no globo. Contudo, apeguemo-nos à ideia de que a ideologia e movimento político neoconservador se desenvolvem em resposta a situações históricas de transformações nas estruturas político-sociais. Isso significa, que o neoconservadorismo em sua filosofia e investidas se expressa politicamente a partir do momento em que segmentos sociais minoritários desestabilizam a ordem vigente e ameaçam os fundamentos ideais e materiais das instituições hegemônicas (VAGGIONE, MACHADO, BIROLI, 2020).

No Brasil, ao defender uma ordem sexual cisheteronormativa, familista, cristã, bem como apegar-se à legalidade e ao caráter reprodutor do sexo, o neoconservadorismo compromete veementemente não só o avanço de políticas públicas, mas consequentemente as

próprias existências das pessoas sexo-gênero dissidentes, em constante ameaça. Essa coalizão entre atores religiosos católicos, evangélicos e não religiosos, anuncia uma lógica antes inimaginável e coloca em pauta a tremenda conexão entre as forças conservadoras e a própria estrutura da modernidade, a partir do sistema capitalista, como dito anteriormente.

A autora María Lugones (2014), ao revisar o conceito de modernidade, especialmente ao pensar na modernidade ocidentalizada, argumenta a existência de dois momentos: a primeira modernidade, que seria a modernidade colonial (à época do colonialismo propriamente dito); e a modernidade capitalista (aquela que surge com o advento da Revolução Industrial). Para o intuito de nossa discussão, a estrutura comum é a mesma. A autora, ao dialogar com os escritos de Aníbal Quijano (2005), pensa na relação direta da modernidade com a colonialidade, e assim, entende essa conjuntura como a produção de uma forma de conhecer o mundo que parte de um sujeito universal dotado de mente e razão, e, portanto, produtor único dos discursos científicos e filosóficos. Essa forma de conhecimento organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, designadas separadamente de acordo com suas diferenças, instaurando um modo de pensar que institui a lógica categorial, dicotômica e hierárquica de se relacionar com o mundo.

O pensamento de Lugones, ao questionar o que se entende como modernidade (ou modernidade eurocêntrica), e colocá-la em uma relação indissociável com a colonialidade, é sobretudo um esforço político-prático de fazer emergir novas formas de resistência a essa mesma estrutura, entendendo-a como um sistema incapaz de imprimir sentidos justos às existências sub-humanizadas por seus rastros. Assim, quando a autora rejeita a caracterização universalizante e redutora dos *sujeitos colonizados* como *sujeitos oprimidos*, defende que esses sujeitos estão imersos em um jogo de forças constante: os processos de subjetivação (*subjectification*) que os moldam segundo os poderes sociais vigentes, e a subjetividade ativa (*active subjectivity*), em que o sujeito, através de sua agência, resiste aos mesmos poderes (LUGONES, 2014).

Esse jogo de forças é parte constitutiva da relação ativa e constante entre *opressão* e *resistência*, e esses argumentos estão intimamente conectados às concepções de dupla-consciência (MIGNOLO, 2005) e de consciência decolonial (MALDONADO-TORRES, 2016) trazidos anteriormente, elucidando o que está por trás da disputa entre atores e lideranças neoconservadoras por um lado, e os movimentos feministas e LGBTQIA+ (incluindo os religiosos), por outro.

Essa dinâmica de forças se traduz no que a autora nomeia de *infrapolítica das relações interpessoais*, a qual imprime um cenário onde o poder de voz e visibilidade são negados a determinados sujeitos, isolando-os dos espaços públicos democráticos e das instituições. No entanto, os "sujeitos colonizados", também não são um bloco monolítico, e mostram-se muito mais do que a hegemonia os torna, resistindo diária e historicamente ao processo violento de subjetivação ao qual são submetidos, e confrontando essa imposição justamente através das *resistências infrapolíticas*. A autora estabelece uma relação com a resistência onde esta não é o fim ou o objetivo final da luta política, mas o ponto de partida através do qual se deve pensar a política (LUGONES, 2014).

No caso dos sujeitos desta pesquisa, pessoas cristãs sexo-gênero dissidentes, muito nos é útil partir de ambos os conceitos anunciados pela María Lugones (2014). Pensando na infrapolítica das relações interpessoais como um campo de forças em constante disputa, consideramos o cenário desse campo como a(s) própria(s) Igreja(s) onde estas pessoas estão inseridas; e ao pensar na resistência infrapolítica em si, fica clara como a presença e atuação político-religiosa dessas pessoas nesses espaços, retomando o que defendemos e alertamos desde o início deste escrito: a atenção aos processos internos de resistência como ponto de partida.

Ao historicizar a narrativa moderna como fizemos até agora e apontar a existência de outras cosmologias e vocabulários alternativos a ela, pretendemos desafiar as dicotomias próprias do pensamento moderno e confrontar o apagamento desses outros modos de pensar, ser e estar no mundo, viabilizando uma tensão entre *moderno* e *não-moderno*, que não se utilize dos marcos temporais instituídos pela narrativa de progresso (pré-moderno ou pós-moderno) e nem tampouco pense esta tensão de forma dicotômica.

Por *não-moderno* Lugones (2014) entende justamente tudo aquilo que não se encaixa e não pode ser traduzido a partir do escopo conceitual que a modernidade oferece. Pensar em não-modernidade segundo estes termos é um convite à compreensão de tudo aquilo que está fora tanto do moderno, quanto do pré-moderno e/ou pós-moderno, desafiando uma das facetas da colonialidade do poder: a imposição do sistema-mundo ocidental como linguagem universal. E aqui entende-se a própria experiência religiosa como um fenômeno lido, a depender dos sujeitos em questão e de sua localização no globo, como um resquício traduzido por essa linguagem universal enquanto pré-moderno.

Entendendo que a lógica categorial, dicotômica e hierárquica pressupõe que ao categorizar, necessariamente, dicotomiza-se e hierarquiza-se algo sempre em relação a outra coisa (ou outro alguém), é imprescindível pensar que ao classificar o não-moderno como

pré-moderno, assume-se a premissa da colonialidade, sufocando a pluriversidade de existências constituídas em outros modos de pensar e negando-lhes legitimidade. Nessa leitura, se produz uma hierarquização onde o não-moderno tem conexão íntima com o não-humano, e, portanto, se subordina ao moderno (humano) em posição de inferioridade.

Dessa forma, os sujeitos à margem da modernidade encontram-se sempre em movimento de resistência: ao mesmo tempo em que assimilam os significados hegemônicos do colonizador e o integram, irrompem sua identidade a esse mesmo mundo. E é através dessa fratura que emerge o pensamento fronteiriço que evidencia a diferença colonial.

O convite que nos faz Lugones e que muito dialoga com os propósitos desta dissertação é o da criação de uma *coalizão* entre mundos distintos, partindo da premissa de que não é possível assimilar completamente todos os mundos, mas que é possível coordenar essas diferenças e mantê-las vivas em um mundo comum (LUGONES, 2014). Nesse sentido, vale a pena recuperar a alegoria das margens opostas do rio, feita por Glória Anzaldúa (2005, p. 705) ainda na construção de *la conciencia de la mestiza*, quando diz que:

Um ponto de vista contrário nos prende em um duelo entre opressor e oprimido; fechados/as em um combate mortal, como polícia e bandido, ambos são reduzidos a um denominador comum de violência. O "contrapositionamento" refuta os pontos de vista e as crenças da cultura dominante e, por isso, é orgulhosamente desafiador. Toda reação é limitada por, e subordinada à, aquilo contra o qual se está reagindo. Porque o "contrapositionamento" brota de um problema com autoridade tanto externa como interna representa um passo em direção à liberação da dominação cultural. Entretanto, não é um meio de vida. A uma determinada altura, no nosso caminho rumo a uma nova consciência, teremos que deixar a margem oposta, com o corte entre os dois combatentes mortais cicatrizado de alguma forma, a fim de que estejamos nas duas margens ao mesmo tempo e, ao mesmo tempo, enxergar tudo com olhos de serpente e de águia.

Se marcamos o foco aqui na encruzilhada entre religião, política, colonialidade e sexo-gênero dissidências, especialmente ao materializar-se esta encruzilhada nos sujeitos desta pesquisa (o *movimento cristão sexo-gênero dissidente*), temos o desafio de escapar das armadilhas narrativas, dos vocabulários restritivos e das categorias binárias e hierarquizantes que surgem das definições modernas acerca da religião, da política e das dissidências sexuais e de gênero.

Pensar neste campo de forças, é entrar em contato com uma teia de disputas que se estabelece na arena política, e que agora não só envolve os movimentos feministas e LGBTQIA+ seculares *versus* lideranças e movimentos religiosos e/ou neoconservadores, mas que engloba as existências em fronteira nestes polos: um movimento político-religioso e sexo-gênero dissidente. Um encontro esperançoso entre a religião e a política, retirando estes

campos de mais uma falsa dicotomia, e apontando novas rotas de fuga, viabilizando esse lugar mestiço que abriga ambiguidades, coordenando as diferenças e mantendo-as vivas em um mundo comum, como já anunciava Lugones (2014).

### 3.3 RELIGIÃO E POLÍTICA: ROTAS DE FUGA, CAMPOS DE COALIZÃO

Muito embora a concepção de religião que se instaura a partir da modernidade secular ocidentalizada responda a um processo histórico e a um contexto geopolítico específicos, os níveis de "progresso" e "civilização" anunciados a partir desta concepção forjaram-se na proposição de oposição entre religião e política. Durante décadas, a ideia da privatização do aspecto religioso seria rota privilegiada nas análises da teoria da secularização, uma vez que era prerrogativa da democracia relegar a esfera religiosa ao privado, ao não-político, e qualquer evidência do contrário seria sinônimo do atraso, da insuficiência do processo de modernização inerente à secularização ou à própria civilização em si mesma.

Contudo, nossas lentes se voltam para o fracasso da agenda secular, e para a necessária atenção a um aspecto específico: os impactos e o papel inegavelmente político da religião no que diz respeito à agenda favorável às sexo-gênero dissidências.

Como já assinalamos anteriormente, existe uma relação indissociável entre humanidade, civilização e modernidade como construções históricas, e por isso mesmo, é crucial uma análise que leve em consideração os entrecruzamentos e as complexidades dessa relação, bem como seus efeitos na produção de vida e de subjetividades fronteiriças. Para Juan Marco Vaggione (2015), a religião continua tendo uma influência pública relevante em distintos âmbitos, sendo os direitos sexuais e reprodutivos um dos mais significativos. Dessa forma, especialmente considerando o contexto brasileiro e as forças neoconservadoras da atualidade, têm sido necessárias reelaborações acerca das principais concepções normativas sobre a democracia que se baseiam no aspecto religioso como exclusivamente privado.

Vaggione (2015) salienta ainda sobre a importância de saber acomodar a religiosidade como uma influência legítima na esfera pública democrática. E esse movimento desafia profundamente algumas abordagens feministas e sexo-gênero dissidentes hegemônicas, que quando conectadas à racionalidade branca, burguesa, eurocentrada, assim como o cristianismo hegemônico, espelham mais uma faceta do que deve ser considerado *humano*.

O que o autor aponta é que as demandas destes movimentos não devem basear-se na rotulagem reducionista de que toda participação pública das religiões é resultado de uma insatisfatória modernização, secularização ou até mesmo democratização, necessitando de uma suposta "intervenção" (o que anteriormente foi apontado como "pretensão salvacionista moderna"). Para esse fim, há de articular-se uma noção de espaço público onde, ao passo que persista a necessidade de defesa e aprofundamento das políticas públicas em torno dos direitos sexuais e reprodutivos, reconheça o aspecto religioso (enquanto discurso, crença ou atores) como uma dimensão constituinte do aspecto político (VAGGIONE, 2015).

Ainda sobre a relevância e interferência da religião no aspecto político, Juan Marco Vaggione (2015) parece nos fazer um convite para a construção de caminhos menos óbvios e que contribuam para a formulação de ferramentas capazes de contemplar o complexo jogo de forças entre dissidências sexuais e de gênero, religião e política, fortalecendo estratégias favoráveis às sexo-gênero dissidências que contemplem mais do que reclamar a laicidade ou denunciar os fundamentalismos religiosos, ainda que sejam ambos exercícios essenciais à garantia de direitos dessa população. Deixando claro, não se trata de desmerecer o argumento da laicidade, mas de apontar a necessidade de atenção à pluriversidade de atores inseridos no campo religioso, como se articulam e o que propõem.

Para pensar no conceito de laicidade e sua conexão com os fundamentos democráticos, muito nos ajudam as contribuições de Cris Serra (2019) em sua rica investigação sobre os grupos católicos LGBT brasileiros e suas estratégias de permanência na Igreja. Ao analisar as "forças religiosas em um Estado laico", assim como sugere o título do quarto capítulo de seu livro (2019, p. 91), Serra discorre sobre o processo de redemocratização brasileiro, passando pela Assembleia Nacional Constituinte em 1986 e a posterior construção da Constituição de 1988, apontando, nesse contexto, para a abertura do ativismo político neopentecostal, inaugurado à mesma época.

É preciso reconhecer, nesse sentido, que as elites evangélicas do continente não apenas começam a sustentar uma relação cada vez mais intensa com as organizações e lideranças da direita cristã estadunidense, como, simultaneamente começam a apropriar-se do discurso católico da "ideologia de gênero", estabelecendo alianças transnacionais com os movimentos católicos conservadores em países como Colômbia e Peru, como sinaliza Maria das Dores Machado (2019).

O que antes notava-se como um movimento de auto exclusão da política partidária por considerar esta última "mundana", torna-se uma via para defender tanto seus direitos institucionais, quanto seus valores morais contra os avanços de seus adversários. O que

resumia-se a uma dicotomia entre religioso e secular, agora parece pautar-se em uma disputa entre "fundamentalistas" e "tradicionalistas" de um lado, e "laicistas" ou "modernizantes" do outro (SERRA, 2019, p. 97). Cris Serra (2019) salienta ainda, levando em consideração a conjuntura religiosa brasileira inaugurada com a ascensão do neoconservadorismo, a necessidade de cuidado na repetição de uma lógica binária e antagônica, como já vínhamos aqui discutindo desde o início deste escrito.

Ao entrarmos em contato com os confrontos, disputas, coalizões ou rotas de fuga neste campo pluriverso que engloba religião e política no espaço público em um contexto de "Estado laico", há que se evitar:

(...) oposições binárias e relativamente acríicas entre "religião", "secularismo" ou "laicidade". Não se pode perder de vista o papel estratégico desempenhado por tais dicotomias - as quais, assim como as que contrapõem tradição e modernidade, desencantamento e encantamento, ritual e espontaneidade, agência autônoma e subordinação, são ainda constitutivas de não poucas áreas dos debates público e acadêmico (SERRA, 2019, p. 101).

Nesse sentido, considerando as intersecções entre identidades coletivas e religião no contexto contemporâneo, bem como a presença inegável da religião na política, na mídia, no espaço público, sinaliza-se a urgência em observar os grupos religiosos que vem atuando em diferentes lutas sociais, assinalando os nexos entre ação social, resistência política e religião.

A religião é um aspecto relevante da história da vida social brasileira e, portanto, necessita ser observada de forma complexa, considerando a vasta heterogeneidade de quem a constitui. Nesse caso, se é possível visualizar uma aliança transnacional em favor da força conservadora no continente, um processo similar na contramão também é realidade para pensar nas resistências religiosas feministas e sexo-gênero dissidentes, como veremos mais adiante.

### 3.4 NET-ATIVISMO E RESISTÊNCIA EM REDE

A realidade dos movimentos sociais na estrutura moderno-capitalista vem sendo composta de um dinamismo constante e por isso mesmo nem sempre as teorizações a respeito têm acompanhado esse movimento, como apontam os escritos da socióloga brasileira Ilse Scherer-Warren (2006). A partir dos processos de globalização e de informatização da sociedade, os movimentos sociais ao redor do globo, inclusive na América Latina, tenderam a se diversificar e se complexificar. Por isso, muitas das explicações hegemônicas que partiram

de intermináveis retóricas e paradigmas nos estudos da segunda metade do século XX não chegaram a reconhecer a emergência de novos sujeitos sociais nestes cenários políticos complexos.

Na perspectiva que viemos discutindo até agora, construindo as bases que estruturam e justificam a emergência de um movimento cristão sexo-gênero dissidente, faz-se necessário marcar o lócus do dispositivo virtual como estratégia e instrumento político. O ativismo digital ou net-ativismo, assim como entende Isabel Babo (2017), parte de ações desenvolvidas nas mídias participativas e nas redes sociais digitais conectadas, e é onde as possibilidades de expressão e disseminação ilimitada de mensagens são utilizadas como novas modalidades de interação, articulação e mobilização pública. Nesse sentido, localizar um cenário onde se instaura uma prática net-ativista diz respeito à identificação de uma arena de ação coletiva que desestabiliza as fronteiras territoriais e aquelas entre público e privado, anunciando novos regimes de visibilidade e a exposição de movimentações e engajamentos políticos específicos, como é nosso caso.

Para compreender a pluralidade, heterogeneidade e alcance das pautas e reivindicações que compõem o net-ativismo, incluindo o circunscrito na esfera religiosa, faz-se imprescindível levar em consideração seu formato estratégico. As características de interatividade, cooperação e descentralização que compõem virtualidade vêm abrindo espaço para as lutas sociais desde a segunda metade da década de 1990, haja vista as possibilidades de difusão de reivindicações, disseminação de ideias e estabelecimento de contatos, sem haver a necessidade de passar pelos filtros ideológicos da grande mídia. Dessa forma, Moraes (2000) aponta que “a militância *online* vem alargar a teia comunicacional planetária, usufruindo de uma das singularidades do ciberespaço: a capacidade de disponibilizar, em qualquer espaço-tempo, variadas atividades, formas e expressões de vida” (MORAES, 2000, p. 142).

Há uma importância nas transformações em relação aos modos como a informação passou a operar nas mídias, passando de uma lógica hegemônica de transmissão massiva e generalizada, desde um pequeno grupo produtor a um coletivo indiscriminado de pessoas, para a possibilidade de produção de informação e estabelecimento de comunicação de uma forma descentralizada e distribuída para públicos segmentados. Embora a interatividade possa ser vista em outras mídias, é na internet que ela apresenta maior predominância e força (COGO; BRIGNOL, 2011), e é por isso que se faz de extrema importância para os movimentos sociais em virtude das possibilidades disponibilizadas para disseminar informações e coordenar atividades dentro e fora das telas.

Ao definir o conceito de *rede de movimento social*, Ilse Scherer-Warren (2006) explica tratar-se do efeito de todo esse processo articulatório que vai se construindo e pressupondo a identificação de sujeitos coletivos em torno de valores, objetivos ou projetos em comum, e, nessa direção, definindo também os atores ou sistemas antagônicos que devem combatidos e/ou transformados. Dito de outra forma, o movimento social, em um sentido mais genérico, se constituiria ao redor de uma identidade ou identificação, da definição de um campo de oposição e de um projeto político. A compreensão de *rede de movimento social*, especialmente no caso desta pesquisa, nos é útil porque faz referência ao rumo das ações em movimento, e por isso mesmo, amplia a própria noção das experiências empíricas datadas (SCHERER-WARREN, 2006).

Por sua característica multifacetada, a rede aproxima atores sociais diversos, desde níveis locais aos mais globais, e promove articulações nos mais diferentes tipos de organizações com horizontes políticos comuns, possibilitando um diálogo que parte também de uma diversidade de interesses e valores. Vale a pena salientar, contudo, que esse cenário não é isento de conflitos: o encontro e o confronto das reivindicações e agendas em rede vêm possibilitando o surgimento de movimentos sociais que questionam a lógica hegemônica da defesa de um sujeito identitário único (SCHERER-WARREN, 2006), dando luz às encruzilhadas psicossociais que compõem, por exemplo, o caso do movimento cristão sexo-gênero dissidente.

Nesse sentido, entendemos que as relações sociais digitais imprimem uma nova dimensão ao debate das redes sociais contemporâneas, seja por permitir a suspensão de fronteiras geográficas (como justamente é o caso da Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT, que conta com grupos de todo o país, como veremos adiante), seja pela virtualidade que materializa realidades não presenciais (o que se fez de extrema importância levando em consideração o contexto pandêmico dos últimos anos no qual se deu esta pesquisa), seja pela vasta e ágil possibilidade de disseminação e troca de informações importantes.

Suely Deslandes (2018) introduz a ideia de que a criação de comunidades virtuais está na base do que se entende pelas redes sociais que daí surgem. Se as noções sociológicas de pertencimento, legado, vínculos territoriais e identitários eram características sólidas das comunidades no mundo não virtual, na internet estas noções podem ser revisitadas. Todavia, o contexto fluido ou provisório desses laços "têm inequívoco poder de influência e de disseminação de ideias" (DESLANDES, 2018, p. 3133).

Existem várias formas de atuar politicamente através das redes sociais digitais, e os mais variados estudos nas ciências sociais e humanas têm se debruçado sobre o tema levando em consideração campanhas; petições; *advocacy* de diversas causas; lobbies em busca da aprovação ou rejeição de leis (DESLANDES, 2018); compondo uma arena de atuações políticas que advém tanto de um cenário hegemônico, quanto de contextos dissidentes, como é o caso da nossa discussão. Suely Deslandes (2018, p. 3134) nos indaga:

Algumas provocações podem ser formuladas para aquecer nossa reflexão sobre o ativismo digital e sua influência para a descentralização política e quiçá uma governança em rede: as redes sociais digitais conduziram apenas a um ativismo “passivo”, embora intenso e apaixonado, ou funcionariam como bases de ação *offline*? Criam ou apenas reproduzem os movimentos sociais já existentes? Vocalizam pautas individualizadas ou produzem ações em rede? Conseguem intervir nas agendas públicas ou estas lhes são impermeáveis?

Estas perguntas entram em consonância com a crítica direcionada ao ativismo digital como um “um ativismo de sofá”, que vem sendo ora reforçada, ora combatida desde o princípio do uso das redes virtuais para a organização, divulgação e convocação de ações políticas. Segundo Deslandes, estas experiências têm demonstrado que o ativismo que emerge do meio digital

(...) tem ampla capacidade de agregação, convocação de massas, atuação nas ruas e possui um caráter complementar ao ativismo presencial. E mais que isso, permite congrega diversas frentes de luta ao mesmo tempo, numa transversalidade de interesses e pautas, propiciando a conectividade de uma rede de agendas (2018, p. 3134).

Uma pertinente questão que a autora coloca é se as redes sociais digitais constituem tão somente um instrumento, uma forma de expressão e disseminação dos movimentos sociais já existentes ou se elas permitem a criação de novos movimentos. Em resposta à sua própria questão, Deslandes (2018, p. 3134) aponta que tem-se percebido os seguintes pontos nos cenários virtuais: (1) o fortalecimento dos movimentos sociais já conhecidos; (2) a ampliação dos interlocutores em redes articuladas em pautas sinérgicas; (3) o surgimento de novos movimentos que outrora foram silenciados ou invisibilizados, mas que encontraram na virtualidade possibilidade de desestabilizar regimes de visibilidade.

Concordando com os escritos de Suely Deslandes (2018), Klaus Frey (2003) reconhece também o campo virtual como importante complemento para as ações políticas, engajamento cívico e participação democrática, lembrando não significar que os processos tradicionais se encerrem em virtude dessa nova dinâmica de participação, mas que os indivíduos têm à disposição novos espaços e ferramentas para diferentes tipos de

deliberações.

No caso do cenário onde se circunscreve este estudo, é importante destacar que as disputas que se estabelecem entre o campo religioso hegemônico e as resistências diversas que se apresentam nos movimentos feministas e em prol das sexo-gênero dissidências têm encontrado no mundo virtual uma ferramenta estratégica para as devidas articulações e constante disseminação de informação. Não obstante, é também nesse campo cibernético onde se localizam possíveis alianças e/ou confrontos exacerbados.

Entretanto, faz-se imprescindível não deter-nos a uma leitura ingênua sobre o assunto. Em relação à questão da inclusão digital, há de se destacar que, mesmo alcançando grande parte das massas, ainda 10% dos brasileiros não têm acesso à internet<sup>9</sup>. Para além disso, ainda existem as problemáticas envolvendo as próprias relações de poder que circulam no meio digital, pois mesmo diante de sua pretensão de indiscriminada liberdade de expressão, também lá predominam as mídias oficiais e seus interlocutores (DESLANDES, 2018), fortalecidos de artifícios de monetização da disseminação de informação por via de algoritmos, traduzindo uma comunicação não inteiramente democrática. Um outro ponto ao pensar nestes mesmos algoritmos, é o de que é possível observar que a arquitetura das plataformas digitais nos leva a visualizar com muito mais frequência os conteúdos que compõem nossa "bolha de interesses", nos conduzindo a circular majoritariamente por espaços onde habitam nossos pares.

Defendemos, de toda forma, que quando os debates em torno dos projetos políticos transitam livremente entre os espaços virtual (net-ativismo ou ativismo digital) e presencial (política das ruas), produzem um movimento potente e mobilizador de um *devoir político* (DESLANDES, 2018), favorecendo e fortalecendo a visibilidade de novos atores. Nesse trânsito de informações, posições e produções de vida e resistência, qualifica-se um debate político de envergadura plural e em constante movimento.

Nesse sentido, as discussões que seguirão no próximo tópico abordarão a escolha metodológica netnográfica e sua pretensão decolonial, apontando a forma como se ancora na proposta da antropologia por demanda. Esta escolha posiciona-se em articulação à posição epistemológica e ético-política defendida desde o princípio, e tem como objetivo a "escuta" netnográfica das questões trazidas pela atuação político-religiosa da *Rede Nacional de Grupos*

---

<sup>9</sup> A última pesquisa divulgada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizada em 2021, indica um aumento de 5,8 milhões de domicílios com acesso à internet, quando comparado com a última pesquisa realizada em 2019. Atualmente, 90% dos domicílios brasileiros estão conectados. Dados disponíveis em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/34954-interne-t-ja-e-acessivel-em-90-0-dos-domicilios-do-pais-em-2021>.

*Católicos LGBT* nas redes sociais virtuais, mais especificamente no *instagram*, anunciando suas demandas, seus posicionamentos e suas intencionalidades, de forma a estabelecer um diálogo com autores/as dos mais diversos campos (política, ciências da religião, antropologia, psicologia, etc.), como veremos logo em seguida.

### 3.5 CAMINHOS METODOLÓGICOS

Do ponto de vista metodológico, aqui considera-se que o discurso universal da ciência disciplinada e asfixiante deve ser repensado para transformar-se em suas bases, e, portanto, esta pesquisa parte da ideia de: “seguir todas aquelas possibilidades que o caminho esquece, que o protocolo obstrui, que o método reprime” (HABER, 2011, p. 29).

A escolha metodológica, nesse sentido, entende-se também fronteira e faz-se importante uma vez que pesquisadoras engajadas com a posição decolonial compartilham da proposta de produzir conhecimento a partir da colaboração entre diversos métodos sem perder a criticidade e rigor, levando em consideração o que Jota Mombaça (2016) entende como sendo uma *submetodologia indisciplinada*. Assim, os caminhos para uma indisciplinada metodológica contemplariam o reconhecimento de que, a partir de uma perspectiva contextualizada e provisória que provoque a produção de conhecimento a assumir a precariedade que a constitui, seria possível abrir-se à multiplicidade de estratégias e procedimentos metodológicos que afirmam a importância da deslealdade ao cânone acadêmico. Assim, Jota Mombaça nos convida:

Por uma submetodologia. Que vasculhe indisciplinarmente as sombras e os subterrâneos da produção teórica, hackeando os tímpanos da escuta científica para fazer passar, por eles, ruídos até então ignorados; e privilegie autorias não-autorizadas, visibilizando contextos de disputas em torno das questões sobre quem e como falar. Submetodologia que não se furte às batalhas políticas em que se veja implicada e que não cesse de querer escapar, seja pela via do erro, da entropia ou por qualquer outra, dos condicionamentos a que está submetida a produção de conhecimento no marco das metodologias disciplinares (MOMBAÇA, 2016, p. 345).

Inspiro-me simultaneamente na proposta de Rita Laura Segato (2021), que inaugura as noções de uma *antropologia por demanda*, ou seja, de um fazer metodológico (n)etnográfico que toma como ponto de partida as demandas e inquietações trazidas pelos próprios movimentos organizados, e não apenas e prioritariamente por curiosidades ou perguntas levantadas pela pesquisadora em questão. Dessa forma, as demandas reivindicadas e os eixos centrais defendidos pelo movimento cristão sexo-gênero dissidente (na voz da Rede Nacional

de Grupos Católicos LGBT) tornam-se pontos de partida para a orientação das discussões que seguirão no próximo capítulo, estabelecendo diálogos com autoras/es que discutem as temáticas envolvidas.

Esta proposta leva em consideração a não hierarquização do conhecimento, e a não objetificação dos sujeitos e suas experiências, e tem como desafio construir uma metodologia de pesquisa que não utilize as teorias, em uma posição de poder, para traduzir as experiências, mas que coloque ambas na mesma posição de relevância através de uma troca de conhecimentos constante e insaciável.

A prática de pesquisa que Rita Segato (2021) resolveu chamar de *antropologia por demanda* está profundamente conectada com a perspectiva crítica da *colonialidade do poder* defendida por Aníbal Quijano (2005), já discutida em capítulos anteriores, e parte do engajamento e disponibilidade das pesquisadoras para serem interpeladas por comunidades, grupos e movimentos que lhe colocam suas demandas, possibilitando, desta forma, que o seu conhecimento obtenha um lugar e um sentido na conjuntura do presente (SEGATO, 2021).

Com o intuito de desenvolver uma *sensibilidade ética* no campo da produção de conhecimento, a autora feminista argentina afirma que não é tarefa das ciências sociais "dirigir nosso olhar para o outro com a finalidade de conhecê-lo, mas a de possibilitar que nos conheçamos no olhar do outro (...) para que seu olhar nos alcance" (SEGATO, 2021, p. 14). Nesse sentido, essa sensibilidade ética convoca-nos a um movimento que se distancia da produção de conhecimento *sobre* o outro - no nosso caso sobre as demandas do movimento cristão sexo-gênero dissidente - apontando uma crítica à imersão passageira no mundo do outro para retornar a nós mesmas com estranhamento (SEGATO, 2021).

O convite que nos faz Rita Segato (2021) e que envolve tecer diálogos interdisciplinares, éticos, políticos, (e por que não religiosos?) é o de que o "objeto" clássico da ciência seja justamente aquele que nos interpela, que nos diz quem somos e o que espera de nós, exigindo-nos que utilizemos nossos próprios instrumentos para fortalecer suas perguntas e assim contribuir com seu projeto histórico. Esses instrumentos, que podem ser traduzidos aqui no próprio exercício (n)etnográfico que parte de uma posição decolonial, estão a serviço da incansável busca pelas respostas ativamente solicitadas; das interpretações e dados de que necessitam para desenhar seus projetos e, especialmente, vocabulários para a articulação de retóricas que sustentem a continuidade de suas disputas.

Levando tudo isso em consideração, e retornando à ideia da metodologia de fronteira, é estabelecendo um diálogo com a antropologia por demanda, que buscou-se construir uma proposta netnográfica decolonial ao longo desta pesquisa, dialogando intensamente com a

contraposição ao sistema binário que separa e hierarquiza sujeitos e objetos do conhecimento, e, por isso mesmo, tendo como base um motor ético-político aparelhado com o campo da justiça, como destaca Segato (2021).

Assim, esta pesquisa tem a intenção de promover um fazer científico interpelado, solicitado, demandado pelas experiências de sujeitos cristãos sexo-gênero dissidentes que têm suas experiências político-religiosas descontextualizadas, reduzidas e incompreendidas pelas narrativas hegemônicas. Ainda assim, entendemos e reiteramos que toda escolha teórica e metodológica é também política, e, não obstante, alimentada pelos interesses próprios dos objetivos históricos perseguidos por quem pesquisa, como bem sugere Rita Segato (2021).

É a partir, portanto, da “escuta” netnográfica que será possível tecer as articulações teórico-metodológicas que almejamos nesta pesquisa. É importante situar que a escolha pela abordagem netnográfica se deu, inicialmente, devido ao cenário de crise sanitária mundial ocasionado pela pandemia de Covid-19 e suas repercussões em todos âmbitos, inclusive nas (im)possibilidades de realizar pesquisa (presencial) de forma segura. Tratando-se do curto espaço-tempo que envolve o curso de mestrado, entendemos esta opção metodológica válida e potente, bem como reconhecemos que o cenário pandêmico em questão também produziu efeitos nas produções discursivas no âmbito do net-ativismo que propõe o movimento cristão sexo-gênero dissidente.

Dito isso, esta pesquisa pretenderia situar-se a partir de uma perspectiva qualitativa, descritiva e interpretativista crítica, como amplamente tem sido discutido no campo das metodologias em ciências sociais e humanas que, embora críticas, partem de uma base epistêmica euro-norteamericanocentrada e disciplinada.

Assim, também poderíamos pensar na complexidade envolvida no cenário virtual delimitado em questão, onde partiríamos de um diálogo com a netnografia (ou etnografia virtual) tradicional, caracterizada por abarcar características similares ao método etnográfico clássico, voltando a atenção para o estudo de práticas, interações, usos e apropriações de meios por grupos e comunidades situadas no universo virtual, ou seja, no ambiente onde a comunicação é mediada pela internet (REBS, 2011).

Entretanto, vale salientar que estivemos diante do desafio de pensar e pôr em prática uma pesquisa netnográfica posicionada no campo decolonial. Portanto, há de se reconhecer que a netnografia, como aqui a entendemos, não se constituiu de uma mera adaptação do método etnográfico utilizado no *mundo offline* para o *mundo online*, tendo em vista que ela passa por apropriações delineadas pelas próprias peculiaridades do *ciberespaço*.

Divergindo das perspectivas que defendem, a partir da observação participante, uma imersão no mundo virtual que se pretende estudar com o objetivo de tornar a pesquisadora netnográfica integrante da comunidade que pesquisa, entendemos que o fato de estar em constante interação com o movimento, não me torna protagonista dele, e, como já abordado em capítulos anteriores, admitimos que minha posição de pesquisadora interfere e marca este cenário a todo momento.

Se na (n)etnografia em geral, ao tentar viver *com* um determinado grupo social específico para os fins de uma pesquisa, situações diversas podem impossibilitar a aplicação de métodos ou técnicas já pré-estruturadas, estivemos diante do desafio de reposicionar a própria proposta netnográfica. Concordamos com as considerações de Rebeca Rebs (2011), que salienta não ser possível apresentar “receitas prontas para a coleta de dados”, mas sim, viabilizar caminhos que possibilitem uma aproximação às respostas para a problemática levantada na pesquisa. No nosso caso, essa problemática ambienta-se no movimento cristão sexo-gênero dissidente, mais especificamente na atuação virtual político-religiosa da Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT.

Vale a pena considerar que um estudo netnográfico é caracterizado hegemonicamente pela compreensão de grupos sociais a partir de uma descrição densa (GEERTZ, 1989) de seu funcionamento. Porém, consideramos importante o que aponta Rebs (2011), ao afirmar que é primordial não se limitar apenas à descrição ou às reflexões teóricas sobre o observável, fazendo-se peça fundamental para este tipo de estudo a interpretação como forma de atuação da pesquisadora, de modo que o processo interpretativo não seja uma fase individual e auto-suficiente, mas de contribuição para a pesquisa e a ciência, bem como, neste caso, principalmente para os processos de resistência sexo-gênero dissidentes.

Assim, ao tentar construir uma netnografia decolonial, destaco que o cenário digital foi entendido como veículo potente no que diz respeito à interpelação das demandas do movimento em questão na atualidade, especialmente considerando as forças políticas conservadoras (religiosas ou não) que vêm ganhando palco no Brasil nos últimos anos (e também ambientam-se virtualmente), bem como o contexto pandêmico no qual localizou-se esta pesquisa.

Ainda que o movimento cristão sexo-gênero dissidente tenha cunho multifacetado e diverso, inclusive no que diz respeito às denominações religiosas em questão, para os propósitos desta dissertação, os materiais trazidos para a discussão compõem, como trazido anteriormente, parte do *net-ativismo* da *Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT* em suas publicações de livre acesso no instagram. Essa escolha partiu de uma pesquisa exploratória

prévia, onde foram mapeados os principais grupos católicos e evangélicos sexo-gênero dissidentes e acessados os respectivos materiais produzidos no âmbito do net-ativismo. Assim, foram critérios definidores para esta escolha: (1) o tempo de existência de cada grupo; (2) a identificação de uma articulação em rede (com outros movimentos, religiosos ou não); (3) a frequência das publicações nas redes digitais e (4) o alcance do conteúdo produzido. Em todos estes critérios a Rede mostrou-se o coletivo mais propício para esta investigação.

Assim, em seguida, debrucei-me na página do instagram da Rede, e construí um diário de campo virtual, levando em consideração não apenas uma transcrição ou descrição do material encontrado (vídeo, imagem e texto), mas possíveis afetações ou interpretações da minha parte, quando em contato com aquele material. As publicações acessadas foram desde o ano de 2019, mais especificamente sua primeira publicação em 17/05/2019 (Dia mundial de combate à LGBTfobia), até dezembro de 2021, prazo limite para finalização do momento de campo de pesquisa. Todas as publicações que se iniciam a partir de 2022 não foram acessadas por mim nesta pesquisa.

Um importante ponto a ser levado em consideração diz respeito à dificuldade encontrada por mim em executar a proposta da escuta (n)etnográfica, ou ainda, de uma netnografia decolonial. Como analisar sem objetificar? Quem categoriza já está hierarquizando? Esta discussão é muito cara ao campo decolonial e fez morada nas minhas reflexões, criando momentos de entrave na escrita, diante de tamanha responsabilidade. Responsabilidade, sobretudo, porque não estamos lidando nesta pesquisa com um movimento relacionado às forças de opressão (estes sim, passíveis de serem, em um exercício de contraposição à matriz de conhecimento hegemônico, objetificados em nossas análises).

Aqui estamos lidando com um movimento incipiente e fronteiro, que ao posicionar-se no campo da resistência, me convocou a todo momento a manejar os mais diversos dilemas ético-políticos que surgiam ao longo do processo de escrita. Não faria sentido passar capítulos a fio discutindo e levantando questões teórico-metodológicas contrapostas à matriz colonial de poder, se ao final, no campo "analítico", eu apenas reproduzisse esquemas mais facilmente aceitos pelas lentes acadêmico-científicas hegemônicas. Por isso, aponto aqui o imenso desafio que se mostra para quem assume o compromisso em produzir conhecimento a partir de outros marcos, de outras estratégias, e a urgência em debater-se a questão metodológica em pesquisa no campo decolonial (desafio lançado inclusive para mim mesma).

Dito isso, o próximo capítulo constitui-se de uma prosa, uma dança, um ponto de partida, e não de chegada. Uma tentativa, um caminho diante de tantos outros. Esse caminho acomoda o diálogo entre a própria página da Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT e o meu diário de campo virtual (com todos os grifos, interpretações e afetações que me chegaram nessa construção), resultando na elaboração de alguns eixos que identifiquei como principais à discussão que aqui propomos (mas não necessariamente são os únicos): (1) Acolhimento e estratégias de cuidado; (2) Anunciação de seu valor político; (3) Pluriversidade envolvida no contexto; (4) Produção de memória e conhecimento. Para somar às discussões, serão acessadas contribuições de alguns autores e autoras desde a academia aliados às reflexões por aí sucedidas.

## 4 MOVIMENTO CRISTÃO SEXO-GÊNERO DISSIDENTE

Iniciamos este capítulo lembrando que os atores e atrizes que compõem e protagonizam o exercício de resistência político-religiosa que viemos discutindo nas últimas seções, fazem parte do que estou nomeando de *movimento cristão sexo-gênero dissidente*, o qual é constituído por grupos e movimentos organizados de ação coletiva, inseridos em um contexto cristão (tanto católicos, quanto evangélicos em campo de coalizão) e que buscam subverter a dicotomia religião/dissidência sexual e de gênero, construindo novos horizontes para uma experiência religiosa cristã articulada às lutas cotidianas e aos processos de resistência sexo-gênero dissidentes.

Assim, ao estabelecer eixos principais de discussão a partir das demandas solicitadas pela Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT (nosso coletivo-referência), teceremos, nas próximas seções, diálogos entre o conhecimento produzido desde a academia, e aquele que a própria Rede produz através de sua atuação político-religiosa e net-ativista.

### 4.1 ACOLHIMENTO E ESTRATÉGIAS DE CUIDADO: DA INCLUSÃO À RESISTÊNCIA

Não perdendo de vista a perspectiva da antropologia por demanda, proposta por Rita Laura Segato (2021), retomamos que o que é considerado como ponto de partida para as reflexões aqui tecidas nesta dissertação são as demandas e principais questões anunciadas pelo movimento. Nesse sentido, diante de um conjunto de demandas (mais ou menos explícitas) anunciadas pelo movimento cristão sexo-gênero dissidente, a primeira a ser notada por mim passou pela **necessidade do acolhimento à população LGBT nas Igrejas**, e, como consequência, a **elaboração e articulação de estratégias de resistência** que possibilitassem esse acolhimento nesse contexto. Este ponto tem origem justamente na forma como a Rede surgiu, qual seu propósito e quem a constitui. Mas antes de adentrarmos nisso, pontuemos algumas reflexões anteriores.

Para falar em acolhimento, faz sentido puxarmos um gancho para a ideia de inclusão, mais especificamente no que diz respeito ao *movimento inclusivo*, que refere-se à abertura por parte de igrejas e grupos cristãos para as sexo-gênero dissidências, flexibilizando algumas questões em maior ou menor nível (NATIVIDADE, 2010). Nestes termos, é possível notar uma predominância muito maior de grupos e denominações religiosas ligadas ao

protestantismo, com uma expressividade pequena do segmento católico, justamente em função de suas configurações institucionais.

As conhecidas igrejas protestantes “inclusivas” tiveram sua origem no Brasil por volta da década de 1990, em um movimento análogo que ocorria ao redor do globo (especialmente nos Estados Unidos). Geralmente eram fundadas por líderes religiosos que afastaram-se de igrejas conservadoras tradicionais em função de discordâncias a respeito de questões relacionadas às dissidências sexuais e/ou de gênero (NATIVIDADE, 2010).

A partir da emergência e mínima consolidação desse primeiro movimento de ruptura com as igrejas mais conservadoras, o movimento inclusivo começou a proliferar-se também através de separações entre as próprias igrejas inclusivas. Como aponta Fátima Weiss de Jesus (2010), acaba por estabelecer-se uma dinâmica semelhante à do protestantismo tradicional, sendo relativamente comum que líderes de algumas comunidades já estabelecidas se desvinculem e criem as suas próprias igrejas, com autonomia e desvinculadas da institucionalidade das denominações de origem.

No Catolicismo, enquadramento onde se circunscreve nossa pesquisa, esta dinâmica funciona de forma bem diferente, justamente pela questão institucional. Ainda assim, faz-se necessário frisar que existem, já há algum tempo, alguns movimentos católicos que vêm atuando em defesa dos direitos sexuais e reprodutivos, tanto no âmbito feminista, quanto no âmbito sexo-gênero dissidente, ressaltando a heterogeneidade das formas de resistência que envolvem pluriversos sujeitos políticos. O exemplo com maior repertório de engajamento político no contexto católico, é o caso das *Católicas pelo Direito de Decidir*<sup>10</sup>, organização não-governamental fundada no Dia Internacional da Mulher em 1993 e apoiada nas práticas e teorias feministas para promover mudanças nos padrões culturais e religiosos.

No caso da Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT, o coletivo surge a partir de uma iniciativa pautada em "formar um grupo católico *inclusivo* que se abra para a experiência de fé de pessoas não-heterossexuais" (ARAÚJO, 2014, p. 16), à época nomeado de *Diversidade Católica*, no ano de 2006, no Rio de Janeiro. No ano seguinte, foi lançado o site do grupo, instrumentalizando o compromisso com a dimensão pública de sua atuação (ainda que relativamente anônimo, pelo medo das retaliações institucionais), e com a intenção de atrair novos membros, expandindo a sua atuação para fora dos limites da cidade do Rio de Janeiro.

---

<sup>10</sup> Estas e outras informações sobre a organização podem ser encontradas em sua página de livre acesso: <https://catolicas.org.br/>.

Na medida em que o grupo foi se consolidando, assumiu um caráter de comunidade, cultivando uma vivência coletiva de fé e espiritualidade (ARAÚJO, 2014). Foram criados um site<sup>11</sup>, um blog<sup>12</sup> e um perfil no *facebook*<sup>13</sup>, alimentando a ampliação de canais por meio dos quais pessoas entram em contato, seja para fazer parte, seja para conhecer a experiência do grupo. Posteriormente, já no ano de 2014, transforma-se na Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT propriamente dita, fruto do I Encontro Nacional de Católicos LGBT – que reuniu no Rio de Janeiro representantes de sete grupos brasileiros existentes à época, para além do já citado Diversidade Católica do Rio de Janeiro<sup>14</sup>.

No segundo encontro nacional, que ocorreu quatro anos depois, em junho de 2018, em São Paulo, já haviam representantes de quinze grupos de todo o país, e ali foi criada uma constituição para a Rede e eleita, para o biênio 2018-2020, a primeira equipe nacional de coordenação. A partir daí, a Rede foi composta de quatro representantes regionais (aguardando o estabelecimento de coletivos na região Norte), além de uma secretária/tesoureira, um coordenador de comunicação e outro de assessoria. Em 2020, a Rede já reunia mais de vinte grupos e passou a integrar a *Global Network of Rainbow Catholics (GNRC)*<sup>15</sup>, que reúne grupos de “católicos do arco-íris” de todo o mundo. Todas estas informações foram encontradas no site da própria Rede, já citado em nota de rodapé, na aba “Quem Somos”.

Aqui já deixamos explícito que pensar em um sentido de inclusão que se posiciona alheio aos processos amplos de resistência sexo-gênero dissidente não nos interessa. A própria ideia de uma atuação político-religiosa já denunciou nossa posição em capítulos anteriores. Dessa forma, a prerrogativa da inclusão torna-se pano de fundo, ponto de partida, pontapé inicial para a construção de uma atuação político-religiosa de envergadura sólida e articulada. E é assim que a Rede anuncia seu propósito.

Nesse sentido, se voltamos ao net-ativismo, a primeira postagem, e conseqüentemente de apresentação da Rede ao instagram, em 17/05/2019 anuncia:

---

<sup>11</sup> <https://www.diversidadecatolica.com.br/>

<sup>12</sup> <http://diversidadecatolica.blogspot.com/>

<sup>13</sup> <https://www.facebook.com/diversidadecatolica>

<sup>14</sup> Estas e outras informações podem ser acessadas no site atual da Rede: <https://redecatolicoslgbt.com.br/>

<sup>15</sup> <https://rainbowcatholics.org/>



Figura 1: Primeira publicação no instagram da Rede Nacional de Católicos LGBT. Disponível em:

<https://www.instagram.com/redecaticoslgbt/>

A página que surge, então, firmando seu compromisso com o combate à *lgbtphobia* a partir de um viés convidativo, que chama quem vê a somar-se à luta, estimula nessa publicação inaugural a importância do diálogo para as articulações de resistência. Segue reforçando esse compromisso anunciando mensagens em suas postagens (sejam aquelas impressas nas imagens, como a destacada acima, sejam aquelas descritas nas legendas) como:

O Supremo Tribunal Federal (STF) retoma nesta quinta-feira o julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO) 26, que trata da criminalização da LGBTfobia. Quatro ministros já votaram favoráveis à equiparação da LGBTfobia aos crimes de racismo. É um dia importante para a população LGBTI brasileira, momento de mobilização e de luta por direitos #criminalizaSTF (22/05/2019)<sup>16</sup>

Atrevo-me a sugerir ao Santo Padre que pense na possibilidade de reformar os números: 2357, 2358 e 2359 do Catecismo da Igreja Católica (CIC), que trata os atos homossexuais como algo intrinsecamente desordenado, contrário à lei natural. A Igreja, à margem do que diz a ciência, não deve continuar tratando as pessoas LGBTI como doentes e perversas que são obrigadas a observar a 'castidade' para alcançar a 'perfeição cristã'" (citação de Carta Petição ao Papa, redigida por Neftalí W. Eugenia Castillo, padre jesuíta da República Dominicana, 14/08/2019)<sup>17</sup>

Nossa senhora, rogai pelo fim da LGBTFOBIA (10/10/2019)<sup>18</sup>

<sup>16</sup> [https://www.instagram.com/p/Bxw\\_U2lhQTQ/](https://www.instagram.com/p/Bxw_U2lhQTQ/)

<sup>17</sup> <https://www.instagram.com/p/B1KLE35lu6n/>

<sup>18</sup> <https://www.instagram.com/p/B3cbk19FXL-/>

Ao pensar na ideia de acolhimento, referimo-nos a um campo que dialoga com a ideia de inclusão, acima abordada, mas não só. O acolhimento, pensado enquanto movimento ativo, e não só como uma integração passiva da diversidade, promove estratégias de cuidado. Dito de outra forma, estabelecer uma postura acolhedora diante das sexo-gênero dissidências no contexto católico, como propõe a própria Rede desde sua criação (à época Diversidade Católica), contribui, ou tem como consequência a elaboração do que chamamos de estratégias de cuidado. A Rede se mostra, antes de qualquer coisa, ativamente acolhedora às sexo-gênero dissidências dentro do contexto católico, e para tal, necessita lançar mão de mensagens que abracem as contradições, ambiguidades e angústias comuns a este terreno fronteiro. Uma delas, é anunciada a partir de um poema de Maya Angelou publicado na página:

QUANDO DIGO QUE SOU CRISTÃ (Maya Angelou)

Quando digo: "Eu sou cristã"  
 Não estou gritando: "Eu sou salva"  
 Mas sussurrando: "Eu estava perdida"  
 Por isso escolhi esse caminho.  
 Quando digo: "Eu sou cristã"  
 Não falo com orgulho.  
 Eu confesso que tropeço  
 E preciso de alguém para me guiar.  
 Quando digo: "Eu sou cristã"  
 Não estou tentando ser forte  
 Estou confessando que sou fraca  
 E oro por força para continuar.  
 Quando digo: "Eu sou cristã"  
 Não estou me vangloriando pelo sucesso.  
 Estou admitindo que falhei  
 E não posso jamais pagar meu débito.  
 Quando digo: "Eu sou cristã"  
 Não estou dizendo que sou perfeita,  
 Minhas falhas são visíveis demais,  
 Mas Deus acha que sou digna.  
 Quando digo: "Eu sou cristã"  
 Ainda sinto o ferrão da dor  
 Tenho minha cota de mágoas  
 E por isso falo Seu nome.  
 Quando digo: "Eu sou cristã"  
 Não quero julgar.  
 Não tenho autoridade alguma.  
 Apenas sei que sou amada. (16/09/2019)<sup>19</sup>

Anunciando o "ser cristão", tal qual convida Maya Angelou, neste sentido controverso (*"não falo com orgulho, eu confesso que tropeço"; "não estou me vangloriando pelo sucesso, estou admitindo que falhei"; "não estou dizendo que sou perfeita, minhas falhas são visíveis demais"*) e acolhedor simultaneamente (*"Deus acha que sou digna", "Não quero julgar", "Não*

<sup>19</sup> <https://www.instagram.com/p/B2eeahyF5uS/>

*tenho autoridade alguma", "Apenas sei que sou amada")*, a Rede estabelece um ponto de partida importante em relação ao que, de maneira geral, se entende como sua posição. Neste sentido, o acolhimento é percebido de diferentes formas no seu net-ativismo, como:

O AMOR DE DEUS É PARA TODXS - DEUS NÃO FAZ ACEPÇÃO DE PESSOAS. ATOS 10:34. (14/07/2019)<sup>20</sup>

"Jesus não quer discípulos capazes somente de repetir fórmulas aprendidas de memória. Quer testemunhos: pessoas que propagam esperança com o seu modo de acolher, de sorrir, de amar (Papa Francisco na Audiência Geral de 04/10/2017)" (26/07/2019)<sup>21</sup>

Nós, integrantes da Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT, lembramos nesta data de todas as famílias homotransafetivas cristãs e de todas as famílias com filhas e filhos LGBTI. Que Nossa Senhora possa ser nossa intercessora na caminhada pela igualdade, respeito e inclusão. (15/08/2019)<sup>22</sup>

Hoje, 28 de junho, é Dia do Orgulho LGBTI+. Somos filhas e filhos amados de Deus, independente da orientação sexual e identidade de gênero (28/06/2019)<sup>23</sup>

Muito obrigado por nos seguir e acreditar, como nós, em uma Igreja para todas as pessoas, radicalmente inclusiva. Queremos chegar a mais pessoas! Muita gente precisa receber nossa mensagem de fé, amor e fraternidade (19/03/2020)<sup>24</sup>

O combate à LGBTfobia é missão igualmente urgente na Igreja, onde o sofrimento dos LGBT ainda é, em grande parte, ignorado ou silenciado (17/05/2020)<sup>25</sup>

A partir desse último convite mais propositivo, referente à necessidade de combater a LGBTfobia na Igreja, a Rede aponta para o reconhecimento de um sofrimento constantemente ignorado ou silenciado nestes espaços. O que nos leva a pensar nas estratégias e/ou articulações de cuidado desenvolvidas para promover espaços, debates e vocabulários que acolham e reconheçam estas identidades nos espaços de fé católicos.

Estas estratégias podem ser percebidas através da própria articulação interna (aproximação de pessoas com questões semelhantes relativas ao cenário conflitante entre religiosidade cristã e dissidência sexual e/ou de gênero), bem como do fortalecimento, a partir disso, de um repertório que ultrapassa esse cuidado interno retroalimentado, seja pela criação de eventos, de práticas ou de ações necessárias ao perceber o cuidado como também uma questão de resistência.

<sup>20</sup> <https://www.instagram.com/p/Bz6OqJWgQnB/>

<sup>21</sup> <https://www.instagram.com/p/B0Yn6irgABA/>

<sup>22</sup> <https://www.instagram.com/p/B1ML0JUFMfv/>

<sup>23</sup> <https://www.instagram.com/p/BzQEhj1AZtE/>

<sup>24</sup> <https://www.instagram.com/p/B97jm8uJbP4/>

<sup>25</sup> <https://www.instagram.com/p/CASqxkup1bT/>

A realização de eventos/momentos em grupo em torno de fortalecer não só o debate, mas de promover formas de cuidado mútuo e elaborar maneiras de permanecer fazendo isso no futuro, estão inclusos no escopo do que aqui nomeamos de "estratégias de cuidado", a serem percebidos em, por exemplo:

A Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT participou do I Congresso Igrejas e Comunidade LGBTI, realizado na Igreja Episcopal Anglicana, em São Paulo. O evento reuniu lideranças religiosas de diversas igrejas e movimentos, ativistas LGBT, políticos e pesquisadores para discutir, a partir de uma perspectiva ecumênica, a cidadania religiosa LGBT (22/06/2019)<sup>26</sup>

Entre os dias 21 e 22 de junho, Caucaia-CE, irá sediar o 1º Encontro Nordeste da Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT. O tema do evento será "Vós sois o Sal da Terra, vós sois Luz do Mundo", um chamado e uma reflexão para toda a sociedade aprofundar mais sobre a importância da pertença e do trabalho dos cristãos LGBTI no Reino de Deus, como filhos amados e escolhidos desse mesmo Deus, que é Pai e Mãe. Nossa sociedade é marcada e baseada no preconceito e exclusão quando se refere à participação dos LGBTI na Igreja, como se fosse impossível que essa população tivesse uma espiritualidade, ou mesmo o direito de exercê-la. Nosso 1º Encontro Nordeste surge como um evento profético para questionar e criticar essa idéia discriminatória, afirmando a beleza e a profundidade dessa espiritualidade e defendendo a intimidade com Deus como uma graça concedida pelo próprio Cristo em Sua Morte e Ressurreição. (...) nosso Encontro irá refletir e debater sobre todos os sofrimentos e lutas que marcaram a população LGBTI na história da humanidade, nas mais diversas nações, ao longo dos séculos. Posteriormente, iremos aprofundar sobre a temática da ideologia de gênero, tão erroneamente abordada na sociedade nos últimos tempos, sendo utilizada como uma arma ideológica contra os LGBTI, fundamentada na ignorância e no preconceito. Por fim, iremos conversar sobre a realidade atual dos LGBTI nos diversos âmbitos da sociedade, e como podem ser sal e luz nesse mundo, testemunhando, amando e seguindo a Cristo nos locais onde vivem (17/06/2019)<sup>27</sup>

Representantes da Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT estão participando da 3ª Assembleia Geral da Rede do Arco-íris, organização que reúne grupos católicos LGBTI+ de todo o mundo. As lideranças estão reunidas em Chicago, nos Estados Unidos, para discutir assuntos como os desafios para a construção de uma cidadania religiosa para pessoas católicas LGBTI+. A conferência também busca fortalecer a rede global de lideranças que lutam por essa causa. O tema do evento é "Orgulhosos e Proféticos" e o anfitrião da assembleia é o DignityUSA, que comemora 50 anos de fundação em 2019, sendo uma das primeiras organizações do mundo a lutar pela inclusão de pessoas LGBTI+ na Igreja Católica. (02/07/2019)<sup>28</sup>

Até domingo, os grupos católicos LGBTI+ de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro estão reunidos em Belo Horizonte para uma primeira edição de um encontro Sudeste. O tema do evento é "Fé e Resistência: É permanecendo firmes que ireis ganhar a vida. (16/11/2019)<sup>29</sup>

Dada essa tessitura à forma como o movimento anuncia sua atuação político-religiosa, e seguindo na direção de dar outros sentidos à inclusão/acolhimento quando articulada com o

<sup>26</sup> [https://www.instagram.com/p/BzCHP95Axfm/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/BzCHP95Axfm/?img_index=1)

<sup>27</sup> <https://www.instagram.com/p/By0lk2Wgrj3/>

<sup>28</sup> [https://www.instagram.com/p/BzbG\\_wTgv0y/](https://www.instagram.com/p/BzbG_wTgv0y/)

<sup>29</sup> <https://www.instagram.com/p/B47ig0llPj/>

exercício afirmativo de resistência sexo-gênero dissidente, faz-se importante trazer neste tópico trechos de publicações localizadas em uma série de relatos publicizados e nomeados de *Testemunhos da Diversidade*<sup>30</sup>. Essa série foi lançada em junho de 2020, em homenagem ao mês do orgulho LGBTQ+ e assim é anunciada na página:

Em junho, como pessoas católicas LGBTQ+, fazemos memória e celebramos a dignidade e o orgulho de sermos quem somos – e também a perfeição com que Deus Pai e Mãe, em todo o seu infinito e incondicional amor, criou a cada um e cada uma de nós. Este ano, como parte dessa celebração, vamos realizar a campanha #TestemunhosDaDiversidade. Durante todo o mês, publicaremos nas nossas redes sociais e no site histórias de membros dos nossos grupos, dando testemunho de nossa fé e amizade com Jesus, o Cristo; da riqueza e beleza da diversidade com que Deus, Pai e Mãe de Amor, nos abençoa; e da materialização da Ruah divina nos laços forjados em nossas comunidades de fé. Vivemos tempos sombrios, que exigem ânimo e esperança para resistir às trevas e lutar por um mundo melhor. Tempos em que o ordenamento de gênero patriarcal e cis-heteronormativo vai sendo reforçado também pelo uso de uma linguagem e símbolos cristãos. Nossos testemunhos virão se juntar à disputa em torno do que significa seguir a Jesus Cristo, e revelar um cristianismo que não se resume nem compactua com o conservadorismo, machismo, misoginia, homofobia, transfobia, antifeminismo, racismo. Vamos ajudar a revelar um cristianismo engajado na luta pelos direitos humanos e pelo Estado laico. *Um cristianismo que se une à luta por igualdade e justiça para todos, dentro e fora das Igrejas cristãs*" (01/06/2020, grifos próprios)<sup>31</sup>

Alguns trechos marcantes de testemunhos diversos anunciam o lugar de fissura onde habitam pessoas LGBTQ+ cristãs (católicas), bem como o propósito acolhedor e promovedor de alicerces de justiça, coletividade e valorização da diversidade percebidos na atuação da Rede nisso tudo, como:

Encontrei-me como lésbica católica - pois não podia abrir mão de minha religiosidade praticada semanalmente na igreja - e como católica lésbica - pois não podia negligenciar o apelo (então consciente) de meu corpo-afeto pelo feminino" (03/06/2020)<sup>32</sup>

Hoje me vejo cristã, militante e livre para falar: Sim, sou homossexual a serviço e com propósito de construir uma igreja acolhedora, mãe e amiga de qualquer pessoa que dela queira participar. Tomei o meu cajado, minhas sandálias e resolvi servir a Cristo (12/06/2020)<sup>33</sup>

Vivencio verdadeiramente o evangelho nesses espaços seguros de fé formados por pessoas católicas LGBTQ+, com apoio de religiosos e religiosas sensatas que entendem que nossa orientação sexual e identidade de gênero fazem parte da diversidade da

<sup>30</sup> Essa série é apresentada no instagram da Rede a partir de recortes dos testemunhos, mas pode ser lida na íntegra a partir do link para seu e-book, que também foi acessado na pesquisa: <https://redecaticoslgbt.com.br/conteudo/e-book-testemunhos-da-diversidade/>

<sup>31</sup> [https://www.instagram.com/p/CA6GyL\\_JscW/](https://www.instagram.com/p/CA6GyL_JscW/)

<sup>32</sup> [https://www.instagram.com/p/CA\\_JHd2JgAH/](https://www.instagram.com/p/CA_JHd2JgAH/)

<sup>33</sup> <https://www.instagram.com/p/CBWIPMepAM3/>

vida humana - e portanto são obras de Deus pai e mãe da misericórdia e responsável pela criação de todas as pessoas (16/06/2020)<sup>34</sup>

Foi aí que encontrei o site do *Diversidade Católica*. Lembro como se fosse hoje. Eu pensava: “Obrigada, Senhor. Preciso entrar em contato com essas pessoas, ouvir, conversar”. A minha fé nunca me deixou desistir de procurar. Encontrei pessoas maravilhosas nessa busca (...) que tinham vivências parecidas com a minha. Conheci padres que foram sensacionais, acolhedores, amigos, bons ouvintes e pacientes. Assim, (...) fomos dando passos, vendo que o caminho estreito era possível de se caminhar - bastava termos fé, paciência e persistência (17/06/2020)<sup>35</sup>

Segui buscando entender meu caminho e o motivo de viver *aquelas duas identidades que pareciam se contradizer*. Foi nesse momento que encontrei o *Diversidade Católica*. Foi a certeza de que Jesus me trouxe até aqui. O grupo me ajudou a entender que nunca estive sozinha nessa empreitada, e que também somos povo de Deus. Pude aprender a dar valor à mulher que sou, em todos os caminhos de ser. (21/06/2020, grifos próprios)<sup>36</sup>

Hoje nosso grupo é formado por leigos que acreditam que a Igreja é para todes. *Que não é nossa orientação sexual ou identidade de gênero que irá limitar nossa fé, nossa religiosidade*. Nós somos povo de Deus, suas filhas e filhos extremamente amados. Nós somos a Igreja, e a Igreja é onde nos reunimos no amor em Cristo (20/06/2020, grifos próprios)<sup>37</sup>

A ideia de acolhimento enquanto movimento ativo de resistência está profundamente conectada com o conceito de *resistência infrapolítica*, já trazido no capítulo anterior. Vale a pena lembrar que, nesta ótica, entendemos que o movimento de resistência não se constitui em um fim ou objetivo final da luta política, mas como ponto de partida através do qual se estabelecem os campos de disputa políticos (LUGONES, 2014).

No caso do movimento cristão sexo-gênero dissidente, ao trazer os exemplos referentes ao seu net-ativismo político-religioso, percebemos a infrapolítica como um campo de forças em constante disputa, identificando o cenário desse campo como a(s) própria(s) Igreja(s) onde estas pessoas estão inseridas. Ao pensar na resistência infrapolítica em si, fica claro como o movimento de acolhimento à diversidade nesses espaços traduz-se em uma atuação político-religiosa, retomando o que defendemos e alertamos desde o início deste escrito: a atenção aos processos internos de resistência como ponto de partida.

Por fim, em um convite-apelo para pensarmos no significado de rede que acompanha essa articulação de cuidado e resistência, anunciam:

<sup>34</sup> <https://www.instagram.com/p/CBg02IKpp8r/>

<sup>35</sup> <https://www.instagram.com/p/CBjmrrlpFu7/>

<sup>36</sup> <https://www.instagram.com/p/CBt56WapD4x/>

<sup>37</sup> <https://www.instagram.com/p/CBrFGLHJFuJ/>

Rede se constrói em um emaranhado de linhas. São várias pontas, mas todas conectadas. Contudo, as linhas de uma rede só funcionam se todos estiverem segurando firme! Rede se constrói em um emaranhado de afeto, amor, solidariedade, misericórdia, paz e comunhão. (18/11/2019)<sup>38</sup>

#### 4.2 ANUNCIAR-SE SUJEITO POLÍTICO

Seguindo com a discussão relativa aos eixos/demandas centrais trazidas pelo net-ativismo da Rede, entendemos como fundamental o giro que se estabelece entre a ótica de uma inclusão passiva (pautada na aceitação e não na exaltação da diversidade) e a anúnciação de um discurso e uma postura políticas em defesa das sexo-gênero dissidências, dentro e fora das Igrejas.

Assim, para dar início a esta discussão, faz-se imprescindível pensar que o que entende-se como política e como campo político compõem uma teia polissêmica e forja um território de disputas, sejam elas sociais, geográficas, ideológicas, ou até mesmo epistemológicas. Dito isso, faz sentido pensar que existe um consenso sobre os "inúmeros problemas políticos que devem ser resolvidos; porém, apartado esse consenso, só resta conflito sobre *o quê, como, quais, quando e por que* resolver esses problemas, além de *quem e para o que* se os deveria resolver" (GUERRA, GUARESCHI, 2020, p. 141, grifos dos autores).

No campo da psicologia política, os autores André Guerra e Pedrinho Guareschi (2020) destacam que para uma mesma questão, podem haver soluções ou respostas profundamente distintas, sem que necessariamente uma delas precise ser considerada equivocada ou até mesmo falsa. Essa ampliação para uma margem maior de possibilidades pode ser identificada como um dos efeitos mais significativos do que se entende como democracia. Contudo, essa ampliação é também acompanhada por uma dificuldade em estabelecer pontos de consenso que desafiem o sistema binário de verdades, inclusive o consenso básico em torno dos modos de lidar com a emergência de todas essas divergências (GUERRA, GUARESCHI, 2020).

Para reconhecer a identidade política de um determinado grupo ou movimento, devemos portanto, voltar-nos à questão sobre o que constitui o campo político propriamente dito. Ou seja, há de se reconhecer que o que está em disputa na política é a própria constituição do que deve ou não estar em disputa no campo político, isto é, o que deve ser

---

<sup>38</sup> <https://www.instagram.com/p/B5BIKPbFf5C/>

valorizado como tendo *valor político*, e portanto, deve ser disputável (GUERRA, GUARESCHI, 2020).

Desde uma perspectiva psicopolítica, faz-se importante resgatar a *dimensão simbólica* e sua relevância para a construção do que é considerado como tendo valor político e o que torna cada linha de frente disputável ou não na arena política. Para isso, é necessário perceber esta dimensão para além de uma mera capacidade cognitiva de representação, mas como a capacidade de perceber o mundo, constituí-lo, apropriá-lo, imaginá-lo e vivenciá-lo por meio da forma elementar afeto-saber. (JOVCHELOVITCH, 2008)

Assim, a dimensão simbólica torna-se uma instância primária componente da relação ser-no-mundo, e constitutiva, portanto, das esferas política, moral, e, especialmente, ética. Diante disso, há de se lembrar que o projeto moderno, em sua ânsia de constituir um conhecimento puro, estritamente racional, esforçou-se em afastar da dimensão simbólica todos os instrumentos que julgou como obstáculos para uma racionalidade de pretensão neutra, ilhando a razão de todos os outros aspectos simbólicos derivados da relação afetiva do sujeito com o mundo, aquilo que, conforme Jovchelovitch (2008), compreende-se como *afeto-saber* (GUERRA, GUARESCHI, 2020).

Esse processo, entretanto, acabou por retirar não só a moral e a ética, mas também a política das áreas constitutivas do saber e necessárias à existência. Nesse sentido, nos perguntamos: estaria justamente nos efeitos dessa segregação do simbólico, a origem da dificuldade ou incapacidade de alcançar determinados consensos ou, no mais importante, de lidar com os dissensos?

As relações com a religiosidade e com a sexualidade, bem como as questões de gênero, são dimensões que habitam tanto o campo da materialidade, quanto o campo simbólico, afetivo, subjetivo, e que, pelas investidas da modernidade/colonialidade foram relegadas ao espaço privado, àquele que não tem serventia à construção do saber puro, tampouco público. Essa repulsa a estas dimensões simbólicas parece traduzir-se, especialmente, em uma repulsa ao próprio corpo e tudo que diga respeito aos conhecimentos "confusos" que ele produz quando estabelece uma conexão imanente com o mundo e por ele é afetado.

Dessa forma, ao pensar em grupos e movimentos organizados religiosos e sexo-gênero dissidentes, adentramos em uma forma estratégica e específica de fazer política, de disputar o espaço político e de reivindicar transformação social. Se no capítulo anterior, abordamos o movimento neoconservador e suas articulações na mídia, na política partidária, no espaço público, e atestamos que trata-se de um movimento não apenas ideológico, mas

fundamentalmente político, por que a mesma tese não há de servir para o movimento cristão sexo-gênero dissidente?

É válido dizer que nesse jogo de forças, existe uma resistência, já nomeada anteriormente nesta dissertação como *sufocamento duplo*, que diz respeito tanto à rejeição que habita as instituições clássicas cristãs ao negarem reconhecimento e acolhimento às pessoas sexo-gênero dissidentes (estas lidas com a mesma não-humanidade instituída pela própria missão civilizatória); como, por outro lado, à que habita os movimentos sociais ditos progressistas, inundados da (justa) reivindicação laicista que, quando não conectada a outras intersecções, e fundamentada exclusivamente no cientificismo hegemônico, tende a nutrir uma rejeição às manifestações religiosas.

Alguns dos movimentos político-religiosos mais antigos no Brasil, como o *Católicas pelo Direito de Decidir*, já mencionado no tópico anterior, que vem há quase 30 anos reivindicando os direitos sexuais e reprodutivos e a autonomia das mulheres sobre o próprio corpo, estabelecem um compromisso com a laicidade, e inspiram também as origens do movimento cristão sexo-gênero dissidente no Brasil. Nesse sentido, e fruto do engajamento político-religioso feminista não só no Brasil, mas ao redor do mundo, a construção de um movimento cristão sexo-gênero dissidente, forjado por grupos e coletivos religiosos LGBTQIA+, reivindica o acolhimento das dissidências sexuais e de gênero no cristianismo, assim como pelo acolhimento da religião nos espaços de luta.

Ao desafiar a lógica legalista, hierárquica, centralizadora, clericalista e patriarcal que emerge do cristianismo hegemônico (e particularmente do catolicismo romano), conforme a qual é negada sua existência, o movimento não só denuncia as estruturas de exclusão, o viés autoritário e a falta de horizontalidade que forjam as instituições, como também desestabiliza seu poder, anunciando fraturas nas quais é possível (re)existir (SERRA, 2019).

"Anunciar-se sujeito político", como indica o título deste tópico, diz respeito à demonstração de uma atuação político-religiosa propriamente dita, esta já tão citada em diversos momentos desta dissertação. Disputar uma verdade possível na arena política, e, portanto, seu próprio valor político, como indicam Guerra e Guareschi (2020), é um exercício constante no net-ativismo da Rede, e, portanto, entendido como eixo central para nossas discussões. Dessa forma, algumas estratégias para anunciar-se sujeito político estão presentes em trechos de postagens da Rede que vociferam um discurso e uma atuação com envergadura político-religiosa articulada a outros segmentos sociais (religiosos ou não) e que demonstram

o que seria uma relação integrativo-subversiva e não dicotômica, e seus efeitos para os processos de resistência sexo-gênero dissidentes:

Éramos sessenta pessoas, de quinze grupos de quatro regiões do Brasil (alô, pessoal do Norte, contem com a gente para ajudar a criar grupos de católicos LGBT por aí!). De lá para cá, nossa Rede já se multiplicou para mais de vinte grupos, e novos núcleos vão se formando. Este ano, realizamos nossos encontros regionais – o do Nordeste ocorreu em junho e os do Sul, Sudeste e Centro-Oeste acontecerão agora no segundo semestre, como parte dos preparativos para o III Encontro Nacional em 2020. *Nosso diálogo e nossos encontros com outros grupos, organizações e movimentos dentro e fora dos cristianismos vem se intensificando*" (29/07/2019, grifos próprios)<sup>39</sup>

Seguimos, porque bem-aventurados são aqueles e aquelas perseguidos por serem quem são, por serem fiéis à verdade para a qual foram criados, *porque nosso lugar à mesa não nos será tirado* (09/11/2019, grifos próprios)<sup>40</sup>

Pela cidadania de todas as mulheres, inclusive nos espaços de fé! #8M (08/03/2020)<sup>41</sup>

Posicionar-se politicamente enquanto movimento requer, antes de tudo, uma localização temporal e geográfica, e, nesse sentido, um fator importante ao curso desta pesquisa, foi o de estar inserida em um contexto pandêmico, e no Brasil. Diante de uma série de controvérsias envolvendo as medidas recomendadas pela Organização Mundial de Saúde referentes ao isolamento social, por um lado, e *fake news* endossadas pelo até então presidente Jair Bolsonaro e seus apoiadores, girando tanto em torno das vacinas, quanto do contágio pelo coronavírus, o movimento também anuncia sua posição neste sentido:

Diante da pandemia de #Covid-19 (causada pelo novo coronavírus) estamos vivendo dias de anormalidade, que, por um lado, causa apreensão em muitas pessoas e, por outro lado, o descaso de outras que ainda não entenderam a situação. As medidas restritivas estão sendo tomadas para reduzir o contágio do vírus. Com menos pessoas doentes, os hospitais conseguem prestar atendimento de qualidade e os casos mais graves terão acesso ao tratamento intensivo, quando for exigido. Sendo assim, precisamos seguir algumas orientações. *Cuidar de si e do próximo, seguindo orientações profissionais do momento, são ações cristãs*. Se você faz parte do grupo da população que tem o privilégio de ficar em casa durante este período, mesmo que trabalhando home-office, respeite a quarentena. Com isso, você ajuda as pessoas que fazem parte do grupo de risco a não ficarem infectadas. *Evite aglomerações, respeite as orientações médicas e sanitárias, inclusive nos espaços de fé*. A oração pode ser pessoal. Aproveite este tempo para conversar com Deus; Lave as mãos e use álcool com bastante frequência; Busque informações em canais de comunicação confiáveis. Circulam Fake News dizendo que a doença não é grave, que é uma invenção da mídia

<sup>39</sup> <https://www.instagram.com/p/B0gWttMAR3T/>

<sup>40</sup> <https://www.instagram.com/p/B4pZMmVgpgx/>

<sup>41</sup> <https://www.instagram.com/p/B9eekKrJAQt/>

ou da China. Não acredite em boatos. Isso só piora a situação; Não produza, compartilhe ou apoie discursos xenofóbicos e racistas que ligam a doença a grupos específicos de pessoas. Pandemias fazem parte da história da humanidade e podem surgir em qualquer parte do mundo; Não esqueça de nossas irmãs e irmãos mais vulneráveis (pobres, idosos, pessoas em situação de rua, diaristas, autônomos) que serão extremamente impactados pela pandemia. Além de nossas orações, quando tudo isso passar, essas pessoas irão precisar de nosso apoio; Coloque os profissionais de saúde em suas preces. Eles estão na linha de frente para reduzir os danos da doença". (17/03/2020, grifos próprios)<sup>42</sup>

Ao deixar clara sua posição neste contexto e momento histórico, outra importante questão a ser destacada no âmbito da disputa política é a do *diálogo inter-religioso* como estratégia de contraposição à intolerância religiosa, e sua importância no fortalecimento de um movimento, que como aqui estamos nomeando, é político, religioso, e sexo-gênero dissidente. Ainda que a linguagem utilizada no net-ativismo da Rede parta de uma perspectiva católica romana, é notável sua preocupação e engajamento com o diálogo inter-religioso, como vemos em trechos de publicações como:

Como pessoas LGBTI, defendemos um movimento social pelos direitos sexuais e de gênero antirracista em que as pessoas negras tenham suas pautas valorizadas e sejam verdadeiramente representadas. Lembramos ainda de nossas irmãs e de nossos irmãos adeptos das religiões afro-brasileiras. Vítimas de preconceito de uma sociedade majoritariamente cristã, frequentemente tem seus corpos, suas memórias e seus espaços de culto agredidos por ações de intolerância religiosa. Por fim, pedimos que nossa Mãe Negra de Aparecida interceda a Seu Filho, Jesus Negro, no caminho da valorização da diversidade, do respeito e da igualdade, verdadeiros valores do Reino de Deus. (20/11/2019)<sup>43</sup>

Quando os cristãos e budistas têm a oportunidade de se reconhecer e de se apreciar, mesmo nas nossas diferenças, oferecemos ao mundo uma palavra de esperança capaz de encorajar e apoiar aqueles que são prejudicados pela divisão. (21/11/2019)<sup>44</sup>

Celebramos hoje o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. A Lei Federal 11.635/07, que cria o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, surgiu como uma homenagem à Iyalorixá Gildásia dos Santos – a Mãe Gilda. A religiosa morreu em 21 de janeiro de 2000 vítima de complicações de um infarto após ter sua foto publicada na matéria "Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes", do jornal Folha Universal. A casa onde ela residia foi invadida, seu esposo foi ofendido e agredido e o Terreiro depredado. *Juntas e juntos, devemos lutar pela cidadania religiosa de todas as pessoas!* (21/01/2020, grifos próprios)<sup>45</sup>

Em expansão, o ativismo religioso LGBTI+ é diverso e nos últimos anos tem promovido eventos que materializam diálogos inter-religiosos e ecumênicos entre clérigos e leigos. (21/03/2020)<sup>46</sup>

<sup>42</sup> <https://www.instagram.com/p/B91tKtgppwg/>

<sup>43</sup> <https://www.instagram.com/p/B5GDMgNlnz2/>

<sup>44</sup> [https://www.instagram.com/p/B5IT\\_wsFLRH/](https://www.instagram.com/p/B5IT_wsFLRH/)

<sup>45</sup> [https://www.instagram.com/p/B9\\_yQn0pz6q/](https://www.instagram.com/p/B9_yQn0pz6q/)

<sup>46</sup> [https://www.instagram.com/p/B9\\_yQn0pz6q/](https://www.instagram.com/p/B9_yQn0pz6q/)

O Diversidade Cristã Brasília, em parceria com a Universidade de Brasília (UnB) e apoio do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA) e da Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT, convida a todos para participarem do Simpósio "Teologia Inclusiva: Um debate inter-religioso sobre os espaços LGBTIs nas comunidades de fé". Ativistas de diferentes religiões trarão suas experiências recentes para a mesa de diálogo, a fim de incentivar novas ações para inclusão da comunidade LGBTI nos espaços religiosos. (24/09/2019)<sup>47</sup>

Por fim, um importante ponto a ser considerado no âmbito da construção de um discurso e uma posição político-religiosa sexo-gênero dissidente é o da capilaridade de grupos e as respectivas regiões que compõem a rede, sinalizando uma articulação que, muito embora possua particularidades em cada cenário e existam algumas variações relacionadas ao intuito com que surgem cada um destes grupos, partilha de um campo de coalizão em defesa das existências sexo-gênero dissidentes no âmbito religioso cristão, mais particularmente o católico, nesse caso. Na tabela abaixo conseguimos visualizar um melhor panorama da composição da rede:

<b>GRUPOS</b>	<b>REGIÃO</b>
Diversidade Cristã Brasília	Centro-Oeste
Prisma da Fé	Centro-Oeste
Arco da Aliança	Sul
Cristãos pela Diversidade	Sudeste
Diversidade Católica Campinas	Sudeste
Diversidade Católica Belo Horizonte	Sudeste
Diversidade Católica de Passos	Sudeste
Diversidade Católica Ribeirão Preto	Sudeste
Diversidade Católica Rio de Janeiro	Sudeste
Diversidade Católica Fortaleza	Nordeste

<sup>47</sup> <https://www.instagram.com/p/B2zsVCHIDUX/>

Diversidade Católica Mossoró	Nordeste
Diversidade Católica São Luís	Nordeste
Diversidade Católica Teresina	Nordeste
Diversidade Cristã Recife	Nordeste
Grupo Católico de Acompanhamento Pastoral com Pessoas LGBT	Sul
Grupo de Ação Pastoral da Diversidade	Sudeste
Grupo de Acolhimento Pastoral LGBTIA+ Bom Pastor	Sudeste
Grupo Filho de Davi	Nordeste
Grupo Porta da Misericórdia	Nordeste
Movimento Pastoral LGBT+ Marielle Franco	Sudeste

Tabela 1: Grupos que compõem a Rede Nacional de Católicos LGBT. Elaboração própria, 2021.

Um aspecto que não se deve perder de vista, é a reprodução da lógica centro x periferia no Brasil. A fundação original da Rede é do Sudeste, e isso precisa ser levado em consideração. Entendemos aqui que assim como a economia e a ciência, como já argumentado no capítulo anterior, a política e os movimentos sociais também são atravessados por esta lógica. Ainda que reconheçamos o ativismo do movimento cristão sexo-gênero dissidente como um campo de disputas entre distintos projetos ético-políticos, concordamos estar também construído e inserido no processo capitalista de industrialização e urbanização, sendo marcado pelas desigualdades regionais, como apontam os escritos de Matias dos Santos (2021).

Vívian Matias dos Santos (2021), ao apontar para a noção de desigualdade regional brasileira, chama atenção ao fato de não tratar-se de uma questão de ordem estritamente geográfica das regiões, do contrário, localiza a compreensão dos espaços regionais como construções históricas, "cujos processos de desenvolvimento econômico são heterogêneos e em correlação" (2021, p. 129). Tais processos não se dão por ordem do acaso, mas refletem a efetivação do colonialismo no âmbito do território, construindo um terreno histórico propício para um desigual desenvolvimento capitalista, este a ser percebido, inclusive, na articulação e envergadura dos movimentos sociais, sendo, portanto, um importante aspecto a ser levado em consideração nas nossas análises.

Não obstante, a articulação interestadual, neste caso, bem como a que existe no âmbito transnacional, como já trazido anteriormente, nos mostra que para anunciar-se sujeito político, é necessário o estabelecimento de alianças, que com o fluxo e expansão do próprio movimento em territórios diversos, reflete numa envergadura cada vez mais sólida às pautas demandadas. Não obstante, ainda que por via de um campo de coalizão e de pautas em comum que aproximam estas pessoas em torno de uma mesma causa, precisamos considerar a pluriversidade de sujeitos que compõem este movimento, a depender de questões de diversas ordens, como: classe, gênero, raça, região, etc. E é pensando neste ponto, que iniciamos o tópico a seguir.

#### 4.3 TENSÕES, REPOSICIONAMENTOS E PLURIVERSIDADE

Nos estudos que englobam movimentos sociais no Norte Global, desde as décadas de 1950-1960, emergem as primeiras conceituações do que seriam os “novos movimentos sociais”, diferenciando-se dos movimentos sociais clássicos, até então conectados com as lutas do movimento operário onde predominava a abordagem marxista nas análises, para apresentarem-se o movimento dos direitos civis, o movimento feminista, movimentos pacifistas, ambientalistas, de estudantes e da cultura alternativa (GOHN, 2014). No contexto latino-americano, nesta mesma época, o tido como “novo” vinha do movimento popular em articulação com vários agentes sociais, especialmente com grupos da esquerda e a própria Igreja Católica com suas ações pastorais diversas. Entretanto, como discorre Maria da Glória Gohn (2014), as teorias que orientaram a produção brasileira acerca dos movimentos sociais advinham, em sua maioria, de paradigmas europeus (construídas a partir de outros tipos de movimentos).

Entre rupturas e campos de coalizão, foi possível perceber no Brasil pós Constituição de 1988, a mudança de posição de vários atores sociais que caminhavam ao lado dos movimentos, como a Igreja Católica, que passa da ação sociopolítica para a ajuda assistencial aos indivíduos, dando luz a novas categorias na análise dos movimentos como: inclusão/exclusão social; descentralização; redes de solidariedade; protagonismo; território (GOHN, 2014). Estas categorias, por sua vez, acionam reflexões e releituras dos estudos no campo, apontando para um dos importantes dilemas no paradigma específico à América Latina: a controvérsia sobre o território onde se movem os movimentos sociais, havendo a ênfase nos fatores sociopolíticos, por um lado, e nos político-econômicos, por outro.

Nos estudos que almejam pensar os tais *novos movimentos sociais*, portanto, tende-se a destacar o processo de construção da identidade política dos movimentos e o potencial de resistência dos mesmos (fatores sociopolíticos), ao passo em que as produções acerca dos movimentos clássicos enfatizam a questão do poder econômico e as estruturas de dominação política (GOHN, 2014). O intuito aqui não é valorar a necessidade de filiar-se a uma só corrente, mas apresentar a racionalidade dicotômica que tende a permear as lutas sociais e as produções teóricas a respeito das mesmas – mais um legado do raciocínio binário moderno/colonial forjado nas “falsas contraposições”. Neste sentido, admitimos, inclusive, serem ambos os fatores indissociáveis à construção de um movimento social.

Assim, compreendendo o caráter relacional dos fatores “socio-políticos” e “político-econômicos”, bem como considerando a potência das identidades nos movimentos sociais latino-americanos, pode-se concordar com os escritos de Walter Mignolo (2008). Pensando em política, identidade e colonialidade, o autor destaca:

Não, não estou falando de “política de identidade”, mas de “identidade em política”. Não há, pois, necessidade de argumentar que a política de identidade se baseia na suposição de que as identidades são aspectos essenciais dos indivíduos, que podem levar à intolerância, e de que nas políticas identitárias posições fundamentalistas são sempre um perigo. [...] A identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização). Todas as outras formas de pensar (ou seja, que interferem com a organização do conhecimento e da compreensão) e de agir politicamente, ou seja, formas que não são decoloniais, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades. (MIGNOLO, 2008, p. 289-290).

Nesse sentido, o que Mignolo pretende provocar diz respeito à instrumentalização das atuais formas de dominação, e para isso, vale resgatarmos a ideia de que a matriz do poder colonial, esta que persiste até a atualidade, impregna também a constituição da atuação e movimentação política.

Dessa forma, é importante que voltemos o olhar para os movimentos sociais desde as experiências próprias do Sul do globo, sendo importante reivindicar a descolonização do saber, do ser e do poder – onde a fundamentação deste poder está também contida no controle do conhecimento, estabelecendo as bases do domínio em suas diversas esferas (política, econômica, social, e também religiosa). Maria Teresa Sirvent aponta, portanto, para a necessidade de se exercitar poder a partir do conhecimento e isto implica “*construir categorias para pensar a realidade que possam gerar ações de mobilização* coletiva em confrontação com os significados que desmobilizam e paralisam” (SIRVENT, 2008, p.22, grifos próprios).

Assim, para compreender a pluralidade, heterogeneidade e alcance das pautas e reivindicações que compõem os chamados “novos movimentos sociais” no cenário brasileiro (bem como quem os compõem), incluindo os da esfera religiosa, faz-se imprescindível levar em consideração os conhecimentos que os fundamentam: quais são suas demandas, o que reivindicam, de onde falam?

O aspecto religioso, sempre tido como adjacente à racionalidade, resgata aqui, a partir do fortalecimento da dimensão simbólica no exercício político, conexões entre a fé e as lutas cotidianas, forjando arenas de disputa antes inimagináveis - tanto no sentido político, quanto no religioso. Do ponto de vista dos cristianismos, para compreender a emergência de novos interesses no campo de disputa religiosa contemporâneo, é imprescindível considerar a realidade plural existente nos distintos contextos. As intencionalidades específicas, portanto, de cada grupo de atores sociais é capaz de demarcar um território particular e legítimo de construção de fé e (re)compreensão do sagrado, e é assim que surgem as teologias feminista, negra, lésbica, indígena, *queer*, entre outras (ROSADO, 2006).

Nesse sentido, a maior contribuição para a teologia feminista brasileira, como aponta Ivone Gebara em entrevista a Maria José Rosado (2006) vem certamente do movimento feminista e é precisamente quando a teologia acompanha as questões cotidianas, que produz uma ruptura com o pensamento institucional hegemônico. A teologia feminista latino-americana é radical e crítica, e sua perspectiva analítica toma as relações de poder como vetor principal de análise, permitindo compreender como essas relações cortam transversalmente todas as questões sociais (ROSADO, 2006).

Assim, como nos aponta a teóloga lésbica estadunidense Mary Hunt (2017), há de se reconhecer que o campo de estudos que constitui a teologia *queer*, esta que coloca as pessoas sexo-gênero dissidentes e suas experiências como ponto de partida das reflexões, deve muito à teologia feminista. Baseando-se nas lutas de pessoas marginalizadas, e incluindo em seu

repertório recursos das ciências sociais e biológicas para contrapor-se às discriminações, a teologia feminista que inspira as produções teológicas queer, propõe-se a reivindicar e modificar muitos dos aspectos basilares da tradição religiosa, incluindo o ensino moral, a interpretação dos textos sagrados, e sua própria história (HUNT, 2017).

Outro ponto crucial a ser considerado nessa discussão é a importância de que as construções teológicas consideradas como singulares, devam ser percebidas e entendidas como plurais. Tanto as teologias feministas, quanto as teologias *queer*, quanto as de engajamento *queer*-feminista, e assim por diante, contribuem para uma realidade ampla e complexa e, ainda que estratégica a formação de campos de coalizão, é necessário estarmos atentas à vasta capilaridade e heterogeneidade anunciada (e isso se reflete para além do campo teórico teológico, atravessando a própria formação do movimento, como afirmamos no início deste tópico).

Nessa direção, André Musskopf (2008) traz considerações sobre o engajamento do iluminismo e da ciência moderna em desestabilizar as crenças religiosas através de perspectivas e procedimentos científicos considerados neutros. Na atualidade, em contrapartida, as disputas que têm sido instauradas nas lutas sociais, a pluriversidade de identidades e as demandas reivindicadas, são noções ativamente solicitadas no âmbito das ciências. E, como salienta Musskopf, "a Teologia e a Religião, apesar de seu tradicional papel e discurso autoritário e rígido, não estão imunes a esta realidade" (2008, p. 114).

Nesta colcha de retalhos que se monta a partir do diálogo entre teologia, religião, ciência e movimentos sociais, combinam-se e complementam-se teorias e conceitos vindos de várias escolas e correntes teóricas com reivindicações do movimento social situado ao redor das identidade sexuais e de gênero, provocando "uma construção teológica um tanto inusitada, vista por muitos/as como algo estranho (*queer*)" (MUSSKOPF, 2008, p. 115). Assim, as consequências advindas deste contexto, de certa forma ainda imprevisíveis, estão muito além da fomentação de um discurso puramente acadêmico ou filosófico, mas se inserem em um cenário onde a própria ideia de religião e religiosidade é desestabilizada e reinventada.

Na disputa de narrativas que se instaura nesse cenário é importante visualizarmos não apenas as rupturas, as contraposições, mas também as continuidades, os campos de coalizão, mesmo diante de algumas diferenças fundantes. Assim, seguindo na mesma linha que considera a vida e luta cotidianas catalisadores centrais de ação social e construção teológica diversa, a teóloga e ativista argentina Marcella Althaus-Reid transita, como nos aponta Ana Ester Pádua Freire (2020) entre o discurso teológico e o social, considerando-os via de mão

dupla na qual a luta pela libertação econômica deve passar necessariamente pela libertação teológica dos corpos.

É a partir da compreensão de que a prerrogativa cristã hegemônica é baseada em configurações estáticas e próprias do projeto colonial de humanidade, que pode-se entender que o mesmo é também responsável por criar as hierarquias dicotômicas que violentam e deslegitimam as dissidências sexuais e de gênero por meio do cerceamento moral e do uso da categoria do pecado. Assim, as possibilidades discursivas lançadas por Althaus-Reid apresentam relações outras entre o cristianismo e as sexo-gênero dissidências (PÁDUA FREIRE, 2020).

Nesse sentido, a proposta nomeada por Althaus-Reid (2000) de *Teologia Indecente* incitou embates teo-políticos e criou caminhos de rejeição das injustiças através do uso das “perversões teológicas”, mostrando-se um exercício político de transgressão das verdades moralizantes cristãs em defesa das sexo-gênero dissidências (PÁDUA FREIRE, 2020) – estas pouco visibilizadas até no campo de emergência da teologia feminista.

Vale a pena frisar que tecer reflexões no campo das teologias não-hegemônicas, focando aqui especialmente nas contribuições feministas e sexo-gênero dissidentes, significa reconhecer narrativas que surgem a partir da construção de sujeitos históricos com demandas específicas, anunciando não só identidades específicas, mas articulações coletivas próprias, como aqui reconhecemos a formação do movimento cristão sexo-gênero dissidente e sua pluralidade de sujeitos, ainda que com a demanda específica comum.

Como já apontado no tópico anterior, o primeiro fator substancial que já anuncia a pluralidade do movimento em si mesma, é a vastidão de grupos que compõem a Rede Nacional de Católicos LGBT em todo o país, nos mais variados estados e regiões. Para além da pluralidade geográfica, que é sempre também política (vide a desigualdade social percebida entre as regiões nordeste e sudeste brasileiras, por exemplo), há também a questão que parte dos próprios contextos familiares, afetivos, e relacionais em geral de cada sujeito cristão sexo-gênero dissidente envolvido no movimento, e como isso afeta a maneira como se lida com a fé e com a orientação sexual e/ou identidade de gênero.

Na série de depoimentos disponibilizada na página da Rede e intitulada *Testemunhos da Diversidade*<sup>48</sup>, já citada anteriormente neste capítulo, são compartilhados diversos relatos que destacam essa pluralidade de experiências sem perder a demanda central comum ao

---

<sup>48</sup> Dessa vez, os trechos trazidos são dos depoimentos encontrados na íntegra, disponíveis no e-book já citado anteriormente: <https://redecaticoslgbt.com.br/conteudo/e-book-testemunhos-da-diversidade/>.

movimento: como conciliar a fé cristã com a experiência vivida sexo-gênero dissidente. Alguns exemplos destes testemunhos são:

A prática religiosa marca minha identidade desde pequena: meu percurso é o clássico de quem nasceu e cresceu na Igreja Católica. Batizada, catequizada e crismada, fui a criança que subiu ao presbitério a cada domingo para fazer a leitura (...) (mas) dei-me conta de que meu gostar não se endereçava a rapazes, mas a moças. “Quero ser quem sou sem abandonar minha Fé. Sei que sou capaz, meu Deus” – escrevi à época. (BP, 24 anos, mulher cis lésbica, Rio de Janeiro, RJ)<sup>49</sup>

Tenho 24 anos e vivi 7 anos fingindo ser uma coisa que eu não era. Cresci na igreja. Desde muito pequena minha mãe levava a mim e minha irmã. Crescemos dentro dos valores da fé cristã, e não há herança maior que me pudesse ser deixada. (...) Eu entendo que ser LGBTQIAP+ seja estranho aos olhos da maior parte da sociedade, porque foi estigmatizado, foi marginalizado, e isso é uma cruz que temos que carregar, pois gera violência e preconceito – coisas contra as quais Jesus sempre lutou. Mas eu não vou me vitimizar, porque Deus disse que essa vida não ia ser fácil. E é por isso que luto todos os dias para que as pessoas percebam que somos gente como todo mundo. Pessoas que amam, que sofrem, que se alegram, que têm uma família e entes queridos, que têm sonhos, que têm fé e que também são filhas de Deus. (EC, 24 anos pessoa não-binária lésbica, Teresina, PI)<sup>50</sup>

(...) Durante minha adolescência, vivi um dilema interior: sabia muito bem o que desejava e não via mal algum naqueles sentimentos; por outro lado, amava a Igreja e me angustiava a possibilidade de ter de abandonar a fé e a comunidade à qual pertencia caso eu assumisse (...). Finalmente, em 2013, um colega de faculdade me convidou para participar de um grupo de católicos gays, que se reunia em São Paulo. Desde então, pude superar a visão equivocada segundo a qual a homossexualidade leva à perdição e ao pecado. Aquela experiência me permitiu vivenciar minha sexualidade e meu afeto sem culpa, fazendo-me dom para outros, no compromisso com a inclusão das pessoas LGBT na Igreja e a construção do Reino de Deus no mundo (EC, 32 anos, homem cis gay, São Paulo, SP)<sup>51</sup>

Se olharmos com atenção, tratam-se de sujeitos vindos de diferentes contextos geográficos (duas pessoas do sudeste e uma do nordeste); e em diferentes posições no espectro das sexo-gênero dissidências: duas pessoas cis (um homem gay e uma mulher lésbica) e uma pessoa não-binária (identificada também enquanto lésbica). Entretanto, apesar destas diferenças, nos três relatos trazidos acima, percebem-se fatores comuns como: a trajetória na Igreja desde cedo e sua participação na formação da identidade, o consequente conflito com a dissidência sexual, e um desejo de não perder a conexão com a fé, buscando alternativas à dicotomia imposta. Seguindo com outros casos, temos:

Eu não tive uma base religiosa. Não sou a típica católica que nasceu numa comunidade e durante anos participou de grupos de jovens, ou via na religião um dos seus alicerces. (...) Mas, em 2008, eu comecei a namorar uma menina que vinha com essa carga religiosa. Inclusive, sua família inteira é extremamente cristã. (...) Passei a

<sup>49</sup> p. 06, 2020.

<sup>50</sup> p. 08, 2020.

<sup>51</sup> p. 10, 2020.

frequentar as missas de domingo para acompanhá-la, (...) e foi em 2017 que nos deparamos com o Diversidade Cristã Brasília. Posso dizer que foi um amor à primeira vista. O grupo se reúne no espaço dos jesuítas, então passamos a frequentar as missas daquele local também. E, nos últimos três anos, pude explorar minha relação com a minha fé cristã, minha religiosidade e, principalmente, acompanhar de perto a quantidade de pessoas que sofrem por não encontrar espaços onde se sintam acolhidas. Fui coordenadora do grupo nos últimos dois anos e senti que ali estava a minha missão. (...) Hoje me vejo cristã, militante e livre para falar: Sim, sou homossexual a serviço e com o propósito de construir uma igreja acolhedora, mãe e amiga de qualquer pessoa que dela quiser participar. (IG, 30 anos mulher cis lésbica, São Paulo, SP)<sup>52</sup>

Não fui criada em um lar católico. Passei minha infância e início da adolescência transitando entre terreiros e mesas brancas nas reuniões espíritas. Tive meu primeiro contato com a Igreja Católica, de forma concreta, aos 15 anos, quando, por convite de amigos, fui conhecer um grupo de oração da renovação carismática. (...) Nessa época da minha vida eu estava ainda mais engajada na comunidade carismática de que eu participava. Naquele momento, ciente dos meus sentimentos e da minha orientação sexual, iniciaram os conflitos, as culpas. Na busca por ajuda, ouvi coisas horríveis, intervenções como me afastar de amigos homossexuais, missa e terço diário, confissão, formações... O pior de tudo: fui afastada de todas as minhas funções, do vocacional, fiquei dilacerada e sem rumo, porque minha vida girava em torno de um futuro como missionária e em pouco tempo não tinha mais nada. Tempos difíceis, eu não era assumida, ainda estava me aceitando e me descobrindo, uma caminhada solitária, me afastei da Igreja e de Deus. (...) Na busca de preencher esse vazio, amadureci, conheci novas possibilidades de ser, mas nada foi tão radiante aos meus olhos, nada foi tão restaurador, quanto conhecer o Diversidade Católica (RJ). Na página do Facebook, eu lia as postagens e não acreditava, então busquei contato, e uma pessoa me acolheu com muito amor, disse que não existia grupo em minha cidade, mas quem sabe eu poderia dar início a um. (...) Em 22 de fevereiro de 2014 tivemos o primeiro encontro do Diversidade Católica Fortaleza. Lembro de dizer que aquele momento era meu presente de aniversário, que foi no dia anterior. Não tenho palavras para agradecer e explicar o quanto a Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT é importante para mim. Aprendi a me orgulhar de quem eu sou, conheci padres que me acolheram e, para mim, o mais importante de tudo: Deus me deu a Graça de viver um novo pastoreio. Não há nada e nem ninguém que me convença que minha orientação sexual limita de alguma forma a Ação do Espírito Santo na minha vida. (LMC, 33 anos mulher cis lésbica, Fortaleza, CE)<sup>53</sup>

Nos testemunhos acima, nota-se a diferença regional (uma pessoa do sudeste e outra do nordeste), porém ambos os relatos tratam de mulheres cis lésbicas não criadas em ambiente cristão católico desde cedo, chegando à essa identidade religiosa na adolescência ou vida adulta, e por contatos outros que não a família. Em ambos os casos, existe também um conflito entre a religiosidade cristã e a orientação sexual, resultando no encontro com o movimento e uma posterior não apenas participação, mas engajamento direto na organização do movimento, sendo o segundo caso até responsável pela criação de um grupo em Fortaleza.

Um parâmetro importante em dois relatos específicos que virão em seguida, refere-se ao fato de um primeiro confronto com a suposta dicotomia *sexo-gênero dissidência versus*

---

<sup>52</sup> p. 13, 2020.

<sup>53</sup> p. 15, 2020.

*religiosidade cristã* se dar seguido de um acolhimento direto por parte de alguma figura ou movimento institucional (em um caso, através da ação de um pároco, no outro de uma pastoral, e no último de um padre):

Fui criada pela minha avó desde recém-nascida. Muito religiosa, ela me levava à missa toda semana. Aos 7 anos fui coroinha, responsável por ajudar nas missas e pregações das celebrações. Fiz catequese e primeira Eucaristia algum tempo depois, na adolescência... Quando percebi minha identidade de gênero e descobri minha necessidade de me descobrir como mulher, rezei muito a Deus e a Nossa Senhora Aparecida, para que eu tomasse o caminho correto e verdadeiro. Me afastei da comunidade e voltei depois de alguns anos, ao conhecer meu pároco. Ele veio fazer uma visita para minha avó, que se encontrava acamada. Naquele momento, senti uma presença muito grande do Espírito Santo. Eu já era uma mulher trans. Mesmo estando tímida e com vergonha, o padre me abraçou e me convidou para ir à missa... E aqui estou até hoje, com muito amor e carinho. Hoje, sou coordenadora do grupo de vivência do meu bairro. Faço e participo de todas as atividades da comunidade e sou bem ativa nas funções católicas da Igreja que tanto amo. Me crismei depois de adulta, e me sinto muito satisfeita com minha pequena participação na Igreja Católica Apostólica Romana. (CJ, 35 anos, mulher trans, orientação sexual não informada, Sumaré, SP)<sup>54</sup>

Sempre fui muito atuante dentro da Igreja Católica. Participei durante toda a infância e pré-adolescência da Coroação de Nossa Senhora, fiz 7 anos de Catequese, fiz parte do Encontro de Adolescentes com Cristo (EAC) por dois anos, tocava nas missas... Aos 18 anos me descobri bissexual e comecei a namorar meninas. (...) Muitos anos se passaram até que fui convidada para participar da constituição de uma Pastoral da Diversidade Sexual em minha cidade. Em um primeiro momento, não acreditei que fosse dar certo. Achei mesmo que o que queriam era me convencer de que ser quem eu era seria pecado. Me surpreendi ao chegar lá e ser bem acolhida. Me senti novamente parte integrante da Igreja. Voltei a tocar nas missas, participar de reuniões e encontros com a comunidade, ajudar a organizar uma missa de domingo por mês, junto aos membros da então Pastoral, com todo amor, carinho e respeito que sempre senti em relação à minha fé católica. (IE, 32 anos, mulher cis pansexual, Belo Horizonte, MG)<sup>55</sup>

Tenho 53 anos, sou de Volta Redonda, interior do Estado do Rio de Janeiro, bissexual assumida desde 2011 (aos 44 anos de idade), mãe de dois meninos lindos (24 e 18 anos). Casei-me com 21 anos de idade com o pai dos meus filhos e fiquei 23 anos casada. Sempre fui atuante na Igreja, participando de várias pastorais (juventude, catequese, matrimônio, crisma, ECC, EVC, RICA etc). Após o divórcio e assumindo uma relação homoafetiva, me vi separada do que de mais sagrado há, a Eucaristia. Vinda de uma família tradicional mineira católica, vi meus adjetivos serem todos desconsiderados a ponto de ser rejeitada por minha família biológica. Era muita dor para suportar, chorava muito (sou de Peixes :D), mas, apesar disto, não perdi a Fé nem deixei de frequentar as celebrações dominicais. Porém, me afastei do serviço pastoral. Em 2012, conheci um padre, com sorriso nos olhos, na celebração do casamento de dois amigos queridos, que me convenceu do Amor Incondicional de Deus por mim e me convidou a participar do Diversidade Católica. Foi como se a luz do fim do túnel voltasse a brilhar. Fui acolhida como parte e esta é minha família desde então! (SO, 53 anos, mulher cis bissexual, Volta Redonda, RJ)<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> p. 25, 2020.

<sup>55</sup> p. 26, 2020.

<sup>56</sup> p. 34, 2020.

A tentativa de apontar para a construção de um movimento cristão sexo-gênero dissidente foi pautada desde o início na observação das demandas, reivindicações e eixos centrais de discussão trazidos por este movimento. Não obstante, também ressalta-se desde o princípio deste escrito, a importância em reconhecer a pluralidade de sujeitos, histórias e memórias e compõem o mesmo campo de disputas. Os trechos dos testemunhos trazidos neste tópicos são uma tentativa de elucidar essa questão, e podem ser encontrados tanto na própria página do instagram da Rede, quanto através do e-book, com toda essa série de testemunhos também disponível a livre acesso. Ambas as fontes de referências diretas estão referenciadas em nota de rodapé.

#### 4.4 RESISTÊNCIA POLÍTICO-RELIGIOSA: PRODUÇÃO DE MEMÓRIA E DE CONHECIMENTO

Em "Gênero e religião: dimensão política da transgressão", Josefa Buendía (2015) nos traz uma revisão reflexiva sobre a dimensão ético-política da transgressão das normas religiosas, em seu caso, pensando na realidade das mulheres católicas. Para os fins desta discussão, pensaremos em sua análise de forma mais ampla, a ponto de abarcar as dissidências sexuais e de gênero no âmbito cristão. No que diz respeito à ética, a autora refere-se a como por meio da transgressão é possível constituir-se e reafirmar-se sujeito moral. No que concerne à política, explica como a transgressão é o caminho para uma mudança do *status quo*, tanto na sociedade, quanto nas instituições, incluindo as religiosas, sendo também caminho para a liberdade, condição inegociável para constituir-se sujeito moral (BUENDÍA, 2015).

As instituições religiosas cristãs apresentam-se muitas vezes como espaços de dominação, alienação, domesticação e exclusão em relação às mulheres e às pessoas sexo-gênero dissidentes. Ainda assim, nelas podem existir e resistir diferentes experiências de libertação, construção de autonomia, suporte, desejos de se reafirmar e se constituir em sujeitos de ação, buscando caminhos que levem à superação das desigualdades. Nestes contextos, como vimos sinalizando nas últimas seções desta dissertação, são construídos argumentos ético-políticos e teológicos para denunciar as injustiças e incoerências das instituições, ao mesmo tempo que legitimar as lutas e conquistas coletivas.

Uma noção que muito nos ajuda a pensar em termos de resistência político-religiosa, é a do *princípio pluralista*, cunhado por Cláudio Ribeiro (2019). O autor destaca a importância

de expandir o campo metodológico na teologia e nos estudos da religião em geral, buscando novas e outras formas de compreensão da realidade, o que o mesmo já afirma ser um pressuposto presente nas teologias de caráter social e político. No caso latino-americano, trata-se de colocar em perspectiva os esquemas reducionistas que utilizam com constância a bipolaridade “dominantes x dominados”, ocultando, por vezes, a complexidade social existente (RIBEIRO, 2019). Nesse sentido, Ribeiro defende uma lógica plural para o conhecimento das situações vividas.

Este princípio muito se articula com a noção de *pluriversidade* proposta pelo Pensamento Decolonial e por autores como Boaventura Sousa Santos (2010), apontando para possibilidades epistemológicas que levam em consideração diferentes tipos de conhecimento (tidos como "outros") com equidade e diálogo. Suas contribuições indicam que, para uma transformação social, é necessária uma transformação epistêmica, tendo em vista que o conhecimento moderno-ocidental sustenta e é sustentado pelo processo de subjugação e opressão colonial. Uma forma de contrapor-se a essa lógica, inspirando-se na noção de pluriversidade e do princípio pluralista, é partir justamente dos conhecimentos "outros": populares, indígenas, camponeses, quilombolas, de benzedeiras, dos movimentos sociais, etc., invisibilizados e desqualificados pelo projeto colonial de humanidade, que tem como um de seus pilares a colonialidade do saber.

Desde uma perspectiva crítica à produção de conhecimento teológica hegemônica, o autor aponta para a importância de uma produção teológica latino-americana

(...) atenta para as demandas da vida que surgem com as dimensões do cotidiano e com os aspectos fundamentais da vida humana como a corporeidade e a sexualidade. Portanto, está diante da teologia latino-americana a tarefa de aprofundar os seus esforços, mesmo com as suas limitações e ambiguidades, e, guiada pelo *princípio pluralista*, refletir sobre as demandas que a sociedade apresenta e que recaem sobre o quadro de pluralismo, seja o que está em torno das questões do método teológico, do quadro religioso ou de questões de natureza antropológica. Estas últimas podem ser exemplificadas na capacidade de alteridade ecumênica, nas formas autênticas de espiritualidades integradoras, inclusivas e ecológicas, e no valor da corporeidade e da sexualidade na reflexão teológica e nas ações concretas de afirmação da vida (RIBEIRO, 2019, p. 239, destaque do autor).

É possível compreender o princípio pluralista propriamente dito, tal qual o defende Cláudio Ribeiro (2019, p. 241), como

um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos “entre-lugares”, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. Ele possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vista, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo,

empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade.

A noção de entre-lugar trazida no contexto do pluralismo é absolutamente fundamental para toda nossa discussão até agora. Como já embasado anteriormente, esse território de fronteira constitui as bases do movimento cristão sexo-gênero dissidente e constrói, portanto, uma *posição cristã dissidente*. Esta posição, tem, dentre uma capilaridade de intuítos, que incluem a contraposição à cisheteronorma vigente; a desestabilização do argumento cristão institucional hegemônico; a aliança da fé com a resistência política; e o menos óbvio, mas não menos importante deles: a produção de memória e conhecimento.

Relembrando o compromisso ético-político que se firma para construir esta dissertação, e destacando a importância de subverter a lógica categorial dicotômica de sujeito e objeto de pesquisa, faz-se fundamental indagar que um dos pilares que nos atém ainda à colonialidade é a construção de “objetos” de investigação que hierarquizam e dissociam as múltiplas relações discriminatórias que surgem como garantia da profundidade das análises (MATIAS DOS SANTOS, 2018).

Assim, o que Grada Kilomba (2016) aponta, nesse sentido, é para a necessidade da desobediência epistêmica como um veículo de contraposição à colonialidade e às violências sofridas também no campo saber, derivadas da dicotomia central já trazida nas seções anteriores (humano x não humano). Reitera-se aqui uma tentativa de subversão da lógica que aponta quem é sujeito do conhecimento *versus* quem é dele objeto; quem merece ser escutado e quem deve ser silenciado.

Ao tomar como ponto de partida para esta pesquisa a proposta da antropologia por demanda, definida anteriormente nos percursos metodológicos, tomou-se como ponto de partida as demandas anunciadas pelo próprio movimento, aqui consideradas desde o início enquanto um saber. Não obstante, os conhecimentos acionados desde a academia e que corroboram com o saber explicitado nos pontos centrais reivindicados pelo movimento, também estão localizados no campo do saber.

Esses saberes dialogam entre si, se complementam, divergem, se explicam e se antecipam um ao outro incessantemente. A tentativa aqui é a de colocar as produções político-religiosas acionadas no campo virtual, uma vez que forjadas a partir de corpos e experiências reais, na mesma posição de importância para produção de conhecimento que as formulações teológicas propostas por Marcella Althaus-Reid (2000) ou Mary Hunt (2017), por exemplo.

Sobre isso, André Musskopf (2008) aponta para a relevância da produção de materiais próprios por grupos cristãos LGBT+, legitimando a emergência e existência de uma produção teológica que não está restrita às obras publicadas, mas que abarca as experiências das pessoas que, a partir de uma organização coletiva, assumem o que aqui nomeamos de uma posição cristã dissidente. Assim, estas experiências, vociferadas através do ativismo político-religioso, tornam-se fundamentais à produção de conhecimento a respeito do tema, ainda mais se consideramos o cenário de escassez bibliográfica que abarque essa temática sem utilizar-se de uma abordagem que endosse o sentido dicotômico entre religião e sexo-gênero dissidências, impondo entre os campos uma “contradição por natureza”.

O que queremos aqui apontar é para o movimento contínuo, mútuo e retroalimentado que constitui a produção de conhecimento, reconhecendo, como já afirmamos desde o início deste escrito, a não-hierarquização dos saberes e a multiplicidade de lugares de onde eles partem. Portanto, considerar, por exemplo, a noção de transgressão proposta por Buendía (2015), bem como a do princípio pluralista, proposta por Ribeiro (2019), é reconhecê-las como perspectivas que, tanto quanto o net-ativismo da Rede, fortalecem o movimento cristão sexo-gênero dissidente e constroem, a partir de um conhecimento próprio e vivo, uma posição cristã dissidente, e uma coisa não se dá sem a influência da outra.

O processo que envolve a produção de conhecimento acerca de determinado assunto, envolve uma série de memórias individuais, que transformam-se em coletivas, e que partem da experiência vivida de determinados sujeitos. Nesse sentido, é importante pensar nas noções de memória política apontadas pela psicóloga política Aline Hernandez (2020), considerando a memória política como instrumento fundamental à construção de saberes. Quando perguntada sobre os elementos centrais à memória política, a autora discorre:

Bom, não tenho dúvidas sobre a pele, essa experiência corpórea e vibrátil vivida pelos sujeitos da memória; a voz, essa possibilidade de enunciar, de narrar memórias em nome próprio, em primeira pessoa; e o rosto, essa superfície identitária e suas marcas, os intertextos subjetivos que se conectam e nosso "eu", a capacidade de visibilizar a experiência vivida num tempo presente (HERNANDEZ, 2020, p. 28).

A partir desses elementos centrais, entende-se que quem vive na pele a experiência é quem realmente pode e deve falar, evitando que falem por si e trazendo à tona os silêncios intencionalmente sufocados pelas lentes hegemônicas e suas "versões oficiais". A voz, seria essa narrativa que não mais fica calada, que se compromete em enunciar. E o rosto, pode aqui ser entendido como uma metáfora relativa às marcas, a tessitura subjetiva da memória, aqui

que surge da trama complexa composta entre interioridade e exterioridade (HERNANDEZ, 2020).

Segundo Aline Hernandez (2020), as ciências sociais e a psicologia social fizeram das políticas de memória um campo profícuo de estudos desde a década de 1990. Isso ocorreu devido aos processos de violência política de Estado vividos em muitas sociedades ocidentais e da intenção em inaugurar um debate flagrante sobre a *produção do esquecimento*, e em contrapartida, da recuperação de memórias políticas a partir das narrativas dos próprios sujeitos e grupos políticos diretamente afetados pelos fenômenos e acontecimentos políticos em questão.

A memória política, neste sentido, caminha na contramão de ações forjadas por segmentos institucionais e governamentais oficiais que advogam por uma narrativa única a respeito de um fenômeno político. Cabe, portanto, situar a ideia de memória política tanto enquanto ação, como enquanto experiência, a partir do momento em que emerge das situações cotidianas em relação à experiência vivida e situada no presente.

No âmbito desta pesquisa, o net-ativismo da Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT é uma forma de narrar memórias, enunciando suas demandas e situando os sujeitos num campo político onde se produzem novos posicionamentos que emanam de um cenário de conflito, "dando vazão a um ordenamento contra-hegemônico, de resistência em relação ao que se recorda e ao lugar que tais memórias ocupam no presente" (HERNANDEZ, 2020, p. 30).

Para o psicólogo social Domenico Uhng Hur (2013), a produção de memórias oficiais está comprometida com o poder e é exercida pelos grupos dominantes. A memória pode então ser compreendida como esse fenômeno psicopolítico em movimento em relação ao passado (mas não só), ressignificado e ancorado no presente, e com possibilidades de projeto em relação a um porvir que pulsa e deseja ser diferente (HERNANDEZ, 2020).

Os efeitos políticos da *produção do esquecimento*, advém, portanto, de regimes, governos e instituições que forjam as políticas de esquecimento, "matando em vida", silenciando e impedindo que os verdadeiros sujeitos da experiência possam narrá-la (HERNANDEZ, 2020).

A memória política é, em si, uma experiência política, um acontecimento, uma ação política. (...) A memória política é uma reinvenção marginal, uma arma de luta e resistência ante o controle e a dominação de governos, regimes e instituições, uma arma poderosa no conflito social. Memórias políticas caminham na direção contrária às memórias e narrativas institucionais, contra a intencionalidade das elites doutrinárias (HERNANDEZ, 2020, p. 33).

Nesse sentido, trago neste tópico alguns trechos de publicações da Rede que solidificam sua produção de memória enquanto movimento e corroboram direta ou indiretamente para a produção do conhecimento que parte de uma posição cristã dissidente, como:

Pré-venda do Livro "VIEMOS pra COMUNGAR", de Cris Serra, coordenador@ da Rede Nacional de Católicos LGBT. Sinopse: Livro que apresenta os grupos de “católicos LGBT” brasileiros e as estratégias que adotam para se posicionar e permanecer dentro do campo eclesial, aponta para a reapropriação do religioso em termos favoráveis à liberdade e à diversidade sexual; e constata que 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 e se tornam criadores do próprio espaço que habitam, criando uma nova Igreja. (22/07/2019)<sup>57</sup>

O Diversidade Cristã Brasília, em parceria com a Universidade de Brasília (UnB) e apoio do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA) e da Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT, convida a todos para participarem do Simpósio "Teologia Inclusiva: Um debate inter-religioso sobre os espaços LGBTIs nas comunidades de fé". Ativistas de diferentes religiões trarão suas experiências recentes para a mesa de diálogo, a fim de incentivar novas ações para inclusão da comunidade LGBTI nos espaços religiosos. (24/09/2019)<sup>58</sup>

Já lançado em sua versão física, o livro “Teologias Fora do Armário: teologia, gênero e diversidade sexual”, publicado pela organização Católicas pelo Direito de Decidir sai agora em versão digital para download gratuito. Organizado por Regina Soares Jurkewicz, doutora em Ciências da Religião (PUC-SP) e integrante de Católicas pelo Direito de Decidir, a publicação inclui artigos de Andre Musskopf, Bruna David, Cris Serra, Ivone Gebara, Leandro Noronha da Fonseca, Mary E Hunt e Tabata Tesser. Os autores e as autoras do livro subvertem a teologia clássica, abrindo caminho para pensamentos religiosos de realidades sociais e vivências diversas da heteronormatividade. (29/10/2019)<sup>59</sup>

O lançamento da publicação “Vozes proféticas no Brasil: por uma teologia da transformação” envia luz à importância de renovação teológica frente aos desafios do Brasil atual. Resultado de um seminário com representantes de igrejas, movimentos sociais e teólogos, realizado ano passado em São Paulo, a publicação apresenta perspectivas inovadoras para as questões de concentração de riqueza, violência e autoritarismo, recursos naturais e alternativas para a libertação. (06/02/2020)<sup>60</sup>

Ainda neste dia, teremos o lançamento de uma publicação muito especial organizada pela Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT: o e-book "Testemunhos da Diversidade: histórias de fé, amor e comunhão", com todos os depoimentos que fizeram parte da campanha do mesmo nome, que tomou conta de nossas redes sociais em junho deste ano, marcando o Mês do Orgulho LGBTI+. Te esperamos! (23/07/2020)<sup>61</sup>

<sup>57</sup> <https://www.instagram.com/p/B0OMYkeANwG/>

<sup>58</sup> <https://www.instagram.com/p/B2zsVCHIDUX/>

<sup>59</sup> <https://www.instagram.com/p/B4OE5WzA0XY/>

<sup>60</sup> <https://www.instagram.com/p/B8OwvhCpsGn/>

<sup>61</sup> [https://www.instagram.com/p/CC\\_niUbpk\\_P/](https://www.instagram.com/p/CC_niUbpk_P/)

Na contramão da produção do esquecimento que as memórias institucionais e hegemônicas produzem às experiências políticas marginais, a memória política que aqui discutimos é fundamento da produção do conhecimento dissidente, aquele contraposto à matriz colonial do poder. A Rede, nosso movimento de foco, anuncia sua produção de memória substancialmente a partir de sua atuação político-religiosa e net-ativista. Tudo o que ali é escrito, gravado, fotografado e compartilhado corrobora para a construção desse saber que se anuncia em disputa.

## 5 CONSIDERAÇÕES INCONCLUSIVAS

Que desafio imenso foi escrever esta dissertação, provavelmente o maior sobre o qual tenha me debruçado até então, do ponto de vista acadêmico/profissional e também pessoal. Que desafio imenso foi chegar ao PPG-Psi em 2020 com um modelo de projeto de pesquisa que quase nada se assemelha ao que foi desenvolvido aqui. O campo me interpelou com suas demandas, e antes mesmo de assimilar a proposta metodológica que daqui partimos (a antropologia por demanda), o projeto já estava sendo reavaliado por inteiro graças à forma como fui atravessada pelo movimento. Aquilo que parecia revelar tão pouco (ou quase nada) sobre mim, vide o fato de eu não ser uma mulher de fé, acabou acionando também memórias muito próprias. Na colcha de retalhos que inclui os saberes do movimento, e aqueles acionados desde as teorias acadêmico-científicas e teológicas, também há um pouco de mim.

A experiência de realizar esta pesquisa e escrever esta dissertação envolveu um processo difícil, solitário (agravado pelo contexto pandêmico em boa parte do processo), nada retilíneo, e bastante visceral. Cada palavra, imagem e som que me atravessaram nesse processo ecoava no meu próprio corpo. Mergulhei intensamente nestas águas, e por elas fui banhada, acolhida. Mas também cansei, quase me afoguei, me distanciei, emperrei minha escrita. Por um momento me vi diante de um bloqueio que eu não conseguia assimilar, mas agora compreendo que foi a pausa necessária para que eu repensasse fundamentalmente minha forma de fazer pesquisa.

O desafio de propor um desenho metodológico que eu não vi em livros, manuais ou, sobretudo, nas importantes produções da minha área, exacerbou o sentimento de solidão na escrita, e vez ou outra aparecia como um lembrete agudo do perigo que envolve a falta de referências. O medo de não produzir uma dissertação academicamente aceita, ou uma pesquisa questionada em seu rigor, me paralisaram em diversos momentos. Mas também jazia aí uma energia de contraponto, algo que me atraía para esse mesmo lugar de volta: você não deve se esquivar.

Não atribuo essa força de contraponto a alguma característica ou força intrapsíquica puramente minha, mas entendo que mora justamente no meu contato com o movimento e com a tamanha força que pude observar, apreender, assimilar, me inspirar. Talvez more aí um dos maiores frutos desse processo inteiro.

Cheguei há três anos no curso de mestrado movida por uma curiosidade em sua forma mais fundamental: a de tentar compreender algo desconhecido, algo completa e absolutamente externo a mim. Tão externo, que quase ininteligível aos meus olhos. Mas ao

longo da pesquisa fui sendo surpreendida. Como muitas daquelas histórias se cruzavam com a minha própria história enquanto mulher lésbica. Como o enquadramento católico desempenhou funções tão específicas e diretas na forma como me construí e me compreendi sexual dissidente. Como minha memória familiar é completamente marcada por estes referenciais - ainda que, mais uma vez, eu não venha de uma família religiosa. Me impressionei diante da forma como histórias que não são nossas, podem revelar tanto sobre quem somos, da onde viemos.

E aqui chego, paradoxalmente, com mais fôlego do que nunca. As pistas já foram dadas desde o início, então se você chegou até aqui na leitura deste texto, você já sabe que não é da minha intenção apresentar conclusões rígidas, tampouco novas ou únicas verdades. Na verdade, este trabalho tem em si o intuito, talvez, de ser ele mesmo uma possibilidade diante de inúmeras, uma nova pista, ou um conjunto de pistas, de rastros, para próximos trabalhos. Mas neste momento final, vamos a alguns pontos que chamaram minha atenção neste processo e que não foram abordados durante a escrita, ou se foram, de forma muito branda.

O primeiro deles refere-se ao fato da inspiração netnográfica enquanto um dos instrumentos necessários ao desenvolvimento da metodologia. Esta escolha surgiu inserida no auge do contexto pandêmico (em 2020), e se justificou posteriormente também graças à vastidão de material virtual encontrado e à importância na atualidade da expressão de grupos e movimentos sociais pela linguagem das redes. Nesse processo, fui observadora. Não fazia parte do movimento, tampouco entrevistei pessoas do movimento, ou minimamente engajei-me na sua atuação direta. Me pergunto se não fosse o contexto pandêmico e tivéssemos optado pela opção etnográfica propriamente dita: Como se daria a premissa da observação participante nesse cenário? Quais os efeitos do meu contato mais direto com aquelas experiências? Já sabemos que a netnografia não é uma mera adaptação do contexto *offline*, para o *online*, as particularidades do cenário virtual vão guiando as necessidades e a atuação da pesquisadora. Portanto, fico com essa inquietação, talvez válida para próximas pesquisas, sobre como seria tomar como ponto de partida a antropologia por demanda, porém com uma intenção etnográfica e decolonial. Com certeza novos desafios surgirão.

Além disso, um aspecto interessante de ser notado enquanto tomava nota das produções virtuais da Rede (de 2019 a 2021), foi observar a maneira como as produções foram ganhando envergadura: seja na elaboração do texto, quanto na frequência das publicações, quanto da quantidade de seguidores e alianças que iam se formando naquele cenário. O contexto pandêmico, cerceando nossa vida e contatos sociais presenciais, provocou

uma ruptura gigante nos usos do virtual. Diversas profissões foram obrigadas a uma reconfiguração para este universo *online*, ficando as heranças desse processo até os dias atuais, e a nossa própria forma de produzir e consumir conteúdo nas redes sociais virtuais.

Ainda sobre esse ponto, faz-se importante destacar o quanto o cenário virtual, ao mesmo tempo que amplia nossas formas de articulação, possibilita uma comunicação direta e diálogos que ultrapassam as fronteiras de tempo e espaço físico, também corrobora e retroalimenta as bolhas sociais. Assim como no mundo *offline*, no cenário virtual é comum que só nos cheguem conteúdos que estão na nossa gama de interesses comuns, estes últimos apreendidos pelos algoritmos e utilizados como guia para esse consumo. Para mim ficava claro como "furei a bolha" dos meus interesses comuns virtuais desde que iniciei esta pesquisa, e uma vez imersa nesse campo, me assustava observar como as pessoas ao meu redor seguiam sem fazer ideia de que esse movimento existe, do que se trata, etc. Acionando um lembrete um lembrete parecido com aquele que lidamos nas eleições: a importância da nossa resistência política voltar-se para o diálogo com quem não está na mesma bolha de intenções que nós.

Um outro aspecto observado por mim, foi quando no contato com a literatura acerca do tema, ou quando em eventos acadêmico-científicos (simpósios, congressos, seminários, etc.) perceber a escassez da psicologia nestas discussões. A maioria das pesquisadoras que têm se debruçado sobre o tema estão inseridas, primeiro, no campo das produções e estudos teológicos dissidentes, e em segundo lugar no campo da sociologia ou antropologia. As poucas produções encontradas no campo da psicologia (a discutir religião e sexo-gênero dissidências), tende a endossar o engodo binário, ou focar em aspectos psíquicos/de saúde mental produzidos pela religião. Neste sentido, observa-se na minha própria escrita, o quanto a revisão de literatura traz poucas autoras do campo da psicologia, o que anuncia mais um convite-desafio para próximos trabalhos, quem sabe.

Por fim, na perspectiva inconclusiva deste trabalho, sinto-me alimentada de movimento. Conseguir concluir esta dissertação e colocá-la no mundo, tem como intenção desestabilizar narrativas tão consolidadas que até pouco tempo atrás eram reproduzidas por mim mesma, contribuindo para os processos amplos de resistência sexo-gênero dissidentes - estes que falam tanto de mim, da minha história, da minha memória e relação com este mundo. E de tantas outras. Estar no campo das dissidências é estar atenta às violências que nos são impostas, mas além disso, é criar horizontes de esperança que abrigam realidades e resistências múltiplas, plurais, diversas. A nossa cabeça pensa desde onde estão fincados nossos pés.

## REFERÊNCIAS

ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent theology: theological perversions in sex, gender and politics**. Nova York: Routledge, 2000.

ANZALDÚA, Glória. La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 3, p. 704–719, set. 2005.

ARAUJO, Murilo. **"O amor de Cristo nos uniu": construções identitárias e mudança social em narrativas de vida de gays cristãos do grupo Diversidade Católica**. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de Viçosa. Viçosa, ES, 2014.

BABO, Isabel. Redes e ativismo. *In*: DI FELICE, Massimo; PEREIRE, Eliete; ROZA, Erick (orgs.). **Net-ativismo: redes digitais e novas práticas de participação**. Campinas, SP: Papyrus, 2017.

BUENDÍA, Josefa. Gênero e religião: dimensão política da transgressão. *In*: ROSADO, Maria José (org.). **Gênero, feminismo e religião: sobre um campo em constituição**. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

CUNHA, Magali. **Do púlpito às mídias sociais: evangélicos na política e ativismo digital**. Curitiba: Editora Appris, 2019.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. *In*: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (org.). **Pensamento feminista hoje**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020, cap.5.

COGO, Denise; BRIGNOL, Liliane. Redes sociais e os estudos da recepção na internet. **Revista Matrizes**, v. 4, n.2, p. 75-92, 2011.

DESLANDES, Suely. O ativismo digital e sua contribuição para a descentralização política. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 23, n. 10, p. 3133–3136, out. 2018.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. **El futuro ya fue. Una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala**. Desde el margen. [2019?] Disponível em: <https://desde-elmargen.net/el-futuro-ya-fue-una-critica-a-la-idea-del-progreso-en-las-narrativas-de-liberacion-sexo-genericas-y-queer-identitarias-en-abya-yala/>. Acesso em: 15 de julho de 2022.

FRANÇA, Fagner. Metodologias decoloniais: um museu de grandes novidades?. **Cadernos de estudos culturais**, Campo Grande, MS, v. 2, p. 77-88, jul./dez. 2020.

FREIRE, Ana Ester Pádua. Perversão teológica: notas sobre a Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid. **Revista Periódicus**, v.1, n.14, p. 91-104, 2020.

FREY, Klaus. Desenvolvimento sustentável local na sociedade em rede: o potencial das novas tecnologias de informação e comunicação. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 21, p- 165- 185, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC,1989.

GUERRA, André; GUARESCHI, Pedrinho. *Dissidenz*: a radicalidade ontológica da dissidência como fundamentação ética da política. In: HERNANDEZ, Aline; GUARESCHI, Pedrinho (orgs.). **Psicologia política marginal**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

GROSFÓGUEL, Ramon. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. **Contemporânea**, v. 2, n. 2, p. 337-362, 2012.

GOHN, Maria da Glória. Teorias dos movimentos sociais na contemporaneidade. In: GOHN, Maria da Glória; BRINGEL, Breno (orgs.). **Movimentos sociais na era global**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HABER, Alejandro. Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada. **Revista Chilena de Antropología**, n. 23, 1 Semestre, p. 9-49, 2011.

HERNANDEZ, Aline. Notas sobre memória política e políticas de memória - Pele, voz e rosto. In: HERNANDEZ, Aline; GUARESCHI, Pedrinho (orgs.). **Psicologia política marginal**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**. Campinas, n. 5, p. 07-42, 1995.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

HUNT, Mary E. Recursos teológicos feministas para uma justiça sexual e de gênero. *In: JURKEWICKZ, Regina Soares (Org.). Entre dogmas e direitos: religião e sexualidade*. São Paulo: Max Editora, 2017.

HUR, Domenico Uhng. Memórias da guerrilha: construção e transformação. **Psicologia e Sociedade**, v.25, n.2, p. 311-320, 2013.

JESUS, Fátima Weiss de. A cruz e o arco-íris: sobre gênero e sexualidade a partir de uma "igreja inclusiva" no Brasil. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 12, n. 12, p. 131-146, 2010.

JOVCHELOVITCH, Sandra. **Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

KILOMBA, Grada. **Descolonizando o conhecimento - Uma Palestra-Performance** (J. Oliveira, Trad.). Recuperado de <https://www.geledes.org.br/descolonizando-o-conhecimento-uma-palestra/>, 2016.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MACHADO, Maria das Dores. O neoconservadorismo cristão no Brasil e na Colômbia. *In: BIROLI, Flávia; MACHADO, Maria das Dores; VAGGIONE, Juan Marco. Gênero, neoconservadorismo e democracia*. Rio de Janeiro: Boitempo, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 75–97, jan. 2016.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MADONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon. Decolonialidade e Pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 27-55, 2020.

MATIAS DOS SANTOS, Vivian. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. **Psicologia e sociedade**, v.30, 2018.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Clacso, p. 71-103, 2005.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**. Vol. 34. Niterói. p. 287-324. 2008.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MOMBAÇA, Jota. Rastros de uma submetodologia indisciplinada. **Revista Concinnitas**, v.1, n.28, p. 341-354, 2016.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MOMBAÇA, Jota. **Pode um cu mestiço falar?**. Medium, 2015. Disponível em: <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>. Acesso em: 13 de agosto de 2022.

MORAES, Denis. Comunicação virtual e cidadania: movimentos sociais e políticos na internet. **Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, v.23, n.2, p. 142-155, 2000.

MUSSKOPF, André S. **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. 524. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo (RS), 2008.

NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, 30(5), p.90-121, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REBS, Rebeca Recuero. Reflexão Epistemológica da Pesquisa Netnográfica. **Revista De Comunicação Da Universidade Católica De Brasília**, v. 4, p. 74-102, 2011.

RIBEIRO, Claudio. O princípio pluralista como articulador de pesquisas na área "Ciências da Religião e Teologia". **Rever**, São Paulo, v. 9, n. 2, 2019.

ROSADO, Maria José. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.14, n. 1, Jan./Abr. 2006.

SANTOS, Boaventura Sousa. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Uruguay: Ediciones Trilce, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. **Sociedade e Estado**, v. 21, n.1, p. 109-130, 2006.

SEGATO, Rita Laura. **Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

SERRA, Cris. **Viemos para comungar: os grupos católicos LGBT brasileiros e suas estratégias de permanência na Igreja**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

SILVA, Alessandro; ARON, Mariana. O ensino da Psicologia Política como prática transformadora. *In*: HERNANDEZ, Aline Reis Calvo; GUARESCHI, Pedrinho (orgs.). **Psicologia Política marginal**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. Cap. 14.

SIRVENT, Maria Teresa. **Educación de adultos: investigación, participación, desafíos y contradicciones**. Buenos Aires: Mino y Davila, 2008.

VAGGIONE, Juan Marco. A religião e a política no tempo dos direitos sexuais e reprodutivos. *In*: ROSADO, Maria José (org.). **Gênero, feminismo e religião: sobre um campo em constituição**. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

VAGGIONE, Juan Marco. La iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. **Cadernos Pagu**, v.50, 2017.

VAGGIONE, Juan Marco; MACHADO, Maria das Dores; BIROLI, Flávia. Introdução: Matrizes do neoconservadorismo religioso na América Latina. *In*: BIROLI, Flávia; MACHADO, Maria das Dores; VAGGIONE, Juan Marco. **Gênero, neoconservadorismo e democracia**. Rio de Janeiro: Boitempo, 2020.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. 244 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Curso de Pós-graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/19685>. Acesso em: 13 de agosto de 2022.