

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

Karine de Gouvêa Pessoa

RECONHECIMENTO NA ESFERA DA FAMÍLIA: UM OLHAR A PARTIR DA
DESCOBERTA DA HOMOSSEXUALIDADE

CAMPOS DOS GOYTACAZES

2022

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

Karine de Gouvêa Pessôa

**Reconhecimento na esfera da família: um olhar a partir da descoberta da
homossexualidade**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Sociologia Política.
Orientador: Roberto Dutra Torres Junior

CAMPOS DOS GOYTACAZES

2022

FICHA CATALOGRÁFICA

UENF - Bibliotecas

Elaborada com os dados fornecidos pela autora.

P475

Pessôa, Karine de Gouvêa.

Reconhecimento na esfera da família : um olhar a partir da descoberta da homossexualidade / Karine de Gouvêa Pessôa. - Campos dos Goytacazes, RJ, 2022.

236 f.

Inclui bibliografia.

Tese (Doutorado em Sociologia Política) - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro de Ciências do Homem, 2022.

Orientador: Roberto Dutra Torres Junior.

1. Reconhecimento. 2. Família. 3. Homossexualidade. 4. Religião. I. Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. II. Título.

CDD - 320

**RECONHECIMENTO NA ESFERA DA FAMÍLIA:
UM OLHAR A PARTIR DA DESCOBERTA DA HOMOSSEXUALIDADE**

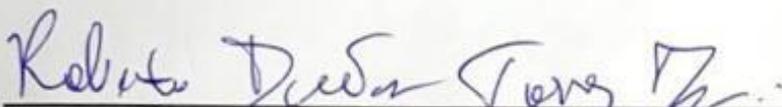
KARINE DE GOUVÊA PESSÔA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política como requisito final para a obtenção do título de Doutora em Sociologia Política.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Dutra Torres Junior

Aprovada: 29/09/2022

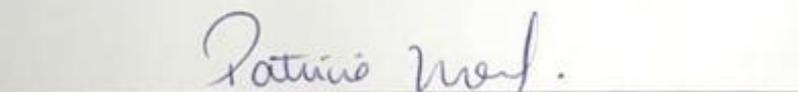
BANCA EXAMINADORA:



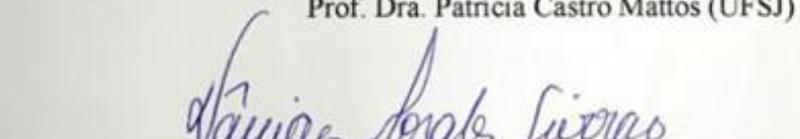
Prof. Dr. Roberto Dutra Torres Junior (UENF) – Presidente



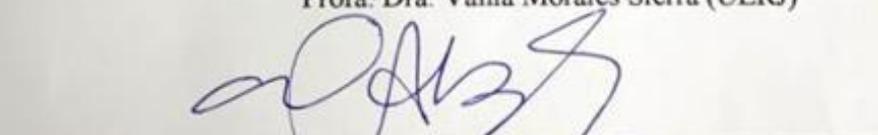
Prof. Dr. Carlos Eugênio Soares de Lemos (UFF)



Prof. Dra. Patrícia Castro Mattos (UFSJ)



Profa. Dra. Vânia Morales Sierra (UERJ)



Profa. Dra. Wania Amélia Belchior Mesquita (UENF)

Dedicatória

À Wilma e Aloncio (*in memoriam*).

Agradecimentos

Ao Roberto, meu orientador que me acolheu como orientanda no início do mestrado, meu agradecimento pela parceria, paciência e confiança que fizeram desse período pacífico, na medida do possível.

À CAPES, pela bolsa de estudos.

À professora María Gabriella Scotto pela constante interlocução e parceria fecunda que datam da minha graduação.

Ao professor Carlos Eugênio de Lemos por ter sido um farol durante minha graduação. Ser sua aluna marcou minha biografia e mudou meu percurso de vida. Sou muito grata.

À professora Wânia Mesquita, pelas contribuições e auxílio contínuos em minha vida acadêmica.

Às professoras Patrícia Mattos e Wânia Morales Sierra, por terem aceitado participar da banca de qualificação e defesa e contribuírem grandemente com a construção desse trabalho.

Aos que aceitaram participar da pesquisa e generosamente me concederam seus relatos sobre suas histórias.

À minha esposa Luciana, minha maior interlocutora, pelo companheirismo, paciência e leitura atenta e carinhosa.

Aos amigos preciosos que estiveram do meu lado nesse período de longe e de perto Jheniffer Vieira Almeida, Marta Beatriz Nunes, Nathália Méscolin e Rafael Simões.

À minha família, na figura da minha tia Edna, pelo reconhecimento que nunca precisei pedir.

Resumo

A presente tese busca investigar e debater o relacionamento familiar de gays e lésbicas a partir da revelação da orientação sexual às suas famílias de origem. Esse trabalho se baseia em vinte e uma entrevistas semiestruturadas realizadas entre os anos de 2019 e 2020 com gays e lésbicas filhos e filhas de pessoas católicas, evangélicas e sem religião. As entrevistas foram realizadas com pessoas oriundas de camadas médias e populares de diversas localidades do país encontradas por meio de redes de sociabilidade e grupos LGBTI+ em redes sociais. A partir de uma perspectiva que considera as relações entre subjetividade, representações sociais acerca da homossexualidade e interações sociais, foram abordadas: as experiências destes sujeitos desde suas infâncias até a atualidade dentro da esfera familiar; os significados por eles atribuídos aos relacionamentos, bem como a eventos e comportamentos familiares. A análise desse material tem como objetivo compreender os nexos estabelecidos entre as representações correntes nos mencionados meios religiosos acerca da homossexualidade e o sujeito homossexual, bem como perceber quais instâncias incidem sobre o relacionamento familiar e o comportamento desses sujeitos dentro do espaço doméstico. Os resultados apontam para a convergência entre as expectativas filiais e padrões normativos de comportamento circunscritos às famílias e os ideais de *amor confluyente* e *relacionamento puro*. Há uma forte expectativa afetiva dos filhos direcionada a seus pais e suas mães, mas sobretudo às mães, vinculado a lógica incondicional. Observamos que nos relacionamentos familiares marcados pelo diálogo e intimidade, preconceitos relacionados à orientação sexual foram sobrepujados com maior facilidade independente do vínculo religioso. Por fim, foi identificada a presença da narrativa religiosa sobre a homossexualidade nos discursos de parte dos pais e mães religiosos.

Palavras-chave: Reconhecimento, família, homossexualidade, religião.

Abstract

The present thesis seeks to investigate and discuss the family relationship of gays and lesbians from the revelation of sexual orientation to their families of origin. This work is based on twenty-one semi-structured interviews conducted between the years 2019 and 2020 with gay and lesbian sons and daughters of Catholic, Evangelical and people with no religion. The interviews were conducted with people from middle and working class backgrounds from different localities of the country found through sociability networks and LGBTI+ groups in social networks. From a perspective that considers the relationships between subjectivity, social representations about homosexuality, and social interactions, the following were addressed: the experiences of these subjects since their childhoods until today within the family sphere; the meanings they give to relationships, as well as to events and family behaviors. The analysis of this material aims to understand the links established between the current representations in the mentioned religious media about homosexuality and the homosexual subject, as well as to understand which instances affect the family relationship and the behavior of these subjects within the domestic space. The results point to the convergence between filial expectations and normative standards of behavior circumscribed to families and the ideals of confluent love and pure relationship. There is a strong affective expectation of children directed to their fathers and mothers, but especially to the mothers, linked to the unconditional logic. We observed that in family relationships marked by dialogue and intimacy, prejudices related to sexual orientation were more easily overcome regardless of the religious link. Finally, the presence of the religious narrative about homosexuality was identified in the discourses of part of the religious fathers and mothers.

Keywords: Recognition, family, homosexuality, religion.

Sumário

Introdução	11
CAPÍTULO 1 - QUESTÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS	16
1.1. Considerações metodológicas	17
1.2. A coleta de dados.....	20
1.3. Construção do problema de pesquisa	23
1.4. Sobre o envolvimento da pesquisadora	29
CAPÍTULO 2 - DO ARMÁRIO PRA RUA: RECONHECENDO-SE ENQUANTO SUJEITO DE DIREITOS	32
2.1. Autenticidade e reconhecimento	33
2.1.1. Lutas por reconhecimento	36
2.2. Identidade, gênero e sexualidade.....	43
2.3. Luta por reconhecimento na esfera privada.....	55
2.4. Amor e justiça: princípios fundamentais	67
2.4.1. Justiça e amor como valores complementares.....	70
CAPÍTULO 3 - HOMOSSEXUALIDADE E RELIGIÃO	80
3.1. Homossexualidade e homofobia.....	83
3.1.1. As origens da homofobia.....	83
3.2. A interpretação institucional da Igreja sobre a homossexualidade.....	91
3.3. Repertório evangélico sobre a homossexualidade.....	97
3.4. Guerras Culturais no Brasil Contemporâneo.....	100
CAPÍTULO 4 - O CAMINHO DA AUTONOMIA	110
4.1. Autodescoberta e autoaceitação: alguns percursos.....	112
4.1.1. Do descobrir-se ao aceitar-se.....	112
4.2. A revelação da homossexualidade para a família.....	128
4.2.1. Entre a honestidade, o dever e a autonomia	129
4.2.2. Pensando o sair do armário: estratégias de divulgação, motivações e relações sociais	150
4.3. Lutas por reconhecimento na esfera privada: delimitação e caracterização.....	154

4.3.1. Luta por reconhecimento e suas formas	156
CAPÍTULO 5 - RELIGIÃO E FAMÍLIA.....	165
5.1. Famílias com pai e/ou mãe Católicos	166
5.2. Famílias com pai e/ou mãe Evangélicos	171
5.3. Famílias com pai e/ou mãe sem religião	176
5.4. Vida privada e religião	181
CAPÍTULO 6 - HISTÓRIAS DE NÓS: RECONHECIMENTO NAS RELAÇÕES FAMILIARES.....	185
6.1. Os sentidos do reconhecimento	186
6.2. Tipologias do reconhecimento nas relações familiares	190
6.2.1. Não reconhecimento	191
6.2.2. Reconhecimento precário	196
6.2.3. Reconhecimento	202
6.3. Potencialidades e desafios do reconhecimento na esfera da família	207
Considerações finais	213
Referências Bibliográficas	217
Apêndice A – Instrumentos de coleta de dados	233
Apêndice B – Perfil dos participantes da pesquisa.....	235

Introdução

No prefácio de *Families we choose* (1997), Kath Weston diz que “as famílias, assim como as ‘comunidades’, são locais de conflito e de apoio, de violência e também de amor”. Acredito que essa frase diz um pouco sobre a complexidade do que é uma família hoje.

Pensando essa família complexa, amalgamada, atravessada pelas aceleradas mudanças da contemporaneidade, decidi estudar o relacionamento familiar de gays e lésbicas com suas mães e seus pais. A escolha por enfatizar o momento da revelação da orientação sexual se deu por percebê-lo como um evento com potencial disruptivo das relações familiares, uma vez que a descoberta da homossexualidade de um filho ou filha toca não somente às moralidades particulares de famílias e indivíduos, mas também nos projetos e idealizações endereçados aos filhos, que tradicionalmente envolvem a maternidade e paternidade. Por essas razões, o recorte de pesquisa selecionou gays e lésbicas que realizaram esse movimento e compartilharam com sua mãe e/ou pai sua orientação sexual.

Um eixo de análise estabelecido é o pertencimento religioso dos pais dos entrevistados. Nossa hipótese inicial se relacionava a suspeita acerca da influência do repertório religioso sobre a homossexualidade no relacionamento diádico entre mãe/pai e filha/o. Assim, selecionamos, de acordo com os dados do Censo do IBGE 2010, os três grupos mais numerosos, no qual católicos (64,6%), evangélicos (22,2%) e sem religião (8,1%) se constituíram os maiores grupos no campo religioso brasileiro.

A fim de compreender como a revelação da orientação sexual influi nas vivências afetivas estabelecidas na esfera da família, realizei entrevistas semiestruturadas com ênfase em suas histórias de vida e percepções sobre o relacionamento familiar. Busquei meus interlocutores em redes de sociabilidade e em grupos LGBT¹s nas redes sociais e utilizei a técnica bola de neve. O material aqui analisado deriva de vinte e uma entrevistas realizadas entre 2019 e 2020, em que foram entrevistadas dez mulheres lésbicas e onze homens gays de diferentes localidades do país, pertencentes a camadas médias e populares.

¹ O acrônimo LGBT significa lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, sendo a sigla aprovada em 2008 na Primeira Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, mudando sua nomenclatura.

Os objetivos de pesquisa incluem compreender o que gays e lésbicas buscam no relacionamento familiar e como buscam, entender suas interpretações sobre tais relacionamentos, analisar as regularidades no comportamento desempenhado pelos pais, bem como perceber as tensões e negociações que se realizam na família de origem. Tencionei observar como esses indivíduos lidam com os comportamentos de seus pais e suas mães, as estratégias desenvolvidas no interior das relações para alcançar o reconhecimento e o repertório emocional mobilizado para tratar as questões concernentes à família.

Apesar dos estudos de família serem consolidados dentro da tradição sociológica e antropológica, pesquisas que se debruçam sobre as relações familiares e refletem sobre as práticas cotidianas ainda são escassas, como bem apontou Clarice Peixoto e Vincenzo Cicchelli (2000). Trabalhos que enfatizam essas relações cotidianas na interseção com religião e homossexualidade são ainda mais rarefeitos. Nisso se justifica essa empreitada, em compreender os aspectos que influem sobre essas relações, as motivações e práticas que sustentam sua continuidade e importância.

Nos últimos anos, os debates acerca da temática do reconhecimento têm ganhado considerável espaço nas Ciências Sociais, no entanto, a produção sobre reconhecimento e família ainda é irrisória. O que tomo por reconhecimento nesse trabalho expressa uma demanda feita por filhos e filhas direcionados à suas famílias, sobretudo às figuras do pai e da mãe, frequentemente traduzida pela expressão “aceitação” no meio LGBTI+. À medida que a sociedade se torna cada vez mais diversa, plural e democrática, é natural que algumas demandas que anteriormente não cabiam comecem a surgir. Se em períodos anteriores, a vida afetivo-sexual de pessoas gays e lésbicas era dimensão da vida abrigada do conhecimento da família, na atualidade demanda-se a ela o reconhecimento do sujeito inteiro, isto é, a aceitação, o acolhimento e valorização integral do indivíduo.

Compreendo que essas expectativas têm por base os padrões normativos de comportamento atribuídos à família, a saber o amor e cuidado recíprocos, que, uma vez negligenciados, geram uma luta por reconhecimento na esfera privada (HONNETH, 2009; 2015).

A expectativa e busca deste reconhecimento por parte da família de origem é o principal problema dessa pesquisa. A percepção de que se é digno de reconhecimento é o elemento que desestabiliza as relações familiares tão idealizadas pelos indivíduos, uma vez que essa expectativa é radical e envolve, na maior parte das vezes, a aceitação integral do sujeito, não sendo possível excluir parte tão importante da vida das pessoas quanto a

esfera amorosa. Essa demanda se choca com questões consolidadas no universo da família, como a autoridade localizada nas figuras do pai e da mãe e os projetos que os pais fazem para seus filhos/as, sendo atravessada pelos estigmas e representações imputadas às pessoas homossexuais.

A tensão entre a busca por autonomia e liberdade, e a imposição das regras e valores familiares que marcam o relacionamento intergeracional, colocam um desafio às famílias contemporâneas: uma contínua reflexão e negociação sobre o estatuto familiar e o desempenho individual, à medida que se prioriza a manutenção do elo afetivo e simbólico.

No entanto, a realização de um padrão de família que efetue esses ideais é algo ainda distante da realidade das famílias brasileiras. O Disque 100 (Disque Direitos Humanos) registrou 76.216 denúncias de violações contra crianças e adolescentes no ano de 2018. Foram 152.178 tipos de violações. Em 72,66% dos casos, as violações foram referentes à negligência, 48,76% violência psicológica, 40,62% violência física e 22,4% violência sexual (22,40%)². O relatório informa que entre as vítimas, 48,16% são do sexo feminino, 24% masculino e 11,60% não informados. A faixa etária, 0 a 3 anos (17,84%), 4 a 7 anos (21,48%), 8 a 11 anos (20,10%), 12 a 14 anos (17,44%), 15 a 17 anos (11,93%), nascituro (0,24%), recém-nascido (0,83%), não informado (11,93%). Quanto à relação entre suspeito e vítima, 37,64% das denunciadas eram as mães, seguido pelos pais com 18,47%, padrastos com 5,32%, tios e tias com 3,53% e as avôs e avós com 3,59%. Cerca de 18% dos casos não informavam grau de parentesco.

Nesse panorama, a homossexualidade ainda é fator agravante das experiências de violência familiar. Por vezes a família é o primeiro lugar de violência na vida de uma pessoa LGBTI+, tendo no próprio *desvio* da performatividade do gênero considerado adequado uma de suas razões. A observação do descompasso entre o que os indivíduos esperam da família, e o que de fato ela é, foi uma das razões que me motivaram a realizar essa pesquisa.

O interesse em estudar e discutir esse tema deriva de minha experiência pessoal com entrelaçamento dos temas homossexualidade, religião e família. Essa discussão me toca de diversas maneiras. Iniciando com a minha própria orientação sexual e vivência religiosa cristã, na qual já reconhecia a sexualidade enquanto elemento perturbador da

² É importante ressaltar que em uma única denúncia pode haver duas ou mais violações.

“harmonia” familiar. Essa percepção emergiu ainda no ambiente religioso durante minha graduação em Ciências Sociais. O desconforto crescente me levou a romper com a religião nos anos iniciais de minha graduação. Minha família, no entanto, seguiu alcançando cargos e diferentes funções dentro de igrejas evangélicas. A minha saída da igreja, ou “desvio”, como os evangélicos costumam chamar, provocou um estremecimento em meu relacionamento familiar. Posteriormente, quando tornei pública minha orientação sexual não normativa, o relacionamento se deteriorou ainda mais.

Uma vez dentro da comunidade LGBTI+, pude perceber que minha experiência pessoal era bem corriqueira. Muitos amigos e conhecidos relatavam vivências semelhantes às minhas e majoritariamente lamentavam seus relacionamentos familiares insatisfatórios. Relatos de agressão e outros tipos de violência e abusos não eram raros.

Durante o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UENF decidi estudar as percepções de gays e lésbicas filhos e filhas de pessoas de religião evangélica. Naquele momento, ainda atrelava fortemente o comportamento parental às orientações doutrinárias e das lideranças religiosas, e acreditava que quanto maior o engajamento religioso dos pais, maior a dificuldade em lidar com a homossexualidade de seus filhos e filhas. No entanto, com o avançar da pesquisa de tese, descobri que respostas fáceis são geralmente incorretas, ou ao menos incompletas.

No processo de construção dessa tese procurei observar as semelhanças e diferenças entre as famílias e as percepções dos entrevistados, atentando para aspectos como a religião dos envolvidos, a qualidade dos laços familiares estabelecidos e as características relacionais. Assim, esse trabalho pretende apresentar um olhar sobre os relacionamentos familiares de pessoas gays e lésbicas e talvez elucidar aspectos que incidam sobre eles, dificultando ou oportunizando relacionamentos familiares mais saudáveis e acolhedores.

No primeiro capítulo apresento a construção do problema de pesquisa e a abordagem metodológica. Nele também faço algumas considerações teóricas que me orientaram na construção dessa tese e discorro sobre a forma como encontrei os participantes da pesquisa, apresentando seus perfis assim como minha inserção na pesquisa pensando meu envolvimento com as questões discutidas.

No segundo capítulo abordo a emergência das novas demandas por reconhecimento enfatizando a questão do reconhecimento dentro da família de origem. Neste capítulo apresento a compreensão mobilizada sobre reconhecimento e, por meio da articulação entre diferentes autores, discuto questões acerca da autonomia, identidade e

família a fim de demonstrar como a ideia de reconhecimento afetivo se vincula à entrada de valores da esfera pública na vida privada.

No terceiro capítulo apresento a origem histórica da homofobia, o posicionamento institucional da Igreja Católica acerca da homossexualidade, delinheiro as representações religiosas católicas e evangélicas sobre a homossexualidade e o sujeito homossexual. Em seguida realizo uma contextualização da recente ofensiva conservadora que tomou lugar no país na contemporaneidade, que se convencionou chamar de “guerra cultural”.

No quarto capítulo apresento o conteúdo das entrevistas, iniciando nos relatos sobre os processos de autodescoberta da orientação sexual, perpassando o momento de sua revelação ao pai e/ou a mãe até, enfim, expor como se apresentam as lutas por reconhecimento travadas no interior das famílias. A fim de explorar a relação entre as interações familiares e desempenho parental, destaco os comportamentos performados por mães e pais de maneira mais pontual, discorrendo sobre as interpretações e significações atribuídas a tais comportamentos pelos filhos e filhas.

No quinto capítulo são analisados os relatos das entrevistas sobre o relacionamento entre pais e filhos de acordo com as orientações religiosas de mães e pais dos entrevistados (católicos, evangélicos e sem religião), na tentativa de perceber se há regularidades de comportamento de acordo com vínculo religioso e nexos entre as representações religiosas e o desempenho parental.

No sexto capítulo, volto-me para as relações familiares, refletindo acerca das características observadas que se colocam como entraves ao acolhimento e reconhecimento desses filhos e filhas, bem como os fatores que contribuem para que ele se efetive. Neste capítulo, abordo os sentidos de reconhecimento e, a partir da utilização de tipologias acerca do déficit de reconhecimento nas relações íntimas, analiso os anseios e expectativas dos entrevistados direcionados às famílias de origem relacionados às expectativas de comportamento recíproco descritas por Honneth (2015). Nele também discuto as negociações e acomodações sucedidas nesse processo, salientando os limites colocados pelos diferentes sujeitos.

Nas considerações finais, apresento os resultados da pesquisa salientando as principais descobertas.

CAPÍTULO 1

QUESTÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

Neste capítulo inicial apresento como foram encontrados os entrevistados que forneceram o material analisado, faço algumas considerações teóricas acerca da teoria do reconhecimento, apresento a metodologia utilizada na pesquisa e o percurso trilhado em sua construção.

O material principal aqui analisado deriva de vinte e uma entrevistas semiestruturadas orientadas pela técnica história de vida (BECKER, 1993), realizadas com gays e lésbicas pertencentes às camadas médias e populares, filhos e filhas de pessoas com afiliação católica, evangélica e sem-religião, que compartilharam com suas mães e/ou pais sua orientação sexual. A partir da observação dentro da comunidade LGBTI+ sobre as insatisfações relativas aos relacionamentos familiares, mais especificamente em relação às figuras do pai e da mãe, busco compreender o que esses filhos buscam e o que consideram se constituir obstáculo para sua realização. No decurso da pesquisa as ideias de reconhecimento, nas compreensões de Taylor (1997; 2011; 2014) e Honneth (2007; 2009; 2015), se mostraram adequadas e úteis para compreender as demandas filiais e suas ambições para o relacionamento com seus pais e serão abordadas adiante de forma mais detalhada.

O recorte sobre filhos de pessoas de orientação religiosa derivou de uma hipótese inicial acerca da influência da religião no processo de aceitação de pessoas homossexuais dentro da família, suposição confirmada em análise na interseção com outra hipótese laborada no decorrer das entrevistas, de que haveria uma conexão entre as características relacionais anteriores à revelação da orientação sexual nas díades mãe/filho/a e pai/filha/o e o comportamento apresentado pelos pais após a revelação.

Por essas razões, além das entrevistas realizadas, apresento o repertório católico e evangélico referentes à homossexualidade com o objetivo de compreender o nexos entre as representações correntes nesses meios religiosos e de que forma elas incidem sobre o relacionamento entre pais e filhos.

Considerando a recente ofensiva conservadora contra a modernização dos costumes, na qual o combate contra a homossexualidade se constitui um de seus pilares,

realizo uma contextualização cultural do Brasil na contemporaneidade, refletindo acerca dos discursos e representações relativas à homossexualidade e sobre as características normativas da família propaladas no que se convencionou intitular de “guerra cultural”. A necessidade de ilustrar as disputas morais travadas na esfera política e cultural se mostrou necessária uma vez que discursos morais-religiosos fundamentalistas, antes particulares à alguns grupos religiosos, foram mobilizados por setores conservadores ultrapassando os muros das igrejas, sendo difundidos por toda a sociedade sob o alarde de pânico morais como a “ideologia de gênero” e a “agenda gay”. Neste repertório, o homossexual é apresentado como um elemento nocivo à sociedade, com comportamento degenerado, libertino, perverso, frequentemente associado à pedofilia.

A articulação de aspectos macro e microsociais é profícua para perceber as interrelações entre eles e visibilizar a influência da esfera pública na vida privada. Embora o foco de análise esteja sobre as experiências individuais dos sujeitos entrevistados, o contexto político e cultural, assim como as definições doutrinárias religiosas, permeia suas vivências, conduzindo e limitando seus desejos, ambições e experiências.

1.1. Considerações metodológicas

Iniciei a pesquisa a partir de duas observações principais: a revelação da orientação sexual dos filhos aos pais abala as relações familiares, uma vez que mães e pais apresentam dificuldades em aceitar e acolher seus filhos gays e lésbicas em razão da forma como a sociedade, de maneira geral, enxerga a homossexualidade e o indivíduo homossexual; os filhos constroem expectativas de serem acolhidos e aceitos por seus pais na ocasião da revelação da homossexualidade. A partir dessas considerações, estabeleci como foco da pesquisa a análise sobre as expectativas filiais endereçadas às mães e pais, e as relações familiares estabelecidas entre eles.

Essas definições impuseram alguns desafios, como a maneira pela qual eu encontraria meus interlocutores: gays e lésbicas, filhos e filhas de pessoas católicas, evangélicas e sem religião, que tivessem se assumido a pelo menos um dos pais. Como estratégia, realizei algumas postagens em diferentes grupos LGBTI+ na rede social *Facebook*, apresentando a pesquisa e convidando os interessados a entrarem em contato por e-mail, a fim de realizarmos uma entrevista. Por esse meio, quatro pessoas foram

entrevistadas. No entanto, a maior parte dos entrevistados são oriundos das redes de sociabilidade de amigos e colegas que, por meio da técnica bola de neve, indicaram pessoas dentro das definições estabelecidas. A técnica foi eficiente em me apresentar interlocutores e possibilitou ampliar o recorte, que inicialmente pretendia entrevistar exclusivamente pessoas residentes no Estado do Rio de Janeiro. Entretanto, dada as dificuldades encontradas, decidi não manter esse critério, de forma que foram entrevistados residentes dos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Pernambuco, de cidades metropolitanas e do interior destes Estados, embora entre os entrevistados existam pessoas naturais de vários Estados da Federação. Das redes de sociabilidade e da técnica bola de neve, dezessete pessoas foram entrevistadas, totalizando vinte e uma pessoas entrevistadas entre os anos de 2019 e 2020. Os entrevistados pertencem a segmentos de camadas médias e populares, moradores de cidades pequenas, médias e grandes.

A ideia inicial compreendia a realização de entrevistas pessoalmente, entretanto, devido à dificuldade em localizar pessoas que se encaixassem no recorte de pesquisa nos municípios do Norte Fluminense e na região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro, decidi realizar entrevistas de maneira remota, por telefone ou videoconferência, deixando aberto à escolha do entrevistado. No final do primeiro ano de entrevistas, a pandemia de Covid-19 acabou por definir esse formato até o período final de realização das entrevistas, o que se deu em outubro de 2020.

Todas as entrevistas foram realizadas por mim. As primeiras aconteceram presencialmente com pessoas oriundas de minhas redes de sociabilidade. A primeira entrevista se deu na minha casa, no município de Macaé, a segunda e a terceira aconteceram na UENF, e a quarta na casa de uma amiga, no Rio de Janeiro. Ao todo foram realizadas quatro entrevistas presenciais com duração média de 50 minutos. As entrevistas com pessoas provenientes das redes sociais foram realizadas por meio de ligação pelo aplicativo *WhatsApp* e tiveram duração média de 35 minutos, e as duas entrevistas realizadas por videoconferência tiveram média de 50 minutos. A pandemia de Covid-19 fez com que muitos estivessem em casa em isolamento, de forma que as entrevistas das pessoas que moram com suas famílias encontraram alguns percalços. Como a privacidade foi uma questão, algumas pessoas precisaram se movimentar pela casa durante a entrevista, outras faziam longas pausas em suas narrativas, devido à entrada de alguém no quarto no qual o entrevistado estava. A qualidade da conexão de internet também é um fator que interferiu nas entrevistas. Em algumas situações, devido à

instabilidade da internet, a ligação falhava, sendo necessário, por vezes, que o entrevistado respondesse novamente alguma questão ou que eu refizesse alguma pergunta.

Penso que devido ao debate sobre aceitação familiar ser atual e frequente na sociedade, os entrevistados apresentaram pouco ou nenhum constrangimento para falar sobre suas vidas familiares, embora alguns tenham sido mais concisos em seus relatos. Outro aspecto que penso ter colaborado foi a maior parte dos entrevistados ter chegado a mim por intermédio de redes de sociabilidade, o que certamente exerceu influência na disponibilidade em dar certos tipos de informação e detalhes sobre a vida privada, além de saberem que sou lésbica. Informações que os entrevistados advindos pelas redes sociais não tinham.

Acredito que isso colaborou para que eles ficassem mais à vontade para contar sobre sua vida privada, talvez por acreditarem que isso me aproximava deles e me permitia compreender suas experiências e interpretações, de forma que essas entrevistas foram em geral mais longas e ricas. Todas as pessoas que aceitaram participar da pesquisa e que se enquadravam nas definições estabelecidas foram entrevistadas e estão presentes nesse trabalho. Com a autorização dos entrevistados, as entrevistas foram gravadas, confeccionadas fichas individuais com a transcrição e posteriormente analisadas.

Há uma diferença sensível no conteúdo das entrevistas realizadas com homens e mulheres. As mulheres entrevistadas enfatizaram com mais frequência questões relativas ao sofrimento provocado pelo relacionamento parental. Durante as entrevistas elas apresentaram como se sentiram diante da rejeição e os efeitos gerados por ela, utilizando amplamente um repertório emocional que fala sobre dor, tristeza e mágoa. Nas narrativas dos homens entrevistados suas emoções raramente tinham destaque. Quando questionados sobre momentos específicos que envolviam rompimentos traumáticos e violência, eles se referiam a eles como momentos difíceis e relatavam as situações sofridas, utilizando categorias emocionais de forma tímida.

Embora as relações familiares seja um tema sensível de ser abordado, os entrevistados demonstraram interesse em falar sobre elas, contando histórias e ilustrando experiências, em alguns momentos de forma descontraída, em meio a piadas e risos, e em outros com certo pesar e tristeza.

De maneira geral, os entrevistados demonstraram interesse na pesquisa. Alguns solicitaram que lhes enviasse artigos quando fossem publicados assim como a tese. Parte

dos entrevistados ao final da entrevista disse ter sido bom poder falar sobre suas questões e agradeceram a “conversa”.

Estudar temas tão delicados e íntimos, como é o caso desta pesquisa, exigiu certa cautela de minha parte tanto na abordagem dos meus interlocutores como na condução das entrevistas. A questão do caráter privado da família exerce um peso moral muito forte. Muitas vezes revelar detalhes da vida familiar pode ser entendido como uma violação da intimidade da família, afinal, “roupa suja se lava em casa”. Não à toa. Como foi possível perceber durante minha pesquisa de mestrado, os relatos envolvem muitas vezes agressões físicas e verbais, o que pode desconstruir uma fantasia atribuída à família, amplamente reproduzida e compartilhada em nossa sociedade, enquanto lugar de conforto e acolhimento, no qual experimentamos o amor incondicional. Além do receio que muitos entrevistados têm da família descobrir que se fala de assuntos privados fora do ambiente familiar e assim piorar ainda mais relacionamentos por vezes já deteriorados.

Outra questão são os papéis sociais desempenhados por algumas pessoas implicadas nas entrevistas. Alguns pais e mães são pessoas públicas ocupando funções religiosas, o que por vezes coloca nosso entrevistado num lugar de apreensão diante da questão da confidencialidade. Com certeza o maior temor dos entrevistados é que o conteúdo da entrevista chegue ao conhecimento de seus pais. Por isso, a fim de preservar as identidades de meus interlocutores, todos os nomes foram alterados, assim como alguns dados. Por isso, os nomes dos parceiros/as, cidade de origem e moradia foram substituídos por lugares equivalentes quanto à região, número de habitantes, mantendo a referência real nos casos em que a informação fosse insubstituível.

1.2. A coleta de dados

Nesta pesquisa optei pela realização de entrevistas orientadas pela técnica história de vida (BECKER, 1993), uma vez que ela favorece a elaboração de um relato das experiências vividas e suas interpretações sobre elas. Essa técnica permite a observação da ação individual e da interação em família como processo (BECKER, 1993). Ela é especialmente frutífera para compreender como se delineiam as relações dentro da família, observando seu desenvolvimento desde a infância até a atualidade, os eventos marcantes das trajetórias individuais dos entrevistados e da família enquanto coletividade,

percebendo valores, crenças e tradições particulares a ela e aos grupos sociais nos quais se insere (QUEIROZ, 1987).

O roteiro de entrevista (Apêndice A) foi construído tomando por base pesquisas anteriores que estudaram questões relativas à família e outros relacionamentos, ao que incluí algumas questões, orientadas por meu olhar sobre os interesses da pesquisa. O roteiro privilegia as trajetórias dos entrevistados e entrevistadas desde a infância, suas experiências marcantes, questões relacionadas à descoberta afetivo-sexual, valores e crenças relativos aos grupos os quais compunham, as características das relações familiares com o pai e/ou a mãe, assim como suas expectativas e concepções acerca da família e do relacionamento familiar, com o objetivo de compreender as interpretações e significados atribuídos às atuações, tensões e conflitos que marcaram sua biografia (QUIVY; VAN CAMPENHOUDT, 1995).

A realização de entrevistas semiestruturadas permitiu algumas inflexões a partir de questões trazidas pelos entrevistados, o que me conduziu a realizar ajustes no roteiro após as primeiras entrevistas (BOURDIEU, 2008). A história do relacionamento familiar e suas características, questão que se constitui um elemento fundamental nesse trabalho, derivou de uma observação realizada por um entrevistado acerca da história do relacionamento com sua mãe, durante a segunda entrevista presencial. Nessa relação social estabelecida no momento da entrevista, assim como posteriormente, a partir de sua leitura, alguns refinamentos foram oportunizados.

Dois momentos são considerados centrais no trabalho: a autodescoberta e a revelação da homossexualidade para a família. Eles foram tomados como destaque por avultarem inquietações, tensões e conflitos, pessoais e familiares, sobre os quais se produzem nexos e costuram significados.

A ênfase sobre as histórias de vida permite conhecer as trajetórias a partir do relato em primeira pessoa, por meio do qual entramos em contato com as interpretações feitas das experiências vividas e as correlações estabelecidas entre acontecimentos do passado e presente. Por meio dessa elaboração, os entrevistados realizam reconstruções de suas trajetórias estabelecendo sentido entre ela e sua vida atual.

Antes da realização das entrevistas expliquei a cada um dos entrevistados o interesse da pesquisa, a fim de elucidar qualquer dúvida, e apresentei os tópicos que seriam abordados.

Durante a realização das entrevistas meus esforços foram direcionados a deixar meu entrevistado à vontade na construção de um relato fluido sobre sua trajetória,

experiências e interpretações, de forma que o roteiro servisse mais como orientador dos tópicos indispensáveis a serem abordados. Embora tenha me esforçado para estabelecer uma escuta ativa e interferir o mínimo possível, alguns entrevistados eram vagos em suas respostas, o que exigiu maior incentivo para que falassem sobre questões específicas.

Conforme a orientação de Kaufmann (2013), me esforcei por criar uma atmosfera de conversa durante as entrevistas, atentando às falas recorrentes, às contradições e contradições recorrentes, como ferramenta para fazer os “fatos falarem”. A compreensão sobre os indivíduos enquanto depositários de um saber precioso, o qual o entrevistador não possui, me colocou numa posição de escuta atenta e flexível a seguir as inflexões aparentemente frutíferas (KAUFMANN, 2013).

O material principal de análise deriva de entrevistas com onze homens gays e dez mulheres lésbicas, filhos e filhas de pessoas católicas, evangélicas e sem religião, que ao menos um dos pais saiba de sua orientação sexual. É importante mencionar que na maior parte dos casos a composição religiosa familiar é mista, de forma que muitos entrevistados têm pais de religiões distintas. Uma vez que meu interesse se concentra no relacionamento de meus entrevistados com suas mães e seus pais e a relação com o conhecimento da orientação sexual, o relacionamento com os pais que não foram informados pelos filhos e filhas sobre ela não são objeto de análise nessa pesquisa.

O perfil dos entrevistados compreende pessoas com idade entre 20 e 37 anos, majoritariamente solteiras. Segundo autotaxação, doze entrevistados são brancos/as (sendo cinco mulheres e sete homens), quatro são pardos/as (sendo dois homens e duas mulheres) e cinco são pretos (sendo três mulheres e dois homens). Duas entrevistadas e um entrevistado são casados. Quanto à moradia, dez entrevistados/as moram com seu pai e/ou mãe, cinco vivem com seus esposos/as ou companheiros/as, três moram sozinhos, um mora com a mãe, o irmão e o namorado, uma entrevistada mora com os irmãos e um entrevistado mora com o namorado, a sogra e o cunhado. Entre os entrevistados, onze têm pai e mãe casados, oito têm mãe e pai separados ou divorciados e dois têm mães viúvas.

Embora quase todos os entrevistados tenham frequentado religiões cristãs durante infância e juventude na companhia de suas famílias, somente o entrevistado evangélico e a entrevistada católica se mantiveram na religião de criação. Dentre todos os entrevistados, dezessete deles se identificaram sem religião, sendo dois agnósticos e três

ateus. Uma entrevistada se declarou católica, um evangélico e duas kardecistas³. Outros dois entrevistados declararam afinidades com religiões espiritualistas, embora não sejam frequentadores assíduos, e outro entrevistado se identificou como cristão. Quanto a escolaridade, oito completaram o Ensino Médio e treze concluíram o Ensino Superior. Destes últimos, nove possuem mestrado. Eles exercem ocupações variadas: analista financeiro, advogado, psicólogo, universitário, estudante de pós-graduação, professor, dentista, ator, empresário, trabalhadores autônomos.

Como apresentado anteriormente, os entrevistados são pertencentes a segmentos de camadas médias e populares, moradores de cidades pequenas, médias e grandes. Devido à dificuldade em situar a classe social dos meus entrevistados e suas famílias, o apêndice B dispõe de informações como ocupação e escolaridade tanto dos entrevistados como de seus pais.

1.3. Construção do problema de pesquisa

Família e homossexualidade

Segundo Lia Zanotta Machado (2001), a família brasileira articula dois princípios em seu interior: o código relacional e o individualista. Essa junção produz dentro das famílias, um tipo de organização regida simultaneamente por normas de reciprocidade e hierarquia, segundo as posições de classe. Embora seja inegável a influência do individualismo nas famílias brasileiras, observável nas mudanças relativas ao decréscimo no número de casamentos, aumento dos divórcios e das famílias monoparentais, na contração da família, como também da importância que os indivíduos alcançaram dentro dela, existe uma persistência de um código relacional hierárquico que ordena as relações familiares (MACHADO, 2001). Tais características implicam numa tensão permanente entre desejos individuais e a lógica coletiva, exercendo diferentes influências no interior das famílias e nos valores atribuídos a ela.

³ Em pesquisa na qual foram entrevistadas pessoas de orientação homossexual, bissexual e heterossexual durante a Parada do Orgulho GLBT no Rio de Janeiro, Carrara e Ramos (2005) apontaram para a tendência de abandono da religião de socialização ou migração para religiões espíritas, como kardecismo e cultos afro-brasileiros devido à uma postura excludente das religiões cristãs. Esse resultado foi verificado entre homens e mulheres homossexuais, bissexuais e transgêneros.

À medida em que os indivíduos dentro da família afirmam sua singularidade, pressionam os limites do mundo familiar, de forma que, se a família quiser se manter enquanto ponto de referência, “precisa abrir espaço para o outro” (SARTI, 2004). Com a influência do ideário democrático na esfera privada, os indivíduos passam a demandar um duplo reconhecimento: igualdade de direitos e a consideração de suas particularidades (PEIXOTO; CICCHELLI, 2000).

A homossexualidade ainda é um fator complicador das relações familiares (MODESTO, 2008; 2011; 2015; OLIVEIRA, 2013; PESSÔA, 2017a; SOLIVA; SILVA, 2014). No entanto, ao passo que se consolidam direitos de pessoas LGBTI+ na sociedade e se reduz a marginalização dessas pessoas por meio de novas representações, as demandas por reconhecimento atingem o interior das famílias de forma mais difusa, reivindicando acolhimento e aceitação de suas diferenças e particularidades.

Embora cada contexto disponha de níveis de valorização e limites distintos sobre a individualização, a possibilidade de individualização está aberta a todos em todas as sociedades (VELHO, 2008). A revelação da homossexualidade à família de origem, ainda que possa ser interpretada como uma provocação ao estatuto familiar, é concebida aqui enquanto manifestação do “indivíduo individualizado”, que ousa fazer uso de sua autonomia se distinguindo de sua família ao mesmo tempo em que apresenta forte desejo em manter o vínculo familiar (SINGLY, 2007).

Nas últimas décadas, dentro das Ciências Sociais, a homossexualidade foi objeto de uma profusão de estudos acadêmicos, sobretudo referentes à homoparentalidade, homofobia, sociabilidade homossexual e AIDS. No entanto, a experiência familiar desses indivíduos na literatura é exígua (SIMÕES; CARRARA, 2014), talvez devido à noção de que há uma incompatibilidade entre homossexualidade e família (ALMEIDA, 2010; OLIVEIRA, 2013), ideia que vigorou por muito tempo e impactou as expectativas construídas por gays e lésbicas em relação às suas famílias de origem, de forma que a reivindicação por inclusão total de si, com todas as suas particularidades dentro da comunidade familiar têm sido observada mais recentemente.

Durante o período em que realizei o levantamento bibliográfico à procura de pesquisas dentro das Ciências Sociais que discutissem a experiência de gays e lésbicas com suas famílias de origem, grande parte dos trabalhos encontrados se debruçavam sobre as estratégias de manipulação e ocultamento da orientação sexual em distintas esferas da vida, incluso na esfera familiar. No entanto, raras pesquisas foram encontradas que

tivessem foco na análise do relacionamento entre filhos e pais que já tivessem conhecimento sobre a orientação sexual de seus filhos.

O interesse em conhecer a experiência destas pessoas com suas famílias a partir do conhecimento da homossexualidade é um dos motivos que me levaram a realizar essa pesquisa. Outra motivação incidia sobre minha curiosidade em compreender, a partir da perspectiva desses indivíduos, como, após a revelação da orientação sexual, eles se comportam, interpretam as ações de seus pais e estruturam as suas a fim de alcançarem o acolhimento e aceitação desejados. Uma vez que não encontrei respostas para essas perguntas, decidi me dedicar a tentar respondê-las.

Entendo que a razão para essa lacuna está sobre o fato dessa demanda ser uma questão contemporânea. Entre os trabalhos mais célebres sobre a homossexualidade dentro da sociologia e antropologia, o conhecimento da homossexualidade era algo que deveria ficar oculto à família como forma de garantir sua continuidade e manutenção do relacionamento (GUIMARÃES, 2004 [1979]; HEILBORN, 1996; POLLAK, 1990; SEDGWICK, 2007). No entanto, o relacionamento com a família é por vezes um tema transversal em alguns trabalhos (FRANÇA, 2012) e outras vezes central, como na tese de Leandro de Oliveira (2013), na qual estudou os significados da noção de aceitação e ressaltou que ela “pode ser marcada por processos e negociações complexos, em que aproximações, afastamentos e conflitos podem ser pontuados por meio de categorias emocionais” (OLIVEIRA, 2013, p. 148).

A ideia de “aceitação” é frequentemente mobilizada por gays e lésbicas para se referir à expectativa de acolhimento relativa às suas famílias. Nesse trabalho, ela é utilizada como sinônimo de reconhecimento, uma vez que expressa a demanda direcionada às famílias de origem por respeito, validação e acolhimento total do indivíduo inteiro, significados empregados pelos entrevistados nessa pesquisa, em consonância com as definições de Honneth (2009) e Benjamin (1996). O conceito de reconhecimento será abordado no tópico seguinte.

O reconhecimento na esfera da família

O debate sobre reconhecimento nas Ciências Sociais tem seu início do final dos anos 1980 tendo Charles Taylor como precursor e, posteriormente, no início dos 1990,

Axel Honneth torna-se seu principal expoente (MATTOS, 2006; MENDONÇA, 2007; NEVES; SOUZA, 2018). Nos anos 2000, ocorre uma ampliação no debate a partir da contribuição de novos estudiosos como James Tully (2004) e Nikolas Kompridis (2007).

No Brasil a discussão sobre reconhecimento começa no início dos anos 2000, a partir do debate sobre distribuição e reconhecimento estabelecido entre Nancy Fraser e Axel Honneth. Desde então, alguns pesquisadores discutiram a categoria na intercessão com teorias críticas e da justiça (MATTOS, 2006; SAAVEDRA; SOBOTTKA, 2009) e outros por meio da aplicação de conceitos, analisaram as lutas sociais ocorridas no contexto brasileiro, com destaque aos trabalhos de Jessé Souza em *A construção social da subcidadania* (2003) e *A invisibilidade da democracia brasileira* (2006) (MENDONÇA, 2007; NEVES; SOUZA, 2018).

A ideia de reconhecimento tem sua origem nos primeiros trabalhos de Hegel, no período de Jena, sobre a qual o autor desenvolve a noção de desenvolvimento ético da sociedade através da ideia de que existe um consenso intersubjetivo compartilhado sobre as expectativas de comportamento dos sujeitos, sobre as quais esperam ser considerados pelos outros no momento de sua ação (MATTOS, 2006; RICOEUR, 2004).

Taylor e Honneth adotam o conceito para pensar as demandas multiculturais de grupos minoritários associadas aos movimentos identitários que emergem nas décadas de 1960 e 1970, e desenvolver uma nova teoria de justiça social que ultrapasse a perspectiva redistributiva de bens materiais (NEVES; SOUZA, 2018). A ideia de justiça social trazida pelos autores tem ênfase no reconhecimento das diferenças de identidades nas sociedades democráticas liberais, enfatizando seus impactos sobre as dimensões constitutivas da personalidade individual. Os autores não necessariamente descartam a ideia de redistribuição de bens ou o combate à desigualdade, mas ambos estão mais preocupados com os efeitos da negação do reconhecimento na construção do self, uma vez que acreditam que a capacidade dos indivíduos em alcançar a autorrealização está relacionada ao reconhecimento intersubjetivo (MENDONÇA, 2007; SAAVEDRA; SOBOTTKA, 2009).

Ambos os autores entendem o reconhecimento como uma necessidade humana vital, sendo essencial para o desenvolvimento de indivíduos livres e autônomos. O reconhecimento, então, não é algo que se deseja, mas uma necessidade fundante dos indivíduos, baseado em sua natureza intersubjetiva (KOMPRIDIS, 2007). O não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo se interpõe à conquista da autorrealização plena dos indivíduos, uma vez que ele compromete as autorrelações práticas, fruto das

trocas intersubjetivas estabelecidas entre os parceiros de interação (ANDERSON; HONNETH, 2011; HONNETH, 1995; 2009). Por essas razões, Honneth considera as consequências provocadas pelo reconhecimento errôneo ou não reconhecimento como a pior forma de injustiça social (KOMPRIDIS, 2007, p. 278).

Para Taylor, com o objetivo de possibilitar a autorrealização, “as pessoas lutam, simultaneamente, por dignidade e para que suas particularidades sejam reconhecidas” (MENDONÇA, 2009, p. 145). Honneth (2009) desenvolve a noção dos conflitos como moralmente motivados e postula que o reconhecimento intersubjetivo é a única via para o desenvolvimento pleno das capacidades individuais e das autorrelações. O autor vai distinguir três esferas de reconhecimento recíproco – amor, direito e solidariedade –, nas quais, em cada uma dessas esferas se desenvolve uma autorrelação prática. A esfera do amor, que engloba as relações de amizade, relações afetivo-sexuais e relações entre pais e filhos, relaciona-se à autoconfiança do indivíduo. A esfera do direito associa-se ao autorrespeito, e o reconhecimento na experiência da solidariedade à autoestima. Cada esfera de reconhecimento se orienta por princípios normativos que fornecem as normas internas de acordo com as noções de justo ou injusto (HONNETH, 2003, p. 186). Segundo Honneth:

[...] na sociedade moderna, as condições para a autorrealização individual estão seguras socialmente apenas quando os sujeitos podem experimentar o reconhecimento intersubjetivo não só da sua autonomia pessoal, mas também de suas necessidades específicas e capacidades particulares (HONNETH, 2003, p. 189, tradução nossa).⁴

O não reconhecimento nas três esferas se manifesta na forma de violência, negação de direitos e desvalorização social, o que fere a compreensão positiva que os indivíduos têm de si mesmos e prejudica sua autorrealização (HONNETH, 2009). Nas experiências de negação do reconhecimento os sujeitos são motivados a se engajarem por justiça.

A teoria do reconhecimento de Honneth ocupa lugar central nesse trabalho, sobretudo pela importância atribuída ao reconhecimento na constituição dos *selves* e a compreensão do reconhecimento enquanto um processo formativo de afirmação e reafirmação do valor dos indivíduos nas distintas esferas. Sua teoria me inspira a pensar a revelação da orientação sexual à família de origem como um processo de luta por

⁴ No original: [...] in modern society the conditions for individual self-realization are only socially secured when subjects can experience intersubjective recognition not only of their personal autonomy, but of their specific needs and particular capacities as well.

reconhecimento, uma vez que para o autor, na esfera do amor, o reconhecimento se daria na forma de assentimento e encorajamento afetivo (HONNETH, 2009).

Olhar para meu campo pelas lentes da teoria do reconhecimento de Honneth me levou a entender as reivindicações filiais por “aceitação” como demandas por reconhecimento de sua identidade e particularidades. O fato de hoje o acolhimento e aceitação integral serem objeto de reivindicação de gays e lésbicas direcionados às suas famílias, manifesta certa assimilação dos ideais de amor e cuidado enquanto aspectos característicos à elas (HONNETH, 2015). Embora essas características se constituam enquanto padrões normativos de comportamento específicos à instituição família, a expectativa de ser endereço de amor e cuidado por seus pais tem por base essa rede estável de comportamentos. Ainda que essas expectativas não se realizem em sua totalidade, desempenham a função de referência moral nas avaliações dos filhos e na construção das expectativas direcionadas à família.

O sentimento de injustiça que emerge quando filhos e filhas não se veem aceitos e acolhidos dá início a lutas por reconhecimento na esfera privada. Na compreensão de Honneth (2003), as lutas por reconhecimento podem constituir formas de aprimoramento moral da sociedade, uma vez que permitem a realização de ajustes nas formas de interação que propiciam a autorrealização, acarretando conquistas referentes à individualidade e inclusão. Na esfera da família, essas lutas incidem sobre os relacionamentos, tomando forma no interior da relação. O reconhecimento enquanto processo ininterrupto, que se reatualiza na relação com o outro (KOMPRIDIS, 2007; MATTOS, 2016), torna ainda mais frutífero pensar meu problema de pesquisa pela teoria do reconhecimento, uma vez que, quer o reconhecimento seja considerado denegado, insuficiente ou efetivado, ele produz novas expectativas.

Ao passo que os indivíduos consideram não serem reconhecidos em suas características, sucede uma luta por reconhecimento. Nos casos estudados, esse reconhecimento se relaciona à identidade individual, mas também ao seu lugar particular na família. A discussão não se dá somente sobre a problemática da “identidade deteriorada” (GOFFMAN, 2013) inserida na sociedade, mas sobre as expectativas criadas tendo por base as normas de comportamento compartilhados específicas à família. Então os sujeitos buscam o reconhecimento de quem são e, por serem filhos/as, entendem que deveriam ser alvo de uma compreensão e dedicação específicas deste lugar (VELLEMAN, 1999). A compreensão de que cada um deve ser tratado na esfera íntima

tomando em consideração o lugar ocupado dentro dela é um aspecto fundamental, uma vez que estudamos as relações familiares.

Na mesma esteira, compreendo os comportamentos filiais que visam sua realização enquanto lutas por reconhecimento, uma vez que filhos e filhas têm nesses padrões éticos normativos sua referência. A luta por reconhecimento é entendida como meio para alcançar um fim. Nos casos aqui estudados, a aceitação integral dos filhos e filhas, gays e lésbicas, por suas famílias. As lutas por reconhecimento na esfera privada transcorrem no cotidiano, no qual, por meio da interação, são oportunizadas trocas, discussões, interpretações, reinterpretações, negociações e irresoluções, relativas às normas de reconhecimento recíproco (TULLY, 2004).

Nesse sentido a revelação da homossexualidade é interpretada como manifestação da luta por reconhecimento, que ambiciona o acolhimento e validação do indivíduo inteiro, considerando suas peculiaridades e sensibilidades. Por isso, lançamos nosso olhar sobre o relacionamento familiar, sua história e características. Esse enfoque nos permite perceber os padrões de comportamento desempenhados dentro da família, as formas como ela se organiza enquanto coletividade e os processos que acontecem na vida cotidiana que levam os sujeitos mais perto ou não das bases normativas apresentadas.

1.4. Sobre o envolvimento da pesquisadora

Essa pesquisa nasce de uma reflexão sobre uma questão pessoal, mas também coletiva. Sou uma mulher lésbica, filha de uma mãe evangélica e pai sem religião. Logo que me percebi parte da comunidade LGBTI+, notei que a recorrência de histórias sobre os relacionamentos familiares envolvia o relacionamento deteriorado entre pais e filhos/as. E ao olhar meu entorno histórias ruins, tristes, violentas estavam por todos os lados. Entre as pessoas com quem conversava, expulsões e violência se constituíam como os maiores temores, e com muita frequência se referiam ao relacionamento familiar como algo muito frágil, podendo ser abalado por qualquer interferência.

As narrativas de gays e lésbicas com quem convivi sobre suas famílias raramente se referiam a elas como um lugar de acolhimento. Quando existia um relacionamento frequente, ele envolvia muitos limites. Durante os contatos com suas famílias, exigiam de si um controle sobre os temas abordados e vocabulário utilizado. Para muitos, a existência

desse contato regular era o máximo que conseguiam receber de suas famílias, de forma que, ainda que já tivessem se assumido, ou mesmo vivessem com companheiro ou companheira, existia uma exigência tácita para manter sua vida amorosa separada da vida da família de origem. Muitos aceitavam esses limites em benefício da manutenção dos vínculos familiares, no entanto, essa atitude aparenta certa redução na atualidade, sobretudo entre as pessoas que alcançaram a independência financeira.

Manter uma parte tão fundamental de sua vida apartada de outra parte considerada essencial impede que essas pessoas vivam sua vida plenamente. O rebaixamento que se sente ao precisar decidir se comemorará o Natal com seus pais, irmãos e sobrinhos e deixará o companheiro sozinho, muitas vezes só pode ser explicado por meio de um repertório emocional. Exigências desse tipo são uma constante na vida de gays e lésbicas, ao menos por um período da vida. O processo que interpreto nesse trabalho como luta por reconhecimento é uma das ações que interrompe certas práticas.

Desde minha entrada na comunidade LGBTI+, histórias desse tipo aparentavam estar se distanciando cada vez mais. Minha impressão pessoal era que a visibilidade e legitimidade dos relacionamentos homoafetivos exerceu efeitos sobre essa população. Refletir essa realidade por dentro das relações familiares me pareceu promissor para entender o que poderia interferir sobre os comportamentos desempenhados por mães e pais.

Ao olhar para dentro da minha família tinha muitas certezas que não resistiram a análises mais rigorosas. Minha história pessoal não é uma história de sucesso, diferente de muitas com que tive a felicidade em ter contato. Após meu engajamento num relacionamento amoroso com a mulher que veio a ser minha esposa, o relacionamento familiar se tornou quase inexistente, sendo atualmente mediado via *WhatsApp*. Uma vez que minha mãe e padrasto são pastores de uma comunidade evangélica, o vínculo religioso, inicialmente, explicava totalmente o relacionamento precário. Durante alguns anos, culpei exclusivamente sua religião por nosso relacionamento. A noção de que a religião tem uma capacidade de engolfamento da consciência individual aplacava meus sentimentos. Me fazia acreditar que a razão não era eu, mas a religião.

No entanto, as histórias de vida encontradas durante a pesquisa me confrontaram com minhas certezas pessoais, visto que, a divulgação da orientação sexual de homens e mulheres filhos/as de pessoas evangélicas em alguns casos sequer abalou o relacionamento familiar, e algumas vezes propiciou uma maior aproximação.

O subtítulo da tese coloca o meu lugar nela. Esse olhar que é ofertado é meu. Atravessado pelas minhas vivências, experiências e frustrações. Provavelmente outra experiência de vida levaria a outra pergunta e outra pesquisa. Não carrego nenhuma ilusão de neutralidade absoluta em relação às discussões levadas a cabo aqui e inúmeras vezes fui pessoalmente tocada com os resultados de pesquisa. A mim resta assumir, como Wright Mills ressaltou, que estou pessoalmente “envolvido em cada produto intelectual em que possa trabalhar” (2009, p. 22).

Embora nas Ciências Sociais ainda resista uma ideia acerca da neutralidade dos pesquisadores, acredito que situar meu lugar em relação ao objeto de discussão faz parte do compromisso ético com meu trabalho, de maneira a não ocultar meu envolvimento com as questões debatidas, nem o lugar onde me situo.

Escrevo então do meu lugar de mulher, lésbica, de origem das classes populares, de criação cristã, numa relação de reconhecimento precário com meus pais. Se não posso evitar tomar partido, pois como demonstrou Becker, “não há posição a partir da qual a pesquisa sociológica seja feita que não contenha bias em uma ou outra direção” (1977, p. 132), esclareço o lugar de onde parti nesta pesquisa.

CAPÍTULO 2

DO ARMÁRIO PRA RUA: RECONHECENDO-SE ENQUANTO SUJEITO DE DIREITOS

Se uma pessoa é dotada de qualquer quantidade aceitável de bom senso e experiência, a própria maneira de dispor de sua existência é a melhor, não porque é melhor em si mesma, mas porque é sua própria maneira.

(John Stuart Mill, Three Essays)

Nas últimas décadas, o tema do reconhecimento tem se tornado questão central nas discussões acerca das demandas sociais contemporâneas (FRASER, 2006; HONNETH, 2009; TAYLOR, 2011; 2014). A noção de reconhecimento trazida por Taylor e Honneth destaca o lugar da intersubjetividade no debate sobre justiça evidenciando seu aspecto relacional e agonístico (MENDONÇA, 2009).

A emergência de demandas por reconhecimento é um desdobramento de um processo iniciado com o declínio das sociedades hierarquizadas, nas quais a ideia de honra é substituída pela noção moderna de dignidade. A noção de reconhecimento compartilhada atualmente derivou do advento do ideal de autenticidade, o qual trouxe a ideia de interioridade humana, que posteriormente pôs em marcha a busca pelo autoconhecimento como forma de descobrir sua própria medida. Ao passo que o reconhecimento da identidade não advém mais da honra estamental, deve ser conquistado no relacionamento com o outro (TAYLOR, 2014).

A busca pelo reconhecimento de gays e lésbicas se inicia na esfera pública com demandas que visavam a consolidação de direitos civis e mudança nas representações sobre a homossexualidade (FACCHINI; FRANÇA, 2009; MACRAE, 2018; SIMÕES; FACCHINI, 2009). Com a crescente visibilidade LGBTI+, bem como a redução dos

estigmas e marginalização desse grupo e o desenvolvimento de novas visões e repertórios sobre a homossexualidade, fez emergir novas demandas.

Neste capítulo, discuto a revelação da orientação sexual como o primeiro passo no processo de busca por reconhecimento na família. Interpreto esse movimento como resultado de uma profunda transformação social, cultural e política, que impactou a autoimagem dos indivíduos, atrelado ao aprofundamento do individualismo, no qual os sujeitos passam a se perceber como dignos de receber o tratamento e estima da qual se consideram merecedores.

Essas demandas direcionadas às famílias de origem, reivindicam serem endereço de amor e cuidado, sem renunciar à sua liberdade e autonomia. As demandas colocadas, de maneira geral, se afinam às bases normativas de comportamento recíproco relativas à família, identificadas por Honneth (2007; 2015) e ao ideal de *amor confluyente e relacionamento puro* desenvolvidos por Giddens (1993).

2.1. Autenticidade e reconhecimento

O reconhecimento está no cerne das reivindicações políticas contemporâneas, como nos casos das minorias étnicas, dos conflitos culturais e das questões de orientação sexual/minorias sexuais, sendo entendido como a necessidade vital que todo indivíduo possui de ser visto, ouvido, aprovado e respeitado pelas pessoas que o cercam (TAYLOR, 2014). Essas reivindicações estão associadas ao reconhecimento dos indivíduos em sua condição de sujeitos, considerando-se sua sensibilidade, seus gostos, a integridade de seus corpos e mesmo sua integridade psíquica (HONNETH, 2009).

A demanda por reconhecimento tal como conhecemos, emerge na era moderna enquanto aprofundamento do individualismo. Por meio do deslocamento da ideia de honra, que traz em si a desigualdade como valor, para a noção moderna de dignidade, com caráter universalista e igualitário, foi possível o surgimento do ideal de autenticidade que dá origem à ideia de reconhecimento compartilhada na atualidade (TAYLOR, 2011; 2014).

Charles Taylor postula que “a democracia introduziu uma política de reconhecimento igual que assumiu várias formas ao longo dos anos e que agora voltou na forma de exigências de igual status de culturas e de gêneros” (TAYLOR, 2014, p. 243).

Segundo o autor, por meio da compreensão de identidade individual que emerge no final do século XVIII, o reconhecimento adquire uma nova importância e significado. A ideia de uma identidade individualizada, “identidade particular a mim e que descubro em mim mesmo”, aflora articulada ao ideal de autenticidade, “de ser fiel a mim mesmo e à minha própria maneira particular de ser” (TAYLOR, 2014, p. 243).

O ideal de autenticidade é um desdobramento da compreensão oitocentista de que os seres humanos seriam possuidores de um sentido moral, uma interioridade⁵ capaz de indicar o certo e o errado. Originalmente, a importância em estar em contato com os próprios sentimentos derivava da compreensão de que estes são uma espécie de bússola moral, indicando como agir corretamente. Por meio de um deslocamento na ênfase moral dessa ideia, o argumento se autonomiza tornando-se um imperativo para vir a ser um ser humano verdadeiro e pleno (TAYLOR, 2011; 2014).

A ideia de entrar em contato com uma interioridade da qual se é possuidor é parte de uma transformação profunda ocorrida na cultura moderna. Taylor identifica Rousseau como o responsável por articular em suas obras⁶ essa ideia que já estava presente na cultura. No entanto, é Herder⁷ que, ao vincular posteriormente, esta concepção à ideia de que cada ser humano tem uma maneira original de ser, transforma o ideal de autenticidade de maneira decisiva.

Em algum tempo, a ideia de fidelidade a si mesmo se tornaria condição para a autorrealização plena. O princípio da originalidade expresso na crença de que cada um tem algo único a dizer, estimulou ainda mais a importância do auto contato.

Não só não devo moldar minha vida de acordo com as exigências da conformidade externa como sequer posso encontrar fora de mim o modelo pelo qual viver. Só posso encontrar dentro de mim (TAYLOR, 2014, p. 245).

Essas ideias colocaram em movimento uma busca individual por autodescoberta. A ideia de identidade que, nos períodos de sociedade hierárquica, era determinada pela

⁵ Visões morais de períodos anteriores relacionavam essa interioridade a Deus ou às Ideias. Taylor aponta que essa ideia pode ter como fiador Santo Agostinho e a relação estabelecida por ele entre Deus e a consciência reflexiva (TAYLOR, 2011; 2014).

⁶ Segundo a historiadora Lynn Hunt (2009), os romances epistolares, muito populares no século XVIII, eram protagonizados por heroínas que expressavam um desejo profundo por autonomia, desafiando os ditames sociais e familiares. Pelo formato epistolar, os personagens expressavam sua interioridade, mostrando que todos eram possuidores dela. Hunt postula que esse tipo de literatura promoveu uma espécie de empatia e identificação com os personagens. Rousseau foi um desses autores, tendo escrito *Júlia ou A nova Heloísa*.

⁷ Para Taylor (1996; 2014), Herder é o responsável por articular ao individualismo democrático, que pressupunha uma sociedade sem distinções hierárquicas, ao individualismo romântico, que entende que cada um tem sua própria medida (aplicado tanto a nível individual, quanto comunitário).

posição social de cada um, é radicalmente transformada com o ideal de autenticidade. A partir daí, cada um descobrirá por meio do contato com seu interior, a “própria maneira original de ser” (TAYLOR, 2014, p. 246).

Este ideal de caráter monológico desconsidera a importância da interação para a vida humana, uma vez que ela se estabelece sobre uma fundação dialógica (MEAD; MORRIS, 1967; TAYLOR, 2014). É por meio da interação que adquirimos as linguagens necessárias para nos definirmos. Por mais que haja uma reflexão realizada individualmente, a definição de nossa identidade é um processo que inclui um diálogo constante com os valores e anseios de nossos outros significativos endereçados a nós. Portanto, a produção e manutenção de nossa identidade é marcada profundamente por esse caráter dialógico, sendo negociada e renegociada na relação com o outro e consigo mesmo (TAYLOR, 2014).

O ideal de identidade produzido por meio desse contato consigo atribuiu nova importância ao reconhecimento, justamente por esse caráter dialógico, no qual a identidade dos indivíduos depende da aprovação e respaldo obtido na relação com o outro. Segundo Taylor, embora a dependência em relação ao outro sempre tenha existido, no período anterior, o reconhecimento se vinculava à identidade socialmente derivada, tendo por base categorias sociais compartilhadas e inquestionáveis. É a individualização da identidade social que torna o reconhecimento social um problema e uma meta para os indivíduos. Antes, nas sociedades da honra estamental, o reconhecimento existia, mas era dado de forma não problemática pela força da identidade coletiva de cada agrupamento de honra. Entretanto, o reconhecimento da identidade pessoal, essa interiormente derivada, depende desse intercâmbio, passível portanto de fracassar. Taylor enfatiza essa questão central: a compreensão de que “o reconhecimento da nossa identidade exige reconhecimento dos outros” (2011, p. 53).

O aprofundamento do ideal de autenticidade moldou o contexto cultural, se arraigando na cultura e consciência individual, tornando o discurso acerca do reconhecimento e da identidade difuso e compreensível⁸ a todos, fornecendo os alicerces necessários ao surgimento de movimentos sociais de busca por reconhecimento durante o século XX.

⁸ A exemplo disso, Lynn Hunt (2009) mostra uma referência a auto evidência na Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, de 1948, no qual o texto inicia com essa afirmação: “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos”. Segundo a autora, o trecho “considerando que”, em sua tradução “visto que”, expressa a noção de algo estabelecido, sendo, portanto, em certa medida compartilhado socialmente.

2.1.1. Lutas por reconhecimento

A luta por reconhecimento social de diferentes grupos que tem como demanda a inclusão na esfera pública nas sociedades ocidentais foi posta em marcha de maneira mais expressiva a partir do século XIX com movimentos operários e o movimento sufragista. Entretanto, a partir da segunda metade do século XX, sob forte influência da Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas, assinada em dezembro de 1948, vimos emergir transformações de ordem social e o desenvolvimento de mecanismos internacionais que visavam a garantia desses direitos. Nesse contexto, o Estado se consagrava enquanto principal responsável pela promoção e garantia dos direitos estabelecidos no documento a seus concidadãos, sob o objetivo de equalizar o status da cidadania e efetivá-la a grupos que até o momento não haviam sido alcançados.

A partir daí, têm início inúmeros processos de transformações sociais e culturais. O declínio do campesinato e o êxodo rural maciço, produzindo metrópoles pelo mundo; a explosão das ocupações que exigiam educação secundária e superior e a novíssima expectativa das famílias pela ascensão social por meio da escolarização; o aumento exponencial no número de estudantes, homens e mulheres; entre outras mudanças. A entrada da mulher no mercado de trabalho é uma das transformações que afetou diretamente a classe operária, sobretudo o ingresso de mulheres casadas⁹. Essas transformações compõem o pano de fundo, sobretudo em países ocidentais, para o ressurgimento do movimento feminista da década de 1960 (HOBSBAWM, 1995).

A década de 1960¹⁰ emerge revolucionária sobretudo no que diz respeito aos movimentos sociais, dando origem a demandas que extrapolam as questões de ordem econômica. Os intitulados “novos movimentos sociais” originados na segunda metade do século XX se caracterizam pela articulação em torno de identidades culturais específicas. Os movimentos identitários surgidos nos Estados Unidos, tais como o movimento negro, movimento chicano, movimento de liberação feminina, o movimento homossexual¹¹,

⁹ A entrada das mulheres no mercado de trabalho tem início no final do século XIX, entretanto o número de trabalhadoras casadas era irrisório. Segundo Hobsbawm (1995), as mulheres casadas que viviam com seus maridos trabalhavam por salários em 1940, correspondiam a menos de 14% da população feminina nos EUA, enquanto em 1980, já eram mais da metade.

¹⁰ Segundo Hobsbawm, “para 80% da humanidade a Idade Média acabou de repente em meados da década de 1960” (1995, p. 283). Ele explica que os que viveram essas transformações, a experimentaram como mudanças em suas vidas de forma gradual.

¹¹ Muito embora a rebelião de Stonewall em 1969 simbolize o surgimento de “um novo movimento social” (GREEN, 2003, p. 24), o historiador John D’Emilio afirma que no início da década de 1950 surgiram as primeiras organizações políticas de gays e lésbicas, como a Mattachine Society, que “marca o

emergiram no mesmo período com uma promessa de libertação cultural aos que não se enquadravam no padrão da América tradicional (HARTMAN, 2019, p. 19).

O reflorescimento do movimento feminista na década de 1960, iniciado em países como Estados Unidos, França, Alemanha e Inglaterra, pôs em discussão os papéis de gênero e as expectativas existentes sobre eles, demandas específicas de uma classe média. Discussões sobre como equilibrar carreira, casamento e família eram centrais, questões que não tocavam a uma grande parcela de mulheres pobres, para quem trabalhar não era uma escolha, mas uma necessidade, na medida em que o trabalho infantil fora quase erradicado e o dever em proporcionar aos filhos uma educação que lhes fornecesse uma expectativa de futuro se consolida (HOBSBAWM, 1995). Segundo Hobsbawm, o feminismo de classe média, embora nem sempre relevante aos interesses do restante das mulheres ocidentais, levantava questões de interesse comum. Essas questões ganharam caráter urgente “à medida que a convulsão social que esboçamos gerava uma profunda, e muitas vezes súbita, revolução moral e cultural, uma dramática transformação das convenções de comportamento social e pessoal” (HOBSBAWM, 1995, p. 313).

Nesse panorama de contestação de antigas desigualdades, os movimentos identitários dos anos 60 criaram uma nova agência intelectual relacionada a opressão a qual Andrew Hartman intitula por “epistemologia da libertação”:

esses movimentos criaram novas ideias sobre identidade. A identidade era algo a ser enfatizado; era algo para crescer ou se tornar. Apenas tornando-se negro, ou chicano, ou uma mulher liberada, ou um homossexual fora do armário - e apenas mostrando solidariedade com aqueles que são identificados de forma semelhante - alguém poderia esperar superar as barreiras psicológicas para a libertação impostas por normas culturais discriminatórias. Tornar-se uma identidade - identificar-se como uma minoria oprimida - significava se recusar a se conformar aos padrões dominantes da identidade Americana¹² (HARTMAN, 2019, p. 21, tradução nossa).¹³

início de uma história ininterrupta de organizações homossexuais e lésbicas que continua até hoje” (1981, p. 58).

¹² Esses padrões dominantes de identidade se relacionam ao que grupos conservadores estabeleceram como parâmetros para a cultura americana (HARTMAN, 2019). Hartman (2019) intitula como “América normativa” um conjunto de crenças que incluíam a ideia de uma nação harmônica e com alto grau de conformidade, a melhor nação da história e a herança cristã como responsável por seu caráter único. Nessa narrativa, a nação estaria sendo corrompida pelos movimentos identitários que identificavam sua Canaã como racista e sexista. Nesse sentido, ao identificar-se com uma minoria oprimida, significava o desprezo pelos padrões da América normativa.

¹³ No original: [...] these movements created new ideas about identity. Identity was something to be stressed; it was something to grow into or become. Only by becoming black, or Chicano, or a liberated woman, or an out- of- the- closet homosexual— and only by showing solidarity with those similarly identified— could one hope to overcome the psychological barriers to liberation imposed by discriminatory cultural norms. Becoming an identity— identifying as an oppressed minority— meant refusing to conform to mainstream standards of American identity.

Nesse contexto, declarar-se gay publicamente se constituía como estratégia política a fim de elevar a conscientização sobre a importância da libertação gay, ao mesmo tempo que representava “uma inclinação gay para destruir as normas americanas repressivas que inibiam a liberdade individual” (HARTMAN, 2019, p. 32).¹⁴

As transformações culturais sucedidas a partir do final dos anos 1960 e início dos anos 1970, a chamada “revolução sexual”, ampliaram as perspectivas impactando diretamente as expectativas afetivas de gays e lésbicas. No contexto norte-americano, o período marca o início de uma convocação por parte do movimento de gays e lésbicas para que revelassem suas identidades sexuais publicamente, à sociedade ou para família e parentes próximos, colocando em questão, a partir daí, o sair ou não “sair do armário” (MURRAY, 2010; WESTON, 1997). Para as gerações anteriores, entretanto, esse convite não fazia tanto sentido. Segundo Murray (2010), no período imediato ao pós-guerra, gays desenvolviam estratégias para manter sua identidade gay sob discrição, devido ao temor do banimento familiar. A partir do final dos anos 1960, tem início uma reivindicação por reconhecimento, o que incluía suas famílias – as famílias escolhidas, àquelas fundadas sobre laços de afeto. A crise da AIDS faz emergir uma nova gramática da família e do cuidado, no qual as famílias “passaram a ser vistas como lugares de intimidade emocional por meio da autorrevelação entre seus membros” (MURRAY, 2010, p. 179, tradução nossa)¹⁵.

Embora nesse contexto se reivindicasse o reconhecimento às “famílias escolhidas”, estava implícita a questão de que talvez os laços biológicos fossem insuficientes para a realização do parentesco ou sua manutenção (WESTON, 1997). Ao mesmo tempo, Murray observa que:

Na esteira da crise da AIDS, no entanto, esses sentimentos se foram suplementados por uma concepção de intimidade caracterizada tanto por cuidado material quanto por compreensão e empatia, que parece fundir os desejos das culturas de liberação com os valores de cuidado com a AIDS (MURRAY, 2010, p. 180, tradução nossa).¹⁶

¹⁴ No original: [...] a gay inclination to chip away at repressive American norms that inhibited individual freedom.

¹⁵ No original: [...] had come to be seen as places of emotional intimacy through self-revelation between its members.

¹⁶ No original: In the wake of the AIDS crisis, however, these sentiments became supplemented by a conception of intimacy characterized by both material care and understanding and empathy, one that seems to fuse the desires of liberation cultures with AIDS caring values.

Murray coloca que as famílias de origem foram, aos poucos, integrando a família escolhida. Segundo a autora, no final do Século XX, o que mudou nas expectativas dos pais de filhos gays e de filhos gays às suas famílias, diz respeito ao ritual de se assumir.

O caráter disruptivo desses movimentos emanou desejos por mudanças sociais para inúmeras partes do mundo. Especificamente, o movimento de gays e lésbicas norte-americano influenciou toda a América Latina inspirando a criação de movimentos políticos de gays, lésbicas e transgêneros em todos os países do continente (GREEN, 2003, p. 17). O início das demandas por reconhecimento de minorias sexuais alcançou o Brasil nos finais da década de 1970, no período em que a ditadura militar se enfraquecia.

O então “Movimento homossexual¹⁷” surge voltado à militância política, sendo constituído por pessoas que se identificavam como homossexuais. Esses grupos reivindicavam por respeito e buscavam promover novas representações da homossexualidade, se opondo as difundidas concepções que a localizavam junto a perversões sexuais, devassidão e pecado. No âmbito mais geral, a demanda era contra a violência e discriminação de pessoas homossexuais¹⁸. Posteriormente, as demandas irão se dirigir a uma busca pela consolidação de direitos civis (CARRARA, 2019; FACCHINI; FRANÇA, 2009; MACRAE, 2018; SIMÕES; FACCHINI, 2009).

A ideia de assumir-se publicamente enquanto expressão de uma atitude de orgulho de sua identidade emerge no Brasil em 1990, o que posteriormente se transformará numa postura política de militantes, amparada pela ideia de “orgulho homossexual”, sinalizando o câmbio de posicionamentos classificados como vitimistas para o desenvolvimento de estratégias de visibilização¹⁹ (FACCHINI; FRANÇA, 2009). Segundo Facchini:

O processo de reconhecimento dos sujeitos do movimento como sujeitos de direitos desenvolve-se como desdobramento dos ciclos de mobilização relacionados à Constituinte, e é concomitante à abertura de espaços de diálogo e de participação socioestatal, como comitês e conselhos. O ápice do processo de cidadanização ocorre nos anos 2000, com a criação e estruturas de gestão dedicadas a políticas para

¹⁷ O Grupo Somos e o jornal Lampião da Esquina, ambos surgiram em 1978 na cidade de São Paulo. Estes são considerados marcos inaugurais do Movimento Homossexual de ênfase política (SIMÕES; FACCHINI, 2009).

¹⁸ Uma das conquistas alcançadas foi o parecer do Conselho Federal de Medicina (CFM), em 1985, acerca do diagnóstico 302.0 do CID-9 da Organização Mundial da Saúde, que qualificava a homossexualidade como “Desvio e Transtorno Sexual”. O parecer orientava os médicos à codificação não-patologizante da homossexualidade durante a vigência do CID-9. Disponível em: <<https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/pareceres/BR/1985/5>>. Acesso em 25 mar 2021.

¹⁹ Na mesma década se dão as primeiras “paradas gays” do país. Esses eventos ilustram o desenvolvimento do “movimento homossexual” no Brasil, atualmente conhecido por movimento LGBT, LGBTI+, LGBTIQAP+ (FACCHINI, 2020; FRANÇA, 2007).

mulheres, igualdade racial e combate à homofobia, além da convocação de conferências em âmbitos municipal, estadual e federal, destinadas a embasar a formulação e a avaliação de políticas públicas (FACCHINI, 2020, p. 42).

Em meio a transformações culturais e políticas no contexto nacional, associados às reivindicações e lutas do movimento LGBTI+ por visibilidade e reconhecimento dessas minorias sexuais, a expectativa de gays e lésbicas de receberem acolhimento e aceitação de suas famílias diante da revelação de sua orientação sexual se torna cada vez mais compreensível. A demanda pelo reconhecimento de pessoas gays e lésbicas na esfera íntima direcionado às famílias de origem surge então como herdeira de uma luta que tem início na esfera pública. A política do universalismo que reforçava a ideia de equanimidade de direitos a partir da compreensão da igual dignidade de todos se alarga à medida que a ideia de igualdade universal se generaliza, bem como as ciências se desenvolvem oferecendo outras interpretações sobre a homossexualidade, e esta, ainda que vagarosamente, distancia-se de antigas representações.

O orgulho da própria sexualidade se insere dentro de um rol de atitudes que falam sobre respeito e cuidado de si. A descoberta e autoaceitação da homossexualidade são processos que se dão no interior dos indivíduos, atravessados pelos contextos históricos, sociais e culturais onde cada um se desenvolve. A passagem que pessoas gays e lésbicas fazem da vergonha (e/ou ocultação) para o orgulho diz respeito a um movimento que é diretamente afetado pelos contextos no qual cada um se insere, podendo facilitar ou dificultar esse processo (ERIBON, 2008; ORNE, 2011).

A expectativa pelo livre exercício da atividade afetivo-sexual, ainda que atravessada por constrangimentos sociais e culturais, tem se demonstrado crescente. Ao passo que a concepção sobre direitos humanos se consolida na contemporaneidade e a construção de um repertório que entende a necessidade do respeito à diversidade sexual se difunde, é possível perceber uma mudança tanto nos anseios de gays e lésbicas direcionados às suas famílias, quanto nos comportamentos desempenhados por mães e pais dentro delas.

Gays e lésbicas se mostram cada vez menos dispostos a viver sua sexualidade às escondidas (CARRARA; RAMOS, 2005). Condicionar a vida afetivo-sexual ao espaço privado demanda uma vigilância interminável, o que torna a vida extenuante, ação que perde cada vez mais o sentido à medida que os relacionamentos homoafetivos saem da marginalidade (ERIBON, 2008).

Sair do armário nesse contexto, portanto, manifesta essa construção individual. Sobretudo levando em consideração o ideal de *relacionamento puro* de Giddens (1993), que tem se mostrado difuso na sociedade contemporânea. Ainda que muitos constrangimentos sucedam dentro da esfera privada, e que os limites da individualidade sejam colocados e reafirmados em momentos distintos, existe uma crença arraigada na necessidade em revelar-se ao outro, ser honesto com os que se tem uma relação de intimidade, que se abalroa frequentemente com os limites de cada família, ou de cada indivíduo, considerando o lugar social do pai e da mãe. Embora a revelação da orientação sexual possa ser entendida como “prova de confiança e de compromisso mútuo” (NUNAN, 2003, p. 128), o convite a sair do armário, insere-se num universo de problemáticas de caráter coletivo. Para qual audiência a revelação será feita? Em que consequências ela pode se desdobrar? Muito embora esse convite incorporado às ideias de orgulho e visibilidade de um discurso ativista se fortaleça cada vez mais na sociedade contemporânea, a decisão será influenciada frequentemente considerando a qual família esse movimento se direciona e as prováveis consequências avaliadas pelos sujeitos envolvidos.

Embora a crescente difusão não suplante os conflitos e tensões desencadeadas pela revelação, ela exerce efeitos sobre o comportamento dos envolvidos nos eventos estudados. A revelação ou descoberta da homossexualidade entre os entrevistados, apresenta como desdobramento cada vez menos atitudes violentas por parte da família de origem, de forma que violência física e banimentos familiares são raros, e mais comumente o que se sucede dentro de cada núcleo familiar são acomodações, negociações e reavaliações acerca dos valores consolidados.

As expectativas dos filhos/as muitas vezes são mais altas e expressam uma urgência além do que regularmente encontram dentro da família. Entretanto, o comportamento familiar tem desempenhado ações que apontam para uma maior tolerância e até mesmo disponibilidade à reflexão e mudança, ainda que como parte de um processo no qual filhas e filhos se colocam num lugar crucial, seja alargando as fronteiras por meio de um comportamento ativo ou traçando os próprios limites do que se considera aceitável viver no seio familiar.

Entretanto, até reivindicarem tal reconhecimento essas pessoas atravessam inúmeros processos. Todo o desenvolvimento de construção da identidade decorre em contextos que, de uma maneira geral, situam a homossexualidade num lugar de marginalidade. Para os que crescem em contextos religiosos, a identificação de desejos

homoafetivos decorre em meio a sentimento de culpa e imoralidade (BUSIN, 2011; NATIVIDADE, 2005; PESSÔA, 2017a; SAGGESE, 2009).

A homossexualidade tem uma história. Ainda que nessa tese, por homossexualidade me refira a tendência por buscar relações afetivo-sexuais com pessoas do mesmo sexo (PECHENY, 2004, p. 17), é fundamental lembrar que o termo evoca uma densa carga social e política. A homossexualidade surge enquanto categoria médica no século XIX, permanecendo patologia até final do século XX²⁰ no discurso médico e se manteve com esse sentido hegemônico em grande parte das sociedades do ocidente até a década de 1960 (FRY, 1982; FRY; MACRAE, 1987; MACRAE, 2018). Anteriormente, a sodomia, ato interdito no direito civil ou canônico, não delimitava uma categoria identitária. Ela não caracterizava o indivíduo que a praticasse. Isso, no entanto, se transforma a partir do século XIX.

Em *História da sexualidade I*, Foucault postula que no século XIX a confissão passa a integrar um projeto de discurso científico no qual o exercício de determinadas práticas sexuais é associado a identidade social. A ideia de uma identidade homossexual é então construída. Essa passagem decorre no final do século XIX, quando o homossexual é transformado em uma espécie (FOUCAULT, 2015).

O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade (FOUCAULT, 2015, p. 47-48).

Uma vez que certas práticas sexuais manifestariam a natureza dos indivíduos, a identidade sexual, produzida pelas categorias homossexualidade e heterossexualidade, expressaria o “caráter profundo do indivíduo” (FOUCAULT, 2015, p. 49). A partir daí, a homossexualidade passa a definir não só um tipo de prática sexual, mas elenca uma série de características relativas a esse grupo, uma vez que estes indivíduos seriam possuidores de uma natureza interior singular e distinta. Embora mudanças culturais profundas tenham acontecido nos últimos 60 anos, é nesse contexto social ainda hostil à homossexualidade e detentor de um extenso repertório que a estigmatiza, em que os sujeitos se desenvolvem e constroem suas identidades.

²⁰ A Associação Americana de Psiquiatria em 1973 retirou a homossexualidade dos critérios de diagnósticos de doenças mentais. No Brasil, em 1985 o Conselho Federal de Medicina (CFM), emitiu o parecer que orientava os médicos à codificação não-patologizante da homossexualidade durante a vigência do CID-9. Somente em 1990 que a Organização Mundial da Saúde retirou a homossexualidade da Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde (CID).

2.2. Identidade, gênero e sexualidade

A modernidade pôs em marcha um processo de individualização que estabelece um desprendimento do complexo de modelos tradicionais sobre as biografias individuais, ao mesmo tempo em que as coloca nas mãos de cada indivíduo²¹ (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2017). Não significa dizer que os processos de individualização se deem de maneira generalizada e uniforme, mas que a sociedade individualizada é uma tendência e, como produto de processos históricos, iniciam em um local e vão se estendendo a outros (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2017, p. 21).

O imperativo da autoconstrução imposto pela individualização estabelece aos indivíduos um enorme conjunto de decisões a serem tomadas. Vida profissional, afetiva, espiritual, tudo se transforma num leque de possibilidades, que, embora influenciados por esferas distintas, cada indivíduo se sabe responsável pela própria história. Nesse contexto, a constituição das identidades se abre a um processo de confecção individual. Sob a égide da reflexividade, a identidade pessoal torna-se uma composição (GIDDENS, 2002). Não significa que esse processo seja pacífico. Ele decorre em meio a dispositivos coercitivos, mas embora sofra constrangimentos, o indivíduo se reconhece competente nessa organização. Além disso, as ações são limitadas por questões inconscientes, bem como por elementos estruturais que não dependem dos desejos ou da reflexividade individual (NIZET, 2016).

Identidade, grosso modo, fala sobre a compreensão de quem se é enquanto indivíduo, de sua autoimagem, o que inclui a identificação do que te distingue dos outros (TAYLOR, 2014). Frequentemente a ideia de identidade pessoal é relacionada às características imanescentes, no entanto, ela manifesta traços do tempo histórico no qual se desenvolve, bem como características e valores dos grupos sociais nos quais o indivíduo transita. Por isso, “cada posição minha me determina, fazendo com que minha existência concreta seja a unidade da multiplicidade, que se realiza pelo desenvolvimento dessas determinações” (CIAMPA, 1989, p. 67). Uma vez que a existência pessoal é construída em um determinado contexto histórico, social e cultural, toda identidade pessoal é, ao mesmo tempo, uma identidade sociocultural.

²¹ Para Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim (2017), há uma incompatibilidade inerente no dever de construir sua biografia e as exigências da família.

A identidade social pode ser entendida enquanto “a moldura possível onde os sujeitos podem existir e se expressar”, constituindo-se “na atualização de princípios de classificação social ordenados por valores que fabricam e situam os sujeitos (HEILBORN, 1996, p. 137). Nesse processo, os indivíduos introjetam, inconscientemente, um complexo de valores sociais, apropriando-os enquanto características próprias.

Interiorizamos aquilo que os outros nos atribuem de tal forma que se torna algo nosso. A tendência é nós nos predicarmos coisas que os outros nos atribuem. Até certa fase esta relação é transparente e muito efetiva; depois de algum tempo, torna-se mais seletiva, mais velada (e mais complicada) (CIAMPA, 2001, p. 131).

É na interação em que é construído o “eu”, no qual noções de diferença e igualdade marcam o desenvolvimento da individualidade, identidade social e consciência de si, a qual se dá através do reconhecimento recíproco dos indivíduos (CIAMPA, 1989; LANE, 2006). A família é o lugar primeiro na construção da autoimagem e na elaboração de uma imagem do mundo externo, sendo também o berço da aquisição da linguagem por meio da qual atribuímos sentido às experiências (SARTI, 2004).

Para François de Singly (2000a), na atualidade grande parte da identidade pessoal dos indivíduos é construída dentro da família. A família:

toma para si a função de (tentar) consolidar em permanência o “eu” dos adultos e das crianças. Inversamente ao que o termo individualismo pode levar a crer, o indivíduo precisa assim, para tornar-se ele mesmo, do olhar das pessoas a que ele atribui importância e sentido (SINGLY, 2000a, p. 14).

O autor explica que a família atual, formada sob égide da individualização, traz novas formas de pedagogia voltadas para a ideia de preservação da natureza da criança, em substituição de uma educação moral focada em corrigir sua natureza imperfeita (SINGLY, 2000a, p. 15). Ainda que a educação familiar tenha se transformado, passando valorizar a autonomia individual²² e iniciativa mais que em períodos anteriores, ela ainda replica sua organização, crenças e padrões de comportamento.

Ao lado da família, religião, escola, gênero, saúde, orientação sexual, classe social, nacionalidade, experiência de vida, se constituem enquanto fontes sobre as quais a identidade dos indivíduos é formada. Através da pertença, identificação e diferenciação o indivíduo vai compondo sua identidade. Portanto, a afirmação da identidade por um

²² Singly (2000a) faz uma caracterização que acredito não se aplicar a realidade brasileira, por isso a ressalva.

indivíduo ou grupo, se dá por meio da oposição relacionada a outra pessoa ou grupo, produzindo “a afirmação do nós diante do outros, jamais se afirmando isoladamente” (OLIVEIRA, 1976, p. 36). Por isso, a identidade é relacional, se constituindo nas interações entre indivíduos e grupos em variados contextos sociais.

Dentro do processo de socialização, recebemos o conteúdo social o qual nos diz as formas valorizadas e desvalorizadas de ser. Esse processo decorre, sobretudo, por meio da linguagem. Para Strauss (1999), ao se discutir identidade, a linguagem deve ser concebida enquanto ponto central, uma vez que por meio dela, possuímos e atribuímos identidades. Nesse sentido, a linguagem, ao mesmo tempo, atravessa e compõe os sujeitos, enquanto realiza a mediação aos significados.

A linguagem é aquilo através do qual se generaliza a experiência da prática sócio-histórica da humanidade; por consequência, é igualmente um meio de comunicação, a condição da apropriação dos indivíduos desta experiência e a forma da sua existência na consciência” (LEONTIEV, 2004, p. 184).

Segundo Lane, “a linguagem reproduz uma visão de mundo, produto das relações que se desenvolveram a partir do trabalho produtivo para a sobrevivência do grupo social” (1989, p. 32-33). Por isso a linguagem torna o indivíduo “produto e produtor da história de seu grupo social” (LANE, 1989, p. 33). Conforme o indivíduo entra em contato com os significados atribuídos às palavras, produzidos dentro de sua coletividade, os significados se individualizam através de reflexão individual, transformando-os e produzindo um “sentido pessoal”, relacionando-se com “a realidade, com a própria vida e com os motivos de cada indivíduo” (LANE, 1989, p. 34).

Mediante práticas discursivas definimos a nós mesmos, de forma que, vocabulário e expressões linguísticas utilizados “são constituintes e constitutivas de minha forma de ser; elas não explicitam ou explicam minha maneira de ser, pelo contrário, a conformam” (IBAÑEZ, 2005, p. 40). Portanto, por meio de práticas discursivas os indivíduos se constituem, absorvendo valores e representações sociais. Entretanto, os significados estão continuamente sendo revistos, e ao passo em que esta revisão ocorre, o comportamento também se reorganiza (STRAUS, 1999).

Desta forma, concepções que entendem a identidade enquanto uma substância, um elemento que fala sobre uma interioridade estável e duradoura, descartam sua característica principal, a habilidade de se metamorfosear continuamente enquanto é atravessado, em sua circulação, por diferentes “mundos” sociais (CIAMPA, 1989; VELHO, 2008). À habilidade de se metamorfosear, os Estudos Feministas e os Estudos

Culturais colaboram com uma compreensão dos sujeitos enquanto portadores de identidades plurais e, por vezes, contraditórias (LOURO, 1997).

O gênero é uma das principais instâncias que constitui as identidades dos sujeitos. Entretanto, é “algo que transcende o mero desempenho de papéis, a ideia é perceber o gênero fazendo parte do sujeito, constituindo-o” (LOURO, 1997, p. 25). Nesse âmbito, a sexualidade frequentemente integra os discursos sobre gênero. Louro explica que identidades de gênero e identidades sexuais estão profundamente relacionadas sendo frequentemente confundidas. No entanto, ambas “as identidades são sempre construídas, elas não são dadas ou acabadas num determinado momento” (LOURO, 1997, p. 27), não sendo possível determinar a fase da vida ou o momento no qual elas se estabelecem, uma vez que, dada sua instabilidade, estão sempre se constituindo. Segundo Louro:

as identidades de gênero de modo semelhante: elas também estão continuamente se construindo e se transformando. Em suas relações sociais, atravessadas por diferentes discursos, símbolos, representações e práticas, os sujeitos vão se construindo como masculinos ou femininos, arranjando e desarranjando seus lugares sociais, suas disposições, suas formas de ser e de estar no mundo. Essas construções e esses arranjos são sempre transitórios, transformando-se não apenas ao longo do tempo, historicamente, como também transformando-se na articulação com as histórias pessoais, as identidades sexuais, étnicas, de raça, de classe... (LOURO, 1997, p. 28).

Muito embora o conceito de gênero compreenda as construções sociais e psicológicas que se impõem sobre as diferenças biológicas (CECCHETTO, 2004), sobre as quais vão determinar formas de ser homem/mulher estabelecidas como oposições binárias (HÉRITIER, 1989), nossa sociedade ainda entende as divisões de sexo como marcadores de uma interioridade manifesta pela genitália. Por isso, desde a ultrassonografia, os pais iniciam um processo de estereotipização no qual, a partir da tomada de conhecimento acerca do sexo biológico do filho é iniciada uma série de procedimentos de diferenciação (brinquedos, roupas, etc), que tem como objetivo não somente fornecer uma identificação sexual ao bebê como para promover projetos de vida que estejam de acordo com tais estereótipos (BADINTER, 1993).

A divisão de gênero estabelece, além de características de personalidade, gestos e objetos específicos a cada sexo. A incorporação de traços socialmente construído, definido pelo conceito de *habitus* por Bourdieu (2013), irá por sua vez determinar os usos do corpo, estabelecendo os usos corporais apropriados a cada sexo. Segundo Bourdieu (2013), ainda que as normas sociais sejam socialmente construídas, elas são, simultaneamente, impostas a nós e por sua vez, incorporadas através da experiência

dóxica. Devido sua naturalização, essas divisões arbitrárias são percebidas como naturais, como se as diferenças fossem intrínsecas às coisas, o que dificulta a percepção de coisa construída (WELZER-LANG, 2001).

Diferente das mulheres que são entendidas como possuidoras de uma essência feminina (BADINTER, 1993), os homens necessitam provar a todo o momento sua masculinidade. A fim de desempenhar seu papel de gênero adequadamente, homens e mulheres devem reproduzir os padrões de masculinidade e feminilidade das sociedades nas quais estão inseridos, ainda que as mulheres não sejam destituídas do seu status de mulher com tanta facilidade quanto os homens.

O padrão de masculinidade hegemônico submete os homens a formas de ser e não ser. Assim, o homem que deseja ser visto como homem e não como uma distorção de sua forma perfeita, deve seguir esse padrão a fim de atestar sua masculinidade, a qual necessita ser conquistada por meio de sua reafirmação a todo momento, dada sua fragilidade. A masculinidade deve ser preservada se colocando em relação oposta à feminilidade, a fim de provar aos outros de que não se é uma mulher ou um homossexual (BADINTER, 1993; WELZER-LANG, 2001). Butler explica que:

Embora as formas de sexualidade não determinem o gênero unilateralmente, é essencial manter uma conexão não causal e não redutiva entre a sexualidade e o gênero. Precisamente porque a homofobia frequentemente opera atribuindo aos homossexuais um gênero prejudicado, fracassado ou, de outra forma, abjeto, isto é, chamando homens gays de “afeminados” e lésbicas de “masculinas”, e porque o terror homofóbico de atos homossexuais, quando ocorre, frequentemente coincide com um horror de perder o gênero apropriado (“Não ser mais um verdadeiro homem ou um homem feito e direito” ou “deixar de ser uma verdadeira mulher ou uma mulher adequada”), parece essencial ater-se a um aparato teórico que explique como a sexualidade é regulada através da vigilância e da humilhação de gênero (BUTLER, 2002, p. 334, tradução nossa).²³

Por isso, a diferenciação dos sexos socialmente compartilhada divide também os usos do corpo apropriados a cada sexo, de forma que a heterossexualidade e dominação masculina constituem-se enquanto pilares da masculinidade, funcionando como

²³ No original: Aunque las formas de la sexualidade no determinan unilateralmente el género, es sin embargo esencial mantener una conexión no causal y no reductora entre la sexualidade y el género. Precisamente porque la homofobia con frecuencia opera atribuyendo a los homosexuales un género perjudicado, fracassado o, de lo contrario, abyecto, esto es, llamando a los hombres gay “afeminados” y a las lesbianas “marimachos”, y porque el terror homofóbico a realizaractos homosexuales, cuando se da, frecuentemente coincide con un horror a perder el género apropiado (“Ya no ser un verdadeiro hombre o um hombre hecho y derecho” o “dejar de ser una verdadeira mujer o uma mujer adecuada”), parece fundamental atenerse a um aparato teórico que explique como se regula la sexualidade mediante la vigilância y la humillación del género.

paradigmas principais que condicionam práticas e representações sociais hegemônicas (WELZER-LANG, 2001).

O surgimento do *scientia sexualis*, a definição dos indivíduos não mais através de um dado fisiológico (o aparelho genital), mas através de uma categoria *psicológica* que é o desejo sexual, contribuiu para impor nos homens um quadro heterossexual apresentado, ele também como uma forma *natural* de sexualidade. Assimilando a sexualidade, e seu bloco de jogos, de desejos, de prazeres da reprodução humana, o paradigma heterossexual se impôs como linha de conduta para os homens (WELZER-LANG, 2001, p. 467).

Welzer-Lang entende o heterossexismo como “a promoção incessante, pelas instituições e/ou indivíduos, da superioridade da heterossexualidade e da subordinação simulada da homossexualidade” (2001, p. 467-468). Desta forma, a heterossexualidade se consolida enquanto sexualidade normativa, aprovada e consagrada, ao mesmo tempo em que sexualidades dissidentes da norma heterossexual são definidas como distorções da sexualidade normal e saudável, devendo ser desvalorizadas. Como os pares de oposição só podem ser significados se tomados em conjunto, a homossexualidade é posta em oposição a heterossexualidade (WELZER-LANG, 2001).

Na cultura ocidental, a identidade sexual se configura enquanto “uma das dimensões centrais da identidade social das pessoas” (HEILBORN, 1996, p. 137), estando localizado em um determinado contexto histórico e cultural, e por eles – valores sociais vigentes nesses contextos – produzidos e alterados. A sexualidade nessa perspectiva não manifesta uma essência interior, mas é “um produto de aprendizado de significados socialmente disponíveis para o exercício dessa atividade humana” (HEILBORN, 1996, p. 137).

O aprendizado da sexualidade é resultado de diferentes cenários socioculturais, e, portanto, não deriva somente do funcionamento biopsíquico dos sujeitos (BOZON, 2004; HEILBORN, 2006). Nesse contexto, as relações de gênero também se constituem enquanto resultado de processos de socialização dos gêneros. Segundo Heilborn, “a sexualidade é um dos principais domínios que incitam o jovem a criar uma esfera de autonomia individual relativamente à família de origem” (2006, p. 35), na qual se ambiciona o aprendizado de um relacionamento afetivo-sexual. A sexualidade tem como *locus* principal a adolescência, sendo caracterizada por inúmeras transições. A mais representativa delas é a passagem à sexualidade com um parceiro ou parceira (HEILBORN, 2006).

O aprendizado da sexualidade, contudo, não se restringe àquele da genitalidade, tampouco ao acontecimento da primeira relação sexual.

Trata-se de um processo de experimentação pessoal e de impregnação pela cultura sexual do grupo, que se acelera na adolescência e juventude. O aprendizado constitui-se na familiarização de representações, valores, papéis de gênero, rituais de interação e de práticas, presentes na noção de cultura sexual (HEILBORN, 2006, p. 35).

Nessa dinâmica, somos informados a respeito dos aspectos desejáveis e indesejáveis com os quais queremos ou não nos associar. Se inicialmente esse processo se dá de forma mais ou menos apaziguada, a chegada da juventude complexifica a interiorização, à medida que essa fase marca o início de um processo de abertura de mundo, marcado pela busca por autonomia e independência. Longe de aderir a marcos etários a fim de definir essa fase da vida, juventude aqui é entendida a partir de processos que circunscrevem o período, como a primeira relação sexual e o primeiro trabalho, que se constituem enquanto um conjunto de rituais de passagem que marcam “o processo de transição para a vida adulta” (HEILBORN, 2006, p. 42). Ao passo que os sujeitos gozam de mais autonomia e liberdade, entram em contato com universos muito distintos dos apresentados pelas coletividades em que se inserem, possibilitando alterar sua visão (STRAUSS, 1999; VELHO, 2008). Escola, universidade e trabalho alargam o complexo de experiências individuais e apresentam, longe do olhar controlador da família, outras formas de entender o mundo:

o contato com outros grupos e círculos pode afetar vigorosamente a visão de mundo e estilo de vida de indivíduos situados em uma classe socioeconômica particular, estabelecendo diferenças internas. A interação com redes mais amplas e diversificadas afeta o desempenho dos papéis sociais (VELHO, 2008, p. 20).

A *reflexividade*, a qual Giddens (1993) infere enquanto característica da *Modernidade reflexiva*, coloca em movimento incessante o questionamento dos valores e sentidos apreendidos. Giddens argumenta que o indivíduo da alta modernidade é caracterizado pela fluidez no fazer-se, não firmando um compromisso com identidades estáveis. Ele está sempre aberto a se transformar e demanda a si mesmo o imperativo em constituir o eu enquanto fruto de um projeto reflexivo. A sexualidade, o corpo e o eu estão impregnados de reflexividade (GIDDENS, 1993). Entretanto, o convite a se construir enquanto indivíduo singular e único se choca com os limites colocados ao desenvolvimento de um projeto individual em cada contexto social no qual o indivíduo está inserido, assim como é limitado por desigualdades relacionadas ao sexo, classe, questões relacionadas à etnia/raça, entre outras. Esses limites são variáveis. Em alguns contextos sociais, há maior espaço e fomento a esse projeto, em outros espaços será menor

e receberá menos estímulos. Isso não significa que os indivíduos sejam completamente impossibilitados por essas questões, mas indica uma maior ou menor resistência que podem encontrar nesse processo. Todos os grupos sociais têm seus limites e ainda assim, em todas as culturas existe a possibilidade de individualização²⁴ (VELHO, 2008).

A juventude enquanto período marcado por processos de autoconhecimento se encontra mais sujeita a conflitos particulares derivados da busca pela autonomia e identidade (LÓPEZ, 2005). A construção da identidade sexual se dá, portanto, num contexto no qual todos somos sabedores da supremacia heterossexual, e ao mesmo tempo, de que dissidências dela ocupam um lugar de marginalidade. A construção da identidade homossexual, mormente decorre sem referências familiares, necessitando de modelos de aprendizagem geralmente exógenos. Os pares podem ser uma fonte de referências para a elaboração das condutas sexuais (BOZON, 2004; GREEN, 2000; SOLIVA; SILVA, 2014), no entanto, a internet hoje é uma ferramenta usada amplamente, tanto na busca por informação quanto na comunicação com pares com a mesma orientação sexual, tornando mais apaziguado o processo até a aceitação e integração da orientação homossexual à sua identidade (BOND; HEFNER; DROGOS, 2009).

À medida que a identidade se associa às avaliações realizadas sobre nós – por nós mesmos e pelos outros -, cada um apresentará aos outros e a si um produto derivado da antecipação de seus julgamentos (STRAUSS, 1999). O trajeto entre o reconhecimento do primeiro desejo homossexual até a assunção da identidade homossexual pode levar muitos anos (POLLAK, 1987). Não coincidentemente, as primeiras experimentações sexuais são marcadas pelo segredo, uma vez que tais ações se encontram em desacordo com o que está socialmente estabelecido. As tensões que envolvem o período podem variar de acordo com o contexto social vivido. Caso a avaliação individual não seja favorável a revelação pública de sua identidade sexual, tem início o manejo de sua identidade. Precisamente pela homossexualidade ser um fator que desvaloriza a identidade pessoal, o sujeito que se identifica gay ou lésbica, exerce um controle constante de sua identidade sexual, podendo variar de acordo com os diferentes contextos (ERIBON, 2008; PECHENY, 2004; SEDGWICK, 2007).

²⁴ A pesquisa de Maria Luíza Heilborn infere que em classes trabalhadoras, valores holistas predominam em detrimento aos individualistas. De forma que nesses grupos, “a sexualidade não se apresenta como referência básica para a definição identitária (contrastivamente aos segmentos modernos)” (HEILBORN, 1999, p. 41).

Segundo Pecheny, “a homossexualidade constitui um segredo fundador da identidade e das relações pessoais de indivíduos homossexuais” (2004, p. 19).²⁵ Essa dinâmica de revelar e esconder, em grande parte dos casos, se mantém por algum período, podendo culminar na assunção da homossexualidade. Algumas vezes, o livre exercício da sexualidade acontece primeiro em outros espaços, sendo comum que a casa se constitua um dos maiores desafios. A identidade sexual é administrada até que se alcance um nível de segurança para a revelação da sexualidade.

Em razão da homossexualidade em nossa sociedade provocar discriminação, estigmatização e exclusão, os indivíduos irão manipular informações da sua sexualidade, considerando seus interlocutores, os espaços e situações. Essa prática se constitui enquanto mecanismo de proteção possível de ser utilizado enquanto a sexualidade possa ser ocultada. Entretanto, Pecheny (2004) nos alerta que o indivíduo que identifica em si desejos por pessoas do mesmo sexo e vive essa experiência, atravessa essa situação com sentimento de angústia ou medo de sofrer rejeição por parte de sua família e amigos, além de frequentemente não encontrar apoio nesses grupos. Segundo Pecheny:

no processo de formação da identidade pessoal o relacionamento com outros significativos é fortemente determinado pela forma de compartilhar ou não a informação relacionada à orientação homossexual. Este que aparece na adolescência ou no início da juventude continua em diferentes estágios vitais, inclusive - se possível - no que se refere à relação de mães lésbicas ou pais gays com seus próprios filhos biológicos ou adotivos (PECHENY, 2004, p. 18).²⁶

Nesse contexto, as identidades sexuais de oposição à identidade heterossexual surgem como ficções necessárias, fornecendo “fontes de conforto e apoio, um sentimento de pertencimento, um foco de oposição, uma estratégia de sobrevivência e desafio cultural e político” (WEEKS, 1995, p. 43-44).²⁷

Muito embora progressos tenham ocorrido no contexto nacional em virtude dos esforços empreendidos pelo Movimento LGBTI+, a homossexualidade ainda se configura enquanto identidade deteriorada e prática estigmatizada, sobretudo no contexto

²⁵ No original: [...] la homosexualidad constituye un secreto fundante de la identidad y las relaciones personales de los individuos homosexuales.

²⁶ No original: [...] en el proceso de formación de la identidad personal la relación con los otros significativos está fuertemente determinada por el modo de compartir o no la información relativa a la orientación homosexual. Esto que aparece en la adolescencia o juventud temprana prosigue en los distintos estadios vitales, incluyendo – si cabe – en lo que se refiere a la relación de las madres lesbianas o los padres gays con sus propios hijos biológicos o adoptados.

²⁷ No original: [...] sources of comfort and support, a sense of belonging, a focus for opposition, a strategy for survival and cultural and political challenge.

atual no qual ela tem sido objeto de intensa politização, onde antigas narrativas e representações de cunho religioso e conservador têm sido evocadas novamente.

Por esses motivos, a questão do sigilo de sua sexualidade é conhecida como uma experiência comum compartilhada por indivíduos que se identificam como homossexuais. A gestão do tempo que se fica dentro do armário irá variar com base nessas questões, bem como sobre as informações que são dadas a essas pessoas dentro de seus contextos de convivência que as permitam avaliar e prever as reações e comportamentos mais prováveis a serem desempenhados por esses a quem se pretende revelar sua sexualidade (PECHENY, 2004; SEDGWICK, 2007). Para Pecheny (2004), ainda que a discriminação possa não se realizar, o receio em ser alvo de atos discriminatórios faz com que os indivíduos, ao antecipar uma rejeição, discriminem a si mesmos. Desta forma, “o medo da revelação hipotética da homossexualidade opera como uma causa eficiente de autoexclusão e vergonha pessoal” (PECHENY, 2004, p. 23).²⁸

Pecheny (2004) fala sobre uma espécie de pacto implícito estabelecido entre homossexuais e heterossexuais no qual se tolera a homossexualidade em troca de discrição e invisibilidade. O mesmo se aplica dentro de muitas famílias. A homossexualidade pode ser tolerada enquanto se obedece a regra de discrição. O preço de estar integrado no seio familiar, no entanto, tem sido alto demais ao passo que gays e lésbicas reconhecem sua sexualidade enquanto natural e recusam a invisibilidade. Esse pacto é rompido pela demanda de reconhecimento social às famílias de origem que emerge na recusa à invisibilidade e marginalização.

Autonomia e independência

Para Singly (2000b), a juventude é caracterizada pela dissociação de duas dimensões principais da individualização: autonomia e independência. A independência se relaciona a autossuficiência, muito atrelada a questão financeira. Enquanto a autonomia refere-se à autodeterminação pessoal, à capacidade de decidir sobre sua vida (CHALAND, 2001; SINGLY, 2000b). A autonomia fala sobre um processo de desenvolvimento pessoal no qual filhos tornam-se autônomos sobretudo em relação a seus pais (SINGLY, 2000b). Esse processo é desejável e estimulado. Entretanto, alguns

²⁸ No original: El miedo frente a la hipotética revelación de la homosexualidad opera como una causa eficiente de auto-exclusión y de vergüenza personal.

aspectos concernentes à autonomia podem ser limitados, como a liberdade de autodeterminação, ao contrariar aspectos da moralidade familiar.

Na contemporaneidade, os jovens usufruem de uma conjuntura que lhes concede possibilidades social e psicológica de alcançar autonomia, sendo, contudo, financeiramente dependentes. Ainda que filhos e filhas possam buscar aumentar sua autonomia, a dependência econômica dos pais limita sua amplitude (SINGLY, 2000b).

Segundo Singly:

A dissociação entre autonomia e independência é engendrada por um duplo mecanismo, a valorização da autoexpressão, da autorrealização, da autenticidade, em suma do indivíduo individualizado (mais significativo no Ocidente depois da década de 1960), e a prolongação da escolaridade para a maioria dos jovens de todas as origens e dos dois sexos [...] (2000b, p.13-14, tradução nossa).²⁹

Uma vez que a extensão da escolaridade adia a entrada no mercado de trabalho, ela adia também a independência financeira. No entanto, isso não impede que eles se tornem “indivíduos individualizados” (SINGLY, 2000b). Enquanto em regime de dependência, o jovem pode obter autonomia por meio da negociação das práticas comuns com os membros da família moradores da casa, bem como por meio da construção do “pequeno mundo” de seu quarto (SINGLY; RAMOS, 2000). Muito embora, na realidade brasileira, não haja entre jovens adultos a reivindicação por um território privado (RAMOS, 2011).

Entretanto, a autonomia sem independência é percebida como inferior, porque manifesta uma relação desigual, sendo outorgada parcialmente. Ou seja, ainda que se tornem autônomos, existe uma limitação para o exercício de sua autonomia (SINGLY, 2000b).

O movimento feito pelos filhos e filhas na busca por autonomia, coloca os pais “em uma posição de contínua negociação, no sentido do estabelecimento de regras, obrigações e direitos atinentes a cada um no espaço familiar” (BRANDÃO, 2004, p. 63). Nos contextos em que existe relativa autonomia e independência, mesmo onde não há mais coabitação, alguns desses aspectos se fazem presentes. Embora o espaço da independência e autonomia já tenham sido conquistados, filhas e filhos por vezes atuam na busca pelo reconhecimento de quem são no seio familiar.

²⁹ No original: La dissociation entre autonomie et indépendance est engendrée par un double mécanisme, la valorisation de l’expression de soi, de l’épanouissement, de l’authenticité, bref de l’individu individualisé (plus sensible em Occident depuis la décennie 1960) et la prolongation de la scolarité pour la majorité des jeunes de tous milieux et des deux sexes.

A reivindicação por reconhecimento dentro de suas famílias é radical: ela pressupõe o acolhimento total do sujeito. Se em contextos de trabalho e vizinhança a regra que organiza a convivência é a discrição e tolerância, dentro do ambiente familiar esses elementos se constituem enquanto muros em relacionamentos que cada vez mais incorporam valores como intimidade, franqueza e honestidade (GIDDENS, 1993; PECHENY, 2004). As expectativas dos filhos direcionadas às suas famílias incluem proximidade, diálogo e abertura para falar sobre si com honestidade. Ao mesmo tempo em que o acolhimento e aceitação comunicam amor aos olhos dos filhos, a violência, o repúdio e indiferença são interpretados como vestígios da ausência desse sentimento. De uma maneira geral, gays e lésbicas têm clareza que a homossexualidade se constitui enquanto elemento indesejado para grande parte da sociedade bem como para seus pais. Alguns exigem mais de suas famílias, outros menos, mas grande parte entende que a aceitação não envolve necessariamente uma aprovação da homossexualidade. A questão principal é a ideia de que sua orientação sexual não deveria ser empecilho ao acesso à família e à sua valorização enquanto pessoa dentro do grupo familiar.

A busca individual pela autonomia, a constituição do “indivíduo individualizado” não significa o desprezo por todos os laços (SINGLY, 2007). As pessoas não buscam sua dissolução, mas vínculos que respeitem a autonomia dos indivíduos. De acordo com Singly:

A emancipação, dimensão constitutiva do processo de individualização, requer pertencimentos herdados, heranças para que o indivíduo possa exercer o seu direito de inventariante. O ideal do homem ou da mulher moderna não é a “nudez” social, mas o movimento de, eventualmente, se despir das roupagens sociais que se pressupõe que possuam. A construção da identidade pessoal repousa em um distanciamento das dimensões estatutárias, e não na sua supressão. O sonho, se nossa interpretação é justa, do indivíduo moderno se transforma em idas e vindas, incluindo os movimentos de reflexividade... (SINGLY, 2007, p. 177).

O desejo pela segurança ainda existe, sendo até mesmo mais necessário que em períodos anteriores, no entanto, agora ela se articula às exigências de autonomia que estão intimamente relacionadas ao ideal de *relacionamento puro* (GIDDENS, 2007; SARTI, 1999; SINGLY, 2007).

Por essas razões, a revelação da orientação sexual à família de origem se configura como expressão não só do indivíduo individualizado que se afirma separado e distinto de seus outros significativos (SINGLY, 2007), mas também enquanto desdobramento do

processo de autoaceitação, no qual o sujeito reconhece sua sexualidade enquanto digna, e, por isso, se vê no direito de demandar a estima da qual se acredita merecedor.

Uma vez que a identidade pessoal não é dada, mas criada e sustentada nas práticas cotidianas reflexivas de cada indivíduo, a revelação da orientação sexual demonstra o engajamento pessoal na busca pela coerência relacionada à identidade pessoal, em tornar harmoniosa a imagem pública com suas escolhas privadas, além de lançar-se em direção a construção de um *relacionamento puro* com aqueles aos quais partilha o que considera ser seu verdadeiro eu (GIDDENS, 1993; 2002; NIZET, 2016; NUNAN, 2003). Essas ações, em muitos casos inicia um processo de busca por reconhecimento, que será discutido a seguir.

2.3. Luta por reconhecimento na esfera privada

Nos escritos de Durkheim sobre a família em *La famille conjugale* (1892), publicado por Mauss após sua morte, o autor apresenta sua definição de *família conjugal*³⁰, composta por marido, esposa e filhos menores não casados. No período, Durkheim já atentara para as mudanças desse novo modelo de família, no qual cada membro passa a ser entendido como possuidor de sua própria individualidade, ainda que subordinada à figura paterna (DURKHEIM, 1892). O processo que nos traz às discussões atuais acerca das individualidades e do lugar do afeto dentro da família, aponta para um movimento de abertura com ênfase no desejo individual, autonomia doméstica, afeição e privacidade, derivado de transformações de caráter filosófico, político, social e cultural³¹.

Singly (2007) argumenta que na primeira modernidade a afeição endereçada à família torna-se um novo valor³², marcando o relacionamento entre os cônjuges e entre os pais e seus filhos. Segundo o autor, a passagem para a segunda modernidade pode ser caracterizada pela intensificação da ênfase nas relações. “O que muda é o fato de que as relações só são valorizadas quando realizam as satisfações proporcionadas a cada um dos membros da família, de forma que o ‘eu’ é mais importante que o ‘nós’” (SINGLY, 2007, p. 131-132). Desta forma, a família contemporânea mantém sua função de reprodução

³⁰ Segundo Durkheim, a família conjugal derivou de uma contração da família paternal, como eram chamadas as instituições domésticas dos povos germânicos, distintas da família patriarcal romana que concentrava autoridade de maneira excessiva na figura do patriarca (DURKHEIM, 1892).

³¹ Maria Engrácia Leandro (2006) discute as transformações familiares ocorridas na família no ocidente.

³² Por isso, Singly entende que a designação de “família conjugal” deveria ser substituída por família “educativa” ou “família sentimental” (SINGLY, 2007, p. 48).

social ao mesmo tempo que anexa uma função de colaboradora no processo constitutivo do indivíduo por meio do reconhecimento do outro, manifesto em um relacionamento orientado pela afeição.

Sobre a centralidade dos laços emocionais dentro da família contemporânea, Honneth salienta que:

Nos últimos cinquenta anos, a família moderna, organizada em forma de papéis atribuídos, passou de uma associação social patriarcal, organizada em papéis, a uma relação social entre pares, na qual a demanda normativa de manifestar amor uns pelos outros, como pessoas em sentido pleno, está institucionalizada em todas as necessidades concretas; se tal amor não for vivenciado, perde-se o sentimento de ser aceito em sua própria particularidade, e assim o membro da família é normativamente autorizado a negligenciar as obrigações que dele se esperam (HONNETH, 2015, p. 307).

A elevação dos laços de afeto dentro da família, interpretada por alguns autores enquanto resultado da intensificação de processos de individualização³³, colocou no cerne da família o desejo por laços e proximidade (BECK-GERNSHEIM, 2002; GIDDENS, 1993; SINGLY, 2007). O conceito giddensiano de *relacionamento puro* surge enquanto parte de uma reestruturação da intimidade derivada da ideia de amor romântico. Giddens designa por relacionamento puro um “relacionamento baseado na comunicação emocional, em que as recompensas derivadas de tal comunicação são a principal base para a continuação do relacionamento” (2007, p. 70). O relacionamento puro demanda processos de confiança ativa, isto é, requer a abertura recíproca, franqueza e cordialidade demonstrável (GIDDENS, 1991; 2007). Para o autor, o relacionamento puro é um constructo que auxilia a compreensão das transformações ocorridas nas relações de intimidade e se estende por toda a parte, variando de acordo com o contexto cultural (GIDDENS, 2007).

Na concepção giddensiana, “relacionamentos são laços baseados em confiança, onde a confiança não é pré-dada mas trabalhada, e onde o trabalho envolvido significa um processo mútuo de auto-revelação” (GIDDENS, 1991, p. 123). A confiança nas pessoas passa então a decorrer dessa construção. A mutualidade que caracteriza as relações de intimidade também é requerida à família ao lado dessa honestidade radical. Para o autor, o ideal democrático também exerceu influência sobre as formas de se relacionar na intimidade, de forma que, valores correspondentes à política democrática como igualdade de direitos e obrigações adentram na esfera privada (GIDDENS, 2007).

³³ Ver Beck-Gernsheim (2002) e Beck; Beck-Gernsheim (2017).

A experiência do reconhecimento na esfera privada se entrelaça a esses valores e características descritos por Giddens. Tal como o ideal democrático, o relacionamento puro é também um ideal, e se ele raramente se concretiza nos relacionamentos de intimidade que estabelecemos com nossos outros significativos, ele é real uma vez que se constitui enquanto expectativa, fornecendo as bases para definir um bom relacionamento. A realização do reconhecimento imbrica-se às características do relacionamento puro, uma vez que o reconhecimento necessita ser traduzido por meio de atos e gestos que sinalizem o apreço do outro ou a manifestação desse reconhecimento (OLIVEIRA, 2008).

Jessica Benjamin em seu célebre *Los lazos de amor* (1996) afirma que o reconhecimento é central para a existência humana e lista uma série de “quase-sinônimos” de reconhecimento: “reconhecer é afirmar, validar, conhecer, aceitar, compreender, ter empatia, tolerar, apreciar, ver, identificar-se com, familiarizar, ... amor” (BENJAMIN, 1996, p. 28, tradução nossa).³⁴ A experiência do reconhecimento, enquanto intersubjetivamente localizado, situa o outro num lugar basilar para a construção do eu, no qual o reconhecimento de si próprio depende do reconhecimento de outro. A autora afirma que:

O reconhecimento é a resposta essencial, a companhia constante da afirmação. O sujeito declara “Eu sou, eu faço”, e espera, como resposta, “Você é, você fez”. De forma que o reconhecimento é reflexo; inclui não apenas a resposta confirmatória do outro, mas também como nos encontramos nessa resposta” (BENJAMIN, 1996, p. 34-35, tradução nossa).³⁵

Segundo Benjamin, o reconhecimento é um elemento constante à vida. Ele perpassa todos os eventos e fases do desenvolvimento, de forma que “à medida que a vida evolui, a afirmação e o reconhecimento tornam-se os movimentos vitais no diálogo entre o eu e o outro” (BENJAMIN, 1996, p. 36).³⁶ Esse movimento envolve o reconhecimento do outro enquanto pessoa separada, semelhante a nós, porém distinta. Tal como descrito por Benjamin (1996), o reconhecimento se articula a todo um repertório afetivo, uma vez que tanto sua obtenção, quando sua recusa, frequentemente são relacionados à manifestação de sentimentos como amor ou desamor. Da mesma forma, o

³⁴ No original: [...] reconocer es afirmar, validar, conocer, aceptar, comprender, empatizar, tolerar, apreciar, ver, identificar-se con, encontrar familiar... amar.

³⁵ No original: El reconocimiento es la respuesta esencial, la compañía constante de la afirmación. El sujeto declara "Yo soy, yo hago" y aguarda, como respuesta, "Tú eres, tú has hecho. De modo que el reconocimiento es reflejo; no solo incluye la respuesta confirmatoria del otro, sino también el modo como nos encontramos en esa respuesta.

³⁶ No original: A medida que la vida evoluciona, la afirmación y el reconocimiento pasan a ser los movimientos vitales en el diálogo entre el sí-mismo y el otro.

reconhecimento se concretiza ao passo que atitudes e comportamentos comuniquem a aceitação, seu acolhimento e demonstrações de valorização do outro. Nos termos de Giddens (1993), quanto mais aproximado do ideal de relacionamento puro forem os relacionamentos, mais eles serão considerados bons, e por conseguinte, maior as chances dos indivíduos envolvidos nesses relacionamentos se considerarem reconhecidos.

Em *Luta por reconhecimento* (2009), Honneth apresenta as bases de sua teoria crítica. A partir do conceito de reconhecimento social, distingue três formas de reconhecimento intersubjetivo: amor, direito e solidariedade, e afirma que os conflitos sociais teriam origem em experiências de desrespeito (não reconhecimento) a expectativas sociais de reconhecimento. O reconhecimento nessas três esferas é o que possibilita ao ser humano obter dignidade e integridade. Utilizando os trabalhos da juventude de Hegel, Honneth entende que os conflitos sociais são motivados por impulsos morais. Para o autor, as três esferas de reconhecimento carregam em si potencial gerador de conflito de base moral, pois as disputas se dão em torno de expectativas normativas de cada uma destas esferas. As mudanças sociais seriam dinamizadas por estas lutas, já que elas buscam reconfigurar as estruturas que regulam o reconhecimento e o não reconhecimento.

Honneth faz referência a Hegel ao afirmar que estas três formas de reconhecimento estariam relacionadas respectivamente à família, ao estado e à sociedade civil, e fornece uma abordagem empiricamente pertinente sobre o amor enquanto forma específica de reconhecimento social, caracterizando-o como relativas a “todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas” (HONNETH, 2009, p. 159). Estas relações primárias estariam diferenciadas em relações de amizade, relações afetivo-sexuais e relações entre pais e filhos.

Inspirado na compreensão hegeliana do amor como a primeira etapa de reconhecimento recíproco³⁷, na qual o reconhecimento se daria na forma de assentimento e encorajamento afetivo uma vez que ambos se reconhecem mutuamente em suas carências percebendo-se dependentes um do outro, Honneth associa a ideia à “teoria psicanalítica das relações de objeto³⁸”. O autor baseia-se dos estudos de Winnicott pensando na experiência do reconhecimento na esfera afetiva principiando na primeira

³⁷ Em *Luta por reconhecimento* (2009), Honneth também utiliza-se dos estudos de psicologia social de George H. Mead sobre reconhecimento recíproco na elaboração de sua teoria crítica.

³⁸ Giddens (1991) também se utiliza da mesma teoria para a formulação do conceito de “segurança ontológica”.

infância³⁹, na qual o sucesso das ligações afetivas está condicionado a “capacidade, adquirida na primeira infância, para o equilíbrio entre simbiose e autoafirmação” (HONNETH, 2009, p. 163). Nos primeiros meses de vida, a criança tem com a mãe uma relação de simbiose, dada a assistência que a mãe presta ao bebê. É justamente a quebra da simbiose que vai possibilitar a diferenciação e, portanto, sua construção de ser no mundo. Desta forma, mãe e bebê tornam-se seres dependentes mutuamente do amor um do outro, combinando dependência com autonomia. Essa distinção só é possível uma vez que a criança alcança o reconhecimento da mãe como um ser portador de direitos, que, em sua individualidade separada da individualidade da mãe, já é capaz de confiar na continuidade da dedicação materna. Em posse dessa confiança, a criança pode encontrar outros “objetos transicionais”, com os quais tece um elo na busca de satisfação. Essa última fase, que segundo Winnicott, é a que habilita o indivíduo a “estar só” sem que se sinta desamparado, é o alcance da “autoconfiança”. É no equilíbrio entre autonomia e dependência que o reconhecimento na esfera do amor torna-se possível. Assim, o reconhecimento afetivo ocorre quando o indivíduo, reconhecendo a autonomia do outro, tem confiança que, mesmo após sua autonomização, sua afeição será preservada.

Honneth esclarece que “é possível então partir da hipótese de que todas as relações amorosas são impelidas pela reminiscência inconsciente da vivência de fusão originária que marcou a mãe o filho nos primeiros meses de vida” (HONNETH, 2009, p. 174). Desta forma, a cada relacionamento amoroso vivenciado, a relação entre autonomia e dependência, originada no vínculo primordial estabelecido na primeira infância, se atualiza.

Cada esfera de reconhecimento apresenta uma autorrelação prática específica: o alcance do reconhecimento afetivo associa-se a autoconfiança do indivíduo, o reconhecimento na experiência do direito relaciona-se ao autorrespeito e o reconhecimento na experiência da solidariedade à autoestima. Desta forma, a negação na experiência do amor, pode influir sobre a autoconfiança nos relacionamentos afetivos, influenciando em outras esferas. Uma personalidade autoconfiante seria, por exemplo, indispensável para a participação autônoma na vida pública (HONNETH, 2009).

As autorrelações práticas são indispensáveis à autonomia. Enquanto produto de trocas intersubjetivas contínuas estabelecidas com um outro, tem nas ações de confirmação dos parceiros de interação o delineamento do comportamento individual

³⁹ No pensamento de Winnicott, quando se refere a amor na primeira infância ele está falando de cuidados maternos (LEJARRAGA, 2012).

(ANDERSON; HONNETH, 2011; HONNETH, 1995; 2009). A concepção relacional de autonomia a compreende como uma capacidade que, para se desenvolver, necessita de relações que a assegurem, de forma que “pode ser reduzida ou prejudicada por meio de danos causados às relações sociais” (ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 82). Nesse sentido, as autorrelações práticas (autoconfiança, autorrespeito e autoestima) só podem ser alcançadas e mantidas, porque “se é reconhecido por aqueles que também reconhece” (*Ibid.*, p. 88).

O desrespeito ao reconhecimento na esfera do amor se traduz na forma de maus tratos e violação. A violação da integridade física “provoca um grau de humilhação que interfere destrutivamente na autorrelação prática de um ser humano, com mais profundidade do que outras formas de desrespeito” (HONNETH, 2009, p. 215). A violação física fere aquela confiança primitiva construída na relação amorosa – relação mãe e bebê – que diz respeito a autonomia do próprio corpo, e conseqüentemente, provoca uma quebra na confiança em si e no mundo. Segundo o autor:

(...) o que é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o respeito natural por aquela disposição autônoma sobre o próprio corpo que, por seu turno, foi adquirida primeiramente na socialização mediante a experiência da dedicação emotiva; a integração bem-sucedida das qualidades corporais e psíquicas do comportamento é depois como que arrebatada de fora, destruindo assim, com efeitos duradouros, a forma mais elementar de autorrelação prática, a confiança em si mesmo (HONNETH, 2009, p. 215).

Vivenciar situações de humilhação e denigração compromete a capacidade de olhar para si como “digno de valor”. Embora essa capacidade não seja interdita por essas experiências, tornam-na mais difícil de se realizar (ANDERSON; HONNETH, 2011).

As três experiências de desrespeito às esferas de reconhecimento estudadas por Honneth, são relacionados a alusões metafóricas como “morte psíquica”, “morte social” e “vexação”, respectivamente relacionadas à denegação do reconhecimento na esfera do amor, do direito e da estima social. Essas metáforas que remetem às conseqüências psíquicas de cada violação, ao mesmo tempo fornecem pistas sobre aspectos que colaboram para a saúde “psíquica” e, portanto, integridade dos seres humanos, como “a garantia social de relações de reconhecimento capazes de proteger os sujeitos do sofrimento de desrespeito de maneira mais ampla” (HONNETH, 2009, p. 219).

Segundo Honneth, nem em Hegel nem em Mead foi encontrado como a experiência de desrespeito social levaria o sujeito a iniciar um conflito prático. Para o

autor, faltava o “elo psíquico que conduz do mero sofrimento à ação ativa, informando cognitivamente a pessoa atingida acerca de sua situação social” (HONNETH, 2009, p. 220), o que ele encontra na Teoria da emoção de John Dewey⁴⁰. A partir daí, Honneth defende a tese de que reações emocionais negativas irão compor “os sintomas psíquicos com base nos quais um sujeito é capaz de reconhecer que o reconhecimento social lhe é denegado de modo injustificado” (HONNETH, 2009, p. 220). Como o ser humano está em relação de dependência constitutiva com a experiência do reconhecimento, sua recusa abre uma lacuna psíquica na personalidade do indivíduo, dando vazão a reações emocionais negativas como vergonha, ira ou desprezo. “Daí a experiência de desrespeito estar sempre acompanhada de sentimentos afetivos que em princípio podem revelar ao indivíduo que determinadas formas de reconhecimento lhe são socialmente denegadas” (HONNETH, 2009, p. 220). São esses sentimentos afetivos negativos que informam ao indivíduo que determinada forma de reconhecimento lhe foi recusada. Estes sentimentos teriam correlação, para Honneth, com a forma do reconhecimento negado, adquirindo um caráter moral e potencialmente político.

Ainda que a negação ao reconhecimento na esfera do amor não tenha potencial moral para se desdobrar em conflitos sociais uma vez que “uma luta só pode ser caracterizada de ‘social’ na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais” (HONNETH, 2009, p. 256), ela claramente tem capacidade para gerar uma luta por reconhecimento dentro da esfera privada. Tratarei dessa questão mais adiante.

Em *O direito da liberdade* (2015), utilizando-se da “filosofia do direito” de Hegel, Honneth reformula sua teoria. As três esferas de reconhecimento - amor, direito e solidariedade -, tornam-se três esferas de ação: a esfera das relações pessoais, a esfera da economia de mercado e a esfera da formação da vontade democrática, nas quais se realizariam formas de liberdade social. Honneth entende que todas as esferas da sociedade materializam institucionalmente um elemento particular da liberdade individual, uma vez que nas sociedades liberal-democráticas modernas a liberdade sintetiza seus valores vigentes.

Em cada um desses sistemas de ação, sob a ideia de se comportar reciprocamente “de maneira justa”, entende-se outra coisa, uma vez que para a realização da prometida liberdade são sempre necessárias condições sociais especiais e considerações recíprocas entre os indivíduos (HONNETH, 2015, p. 10).

⁴⁰ Ver Honneth (2009).

A questão da mutualidade das relações de reconhecimento ainda é central nas diferentes esferas sociais, sustentando que, em cada esfera de ação se efetive determinado aspecto da liberdade individual.

Honneth (2015) propõe uma reconstrução normativa, procedimento metodológico no qual o autor fundamenta a análise da sociedade. Com a intenção de delinear uma teoria da justiça aliada a análise da sociedade, Honneth define quatro premissas gerais como guias de sua reflexão. A primeira premissa entende que a reprodução social é definida a partir de valores e ideais compartilhados. A segunda premissa, considera que “se deve tomar apenas os valores ou ideais como ponto de referência moral de uma justiça que, como pretensões normativas, a um só tempo, constitui reivindicações normativas e condições de reprodução de cada sociedade” (2015, p. 20). A análise de instituições e práticas ocorreriam a fim de investigar em que proporção, esses ideais e valores são realizados. A terceira premissa consiste em “interpretar a realidade existente em seus potenciais de incentivar práticas nas quais os valores gerais poderiam se realizar melhor, de maneira mais ampla ou mais adequada” (2015, p. 28-29). A quarta premissa implica em ir além da descrição da realidade a interpretando, tomando por base os valores comuns compartilhados.

Sob essas premissas, sua reconstrução normativa⁴¹ intenta, a partir dos valores e ideais comuns compartilhados, evidenciar “em que medida as instituições e práticas éticas deixam de representar, de maneira suficientemente abrangente ou complexa, os valores gerais que elas incorporaram” (HONNETH, 2015, p. 32).

Nessa obra, o autor reestrutura sua abordagem sobre o conceito de amor, que em *Luta por reconhecimento* concentrava-se sobre a família enfatizando a intersubjetividade primária e a constituição do indivíduo, e agora compreende além delas, as relações íntimas (afetivo-sexuais) e as relações de amizade, considerando também o desenvolvimento histórico onde decorrem. É na esfera das relações pessoais em que se dão as primeiras experiências de liberdade social. Em cada esfera de ação, a liberdade individual decorre, por meio do mesmo processo descrito em *Luta por reconhecimento*, no qual a negação ou desrespeito às expectativas normativas de reconhecimento recíproco geraria uma luta subsequente. Em *O direito da liberdade*, a realização da liberdade é

⁴¹ Para Honneth (2015), a reconstrução normativa impede que a teoria da justiça esteja assentada em princípios totalmente normativos desligados da realidade social.

apresentada como finalidade, sendo analisada por meio das instituições sociais, não mais das relações intersubjetivas face a face.

Para Sobottka (2013), nessa obra Honneth questiona as concepções de liberdade do pensamento liberal⁴² e radicaliza com sua visão de intersubjetividade através da releitura de Hegel, para quem o reconhecimento recíproco é base para a ideia de liberdade. Honneth explica que inicialmente o reconhecimento recíproco se relacionava “a experiência recíproca de se ver confirmando nos desejos e metas da contraparte, uma vez que a existência desta representa uma condição da realização dos próprios desejos” (2015, p. 86). No entanto, o vincula às instituições sociais ao afirmar que

o sujeito só é “livre” quando, no contexto de práticas institucionais, ele encontra uma contrapartida com a qual se conecta por uma relação de reconhecimento recíproco, porque nos fins dessa contrapartida ele pode vislumbrar uma condição para realizar seus próprios fins (HONNETH, 2015, p. 87).

Nesse sentido, a liberdade é formada por meio de relações intersubjetivas. Na esfera das relações pessoais, por meio da abertura recíproca para trocas emocionais, os indivíduos podem encontrar no outro a possibilidade e a condição para a sua autorrealização. As relações pessoais vivenciadas de forma isenta de coações, se realizam “mediante a confirmação recíproca de sua liberdade” (HONNETH, 2015, p. 238).

As bases normativas que regem as expectativas de comportamento recíproco, definem obrigações de papéis complementares com o “objetivo de permitir que os participantes se realizem nas qualidades que considerem essenciais por meio de confirmação, apoio e auxílio recíprocos” (HONNETH, 2015, p. 239). No que concerne as relações familiares, o cuidado e auxílio mútuo são as regras predominantes. Muito embora, na família haja o vínculo institucional passível de ser regulado por instâncias externas, as vinculações são, cada vez mais, concentradas nas trocas emocionais. A família traz a promessa da realização da personalidade individual, no interior dela, dispondo de empatia, amor e zelo entre seus membros.

Patrícia Mattos (2016) acompanhando os escritos de Honneth, ressalta a relação de continuidade e mutualidade presente na dimensão do reconhecimento nas relações de intimidade.

Ao ser reconhecido em suas necessidades e desejos, o sujeito pode acionar novas dimensões do seu ser que demandarão novas formas de reconhecimento. Por isso, o processo de reconhecimento nunca se

⁴² Em artigo assinado por Anderson e Honneth (2011), os autores criticam as concepções liberais típicas de autonomia por negligenciarem as relações intersubjetivas.

esgota e se dirige a diferentes esferas sociais. Uma boa relação afetiva depende do equilíbrio entre autonomia e dependência dos sujeitos envolvidos. Amar implica ao mesmo tempo o reconhecimento da autonomia do outro e de si mesmo, e pressupõe o reconhecimento da dependência que cada um tem do outro (MATTOS, 2016, p. 428).

A relação entre autonomia de si e do outro é ressaltada, expressando a tensão presente na dinâmica do reconhecimento. Essa tensão é insuflada quando essa dinâmica está relacionada a expectativas de comportamento institucionalizados na forma de papéis sociais. As expectativas sobre os comportamentos associados a papéis sociais assumem forma de obrigação, uma vez que são compartilhados socialmente e constituem “redes estáveis de práticas” (HONNETH, 2015, p. 238), que quando frustradas podem se desdobrar em lutas por reconhecimento, ainda que em sua versão individualizada.

Em relação às identidades relacionadas a papéis sociais, Ciampa (1989) explica que a representação da identidade e os elementos que a caracterizam misturam-se. Entretanto, é através das relações empreendidas que as representações são confirmadas por meio de comportamentos que reforcem a conduta correspondente com o papel social em exercício. Pensando a identidade social de filho, Ciampa coloca que ela é consequência das relações que se dão, mas também condição delas.

Ou seja, é pressuposta uma identidade que é re-posta a cada momento, sob pena de esses objetos sociais “filho”, “pais”, “família”, etc., deixarem de existir objetivamente (ainda que possam sobreviver seus organismos físicos, meros suportes que encarnam a objetividade do social) (CIAMPA, 1989, p. 66).

Embora esse processo seja contínuo e sua continuidade seja o fundamento que sustenta a identidade, ela se consolida sob uma aparência de “coisa dada”, transmitindo uma impressão de imutabilidade. As identidades de pai, mãe, filho e filha, como Ciampa demonstra, dependem de ações que as confirmem, atos que estejam de acordo com o que é normativamente compreendido como adequado a tal papel social. A paternidade tal como a maternidade é um fato físico, mas também é um fato social. Assim, ambas identidades são dependentes de um reconhecimento de si e do reconhecimento do outro, sustentado pela manutenção de comportamentos que manifestam essa posição (CIAMPA, 1989).

A família enquanto instituição de reconhecimento orientada por princípios afetivos⁴³, é, portanto, convocada a atuar de acordo com esses valores a fim de garantir

⁴³ Honneth concorda com Giddens sobre o processo de “purificação” das relações familiares, segundo o qual a manutenção dos laços familiares depende do amor vivenciado dentro do relacionamento (HONNETH, 2015, p. 307).

sua existência. Segundo Honneth, essa é uma tendência incontornável, na qual seus membros - pai, mãe, filhas e filhos – devem ser endereço de “um zelo e uma empatia que venham a corresponder às suas necessidades” (2015, p. 301). Assim, na família, seus componentes se constituem

como parceiros de interação em igualdade de direitos, podendo esperar um do outro empatia, dedicação e os cuidados demandados por suas necessidades específicas e inerentes a cada fase em que estão: no nível normativo, essa é precisamente a consequência de que a triangularidade da família hoje, como tendência, passou de um “em si” a um “para si” (HONNETH, 2015, p. 302).

À medida que a vida segue seu curso, as tarefas relativas à família se alteram, de forma que os filhos que anteriormente foram cuidados por seus pais são cobrados a exercer as funções de seus cuidadores quando é chegada a velhice ou a doença. Esse alargamento na expectativa de vida torna o fortalecimento dos laços emocionais dentro da família elemento indispensável, uma vez que o cumprimento das obrigações de auxílio e cuidado estão ancorados nos níveis de vinculação emocional⁴⁴ construídos com essas pessoas (GIDDENS, 1993; HONNETH, 2015).

Nessa relação na qual podemos ocupar papéis sociais múltiplos, é possível experimentar o lugar de portador de direitos e obrigações específicas, por exemplo, sendo pai e filho ao mesmo tempo, ainda que em relações diádicas distintas. Acompanhando essa perspectiva, durante a trajetória individual traçada por cada filho, a família, na figura do pai e da mãe, é desafiada a tomar a liberdade natural de seus filhos e filhas como reflexo de sua própria liberdade, inserida num movimento dialético no qual se vivencia diferentes posições dentro da comunidade familiar, fruindo de extensões distintas de liberdade concernentes a cada momento e a cada relação.

As identidades se referem a papéis sociais nos quais uma série de prescrições definem os atos que constituem cada condição. As experiências de desrespeito dentro da família não afetam somente a identidade pessoal do indivíduo que demanda reconhecimento. Elas também atingem a identidade social de pai e/ou mãe, uma vez que essas identidades se conservam por meio de uma sustentação comportamental das características que a compõem. A condição da existência do relacionamento estar sob guarda dos indivíduos, coloca a família num lugar de fragilidade (HONNETH, 2015).

⁴⁴ Em *Family obligations and social change* (1989), Janet Finch mobiliza a ideia de relacionamentos cumulativos para entender os processos em jogo nas relações de apoio dentro da família.

Embora a família não deixe de existir num sentido jurídico, no sentido social ela pode desaparecer.

O vínculo familiar na atualidade é mormente sustentado por meio de uma construção que tem em suas bases o sentimento de ter sido endereço de amor e cuidado pelas pessoas que compreendemos enquanto família, localizado sobretudo nas figuras da mãe e do pai. Não significa que os laços biológicos não tenham nenhum valor ou influência nessa definição, mas que eles por si só não sustentam a existência da família em seu significado simbólico. O mesmo decorre com a expressão oral de sentimentos que não encontra correspondência nos comportamentos desempenhados no interior da família. Se sentir amado com frequência depende de atitudes que confirmem palavras ditas.

A experiência familiar esvaziada destes sentidos, se invalida. Não significa que todos os indivíduos, uma vez que não se consideram ser objeto de amor e cuidado, rejeitem suas famílias ou as desconsiderem, mas que a família no seu sentido afetivo é anulada, promovendo deslocamentos que tomam forma ao eleger para si outro pai ou outra mãe, até mesmo outra família, numa busca por laços de afeto que realizem as promessas normativas de cuidado e auxílio mútuo (HONNETH, 2015) e se aproximem das características do *relacionamento puro* (ERIBON, 2008; GIDDENS, 1993; WESTON, 1997).

O reconhecimento enquanto um processo formativo do sujeito, envolve a afirmação e reafirmação do valor do indivíduo. A negação do reconhecimento compromete, além das relações interpessoais, as autorrelações práticas – autoconfiança, autorrespeito e autoestima - que podem prejudicar o exercício da autonomia pessoal. Por isso, o desenvolvimento de relacionamentos nos quais “se é reconhecido por aqueles que também reconhece” (ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 88) é fundamental para a manutenção da confiança em sua dignidade pessoal.

Acompanhando a perspectiva honnethiana, entendo que a denegação do reconhecimento ou o reconhecimento insuficiente, manifesto na não realização ou na realização precária das promessas institucionalizadas nas relações familiares de confirmação, cuidado e apoio recíprocos pode dar início a uma luta por reconhecimento dentro da esfera privada. No entanto, a constatação de que não se é reconhecido na díade mãe/filha/o, pai/filha/o, mobiliza um repertório que fala sobre precariedade de elementos que se interpretam fundamentais às relações familiares, ao mesmo tempo em que se constituem marcadores do relacionamento. Na seção seguinte, discutiremos os nexos

entre as ideias de amor e justiça como princípios que balizam a compreensão de reconhecimento.

2.4. Amor e justiça: princípios fundamentais

Em *A arte de amar* (2000), Erich Fromm apresenta sua compreensão do que envolve amar uma pessoa. Segundo o autor, amar é a “resposta amadurecida ao problema da existência”. Somente pelo ato de amar findaria a separação natural do ser humano. Para o autor, o amor teria essa função agregadora, na qual um indivíduo se funde a outro e continua sendo um. Ele seria a ferramenta para a re-união humana. A importância do amor se localiza na necessidade de superar esta separação, que segundo o Fromm, assola toda a humanidade transcendendo o tempo.

Para Fromm, o amor amadurecido é uma união que preserva a própria individualidade. Isto envolve atos de cuidado, responsabilidade, respeito e conhecimento daquele a quem nosso afeto se direciona. Nessa obra, o autor ressalta que esses elementos são mutuamente interdependentes e compõem o que ele entende como amar. O cuidado a que ele se refere é uma “preocupação ativa” pela vida e crescimento daquilo que amamos, implicando em um trabalho que colabore para esse crescimento. A responsabilidade nos termos de Fromm denota uma implicação individual e voluntária quanto a vida do ser amado, e principalmente às necessidades psíquicas desta pessoa. O respeito concerne a aceitação da individualidade do outro. É um interesse desinteressado em tornar o outro seu objeto. Por fim, conhecimento envolve o desejo de conhecer o outro em profundidade, despido de idealizações, controle e abuso. Essas atitudes seriam encontradas na pessoa amadurecida, aquela que abandonou devaneios de onisciência e onipotência. Apesar do livro ter sido publicado em 1956, Fromm reconhece o conflito existente entre o desejo de unir-se, ser amado e amar e ainda manter sua liberdade e individualidade, identificando o desafio colocado durante a primeira modernidade que se estende a contemporaneidade: como equilibrar as exigências de autonomia e segurança (SINGLY, 2007).

O relacionamento em família expressa uma tensão sobre os limites da individualidade e autonomia colocados por cada grupo social e o imperativo individual em usufruir de sua liberdade e independência e ainda constituir a comunidade familiar. O

“equilíbrio” desses aspectos, como colocado por François de Singly (2007), talvez seja um dos maiores desafios apresentados às famílias contemporâneas, nessa relação na qual as famílias ocupam um lugar de reprodução da sociedade, num período inédito tanto no sentido de acesso à informação a nível global e fomento à individualidade, como do primado do indivíduo sobre sua construção e definição, que tende a se aproximar mais do mundo de seus pares e geração do que do mundo de seus pais (SINGLY, 2007). Se diferenciar de sua família sem se desvincular, por vezes é um processo complexo e delicado que envolve grande carga emocional, no qual são demarcados os limites em que se pode ir sem perder o vínculo ou ameaçar sua continuidade (VELHO, 2008). Entretanto, frequentemente os projetos individuais não são construídos em observância ao que cada grupo considera desejável ou legítimo, sendo elaborados também à revelia dos padrões morais de sua família, conscientes de possíveis sansões.

A influência dos ideais democráticos na família demanda a ela um alinhamento a princípios difundidos na vida pública. Peixoto e Cicchelli salientam que

Para que a esfera privada se alinhe aos valores propagados pela sociedade civil, um duplo reconhecimento é necessário: cada um quer ser considerado como um indivíduo dotado dos mesmos direitos de seu cônjuge, sem que suas diferenças específicas sejam ignoradas. Tanto no nível familiar quanto no societal, uma das tarefas do humanismo contemporâneo consiste em integrar essas duas exigências aparentemente contraditórias (PEIXOTO; CICHELLI, 2000, p. 8).

Igualdade de direitos e reconhecimento de suas especificidades, segundo os autores, compõem o quadro de expectativas fundamentais contemporâneas que abarcam a família em sua totalidade.

O redimensionamento da autoridade se desloca em direção ao indivíduo com a entrada de valores igualitários na esfera privada (RENAUT, 2004; SINGLY, 2007). O principal efeito da difusão de ideais igualitários na família é que a autoridade passa a derivar de negociações internas, sendo conquistada no relacionamento, fruto dessas negociações que tem por base o respeito recíproco (SARTI, 1999; SIERRA, 2011; SINGLY, 2007). Ainda que se possa questionar quais os efeitos práticos dos valores igualitários dentro da família, fato é que as pessoas esperam serem tratadas de acordo com esses princípios dentro e fora dela. Isso não significa que eles tenham sido incorporados em todas as famílias, ou mesmo que sejam considerados conscientemente imprescindíveis no processo educativo intrafamiliar. Entretanto, o princípio de justiça integra hoje o conjunto de expectativas centrais direcionadas à família e às relações de intimidade. Quer se localize na posição de esposa, filho, pai ou neto, todos esperam serem

amados, cuidados, protegidos e tratados com igualdade de direitos dentro da comunidade familiar. Isso não denota que a autoridade é abolida da família, nem que todos tenham paridade absoluta ou as mesmas extensões de liberdade, mas que os relacionamentos são orientados por essa lógica enquanto princípio, refletindo sobre cada lugar ocupado dentro da comunidade familiar.

A suposição de integrar uma família na qual ocupa-se um lugar de subalternidade, ou que transmita uma ideia de desvantagem ou tratamento desigual é inadmissível, e se, porventura, ocupamos tal lugar, isso não se dá sem a consciência da injustiça sofrida. Ainda que se resista a admitir o princípio de justiça enquanto um princípio familiar, o funcionamento da família em muitos aspectos se orienta por ele, de forma que são raras as mães e os pais que admitem a preferência por um filho sobre outro e até mesmo que dedicam tratamento diferenciado entre os filhos. O discurso familiar que diz amar e cuidar de todos os filhos igualmente é consenso dentro do universo familiar, de forma que qualquer acusação sobre esses aspectos ocorrerem de forma desigual suscita negação veemente na maior parte das famílias (KLEINGELD; ANDERSON, 2014).

Embora ideal, o princípio de justiça é amplamente compartilhado e difuso na sociedade, podendo ser percebido em âmbitos distintos como legislações, por meio das quais diferentes países suprimiram diferenças de tratamento na divisão da herança, como no repertório familiar que reafirma o compromisso com tal princípio.

Na Sociologia há certo consenso sobre a caracterização da família na contemporaneidade enquanto esfera orientada por princípios de amor e cuidado (BECK-GERNSHEIM, 2002; BOURDIEU, 2011; GIDDENS, 1993; 2007; HONNETH, 2007; 2009, 2015). Entretanto, discutir o lugar da justiça dentro da família suscita inúmeras discordâncias.

Há um entendimento transversal que entende o afeto enquanto valor específico do espaço privado e a justiça circunscrita ao espaço público. Aqui pretendo discutir diferentes compreensões a fim de argumentar que a justiça, enquanto valor socialmente compartilhado, também se constitui como um valor por meio do qual balizamos os relacionamentos familiares. A noção de justiça na família, traduzido pela demanda por tratamento igualitário, constitui uma das bases fundantes sobre a qual a “família amorosa” ou “família relacional” se erigiu, de forma que um bom relacionamento familiar é insustentável sem a presença da afeição e da justiça.

2.4.1. Justiça e amor como valores complementares

Muitos autores definem o amor e o cuidado enquanto princípios orientadores da família. Entretanto, essa concepção por vezes vem acompanhada pela ideia de que a afeição deve se constituir enquanto motivação única para a atuação dentro da família, de forma que conceber o princípio de justiça como um valor fundamental a ela se constituiria incompatível.

Em *Disrespect* (2007), Honneth argumenta que a família se localiza num campo de disputas político-morais em uma tensão entre afeto e justiça. Essa tensão é originada por meio da compreensão das relações familiares em dois modelos filosóficos distintos: o modelo kantiano, no qual “as atitudes morais que devem predominar na família são determinadas no contexto das exigências gerais de justiça”, e o modelo hegeliano, em que as atitudes e comportamentos “decorrem das implicações normativas de uma relação baseada no amor” (HONNETH, 2007, p. 146, tradução nossa).⁴⁵

Nesse texto, Honneth expressa uma preocupação com a desintegração emocional da família que, segundo ele, estaria ameaçada pela interferência da esfera pública, ao resolver questões que seriam de ordem privada. O autor entende que a crescente autonomia individual pode colocar os membros da família em situações de vulnerabilidade, como em casos de divórcio que podem gerar disputa afetiva dos filhos, ou mesmo em casos em que a mulher é vítima de arbitrariedades por parte do marido. Em sua compreensão essa interferência é prejudicial à instituição.

Observando tais questões, o autor entende que o modelo de família derivado do paradigma kantiano é o que pareceria mais apropriado a resolver questões desse caráter, uma vez em que, ao lançar mão de um modelo de família estruturado sobre direitos, questões relativas à desigualdade de gênero seriam resolvidas com maior facilidade. Muito embora Honneth (2007) reconheça que o modelo kantiano possibilitaria combater as injustiças dentro da família, entende que a partir do momento em que o princípio orientador das relações familiares não é mais o amor e o cuidado, a família corre o risco de uma dissolução moral do seu conteúdo normativo.

Honneth recorre à argumentação hegeliana ao discordar do paradigma contratual kantiano, por entender que “ao reduzir o casamento a uma mera relação jurídica, perde-

⁴⁵ No original: [...] the moral attitudes that ought to predominate in the family are determined Against the background of the general requirements of justice [...] follow from the normative implications of a relationship based on love.

se necessariamente o cerne do que realmente constitui o relacionamento entre os parceiros” (2007, p. 151, tradução nossa) ⁴⁶, que para Hegel seria a “construção e realização de uma verdadeira comunidade afetiva” (2007, p. 152, tradução nossa). Segundo Honneth, Hegel defende que:

Um casamento bem-sucedido, por outro lado, é caracterizado pelo fato de que os desejos e necessidades individuais não devem ser afirmados na forma de direitos, mas alcançar satisfação por meio do “amor e apoio recíprocos”; por isso é essencialmente incorreto, na verdade “vergonhoso”, conceber o casamento e a família como uma relação jurídica em que parceiros individuais isolados, sem qualquer vínculo afetivo um com o outro, têm que reivindicar direitos face a face para alcançar seus fins individualmente definidos (HONNETH, 2007, p. 152, tradução nossa). ⁴⁷

Retornando aos argumentos utilizados em *Luta por reconhecimento* (2009), o autor afirma que “o amor e a família se distinguem por uma forma de reconhecimento recíproco em que a estrutura de necessidade do indivíduo é ela própria confirmada pela devoção dos outros” (HONNETH, 2007, p. 152, tradução nossa). ⁴⁸ Por isso, a resolução de questões internas à família, deveriam ser realizadas por meio desses princípios afetivos, sendo gerida pela própria comunidade afetiva.

Em contraposição, a perspectiva kantiana concebe a família como modelo jurídico, no qual

a relação moral entre os próprios membros da família é concebida como um conjunto de direitos e deveres: como é o caso das relações sociais em geral, cada pessoa da família tem certos direitos a serem observados pelos demais membros da família, assim como cada um deles tem certos deveres de respeitar os direitos legítimos dos outros membros (HONNETH, 2007, p. 152-153, tradução nossa). ⁴⁹

Segundo a compreensão kantiana, conceber afetos e sentimentos enquanto princípios morais da família pode gerar uma distribuição desigual de respeito. Por isso, Kant estabelece a justiça enquanto “aplicação contextual do princípio moral geral de que

⁴⁶ No original: [...] by reducing marriage to a mere legal relation, one necessarily misses the core of what really constitutes the relationship between partners.

⁴⁷ No original: A successful marriage, by contrast, is characterized by the fact that individual desires and needs do not have to be asserted in the form of rights, but reach satisfaction by way of “reciprocal love and support”; that is why it is essentially incorrect, indeed “shameful,” to conceive of marriage and the family as a legal relation in which isolated individual partners without any emotional bonds to one another have to claim rights vis-à-vis one another in order to achieve their individually defined ends.

⁴⁸ No original: [...] love and the family are distinguished by a form of reciprocal recognition in which the individual’s need structure is itself confirmed by others’ devotion.

⁴⁹ No original: [...] the moral relationship between the family members themselves is conceived as a set of rights and duties: as is true of social relationships in general, each person in the family has certain rights to be observed by the other family members, just as they each have certain duties to observe the legitimate rights of the other members.

apenas aquelas ações ou atitudes que respeitem a autonomia moral do parceiro ou, no caso de filhos, ajudam a concretizar essa autonomia” (HONNETH, 2007, p. 153, tradução nossa).⁵⁰ O segundo paradigma tem como inspiração o modelo afetivo de Hegel e se opõe a concepção kantiana por considerar que, uma vez reivindicado direitos de caráter legal por um membro da família, “a substância moral da vida familiar já deve ter sido destruída, pois as relações entre os vários membros normalmente não consistem na troca de direitos e deveres, mas na garantia mútua de cuidado e devoção” (HONNETH, 2007, p. 153, tradução nossa).⁵¹ Para Honneth (2007), o que é central nesse argumento é que os sentimentos de devoção e amor devem ser exclusivamente a matriz de todas as atitudes morais na família e não a compreensão racional sobre direitos e deveres. Com base nesses dois paradigmas, Honneth distingue duas concepções de justiça na família:

No modelo jurídico, o que é justo é determinado de acordo com o princípio geral da autonomia individual; no modelo familiar, o que é justo é determinado de acordo com as necessidades particulares de cada membro da família. A diferença não ficará totalmente clara até que consideremos mais profundamente o fato de que a possibilidade de uma restrição da autonomia individual pode decorrer da segunda noção. A fim de “fazer justiça” às necessidades de outros membros da família, pode ser necessário renunciar à realização de seus próprios interesses ou planos de vida (HONNETH, 2007, p. 153-154, tradução nossa).⁵²

Apesar de declarar que ambos os modelos aparentam serem mutuamente excludentes, Honneth propõe a aplicação dos dois paradigmas, ainda que de forma desigual. Segundo o autor,

por um lado, os familiares devem poder reconhecer-se como pessoas jurídicas, pois só assim podem proteger sua integridade pessoal; por outro, devem reconhecer-se reciprocamente como sujeitos únicos cujo bem-estar individual merece atenção e cuidados especiais. Se a primeira forma de reconhecimento desaparecer, a autonomia dos membros individuais da família estará ameaçada; se a segunda forma de reconhecimento evaporar, o vínculo emocional dentro da família será destruído (HONNETH, 2007, p. 155-156, tradução nossa).⁵³

⁵⁰ No original: [...] context-specific application of the general moral principle that only those actions or attitudes which respect the moral autonomy of the partner or, in the case of children, help bring this autonomy to fruition.

⁵¹ No original: [...] the moral substance of familial life must have already been destroyed, for the relationships between the various members normally consist not in the exchange of rights and duties, but in the mutual guarantee of care and devotion.

⁵² No original: In the legal model, what is just is determined according to the general principle of individual autonomy; in the familial model, what is just is determined according to the particular needs of the individual family members. The difference will not become entirely clear until we further consider the fact that the possibility of a restriction of individual autonomy can follow from the second notion. In order to “do justice” to the needs of other family members, it may be necessary to forgo the realization of one’s own interests or life plans.

⁵³ No original: [...] on the one hand, family members have to be able to recognize one another as legal persons, because it is only in this way that they can protect their personal integrity; on the other hand,

Para Honneth, a família se caracteriza por princípios de afeto e cuidado, e como tal, seus membros devem se orientar por esses princípios a fim de viverem a realidade da comunidade afetiva. Nesse sentido, a importância do modelo jurídico reside na garantia de um espaço institucional no qual “os sujeitos podem tentar, sem medo de perigo físico ou mental, realizar uma comunidade baseada no amor” (2007, p. 156, tradução nossa).⁵⁴ A resolução para o problema da influência da esfera pública na esfera privada da família é alcançada com a prerrogativa privada para a intervenção do Estado, uma vez que os apelos morais não sejam suficientes. Portanto, à medida que os membros da família identificam não serem respeitados em seus interesses e dignidade, podem abandonar a vinculação afetiva. Para Honneth:

a possibilidade de argumentar que os laços familiares não nos liberam do dever moral de tratar a todos com igualdade existe onde o amor e o cuidado falham como meio de comunicação. Não apenas quando seus direitos legais não são respeitados, os familiares podem ver sua dignidade como pessoa jurídica prejudicada, mas também sempre que suas ideias morais de igualdade de tratamento são sistematicamente ignoradas (HONNETH, 2007, p. 157, tradução nossa).⁵⁵

No entanto, Honneth entende que, uma vez que os membros da família acionem princípios universais de justiça ao passo que percebem que suas demandas são desconsideradas, apelam para obrigações de caráter recíproco, mostrando que o vínculo emocional já foi quebrado, uma vez que, segundo o autor, as ações não são motivadas por um princípio de amor e afeição, mas devido a “aceitação racional de um dever” (HONNETH, 2007, p. 157, tradução nossa). Ao passo que o vínculo moral que caracteriza as famílias são os sentimentos e a afeição compartilhados mutuamente, são esses sentimentos que devem motivar o tratamento e consideração apropriados, e não uma noção de dever. Entretanto, insiste no argumento de que, caso as mudanças atitudinais não forem motivadas unicamente sobre os afetos, há um risco eminente da perda da substância emocional que caracteriza a família para tornar-se uma relação exclusivamente cooperativa.

they have to reciprocally recognize one another as unique subjects whose individual well-being deserves special attention and care. If the first form of recognition vanishes, then the autonomy of individual family members is threatened; if the second form of recognition evaporates, the emotional bond within the family will be destroyed.

⁵⁴ No original: [...] subjects can make an attempt, without fear of physical or mental endangerment, to realize a community based on love.

⁵⁵ No original: the possibility of arguing that familial bonds do not liberate us from the moral duty to treat everyone equally exists wherever love and care fail as a means of communication. Not only when their legal rights are not respected can family members see their dignity as legal persons injured, but also whenever their moral ideas of equal treatment are systematically ignored.

Pesquisas empíricas mostram que outros princípios que escapam da lógica afetiva também orientam as ações individuais na esfera privada, como o desejo de controlar (BENJAMIN, 1996; BOURDIEU, 2013) e a utilização de bens econômicos para criar, manter e negociar laços íntimos (ZELIZER, 2005). Embora Honneth tome amor e cuidado como padrões normativos, ao afirmar que quando princípios afetivos deixam de motivar as ações dentro da família significa que os vínculos emocionais foram quebrados, ignora o aspecto cultural sobre os significados emocionais. O fato das pessoas se unirem em matrimônio não significa estarem em relacionamentos orientados exclusivamente pelo amor e cuidado. Ainda que se possa considerar que o amor e o cuidado confirmem a existência da família, em termos concretos eles não são condições de sua existência. A exemplo disso, a sociologia pensa a família a partir da tríade casal mais filho/a, entendendo que o modelo identificado por família amorosa ou família relacional não é uma determinação sobre todas as famílias, mas uma tendência (KLEINGELD; ANDERSON, 2014). Pessoas violentas e abusivas também originam família, não sendo, portanto, possível localizar na expectativa da afeição uma suposta proteção da família. A constatação de que, a nível ideal, as famílias se orientem por certos princípios, não significa que todos compartilham das mesmas interpretações sobre o conteúdo deles, ou mesmo que, a nível individual, abdicuem de exercer certos poderes, como Bourdieu (2013) salienta.

Alguns pesquisadores apontam para a lacuna de evidência empírica quanto a argumentação de Honneth acerca do enfraquecimento da substância afetiva quando a justiça se torna um elemento motivador da atuação das pessoas dentro da família. O autor não fornece nenhuma evidência de que uma orientação familiar à justiça resulte no enfraquecimento da família em seu aspecto afetivo, ou que signifique que a orientação afetiva já foi extinta (KLEINGELD; ANDERSON, 2014; PAUER-STUDER, 2004). As pesquisas mais recentes sobre família, assinalam a importância da comunicação emocional entre seus membros, e salientam a transformação em seu conteúdo, de forma que “as recompensas derivadas de tal comunicação são a principal base para a continuação do relacionamento” (GIDDENS, 2007, p. 70). O modelo intitulado por *relacionamento puro* se caracteriza pela ideia de horizontalidade, confiança, honestidade mútua, na qual os indivíduos se sentem livres para se abrir aos seus outros significativos (GIDDENS, 1993; 2007).

A preocupação com a manutenção dos laços de amor dentro da família, embora legítima, levanta questões acerca de sua insuficiência em assegurar a eficácia da atuação

dos indivíduos, à medida que falamos de elementos abstratos e subjetivos acerca dos quais os indivíduos podem ter compreensões distintas. Sobretudo quando se considera o que significa um bom relacionamento, essas noções são influenciadas por experiências sociais particulares, muitas vezes fazendo parte de um repertório cultural naturalizado como a noção da divisão de trabalho desigual entre os gêneros. A crença de que sentimentos morais de afeto e cuidado sozinhos são suficientes para encaminhar a vida doméstica de forma harmônica ainda encontra muitos entraves na realidade, uma vez que a existência desses sentimentos não garante a infalibilidade das ações dos indivíduos (BOURDIEU, 2013; KLEINGELD; ANDERSON, 2014).

Pauer-Studer (2004) em contraposição à argumentação de Honneth, acredita que, uma vez que a justiça é, ao mesmo tempo, uma virtude pública e uma virtude pessoal, nos esforçamos para agir, tanto na esfera pública como na privada, em conformidade com os padrões de justiça. Em consequência disto, é plausível, que a família enquanto instituição básica da sociedade, se organize de acordo com princípios universais de justiça. Desta forma, a justiça não está em conflito com os laços afetivos, mas se constitui como uma pré-condição para relações de amor e cuidado.

Concepções que entendem que dentro da família a justiça está em tensão com o amor, colocam limitações desnecessárias a um valor imprescindível para a família contemporânea. Giddens (2007) ao perceber a presença de valores da democracia nas relações de intimidade, desenvolveu a noção de *democracia das emoções*. A democracia das emoções tem por base o diálogo, por meio do qual o relacionamento se torna possível. Sua construção teórica traz a observação sobre o que constitui um bom relacionamento. Para o autor, “um bom relacionamento é o que se estabelece entre iguais, em que cada um tem iguais direitos e obrigações. Numa relação assim, cada pessoa tem respeito pela outra e deseja o melhor para ela” (GIDDENS, 2007, p. 71). Aplicar esse modelo aos relacionamentos entre pais e filhos significa esvaziá-lo de arbitrariedade, coerção e violência, mantendo um espaço para o diálogo e salvaguardando, sobretudo, a igualdade enquanto princípio democrático.

A discussão giddensiana sobre a transformação da intimidade agrega ao debate um repertório comportamental que se relaciona a sentimentos morais direcionados às relações de intimidade. Mutualidade nas relações, confiança, franqueza e abertura com as pessoas que se tem relacionamento íntimo: todas elas carregam princípios de afeto e equidade natural das relações, e assim compõem o quadro de expectativas direcionado aos relacionamentos na esfera privada.

Como alguns autores argumentaram, a comunicação intrafamiliar não ameaça a existência da família (FINCH, 1989; GIDDENS, 1993; RENAUT, 2004). Ao contrário, a disponibilidade ao diálogo e a comunicação⁵⁶ dentro da família é compreendida como fundamental para que as pessoas envolvidas se sintam livres para externar suas necessidades e seus sentimentos. Ao contrário do que Honneth argumenta nessa obra, os laços de intimidade hoje pressupõem a confiança no amor dos indivíduos com os quais se relaciona, de forma que a liberdade para se comunicar é prerrogativa de um bom relacionamento (GIDDENS, 1993). Essa liberdade não esgarça o tecido que liga a comunidade familiar, mas o fortalece conforme os indivíduos se sentem ouvidos, acolhidos e compreendidos em seus anseios e necessidades. Fazer uso das habilidades comunicativas é parte fundamental na construção de relações de proximidade. Não existem meio de saber como o outro se sente e o que ele necessita, se diante de eventos nos quais se sente injustiçado ou preterido são interditados a falar sobre isso. A consciência da falibilidade humana torna possível que as pessoas engajadas num relacionamento possam apontar eventuais insensibilidades ou distrações sem que isso signifique desamor ou destrua o elo que une tais pessoas. Justamente por considerar aquele vínculo precioso as pessoas envolvidas num relacionamento devem se sentir motivadas a cuidar dele, buscando o entendimento e a harmonia ainda que sejam provocadas conversas desconfortáveis ocasionalmente.

Da mesma forma, não é porque um indivíduo compartilha com as pessoas em quem confia que se sentiu de determinada forma, que o motor para a mudança não é o afeto, mas um dever. É sobretudo porque amamos quem amamos, que devemos ser justos e afáveis com nosso outro significativo. A presença do sentimento de amor direcionado a uma pessoa deve vir acompanhada de uma sensibilidade orientada tanto às suas necessidades quanto aos seus interesses (KLEINBERG; ANDERSON, 2014; VELLEMAN, 1999). Assim, a ambição por instituições justas deve ser entendida enquanto parte de um aprimoramento moral sendo desejável que seja estimulado e valorizado (PAUER-STUDER, 2004).

O desenvolvimento na estrutura ética dos relacionamentos pessoais envolve uma orientação dentro de parâmetros democráticos, o que inclui igualdade na troca emocional, existência de diálogo aberto, respeito à autonomia individual, opinião e características do outro, abertura mútua, ausência de coerção ou violência, se conciliando ao mesmo tempo

⁵⁶ Giddens (1993; 2007) trata como sinônimos comunicação emocional e intimidade.

ao modelo de amor confluyente giddensiano e ao padrão normativo de comportamento específico à família elaborado por Honneth (2015). Essas características articulam princípios democráticos aos relacionamentos de amor, uma vez que ambas se associam na esfera privada à percepção de cuidado e bem-estar.

Os atributos descritos são atinentes ao que Honneth caracterizou, enquanto princípios nas relações familiares em *O direito da Liberdade* (2015), em que o autor definiu como regras de ações na família o cuidado e o auxílio recíprocos, de forma que as atitudes e comportamentos desempenhados dentro dela devem “manifestar amor uns pelos outros, como pessoas em sentido pleno” (HONNETH, 2015, p. 307). A disponibilidade de concretizar tais caracterizações envolve a abertura radical ao outro a qual Giddens (1993) faz referência na construção do conceito de relacionamento puro, sobre o qual Honneth (2015) assente em sua obra mais recente.

A ideia de que a família se orienta tendo por base o amor e cuidado não descarta necessariamente que outros valores também exerçam influência na organização intrafamiliar. Da mesma forma que o afeto e o cuidado se estabeleceram como valores centrais à família, ações que comuniquem arbitrariedades por parte de seus componentes também se tornaram questionáveis, uma vez que o indivíduo é elevado dentro da família, não sendo mais subjugado pelo grupo familiar (SINGLY, 2007). Com todas as indagações que possam ser colocadas sobre as questões teóricas relativas a ela, a redução da autoridade paterna aponta para regimes de horizontalidade, no qual os desejos individuais importam. Não significa que a família real não seja por vezes arbitrária, nem que ela não manifeste comportamentos considerados injustos, mas que essas categorias são empregadas como bases avaliativas para os filhos refletirem sobre a instituição e os papéis desempenhados, ao mesmo tempo em que almejam por relações que se aproximem do ideal de relacionamento puro.

Nesse sentido, amor e justiça são noções frequentemente mobilizadas nas narrativas sobre os relacionamentos familiares. O amor enquanto prerrogativa é inquestionável. Por ser abstrato, atos que comuniquem justiça são compreendidos como expressão da presença do amor dentro da comunidade familiar. Filhas e filhos evocam frequentemente sentimentos de injustiça ao comparar o tratamento direcionado a eles e a seus irmãos e outros membros da família, associando a ideia de justiça às demonstrações incorporadas no tratamento, comportamento e ações dentro da família. O sentimento de ser tratado com diferença se comparado ao tratamento recebido por outros irmãos é

compreendido numa chave afetiva enquanto expressão de menos amor, provocando sentimentos de desprezo e inferioridade.

O princípio de justiça, enquanto valor socialmente compartilhado tanto na esfera pública quanto na privada, pode favorecer a que relacionamentos familiares efetivem de fato as promessas de cuidado e afeição para cada um de seus membros ao incorporar uma perspectiva igualitária. Jessica Benjamin (1996) explica que para suplantar a dominação uma noção de mutualidade e compartilhamento é fundamental. É na experiência da interação intersubjetiva que os parceiros se posicionam enquanto ativos, através da partilha de estados semelhantes onde se reconhecem mutuamente.

O “estar com” anula as oposições entre o poderoso e o indefeso, o ativo e o passivo; neutraliza a tendência de objetivar (converter em objeto) e negar o reconhecimento ao mais fraco ou diferente, ao outro. Constitui a base da compaixão, o que Milan Kundera chama de “co-sentimento”, a capacidade de compartilhar sentimentos e intenções sem exigir controle, experimentar a igualdade sem obliterar a diferença (BENJAMIN, 1996, p. 67, tradução nossa).⁵⁷

O reconhecimento enquanto processo que não termina, mas se reatualiza dentro das práticas cotidianas, põe o relacionamento familiar em movimento contínuo. Quer o reconhecimento afetivo seja considerado efetivado, insuficiente ou denegado, ele produz a elaboração de novas expectativas, por vezes direcionada aos mesmos personagens. Outras vezes, a expectativa do reconhecimento afetivo vai ter como endereço outras pessoas, a fim de que ele realize o conjunto de expectativas construído. A não realização do reconhecimento em sua família de origem não elimina a expectativa da obtenção do reconhecimento, mas pode promover a busca em outros indivíduos sem vínculo familiar, no qual possa ser encontrado o reconhecimento dentro dos termos elaborados por cada um. O acolhimento, a validação, o sentimento de ser considerado, são mencionados numa estreita relação com a percepção de ser amado e protegido, assim como ser endereço de ações que comuniquem amor e cuidado.

Apesar da discussão empreendida aqui estar calcada em princípios teóricos, e que esses ideais não correspondam a totalidade das experiências compartilhadas na vida em sociedade, a expectativa de ser objeto de um amor acolhedor, que se preocupa com suas necessidades, de um amor que comunica liberdade, sem desejos de dominar e subjugar,

⁵⁷ No original: El "estar con" anula las oposiciones entre el poderoso y el desvalido, el activo y el pasivo; contrarresta la tendencia a objetivas (convertir en objeto) y negar reconocimiento al más débil o diferente, al otro. Constituye la base de la compasión, que Milan Kundera denomina "co-sentir", la capacidad para compartir sentimientos e intenciones sin exigir el control, para experimentar la igualdad sin obliterar la diferencia.

ainda que irrealizado, permanece presente. Na vida cotidiana, predomina essa esperança atravessada por muitos autoquestionamentos e angústias, mas que expressa uma enorme criatividade e inteligência em construir ou reconstruir caminhos mais afáveis e amenos. Filhas, filhos e suas mães e seus pais enredados nas complexas teias familiares têm demonstrado capacidade para tal. Muitas vezes, depois de cisões e afastamentos, os indivíduos se descobrem capazes de navegar os mares revoltos das relações pessoais. Outras vezes, escolhem para si outros relacionamentos que fazem sentido à sua existência, relacionamentos que passam a compor outra realidade, tornando possível se sentir reconhecido e valorizado em sua diferença e singularidade. Uma realidade construída com luta e com todas as angústias e sofrimentos que envolvem se tornar sujeito de sua vida.

CAPÍTULO 3

HOMOSSEXUALIDADE E RELIGIÃO

No *Banquete* de Platão, Aristófanes apresenta a divisão da humanidade em três gêneros diferentes. Segundo o mito platônico, no princípio havia três gêneros: masculino, feminino e andrógino. Eles teriam formas circulares, representando seus respectivos genitores: Sol, Terra e Lua. Por serem duplos, teriam quatro mãos, quatro pernas, duas cabeças, etc. Estes representavam o ser humano em sua forma completa. O masculino seria a junção de dois lados masculinos, o feminino a junção de dois lados femininos e o andrógino a junção de um masculino e um feminino. Zeus então castiga a humanidade por desafiar os deuses e, a fim de enfraquecê-la, cindiu os humanos em dois, de forma que cada uma das partes passou a vagar pelo mundo em busca de sua outra metade. O que era um todo perfeito converte-se então em duas partes imperfeitas flanando sobre a Terra. Zeus se compadece da humanidade ao ver que as metades em sua busca morrem de fome ou de saudade, e então atribui a Eros a função de possibilitar a re-união, que por meio do desejo sexual moveria as metades para suas buscas. Aristófanes explica os possíveis amores humanos, no que da divisão do masculino, resultam dois homens que se atraem afetivo sexualmente por homens; da divisão do feminino, resultam duas mulheres que se atraem por mulheres; e da divisão do andrógino, resultam homens que se atraem por mulheres e mulheres que se atraem por homens: “É portanto ao desejo e procura do todo que se dá o nome de amor”. As pessoas, só poderiam então serem felizes quando cada um encontrasse a sua parte, retornando desta forma à sua primitiva natureza, encontrando sua completude (DA ROCHA MENEZES, 2018).

Em *Eunucos pelo reino de Deus* (2019), a teóloga Uta Ranke-Heinemann apresenta o mito grego e o mito judeu-cristão sobre a criação. Segundo a autora, o mito judeu-cristão sobre a origem da humanidade, concebe toda pessoa enquanto metade incompleta, entretanto, diferente do mito platônico, é a união homem e mulher que expressa essa relação ancestral contida na metáfora da criação de Adão e Eva.

Em virtude dessa unidade original, a mulher uma vez mais se tornará uma só coisa em corpo com ele, e isso na condição de casada. Do ponto de vista dessa unidade original revivida no casamento, o judaísmo, o

cristianismo e o islamismo veem a homossexualidade como antinatural (RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 391).

Enquanto o mito judaico-cristão entende a homossexualidade como antinatural, o mito grego a compreende como natural, não sendo, portanto, obra de um desvio humano, tampouco manifestação da corrupção da natureza humana. São duas formas de compreender o mundo, ambas de origem religiosa.

Nessa pesquisa, a religião de mães e pais dos entrevistados foi uma variável considerada em meu recorte. A existência de discursos e representações de origem religiosa sobre a homossexualidade nos trouxe a essa questão, considerada relevante em alguns casos e fundamental em outros. A ideia de que as representações religiosas sobre a homossexualidade propaladas nos templos, redes sociais, programas de Tv e rádio podem exercer influência no relacionamento privado motivou a busca por interlocutores filhas e filhos de pessoas católicas, evangélicas e sem religião. Embora não haja intenção de fazer um estudo comparativo do desempenho parental, a realização de entrevistas com pessoas cujas famílias apresentam tais pertencimentos religiosos nos levou a contributos importantes na tentativa de entender se existe essa influência dentro da esfera privada, quando ela existe e sua extensão.

Geertz define religião como:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatorialidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2008, p. 67).

Apesar da religião ser uma dimensão da vida social considerada com potencial interventor na vida dos fiéis (BUSIN, 2011; FRESTON, 1993; LOWY, 2016; MARIANO, 2014; NATIVIDADE, 2005), ela não determina suas formas de viver. As regras e parâmetros morais oferecidos estão sujeitas às interpretações individualizadas, de forma que vemos cada vez mais o surgimento de grupos que discordam de orientações institucionais religiosas e se levantam contra prescrições que consideram ultrapassadas, machistas e até mesmo se autorizam a tomar decisões na vida privada completamente discordantes do que suas religiões estabelecem como certo ou errado (DUARTE, 2005; RYAN, 1999). Entretanto, a ingerência da tradição cristã no país tampouco pode ser negada. Sua influência incide tanto sobre as subjetividades como sobre os valores e regras morais naturalizados e compartilhados socialmente, estendendo-se inclusive sobre as

pessoas que não se identificam como cristãs (BUSIN, 2011; ENDJSØ, 2014; FOUCAULT, 1979 [2007]; 2015; MACHADO, 1996; NATIVIDADE, 2005; NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013).

Michael Löwy (2016) observa a religião enquanto

uma das muitas formas de ideologia – ou seja, das produções espirituais de um povo, da produção de ideias, de representações e consciência, necessariamente condicionada pela produção material e pelas relações sociais correspondentes (LÖWY, 2016, p. 35-36).

Em seus estudos sobre a teologia da Libertação, Löwy nos mostra a capacidade da religião para promover a luta por justiça social, se distanciando da compreensão marxista da “religião como ópio do povo”, e apresenta seu potencial para suscitar protesto e insurreição contra as desigualdades inscritas na realidade social, apresentando assim a “natureza contraditória” da religião.

Pensar o Cristianismo a partir dessa perspectiva nos permite compreender o paradoxo que ele pode evocar: a religião enquanto prática discursiva frequentemente ressignificada individualmente, ao mesmo tempo que vinculada a uma instituição, envolvendo pessoas e seus interesses ocultos e revelados.

Nesse capítulo, apresento a origem da homofobia e o repertório religioso cristão sobre a homossexualidade sinalizando as distinções e semelhanças entre as visões católicas e evangélicas na atualidade, com o objetivo de verificar se existe nexos entre os discursos religiosos e as práticas relacionais dentro da família, o que será desenvolvido no quinto capítulo. Em seguida, considerando a recente ofensiva conservadora contra a modernização dos costumes, na qual o combate contra a homossexualidade se constitui um de seus pilares, realizo uma contextualização cultural do Brasil na contemporaneidade, refletindo acerca dos discursos e representações relativas à homossexualidade e sobre as características normativas da família propaladas no que se convencionou intitular de “guerra cultural”, uma vez que ela extrapola os muros das igrejas alcançando teístas e não teístas.

É importante salientar que, ao falar dessas representações, não pretendo abarcar todas as concepções presentes dentro desses universos confessionais, uma vez que no caso das igrejas evangélicas, a pluralidade religiosa é enorme e muito descentralizada. Entretanto, considero que existe, de maneira geral, uma homogeneidade acerca da concepção sobre a homossexualidade. E, embora um indivíduo possa ser católico e não compreender a homossexualidade como pecado, a compreensão religiosa-institucional, permanece a mesma.

3.1. Homossexualidade e homofobia

O termo homofobia foi elaborado em 1972 pelo psicólogo clínico George Weinberg “para definir sentimentos negativos em relação a homossexuais e às homossexualidades” (JUNQUEIRA, 2007, p. 3). Desde então o termo se difundiu e transitou por concepções medicalizantes, centradas em questões individuais, até ser estudada por prismas culturais, antropológicos, educacionais e políticos. Segundo Junqueira:

a noção de homofobia pode ser estendida para se referir a situações de preconceito, discriminação e violência contra pessoas (homossexuais ou não) cujas *performances* e ou *expressões* de gênero (gostos, estilos, comportamentos etc.) não se enquadram nos modelos hegemônicos postos por tais normas (JUNQUEIRA, 2007, p. 8-9).

Embora em torno do conceito existam debates que questionam sua correspondência ao fenômeno (HEREK, 2004), a definição dada por Junqueira é suficiente para a discussão que faremos a seguir.

Conforme mencionado anteriormente, o termo homossexualidade foi cunhado no século XIX enquanto categoria médica. A partir daí, passou a ser incorporado como aspecto da identidade social (FOUCAULT, 2015). Ainda que o termo homofobia tenha sido cunhado há 50 anos, ele não inaugurou a hostilidade contra gays e lésbicas e pessoas com performances de gênero *não inteligíveis*. A seguir, a fim de dar fluidez ao texto, utilizo o termo homofobia para me referir ao fenômeno mencionado, tratando de suas origens históricas mesmo antes da construção dessa categoria texto.

3.1.1. As origens da homofobia

Segundo Daniel Borrillo (2016), a tradição judaico-cristã foi a responsável por inserir os elementos que deram origem a uma hostilidade contra gays e lésbicas. O autor explica que no pensamento pagão, a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo era não somente considerada elemento constitutivo da sexualidade como indispensável na vida do indivíduo⁵⁸.

⁵⁸ Entretanto, Ranke-Heinemann salienta que na Grécia Antiga, a visão positiva da homossexualidade não era unívoca. Ver Ranke-Heinemann (2019, p. 393).

Na Grécia Antiga, “as relações sexuais entre homens estavam institucionalizadas de diferentes formas nas cidades-estados gregas” (ENDSJO, 2014, p. 162). Segundo Endsjo (2014), a religião grega fornecia muitos precedentes para a homossexualidade masculina⁵⁹. Ele salienta que o modelo de relacionamento refletia a relação entre deuses e mortais, de forma que um homem mais velho constituía o parceiro ativo, enquanto um mais jovem, o passivo. Tal como no contexto heterossexual, a prática homossexual não deveria acontecer entre parceiros socialmente iguais, sendo considerado uma prática não humana. A “pederastia”⁶⁰ foi, inclusive, regulamentada por Sólon, legislador de Atenas, em cerca de 600 A.C., “ao proibir as relações sexuais entre escravos e meninos livres” (BORRILLO, 2016, p. 46). Já o sexo entre mulheres era considerado abjeto e anormal uma vez que o ato sexual era compreendido como dependente de penetração/falo.

Embora os romanos não sacralizassem o sexo entre homens tal como os gregos, na Roma Clássica a bissexualidade era bem-vista e aceita, enquanto a homossexualidade era tolerada. A questão principal era que o cidadão romano deveria tornar-se o *pater familias*. Portanto, a homossexualidade não deveria atrapalhá-lo a alcançar seu objetivo (BORRILLO, 2016).

As dicotomias que definiam os papéis sociais, o acesso ao poder e a posição dos indivíduos segundo gênero e classe estabelecidos nas sociedades grega e romana, a saber “macho/fêmea” e “ativo/passivo”, foram substituídas por uma nova dicotomia, “heterossexual/homossexual” com a tradição judaico cristã (BORRILLO, 2016). Por meio dela se inicia um processo de crescente hostilidade contra os homossexuais, tendo início não só com a exclusão dos homossexuais da salvação, mas ao situá-los à margem da natureza, promovendo sua desumanização (BORRILLO, 2016). Esse processo de desumanização possibilitou a posterior inferiorização, segregação e eliminação desse grupo.

Juan Espejo (2008) aponta para um anti-helenismo exacerbado dentro do judaísmo em relação a questões socioculturais, sobretudo de natureza sexual, por temer assimilação cultural. Segundo o autor, nos escritos de Flavio Josefo e Fílon de Alexandria é visível o

⁵⁹ A exemplo disso, Endsjo relata que “Zeus apaixonou-se de tal forma pelo jovem Ganimedes que o levou para o Olimpo” (2014, p. 162).

⁶⁰ Borrillo (2016) salienta que os que mantinham práticas homossexuais exclusivas constituíam uma minoria não aceita.

medo da “atração e posterior imitação que suas classes dirigentes faziam da cultura helênica do Século III a.C” (ESPEJO, 2008, p. 41, tradução nossa).⁶¹

A ordem patriarcal e a superioridade masculina já faziam parte do pensamento judaico-cristão, mas é com o ideal da abstinência⁶² que o paradigma da sexualidade será transformado. Nessa nova perspectiva, a única exceção legítima é a prática sexual com fim reprodutivo dentro do casamento. Esse pressuposto colocou a homossexualidade enquanto “a configuração mais acabada do pecado contra a natureza” (BORRILLO, 2016, p. 44). Segundo Borrillo,

O cristianismo, herdeiro da tradição judaica, transformará a heterossexualidade no único comportamento suscetível de ser qualificado como natural, e por conseguinte, como normal. Ao outorgar esse caráter natural, em conformidade com a lei divina, às relações sexuais entre pessoas de sexo diferente, o cristianismo inaugurou, no Ocidente, uma época de homofobia, totalmente nova, que ainda não havia sido praticada por outra civilização (BORRILLO, 2016, p. 47-48).

Com a influência do Cristianismo no Império Romano - antes mesmo de tornar-se a religião oficial do Império - iniciou-se um processo de repressão das relações entre pessoas do mesmo sexo⁶³. As narrativas acerca de Sodoma e Gomorra no Velho Testamento, e as epístolas paulinas⁶⁴ no Novo Testamento, forneceram as justificativas à

⁶¹ No original: [...] la atracción y posterior imitación que sus clases dirigentes hicieron de la cultura helénica a partir del siglo III a.c.

⁶² Ranke-Heinemann (2019) afirma que a origem da prática abstinente nada tem a ver com a religião, mas sim com recomendações médicas. Segundo a autora, Xenofonte, Platão, Aristóteles e Hipócrates consideravam o ato sexual, “perigoso, difícil de controlar, prejudicial a saúde e extenuante” (2019, p. 16). Hipócrates (século IV a.C.) considerava benéfica a retenção do sêmen, e Sorano de Éfeso (século II d. C.), médico pessoal do Imperador Adriano, concebia a virgindade contínua saudável, sendo única exceção para a prática sexual o objetivo de procriar. A autora considera o estoicismo (maior escola da filosofia antiga, que se manteve de 300 a.C. a 250 d.C.) o responsável por ajustar essa visão rígida do sexo, distinguindo-se da percepção de boa parte dos filósofos gregos, que compreendiam como importante a “busca do prazer para o ideal humano de vida” (2016, p. 17). Sobretudo nos dois primeiros séculos depois de Cristo, os estoicos rejeitaram a busca pelo prazer, de modo que a atividade sexual passou a ser restrita ao casamento. Posteriormente, o casamento também passou a ser questionado, sendo entendido como uma permissão aos incapazes de se manterem celibatários. Segundo Ranke-Heinemann, o ideal cristão de virgindade constitui-se o ápice desse pensamento. Seguindo a lógica reprodutiva, o ato homossexual é condenado, uma vez que a por meio dele, a reprodução é impossível.

⁶³ A primeira lei data de 342, promulgada pelo imperador Constâncio II. Em 390, Teodósio I ordena a condenação à fogueira todos os homossexuais passivos, associando a atitude passiva a uma característica feminina. Vale dizer que é com o imperador Justiniano, por meio das *Novellae* 77 e 114 (527-565) que ocorrem as primeiras condenações penais com base na teologia cristã (BORRILLO, 2016; ENDSJO, 2014). Historiadores mencionam a existência de uma lei Romana aprovada em cerca de 226 a.C., nomeada de *Lex Scantinia*, que visava proteger menores contra abuso sexual e regulamentava a prostituição masculina, de forma que ela não proibía ou penalizava a homossexualidade (BOSWELL, 1980, p. 66-69).

⁶⁴ Endsjo (2014) entende que a intolerância de Paulo a homossexualidade deriva de sua formação judaica. Entretanto Paulo insere elementos não presentes no Pentateuco em sua interpretação da homossexualidade, como a ideia de que a homossexualidade seria “consequência lógica do afastamento das pessoas de Deus” bem como “seria uma punição tramada por Deus, que pune os idólatras, aliás,

austeridade no combate à homossexualidade. A narrativa acerca da destruição de Sodoma e Gomorra em virtude do comportamento homossexual é utilizada ainda hoje para justificar a condenação à homossexualidade⁶⁵.

Borrillo explica que a preocupação com o crescimento demográfico do povo hebreu tornou o “esperma em um elemento quase sagrado, cuja dissipação era passível da mais firme condenação” (2016, p. 49). A exemplo disso estão a condenação da masturbação e da relação sexual durante períodos não fecundáveis, bem como a relação sexual entre homens. Segundo Borrillo, a hostilidade acerca das práticas homossexuais é explicada em razão da necessidade de garantir a sobrevivência demográfica e cultural do povo de Israel.

Muito embora no Novo Testamento não se encontre nenhuma passagem na qual Jesus tenha falado sobre sodomia⁶⁶, Paulo é veemente quanto a condenação da homossexualidade. A epístola de Paulo aos Romanos ilustra com clareza a percepção que viria a se consolidar acerca dos que fazem sexo entre iguais:

cheios de toda injustiça, malícia, avareza e maldade; possuídos de inveja, homicídio, contenda, dolo e malignidade; sendo difamadores, caluniadores, aborrecidos de Deus, insolentes, soberbos, presunçosos, inventores de males, desobedientes aos pais, insensatos, pérfidos, sem afeição natural e sem misericórdia. Ora, conhecendo eles a sentença de Deus, de que são passíveis de morte os que tais coisas praticam, não somente as fazem, mas também aprovam os que assim procedem (Romanos 1:29-32, Almeida Revista e atualizada).

Segundo Endsjo (2014), no trecho acima, quando Paulo diz que os praticantes do sexo homossexual devem morrer, afirma que ele se refere à justiça divina, uma vez que a lei mosaica não punia a homossexualidade com a pena capital⁶⁷. Entretanto, a passagem acima por vezes foi utilizada para justificar a execução de homossexuais, sobretudo homens (ENDSJO, 2014).

A partir do século III, a Igreja se engaja no combate à homossexualidade e, pouco tempo depois, os argumentos presentes tanto em Levítico quanto nas cartas

fazendo-os sentir atraídos por pessoas do mesmo sexo” (ENDSJO, 2014, p. 175). Paulo é considerado o responsável por equiparar homens e mulheres que se relacionam sexualmente com pessoas do mesmo sexo, e inseri-lo no discurso religioso. Até então judeus não tinham restrições quanto ao relacionamento sexual entre mulheres.

⁶⁵ Entretanto, Endsjo (2014) apresenta citações bíblicas segundo as quais, a punição de Sodoma se justificaria no desrespeito às normas de hospitalidade, heresia, sua vida em pecado ou o desejo dos sodomitas em praticar sexo com animais.

⁶⁶ Em Mateus 10:11-15, Jesus relaciona a falta de hospitalidade à punição de Sodoma e Gomorra.

⁶⁷ Embora a Bíblia determine pena de morte aos homens que pratiquem sexo com penetração entre homens (Levítico 20:13; 18:22,29), os judeus não conservaram a orientação do Pentateuco (ENDSJO, 2014).

paulinas, irão amparar a pena capital a essas pessoas. Segundo Borrillo, a Patrística deu continuidade no pensamento paulino “ao condenar a voluptuosidade de uma sexualidade julgada como efeminada, tais como a masturbação, ao adultério e, em particular, as relações homossexuais” (2016, p. 51). As narrativas patrísticas⁶⁸ identificam a homossexualidade como um “ato contra a natureza”, “um crime detestável”, “contrário à lei natural e à lei divina”, vício que conduziria o praticante à morte do corpo e da alma, ato “mais grave que o homicídio”, já articulando-se em torno de punições aos transgressores (BORRILLO, 2016, p. 51-52).

A austeridade sobre as punições é crescente. Segundo Jurkewicz (2005), entre os séculos VII e XI são escritos os Penitenciais. Os Penitenciais eram manuais nos quais se definia a penitência relacionada à cada pecado pelo nível de agravo.

Nos Penitenciais, são distinguidos, pela primeira vez, diferentes formas de atos homossexuais: toques, afetos, masturbação, homossexualidade ativa e passiva, habitual e ocasional. A homossexualidade é sempre julgada como pecado grave, e as penas eclesiásticas oscilam entre 3 e 15 anos. As penas impostas são mais duras para clérigos ou monges do que para leigos. Surgem comentários sobre a homossexualidade feminina, e sua penalidade é inferior à masculina (JURKEWICZ, 2005, p. 46).

Alguns autores identificam na Escolástica os principais alicerces da tradição homofóbica da Igreja (BORRILLO, 2016; BOSWELL, 1980; ESPEJO, 2008). Segundo Boswell, nos séculos iniciais após a ascensão do Cristianismo, a ideia de “natureza” idealizada foi transformada por algumas escolas filosóficas em “pedra de toque da ética humana”. Ela exerceu “uma profunda influência no pensamento ocidental e popularizou a noção de que toda sexualidade não procriativa era “antinatural” (BOSWELL, 1980, p. 14, tradução nossa).⁶⁹ Muito embora esse argumento tenha caído em desuso posteriormente, no século XIII, os escolásticos o tornaram um conceito decisivo.

São Tomás de Aquino, como principal expoente da Escolástica, na *Suma Teológica*, constrói sua argumentação condenatória da homossexualidade em torno da reprodução. Segundo Borrillo:

A Escolástica vai construir, assim, uma norma que continua modelando a ideologia sexual ocidental: o coito heterossexual do tipo

⁶⁸ Santo Agostinho, considerado o maior teólogo da Patrística, é o responsável por introduzir uma leitura sexualizada do pecado original. A Teologia Moral forjada pela Patrística construiu “uma moralidade em permanente conflito entre a recusa do prazer sexual, marca indubitável do cristianismo, e a permissão da cópula matrimonial” (LIMA, 1996, p. 38). Desta forma, castidade ou casamento constituíram-se como as únicas possibilidades para uma vida cristã apropriada.

⁶⁹ No original: [...] a profound influence on Western thought and popularized the notion that all nonprocreative sexuality was “unnatural”.

conjugal e a submissão da mulher na relação sexual, cujo único objetivo consiste na inseminação procriadora. Mas sobretudo, ela dará forma a uma homofobia, difusa na época, ao comparar as relações homossexuais aos pecados mais abjetos, tais como o canibalismo, bestialidade ou ingestão de imundícies (II a II ae, q. 142, 4, 3) (BORRILLO, 2016, p. 53).

A homossexualidade, a masturbação e o bestialismo constituem-se pecados contra a natureza, uma vez que impedem a propagação humana, designação instituída por Deus. Na elaboração de São Tomás de Aquino, a violação da ordem natural constitui-se numa ofensa contra o próprio Deus, sendo considerada mais grave que pecados contra o próximo, como adultério e violação (JURKEWICZ, 2005).

Até a Baixa Idade Média, as leis que puniam a homossexualidade, em geral tinham “um efeito mais doutrinário que prático” (ENDSJO, 2014, p. 182). As penitências prescritas incluíam uma variedade de tipos de jejum e penitências, muito embora Endsjo (2014) acredite que a ausência na severidade das punições estivesse relacionada à limitação dos poderes eclesiásticos em executar as punições, uma vez que não havia fundamentação jurídica para as leis eclesiásticas. Segundo Endsjo (2014), em 850, Benedito Levita falsifica trechos da lei de Carlos Magno, de 779, determinando a pena de morte para a sodomia. A lei fraudada de Carlos Magno, descoberta por um pesquisador alemão em 1836, exerceu grande influência em legislações de vários países cristãos.

É então, entre os séculos XII e XV, que a perseguição aos homossexuais se intensificou. Durante o período, diferentes reinados da Europa puniram a sodomia com amputação, tortura, prisão perpétua, morte por decapitação, afogamento, enforcamento e fogueira (BORRILLO, 2016; ENDSJO, 2014). Posteriormente, a perseguição foi estendida às mulheres, ainda que fosse mais tolerada que a homossexualidade masculina.

Sobre o contexto brasileiro, Luiz Mott (1999) afirma que a partir das Ordenações Manuelinas (1514-1603), a sodomia era passível de punição por pena capital. Com a instalação em Portugal do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, iniciado em 1596, além da pena de morte ao transgressor, a família do condenado também era penalizada, sendo impedida por três gerações consecutivas de assumir cargo no serviço público, exército e igreja, o que provocava repressão rigorosa por parte dos pais e demais parentes aos que exibissem inclinação à prática da sodomia, convocando a família a assumir um papel repressivo.

Endsjo (2014) evidencia o caráter religioso das perseguições cristãs quando a sexualidade intragênero é associada à heresia, de forma que homens condenados por sodomia também eram acusados de cometer heresia por violarem os ensinamentos cristãos com seu comportamento. A Reforma Protestante deu continuidade à proibição, e em alguns casos demonstrou-se ainda mais agressiva⁷⁰.

Entre o século XV e XIX, a Igreja Católica dividiu os pecados sexuais em dois grupos: os de acordo com a natureza e os contrários à natureza. O primeiro grupo incluía “fornicação, adultério, incesto, estupro e rapto”, enquanto o segundo, “masturbação, sodomia, homossexualidade e bestialidade”. O segundo grupo de pecados se constituía mais grave uma vez que violava a norma da procriação (TORRES, 2006).

A partir da Contrarreforma, no século XVI, foram instituídos, junto às já conhecidas técnicas de confissão, novos procedimentos que delinearão uma prática de confissão minuciosa (FOUCAULT, 2007). A nova pastoral demandava um exame detalhado da consciência, que envolvia “todas as insinuações da carne: pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deve entrar, agora, e em detalhe, no jogo da confissão e da direção espiritual” (FOUCAULT, 2015, p. 21). Lana Lage Lima (1996) salienta que a intenção era realizar um inventário de seus próprios pecados e, se necessário parecesse ao confessor, ele poderia utilizar um questionário, a fim de ajudar seus penitentes a lembrar-se. Foucault explica que:

A pastoral cristã procurava produzir efeitos específicos sobre o desejo, pelo simples fato de colocá-lo integral e aplicadamente em discurso: efeitos de domínio e de desinteresse sem dúvida, mas também efeito de reconversão espiritual, de retorno a Deus, efeito físico de dores bem-aventuradas por sentir no seu corpo as ferroadas da tentação e o amor que lhe resiste (FOUCAULT, 2015, p. 25).

A partir dessa prática discursiva sobre o sexo, a pastoral Católica, moldou em grande medida a sexualidade moderna. Sob os desígnios religiosos de fazer do desejo um discurso, “constituiu-se uma aparelhagem para produzir discursos sobre o sexo, cada vez mais discursos, susceptíveis de funcionar e de serem efeito de sua própria economia” (FOUCAULT, 2015, p. 26). Posteriormente, sob a égide da racionalidade, o discurso moral é supostamente superado, abrindo espaço à produção de novas verdades (FOUCAULT, 1979/2007).

⁷⁰ Endsjo (2014) menciona que em setembro de 1731, em Faan e Utrecht, interior da Holanda, mais de uma centena de homens foram condenados à morte por sodomia e Vainfas (1997) relata que a Genebra Calvinista punia com mais rigor que o Santo Ofício, bem como a França, onde não havia Inquisição.

No século XVIII, vê-se o surgimento de uma “Polícia do sexo”, derivada da “necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição” (FOUCAULT, 2015, p. 28). O sexo então passa a ser gerido, organizado sob o pretexto de garantir seu melhor funcionamento. Os discursos sobre sexualidade se multiplicam, sendo produzidos por diferentes instituições e utilizando mecanismos variados, com o objetivo de, sobretudo, proibi-la (FOUCAULT, 1979/2007; 2015). Iniciando pela medicina, seguido pela psiquiatria, mais tarde pela justiça penal:

enfim, todos esses controles sociais que se desenvolveram no final do século passado e filtram a sexualidade dos casais, dos pais e dos filhos, adolescentes perigosos e em perigo – tratando de proteger, separar e prevenir, assinalando perigos em toda parte, despertando as atenções, solicitando diagnósticos, acumulando relatórios, organizando terapêuticas; em torno do sexo eles irradiaram os discursos, intensificando a consciência de um perigo incessante que constitui, por sua vez, a incitação a se falar dele (FOUCAULT, 2015, p. 34).

Do século XVII ao XX, entre o vício e o delito, a sexualidade vai sendo moldada, alvo de adestramento, sob o poder que se amplia, se ramifica e multiplica os mecanismos de controle, ao mesmo tempo em que se aprofunda no real. Nesse processo, à homossexualidade é atribuída uma natureza singular, ao que Foucault afirma que “o sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie” (FOUCAULT, 2015, p. 48).

Pensando a inquisição no Brasil, Ronaldo Vainfas (2001) salienta que durante o século XVIII ocorre um declínio da perseguição contra os homossexuais em consequência de “certa ‘dessacralização’ do nefando na ‘era das luzes’” (VAINFAS, 1997, p. 290). Há então um deslocamento moral da vigilância e punição da homossexualidade para a bigamia e solitação⁷¹. Para Torres (2006), essa passagem, acaba por proteger a família heterossexual monogâmica, em torno da qual a moral sexual católica se constrói: “Ao redor desse ponto nodal articula-se uma moral sexual católica que, através da formação hegemônica, irá neutralizar elementos que se mostrem ameaçadores para a aparente unidade do discurso” (TORRES, 2006, p. 151).

⁷¹ Assédio cometido pelos padres a moças e rapazes no confessional, no qual se solicitava favores sexuais (VAINFAS, 1997).

3.2. A interpretação institucional da Igreja sobre a homossexualidade

Nessa seção apresento análises realizadas sobre documentos oficiais da Igreja com o olhar direcionado nas transformações no pensamento católico sobre questões relativas à sexualidade, enfatizando sobretudo, os pontos que incidem sobre a homossexualidade.

A tradição Católica compreende quatro fontes de conhecimento moral: Escritura, Tradição, Razão e Experiência. O Magistério⁷², no entanto, predomina sobre todas as outras (RODRIGUES, 2018). As Cartas Encíclicas, portanto, constituem-se documentos nos quais estão registrados temas que foram alvo de recentes reflexões. Por meio delas, a Igreja atualiza questões doutrinárias, geralmente relacionadas a assuntos da atualidade.

A *Humanae Vitae*, de 1968, apesar de não abordar a homossexualidade, apresenta uma ressignificação do “ato sexual como expressão de um compromisso mútuo entre o casal, além do ato procriativo” (RODRIGUES, 2018, p. 127). Entretanto, a Encíclica condena a masturbação, aborto, métodos contraceptivos artificiais, coito interrompido, mostrando que a questão reprodutiva ainda ocupava um lugar crucial.

Sobre esta encíclica, Geoffrey Robinson (2015), bispo católico, afirmou:

A encíclica *Humanae vitae*, de 1968, foi um genuíno divisor de águas na relação entre a doutrina papal e o povo católico, pois foi a primeira vez na história da igreja que o povo católico como um todo ouviu um pronunciamento solene de um papa sobre uma questão de fé e moral, parou para relacioná-lo com sua própria experiência e com seu conhecimento e então, coletivamente, disse um firme “não” (ROBINSON, 2015, p. 33).

Segundo Robinson, esta encíclica foi responsável por levar “à uma convicção quase universal de que papas e bispos podem estar errados” (ROBINSON, 2015, p. 34), especialmente sobre questões relacionadas à moral sexual e gênero.

Na *Persona Humana*, em 1975, a Encíclica reafirma as condenações presentes em Levítico assim como as declarações paulinas. No documento, a homossexualidade é identificada como uma anomalia e os atos homossexuais são considerados desordenados.

Segundo a ordem moral objetiva, as relações homossexuais são atos destituídos da sua regra essencial e indispensável. Elas são condenadas na Sagrada Escritura como graves depravações e apresentadas aí também como uma consequência triste de uma rejeição de Deus (PERSONA HUMANA, ponto 8).

⁷² O Magistério é constituído pelo Papa e bispos, os quais interpretam as Escrituras e julgam a autenticidade das Tradições.

Espejo (2008) entende que o referido documento apresenta algumas contradições. Por exemplo, a encíclica não admite que a “inclinação” homossexual possa ser natural, entretanto, ela também afirma que o trecho bíblico que embasa a condenação da homossexualidade (Rom. 1, 24-27) tampouco “permite, porém, concluir que todos aqueles que sofrem de tal anomalia são por isso pessoalmente responsáveis” (PERSONA HUMANA, ponto 8). No entanto, no mesmo ponto, ela afirma que “nenhum método pastoral pode ser empregado que, pelo facto de esses actos serem julgados conformes com a condição de tais pessoas, lhes venha a conceder uma justificação moral” e que “eles não podem, em hipótese nenhuma, receber qualquer aprovação” (PERSONA HUMANA, ponto 8). Na compreensão de Espejo (2008), os trechos mencionados acima denotam uma distinção confusa realizada pela Igreja entre o que é orientação e comportamento sexual, “como se a dissociação entre um e outro fosse simplesmente uma questão de vontade⁷³”, além do que “tal distinção de forma alguma corrigiu sua condenação global de longa data da homossexualidade, mesmo como uma condição involuntária⁷⁴” (ESPEJO, 2008, p. 46).

A *Carta pastoral aos bispos da Igreja Católica sobre o cuidado com os homossexuais*, em 1986, escrita por Joseph Ratzinger, na ocasião prefeito da Congregação para a doutrina da fé, manteve a percepção da *Persona Humana*. O conteúdo da carta evoca a questão da natureza das relações heterossexuais e a centralidade da reprodução, o que torna a atividade homossexual um perigo para a reprodução da sociedade (RODRIGUES, 2018). Nela Ratzinger afirma que a

inclinação da pessoa homossexual, embora não seja em si mesma um pecado, constitui, no entanto, uma tendência, mais ou menos acentuada, para um comportamento intrinsecamente mau do ponto de vista moral. Por este motivo, a própria inclinação deve ser considerada como objetivamente desordenada (RATZINGER, 1996, parágrafo 3).

No documento, Ratzinger convoca o homossexual à castidade e afirma que os homossexuais deveriam “ser objeto de uma particular solicitude pastoral, para não serem levados a crer que a realização concreta de tal tendência nas relações homossexuais seja uma opção moralmente aceitável” (1986, parágrafo 3).

No documento *Carta da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé: Algumas reflexões acerca da resposta a propostas legislativas sobre a não-discriminação das*

⁷³ No original: [...] Como si la disociación entre una y otra fuese simplemente una cuestión de voluntad.

⁷⁴ No original: Tal distinción em nada corregia su antigua condena global de la homosexualidad, incluso como condición involuntária.

*peças homossexuais*⁷⁵, lançado em 1992, logo na introdução ele se propõe a ser considerada pelo “legislador, eleitor ou Autoridade eclesiástica consciente, no momento de enfrentar estes problemas”. A carta inicia colocando que iniciativas aparentemente dirigidas “a defender os direitos civis básicos do que a tolerar a actividade homossexual ou um estilo de vida homossexual, podem, com efeito, ter um impacto negativo na família e na sociedade”. Em seguida ela menciona os casos de adoção, acionando pânico morais conhecidos socialmente, por exemplo, em relação a frequente associação realizada entre homossexualidade e pedofilia. Nesse documento, são reiteradas as doutrinas mencionadas nos documentos anteriores sobre a homossexualidade e se reafirma o caráter moralmente inaceitável das relações homossexuais.

Apesar da carta declarar defender “a liberdade e a dignidade da pessoa”, ela exorta os Bispos a “pôr em primeiro plano o empenho na defesa e na promoção da vida familiar” (ponto 9), declarando que as autoridades eclesiásticas não devem ficar neutras. O trecho abaixo aparenta estimular a discriminação contra pessoas homossexuais, declarando sua legitimidade.

11. Existem sectores onde não se trata de discriminação injusta tomar em consideração a tendência sexual, por exemplo, na adoção ou no cuidado das crianças, no trabalho dos professores ou dos treinadores atléticos e no recrutamento militar.

12. As pessoas homossexuais, como seres humanos, têm os mesmos direitos de todas as pessoas, inclusivamente o direito de não serem tratadas de maneira que ofenda a sua dignidade pessoal (cf. *Ibid.*, 10). Entre outros direitos, todas as pessoas têm o direito de trabalhar, de ter uma habitação, etc. Todavia, estes direitos não são absolutos. Podem ser legitimamente limitados por motivos de conduta externa desordenada. Isto, às vezes, é não só lícito, mas obrigatório. Além disso, não se trata apenas de casos de comportamento culpável, mas até mesmo de casos de acções de pessoas física ou mentalmente doentes. Assim, aceita-se que o Estado limite o exercício dos direitos, por exemplo, no caso de pessoas contagiadas ou mentalmente deficientes, para proteger o bem comum.

O caráter contraditório fica evidente na argumentação que defende a dignidade da pessoa humana e afirma ser necessária a reação “diante das injustiças cometidas contra as pessoas homossexuais”, ao mesmo tempo em que aponta os supostos inúmeros

⁷⁵ Segundo Espejo, esse documento foi feito “a partir da interpretação que alguns bispos norte-americanos fizeram de outro documento publicado em 1986 (“Carta aos bispos sobre a pastoral dos homossexuais”)” que tinha por objetivo reduzir discriminações, sobretudo relacionados a questões como trabalho e acomodação (2008, p. 53). Esses projetos por contarem com o apoio significativo de pessoas católicas e não católicas, como também bispos, provocou uma reação do Vaticano.

prejuízos advindos da homossexualidade (sem ao menos apresentar nenhuma comprovação) à sociedade, apresentando inclusive justificativas que sustentariam a discriminação dessas pessoas. Sobre o ponto 11 Espejo afirma que:

É claro que essas afirmações por parte da institucionalidade da Igreja recomenda a discriminação ativa; pior ainda, eles continuam a reproduzir aquela associação perversa entre pedofilia e homossexualidade que tem causado tantos danos a inúmeras pessoas que tiveram que carregar o estigma (ESPEJO, 2008, p. 54, tradução nossa).⁷⁶

Além disso, Espejo (2008) evidencia que o mesmo trecho apresenta de maneira implícita um pressuposto errôneo, ainda que difuso: a ideia de que a “heterossexualidade é garantia de ‘normalidade’ e ‘retidão’, e que, pelo contrário, homossexualidade é sinônimo de ‘anormalidade’, ‘doença’ ou ‘desvio’” (ESPEJO, 2008, p. 55, tradução nossa).⁷⁷

Ainda em 1992, é emitido o *Novo Catecismo da Igreja Católica*. Sobre o documento Espejo afirma que ele apresenta:

um discurso que manifesta, de maneira rimal, uma atitude de censura, suspeita e medo, que imediatamente conduz ao controle e à coerção. Os termos ‘domínio’, ‘controle’, ‘ascetismo’, ‘obediência’, ‘esforço’, ‘tarefa’, etc. se multiplicam pelo texto (especialmente entre os números 2338 a 2345) (ESPEJO, 2008, p. 58, tradução nossa).⁷⁸

O autor salienta que, apesar do documento colocar a sexualidade como uma dimensão central da pessoa, ele apresenta inúmeros argumentos pela castidade aos homossexuais. Desta forma, o documento elimina “qualquer possibilidade de desenvolvimento erótico-afetivo⁷⁹” às pessoas homossexuais (ESPEJO, 2008, p. 61).

Sobre o canto papal aos homossexuais castos, Ranke-Heinemann compreende que convocar as pessoas homossexuais à castidade significa dizer que estas “são chamadas ao mosteiro e ao celibato” (RENKE-HEINEMANN, 2019, p. 413).

⁷⁶ No original: Claramente estas aseveraciones de parte de la institucionalidad de la Iglesia recomiendan la discriminación activa; peor aún, siguen reproduciendo aquella asociación perversa entre pedofilia y homosexualidad que tanto daño han hecho a innumerables personas que han debido cargar con el estigma.

⁷⁷ No original: heterosexualidad es garantía de “normalidad” y “rectitud”, y que, por el contrario, la homosexualidad es sinónimo de “anormalidad”, “enfermedad” o “desvio”.

⁷⁸ No original: un discurso que manifiesta, rímarmente, actitud de censura, de recelo y de temor, que viene a conducir de inmediato al control y a la coerción. Los términos ‘dominio’, ‘control’, ‘ascetismo’, ‘obediencia’, ‘esfuerzo’, ‘tarea’, etc. se multiplican por el texto (especialmente entre los números 2338 a 2345).

⁷⁹ No original: toda posibilidad de desarrollo erótico – afectivo.

Em abril de 2003, o Vaticano publicou o livro *Lexicon: Termos ambíguos e discutidos sobre família, vida e questões éticas*. O livro dedica um capítulo à homossexualidade e homofobia:

afirma que a homossexualidade deriva de um conflito psicológico não resolvido, afirma ainda que os homossexuais não são normais e que os países que permitem os casamentos unissexuais são habitados por pessoas com mentes profundamente perturbadas (JURKEWICZ, 2005, p. 49).

Dois meses depois, diante das discussões acerca do reconhecimento jurídico das uniões homoafetivas, Ratzinger divulga o documento intitulado *Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais*. No documento, o cardeal expressa sua preocupação com a consolidação dessa demanda e a possibilidade da realização de adoção por parte desses casais. Novamente Ratzinger lança mão do argumento reprodutivo, apontando para a impossibilidade desses casais em realizar a natureza do matrimônio, a reprodução. O documento ainda reafirma a antinatureza das relações homossexuais e identifica-as enquanto grave depravação, além de alertar para o risco da tolerância do mal converter-se em aprovação ou legalização do mal. Por fim, o cardeal convoca a todos a se opor contra o reconhecimento da união homossexual pela proteção da sociedade.

Nesse documento, Ratzinger aponta a existência de uma suposta ideologia e faz algumas considerações:

Nenhuma ideologia pode cancelar do espírito humano a certeza de que só existe matrimônio entre duas pessoas de sexo diferente, que através da recíproca doação pessoal, que lhes é própria e exclusiva, tendem à comunhão das suas pessoas. Assim se aperfeiçoam mutuamente para colaborar com Deus na geração e educação de novas vidas (RATZINGER, 2003, ponto 2).

Sobre *O Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, divulgado em 2005, Rodrigues (2018) afirma que, apesar da Igreja abandonar a necessidade de procriar no matrimônio, ela mantém o discurso da “lei natural” e a condenação aos atos sexuais “que não se abram à criação da vida” (2018, p. 130). Retornamos aqui a argumentos apresentados anteriormente, onde a única forma aceita de relação sexual é aquela que tem na procriação a sua finalidade, constituindo-se a “lei natural”. Portanto, a condenação da homossexualidade, da masturbação, sexo oral, sexo anal e da proibição ao uso do preservativo teriam essa mesma origem.

Borrillo identifica uma hostilidade sutil da Igreja aos homossexuais, que, apesar de apresentar um discurso de aparência renovada, contém a mesma ideologia essencialista:

segundo a Igreja, se é possível pressupor que os atos homossexuais consentidos não prejudicam a pessoa, comete-se um profundo equívoco, porque eles são contrários a algo muito mais precioso que a liberdade de outrem, a saber: tais atos opõem-se à ordem natural dos sexos e das sexualidades, assim como à vontade divina, que, ao criar-nos homens e mulheres, atribuiu uma posição preeminente, no âmago dessa ordem, à heterossexualidade (BORRILLO, 2016, p. 61).

Segundo Espejo (2008), o Magistério tem endurecido sua postura e convicções sobre os homossexuais. Além de ameaçar de ex-comunhão os homossexuais que não aceitam a imposição da castidade, a Igreja também tem destinado advertências a padres e religiosos que demonstraram proximidade ou simpatia com as demandas do movimento LGBTI+, e realizado pressões e ameaças aos parlamentares que votam favorável a essas “iniciativas legais que tendem a proteger os direitos humanos desta comunidade, bem como igualá-los aos heterossexuais no exercício dos direitos civis” (ESPEJO, 2008, p. 35, tradução nossa).⁸⁰ O autor salienta que essa atmosfera de inimizade e perseguição é mais perceptível sobretudo em países do terceiro mundo, onde o Cristianismo é a religião majoritária. Entretanto, é necessário enfatizar que o trabalho de Espejo se desenvolveu durante o papado de Ratzinger.

O Sínodo sobre a família (2014-2015) reafirmou o posicionamento não favorável ao reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais, entretanto nada mencionam sobre o caráter “desordenado” da homossexualidade ou das relações homossexuais. Embora grandes expectativas rodeassem esse acontecimento, em virtude da eleição do Papa Francisco em 2013, no documento *Amoris Laetitia*, a Exortação apostólica pós-sinodal, divulgada em março de 2016, o pontífice reafirmou o posicionamento presente no relatório final do Sínodo.

Desde então, o Papa Francisco acenou em algumas vezes um posicionamento mais aberto em relação à homossexualidade. No documentário *Francesco*, lançado em outubro de 2020 na Itália, ele afirmou:

“As pessoas homossexuais têm direito de estar em uma família. Elas são filhas de Deus e têm direito a uma família. Ninguém deverá ser descartado ou ser infeliz por isso (...) O que precisamos criar é uma lei

⁸⁰ No original: iniciativas legales que tiendan a resguardar los derechos humanos de esta comunidad, así como igualarlos a los heterossexuales en el ejercicio de los derechos civiles.

de união civil. Dessa forma eles são legalmente contemplados. Eu defendi isso...”⁸¹

O que espíritos esperançosos acreditavam ser o sinal a uma breve mudança no posicionamento da Igreja, foi frustrado em março de 2021 com o comunicado do Vaticano que determinou que padres e outros ministros não abençoem uniões entre pessoas do mesmo sexo, reafirmando a homossexualidade como pecado⁸².

Embora na atualidade, a posição da Igreja Católica ainda seja conservadora, Natividade e Oliveira (2015) chamam a atenção para a ambivalência que marca do discurso oficial, que concilia a identidade homossexual e a fé cristã por meio do celibato. No entanto ressaltam que, embora no discurso oficial a ideia de conversão tenha pouco destaque, nos segmentos carismáticos ela pode ser mais expressiva, dada a proximidade com o pentecostalismo.

3.3. Repertório evangélico sobre a homossexualidade

Embora o universo evangélico⁸³ seja descentralizado se comparado ao Católico, existe certa uniformidade quanto à forma que enxergam a homossexualidade. Aqui não pretendo abarcar todas as denominações evangélicas, que são numerosíssimas, mas apresentar as perspectivas mais difundidas sobre a homossexualidade no meio evangélico. É importante salientar que em outros períodos a distinção denominacional era percebida com mais intensidade que na atualidade, onde por meio de um processo de pentecostalização as diferenças se tornaram atenuadas (FERNANDES *et al*, 1998; MAFRA, 2001; MARIANO, 2014).

O cristianismo de maneira geral compreende a homossexualidade como pecado, tomando por base alguns versículos bíblicos⁸⁴ sobre os quais líderes e religiosos

⁸¹ Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=GV_eCy2dBY8&ab_channel=tvbrasil>. Acesso em 28 out 2021.

⁸² Disponível em:

<https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_po.html>. Acesso em 28 out 2021.

⁸³ Mafra (2001) compreende o termo evangélico como uma categoria abrangente que engloba os seguidores da tradição religiosa inaugurada pela Reforma Protestante de 1529 e caracterizando-os pela atitude de evangelizadores e propagadores de uma leitura bíblica com ênfase no Novo Testamento.

⁸⁴ Os versículos mais utilizados são Gênesis 19: 5-11, Levítico 18:22, Romanos 1:26-27 e I Coríntios 6:9-10.

consideram realizar uma interpretação literalista (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009). Embora Mórmons, Católicos e Testemunhas de Jeová também tenham na Bíblia o seu livro sagrado, observa-se que a homossexualidade é um fenômeno no meio evangélico. A pujança de livros, Cd's e DVD's de pregação e workshops que se dedicam a abordar a homossexualidade, suas causas e “alternativas” se multiplicam nos setores evangélicos.

Apesar da Resolução nº 01/1999 vetar que profissionais da psicologia realizem qualquer tratamento que propicie a patologização de práticas ou comportamentos homoeróticos, as conhecidas terapias de reorientação sexual ou “cura gay”, estas são amplamente ofertadas por grupos religiosos como Êxodus Brasil e Associação de Apoio Humano e à família (ABRACEH⁸⁵). Essas associações desempenham a função de aconselhar e formar líderes para lidar com o tema da homossexualidade, além de financiar a produção de livros e artigos que abordem o assunto. Tais grupos compartilham de um mesmo discurso e visão sobre a homossexualidade, marcado pela possibilidade de cura.

Marcelo Natividade analisou as representações sobre a homossexualidade presentes na produção literária evangélica e nos sermões, constatando a recorrência de algumas afirmações:

1) trata-se de um comportamento aprendido; 2) de um problema espiritual; 3) é uma antinatureza. Tais conceitos sustentam um posicionamento mais geral dos evangélicos de que o homossexualismo não representa um atributo “natural” do sujeito. Subjacente à concepção de que estas práticas podem ser abandonadas pela restauração e cura, há a ideia de uma natureza heterossexual (NATIVIDADE, 2006, p. 118, grifo do autor).

Nos materiais analisados por Natividade (2006), as concepções mencionadas sustentam a compreensão acerca da homossexualidade, na qual o retorno à sua forma perfeita, a forma heterossexual, é possível. O autor identifica no material selecionado três categorias que articulam as origens da homossexualidade às possibilidades de sua superação: *cura*, *libertação* e *restauração sexual*. A cura se relaciona a uma visão psicologizante que identifica na socialização e em traumas a origem da deturpação da sexualidade. A cura decorre de um processo intitulado como *cura das memórias*, em que o sujeito deve identificar o momento em que o desvio da sexualidade ocorreu, para, a partir daí, buscar reprogramar-se, enchendo-se das “coisas de Deus”. A *libertação* se dá por intermédio da experiência religiosa, uma vez que a compreensão é que a

⁸⁵ A Associação mudou de nome. Em 2005 a ABRACEH foi fundada sob o nome Associação Brasileira de Apoio aos que voluntariamente desejam deixar a Homossexualidade.

homossexualidade é gerada por possessão ou opressão espiritual. Pela libertação, o mal é expulso do sujeito. A *restauração sexual* tem o objetivo de moldar o comportamento aos padrões e normas religiosas, com o objetivo de conformá-los aos modelos de gênero adequados.

Há também inúmeras referências ao intitulado *estilo de vida gay*, que designa o comportamento dos indivíduos homossexuais como “desordenado, imoral e que conduz ao sofrimento” (NATIVIDADE, 2006, p. 118), além de associá-los a perversões sexuais, pedofilia, disseminação da AIDS e IST's e responsabilizá-los por levarem a cabo os projetos de destruição dos valores morais cristãos (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009; 2013).

A homossexualidade é interpretada como uma deturpação maligna de gênero, embora nessas interpretações possa ser ocasionada também por “influências ambientais, sociais e psicológicas” (NATIVIDADE, 2006, p. 118). Dentre as explicações atribuídas estão o abuso sexual na infância e relacionamento insatisfatório com o genitor do mesmo sexo. Alguns autores evangélicos são categóricos ao afirmar que “o homossexual é, antes de tudo, um doente e, como tal, passível de tratamento e cura” (*Idem*).

Em pesquisa realizada por Machado (2015) com lideranças religiosas evangélicas inseridas na política, foram constatadas algumas regularidades discursivas, como o temor acerca da naturalização da homossexualidade, uma vez que ela é compreendida como uma ameaça para a sociedade, podendo levar ao fim da espécie e à compreensão da homossexualidade como oriunda de doença, possessão demoníaca ou desvio moral, no que a igreja desempenharia um papel central no processo de cura.

Para Natividade e Oliveira “a noção de *cura da homossexualidade* evidencia a dimensão do autocontrole, voltada ao desenvolvimento de uma ética sexual, de um cultivo de si pelo auto-exame e pela ascese corporal” (2015, p. 292, grifo dos autores).

Em alguns contextos surgem discursos acerca do acolhimento de pessoas LGBTI+, no entanto pesquisadores como Machado (1996), Fernandes *et al* (1998), Natividade e Oliveira (2010; 2015) apontam que esse discurso se relaciona a uma estratégia evangelística, tendo como objetivo transformá-los em ex-homossexuais e alcançar mais fiéis. Diante da recusa do projeto de conversão, essas pessoas passam a ser excluídas.

Na atualidade, com o surgimento de igrejas inclusivas, igrejas que conciliam religiosidade cristã e a homossexualidade, outros posicionamentos sobre esta emergiram. Nessas igrejas, a vivência da homossexualidade não é considerada uma

prática pecaminosa (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013). Iniciativas recentes como o grupo *Evangélicxs pela Diversidade*, que articulam a diversidade sexual e de gênero à fé cristã, com o objetivo de promover sua afirmação nas igrejas e sociedades despontam pelo país. No entanto, elas ainda se constituem numa parte ínfima do universo evangélico.

3.4. Guerras Culturais no Brasil Contemporâneo⁸⁶

Durante o período do pleito eleitoral de 2018, as cisões familiares foram um assunto popular. Inúmeros vídeos, memes e piadas tornaram-se virais na época tematizando experiências sociais compartilhadas por parte dos brasileiros. As brigas e rupturas familiares se tornaram assuntos de artigos de jornais e programas televisivos. “Petalhas” e “bolsominions” encontraram durante a campanha pontos de desacordo aparentemente irreconciliáveis, o que muitas vezes promoveu um distanciamento da rede familiar.

Para gays e lésbicas, o período foi excepcionalmente desafiador. Narrativas embebidas por Fake News, nas quais pessoas LGBTI+ se tornaram grandes planeadores do fim da “família tradicional” saíram dos submundos dos fundamentalismos religiosos para serem propalados à luz do dia por parentes e amigos, religiosos e não-religiosos, engajados, por vezes sem consciência, na guerra cultural.

O recrudescimento de embates morais na esfera política foi crescente nos últimos anos (FACCHINI; RODRIGUES, 2017; MACHADO, 2015; MISKOLCI, 2007; NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013; ORTELLADO; MORETTO; GALLEGO, 2017; RAMOS, 2019; TREVISAN, 2016) tendo seu ápice nas eleições de 2018.

As campanhas eleitorais dos candidatos à Presidência, Governo dos Estados da Federação e Deputados Federais e Estaduais foram marcadas pela associação de questões morais e políticas, onde um discurso que versava sobre a defesa da família, da “moral cristã” e contra a corrupção marcou a tônica de grande parte das campanhas de candidatos de direita e centro-direita. O apoio recebido por esses candidatos por parte de grupos conservadores, notadamente igrejas evangélicas e católicas, refletia a orientação política

⁸⁶ Parte da discussão dessa seção foi publicada no artigo “Guerras culturais e a relação entre religião e política no Brasil contemporâneo” (DUTRA; PESSÔA, 2021).

do público que se pretendia representar. A moralização da política tomou proporções inéditas na disputa política brasileira. Até o pleito de 2018, parte considerável dos candidatos evitava discutir temas como aborto, redução da maioria penal, descriminalização das drogas e questões referentes à sexualidade, e diante da necessidade em abordar tais questões, adotavam comportamento moderado. Entretanto, 2018 marcou o surgimento de outra realidade: as campanhas eleitorais foram marcadas por narrativas de cunho moral, usurpando o lugar de questões tradicionalmente fundamentais nas campanhas eleitorais como economia, saúde e educação.

O termo “guerras culturais” foi elaborado por James Hunter (1991), ao abordar a divisão entre conservadores e progressistas que dominou o debate político nos EUA a partir do final dos anos 1980. Segundo Hunter, esse período foi marcado pelo deslocamento do debate público sobre pautas econômicas em favor de temas morais como aborto e direito das mulheres. Nesse contexto, as guerras culturais foram uma reação dos conservadores ao avanço de pautas feministas, do movimento gay, do movimento negro, entre outros, iniciados nos anos 1960, no que os debates públicos passaram então a serem mediados por uma lógica moral e religiosa que eclipsa outras questões públicas como economia, saúde e educação (HUNTER, 1991).

Segundo Hunter, diferente dos conflitos culturais ocorridos no século XIX, no qual a sociedade norte-americana protestante hostilizava fortemente católicos, judeus, mórmons e outras minorias religiosas, a novidade nos conflitos contemporâneos é que as divisões não advêm de discordâncias teológicas ou eclesiais, mas são resultado de diferentes visões de mundo (HUNTER, 1991). O autor explica, que por se tratar de uma guerra cultural, questões políticas como aborto, cotas, e questões relativas à educação pública, podem ser atribuídas à uma questão da autoridade moral.

Por autoridade moral, entendo a base pela qual as pessoas determinam se algo é bom ou mau, certo ou errado, aceitável ou inaceitável e assim por diante. É claro que as pessoas muitas vezes têm ideias muito diferentes sobre quais critérios usar ao fazer julgamentos morais, mas esse é exatamente o ponto. É o compromisso com bases diferentes e opostas de autoridade moral e as visões de mundo que derivam delas que cria as profundas clivagens entre os antagonistas na guerra cultural contemporânea. Como veremos, essa clivagem é tão profunda que atravessa as velhas linhas de conflito, fazendo as distinções que tanto dividiam os americanos - aqueles entre protestantes, católicos e judeus - virtualmente irrelevantes (HUNTER, 1991, p. 42-43, tradução nossa).

87

⁸⁷ No original: By moral authority I mean the basis by which people determine whether something is good or bad, right or wrong, acceptable or unacceptable, and so on. Of course, people often have very different ideas about what criteria to use in making moral judgments, but this is just the point. It is the commitment

As guerras culturais que emergiram nos Estados Unidos no final da década de 1980, de forma resumida, podem ser identificadas enquanto uma reação à perda de influência dos protestantes brancos nas decisões do país (HARTMAN, 2019; HUNTER, 1991). Andrew Hartman (2019) aponta duas decisões que fizeram com que os protestantes brancos percebessem a perda de sua influência na vida pública dos Estados Unidos. Foram elas a decisão da Suprema Corte norte americana de considerar inconstitucional a leitura bíblica e oração diária nas escolas públicas, e a ameaça de perderem benefícios fiscais devido à forte resistência de escolas particulares evangélicas em aderirem às políticas não segregacionistas. A crescente secularização da sociedade provocou nessa parcela da população, sobretudo nos que gozavam de poder para ditar e fazer valer suas regras, uma reação a fim de reaver sua influência, sob a narrativa da derrocada moral do país.

Embora se acreditasse que as guerras culturais norte-americana estariam chegando ao fim, a campanha de Trump para a presidência iniciada em junho de 2015, com o slogan “Make America Great Again” resgatou a narrativa de declínio moral da nação que, segundo Hartman, definiu as atitudes conservadoras desde 1960, com um apelo saudosista para reviver e restaurar a América anterior aos movimentos sociais da década de 1960: uma América disciplinada e respeitadora da autoridade (HARTMAN, 2019).

No Brasil, o pleito de 2018 foi marcado por uma narrativa sobre o retorno de um passado idílico, de forma que propostas políticas de grande parte dos candidatos que se identificam como conservadores estava a defesa dos valores morais cristãos que, aparentemente, estão perpetuamente sob ameaça. Nesse contexto, pessoas LGBTI+ foram um dos grupos transformados em agentes perniciosos do equilíbrio social. Esse lugar não era exatamente uma novidade. Em livros de autores cristãos como Júlio Severo, Louis P. Sheldon e Peter Kreeft, pessoas LGBT eram identificadas como pedófilas, imorais e marionetes de demônios, ameaçando a família e a moral. A diferença para o contexto citado foi a pulverização de um discurso que, embora dentro de muitas igrejas, não era compartilhado hegemonicamente, mas que a partir de então passa a ser propalado dentro e fora das igrejas de maneira massiva.

to different and opposing bases of moral authority and the world views that derive from them that creates the deep cleavages between antagonists in the contemporary culture war. As we will see, this cleavage is so deep that it cuts across the old lines of conflict, making the distinctions that long divided Americans - those between Protestants, Catholics, and Jews - virtually irrelevant.

A fim de debater as guerras culturais e as questões relativas à população LGBTI+, quero retornar a questão das bases de autoridade moral tratada por Hunter. Segundo o autor, a divisão no interior das guerras culturais, se dariam, por meio de impulsos à ortodoxia e impulsos ao progressismo. Os conservadores seriam definidos por um “compromisso por parte dos adeptos de uma autoridade externa, definível e transcendente⁸⁸”, enquanto para os progressistas “a autoridade moral tende a ser definida pelo espírito da era moderna, um espírito de racionalismo e subjetivismo⁸⁹” (HUNTER, 1991, p. 44, tradução nossa).

A autoridade moral relativa aos conservadores “vem de cima e para sempre”, assentando-se numa perspectiva de imutabilidade frequentemente associada a Deus. Hunter identifica no Protestantismo, Catolicismo e Judaísmo a partilha do compromisso com essa autoridade moral, o que os uniria politicamente. Em contraste, para os progressistas, a verdade é interpretada como um fluxo constante, de forma que suas visões de mundo têm em comum “a tendência de ressimbolizar as crenças históricas de acordo com os pressupostos predominantes da vida contemporânea” (HUNTER, 1991, p. 44-45, tradução nossa).

Isso não significa que os posicionamentos sejam absolutos. Conservadores podem apresentar opiniões progressistas e vice-versa, entretanto Hunter salienta que “a relação entre compromissos morais fundamentais e agendas sociais e políticas é muito forte e consistente para ser uma coincidência” (HUNTER, 1991, p. 46, tradução nossa).⁹⁰

Galego, Ortellado e Moretto (2017) analisaram as percepções políticas nas manifestações de 25 de março de 2017 em apoio à Operação Lava jato e 31 de março de 2017 contra a reforma da previdência. Os resultados mostraram que manifestantes progressistas ou de esquerda apresentam maior coesão sobre questões morais relativas à população LGBTI+, drogas, população negra, enquanto entre manifestantes que se identificam como conservadores ou de direita há baixa coesão nas respostas em relação a questões morais, não delineando consenso sobre algumas questões referentes à população LGBTI+, por exemplo. Embora a mencionada pesquisa revele certo dissenso relacionado a essas questões, a campanha presidencial que saiu vitoriosa em 2018 mirou

⁸⁸ No original: [...] the commitment on the part of adherents to an external, definable, and transcendent authority.

⁸⁹ No original: [...] moral authority tends to be defined by the spirit of the modern age, a spirit of rationalism and Subjectivism”.

⁹⁰ No original: [...] relationship between foundational moral commitments and social and political agendas is too strong and consistent to be viewed as coincidental”.

completamente em questões morais, trazendo à superfície tensões frequentemente presentes no campo cultural e político.

Ao pensar a construção dos consensos relativos às questões da sexualidade no contexto do Brasil contemporâneo, nos deparamos com o acionamento de medos coletivos pré-existentes dentro das comunidades religiosas como recurso de mobilização eleitoral. Aqui, me interessa abordar as narrativas utilizadas que tocam as pessoas LGBTI+, de forma a pensar como esses discursos as definem e as implicam moralmente. Não afirmo que os eleitores de Bolsonaro concordam com todos os discursos propalados, entretanto, quero salientar as narrativas mobilizadas e apresentadas às pessoas, bem como mostrar seus pontos de contato com narrativas pré-existentes nas comunidades religiosas e a articulação com elementos do universo religioso cristão. Embora o voto em Bolsonaro e nos candidatos que utilizaram do mesmo repertório não signifique integral concordância aos seus discursos, ao menos indica tolerância a eles, portanto um consentimento relativo.

Hartman (2019) e Hunter (1991) abordaram a utilização de narrativas acerca de uma suposta decadência moral do país em virtude das transformações políticas e sociais iniciadas na década de 1960. A nova América que ascendia nos anos 60 era “mais plural, mais secular e mais feminista” (HARTMAN, 2019, p. 5-6). Tais mudanças suscitaram a reação de uma gama diversificada de pessoas contra a nova esquerda ascendente. Notadamente, os setores conservadores cristãos se mobilizaram a fim de combater essas transformações. Inicialmente entre suas fileiras e, posteriormente, associando-se à Católicos, Judeus e Mórmons.

O Movimento de Libertação Gay surge nesse período marcado por profundas transformações no tecido social norte-americano. Enquanto para alguns ele simbolizou o ápice da libertação dos anos 60, para os conservadores sinalizava o declínio da civilização ocidental⁹¹ (HARTMAN, 2019). A partir da década de 1960, conservadores externaram seus temores em relação ao declínio familiar, muito relacionados a questões como divórcio e emancipação feminina, naquele momento.

Na guerra pela alma da América, os esforços conservadores incluíam um clamor pela cultura americana que amavam, mas que estaria sendo destruída pela Nova Esquerda.

⁹¹ Segundo Arlene Stein (2001), desde a década de 1980, conservadores cristãos elegeram a homossexualidade como o grande “outro”, como “a antítese da boa sociedade” (2001, p. 127, tradução nossa).

Sobre o contexto norte-americano, Hartman salienta a fusão de preocupações religiosas e pânticos morais⁹².

Da mesma forma, a associação entre questões morais e política tem se mostrado frutífera nas disputas políticas no Brasil. A Constituinte marca uma nova configuração política caracterizada pela entrada dos evangélicos na política nacional, sobretudo pentecostais, que até a década de 1980 era diminuta. Segundo Freston, o discurso “crente não se mete em política” foi substituído por “irmão vota em irmão (FRESTON, 1993, p. 208). Na ocasião da eleição de 1989, muitos dos candidatos identificados como evangélicos declaravam como seus objetivos de entrar no campo político a defesa dos valores cristãos. A exemplo disso, o primeiro membro da Assembleia de Deus a ser eleito deputado Federal declarou se engajar pela defesa da vida, se colocando em oposição ao aborto (FRESTON, 1993).

Justaposto ao crescimento demográfico da população evangélica se deu a participação dos evangélicos na política do país. Segundo Freston (1994), o crescimento demográfico dos evangélicos saltou aos olhos das lideranças pentecostais culminando num estímulo à essa transformação, que tinha por objetivo a defesa de seus interesses. Muito embora a justificativa empregada para seu engajamento político fosse, já nesse momento, a defesa dos valores morais cristãos. Segundo Mariano, alegavam urgência em “defender seus valores morais contra seus adversários católicos, homossexuais, “macumbeiros” e feministas na elaboração da carta magna” (MARIANO, 2011, p. 251).

A defesa das pautas morais no âmbito político no Brasil, uniu católicos e evangélicos⁹³, unificando o discurso em torno dos temores acerca do futuro da família e a coesão moral do país.

Embora o termo “guerras culturais” tenha começado a ser utilizado por setores religiosos recentemente, o discurso da “guerra espiritual”, que versa sobre uma guerra incessante no mundo espiritual reflexo da disputa entre Deus e Diabo, entre “reino celestial” e o “reino das trevas”, afeta diretamente o mundo material, sendo bem presente

⁹² No caso norte-americano, essas questões se misturavam às preocupações raciais. Segundo Hartman, embora na década de 1970 a maioria dos cristãos conservadores discursasse “cada vez mais sobre como todos, independentemente da raça, foram criados à imagem de Deus, as ansiedades raciais persistiram em motivar muitos em suas fileiras”, de forma que a Bob Jones University, uma faculdade evangélica situada na Carolina do Sul, proibiu a inscrição de pessoas negras até 1971, além de proibir namoro e casamento com base na alegação de que “a mistura cultural ou biológica das raças é considerada uma violação da ordem de Deus” (HARTMAN, 2019, p. 84-85).

⁹³ Miguel, Birolli e Machado (2017) abordaram a união entre católicos e neopentecostais na década de 90 contra a provação de projetos de lei que visavam à descriminalização do aborto ou sua garantia na rede pública.

no universo religioso cristão, sobretudo no pentecostal e neopentecostal (MARIANO, 2014). Mariano (2014) salienta que a compreensão sobre a guerra espiritual implica a todos, de forma que existe uma participação ativa de um lado ou de outro.

A convicção do monopólio da verdade unida à crença de que nessa guerra são soldados de Deus lutando ao lado do bem e a beligerância léxica compõem algumas das características dos neopentecostais (MARIANO, 2014). Aspectos que anteriormente estavam circunscritos aos neopentecostais alcançaram outros segmentos evangélicos como pentecostais e históricos, conquistando inclusive segmentos do catolicismo (FERNANDES, 2002; 2019; MARIANO, 2014).

Nas guerras culturais todos são convocados ao engajamento político, uma vez que a disputa política também traduz o confronto entre o bem e o mal (DUTRA; PESSÔA, 2021). Essa lógica, uma vez generalizada, divide os indivíduos nestes dois lados, incluindo familiares e amigos. Na difusão da lógica binária bem/mal à opinião pública, coligou-se portais de notícias cristãos e conservadores, redes sociais, aplicativo de mensagens, grandes lideranças religiosas e uso extensivo de pânico morais mormente associados a questões de gênero e sexualidade.

Mídia e Pânicos Morais

O temor sobre a ameaça de um modo de vida valorizado é fundamental para compreender a origem dos pânico morais (COHEN, 2011). Muito embora um pânico moral específico possa não ser necessariamente o fator que põe em risco esse modo de vida, ele pode ser entendido como seu prelúdio. Nesse sentido, questões relativas à gênero e sexualidade tornam-se frequentemente fatores responsáveis por ameaçar valores e interesses sociais responsáveis por sustentar uma forma de viver e entender a sociedade concebida/tida/compreendida como valorosa e basilar (STEIN, 2001).

Na compreensão de Cohen (2011), os meios de comunicação de massa se constituem ferramentas importantes na difusão dos pânico morais, nos quais eles são apresentados de forma estereotipada⁹⁴. Muito embora a esfera política trabalhe

⁹⁴ Kenneth MacKinnon (1992) salienta que as representações de gays em filmes dos anos 1980 geralmente os associava à “degeneração e ameaça à estabilidade da família e, portanto, da sociedade” (1992, p. 129, tradução nossa).

frequentemente com a mobilização de medos coletivos, para que eles se tornem pânico morais algumas condições devem ser desenvolvidas.

Para que pânico morais sejam bem-sucedidos, devem “encontrar pontos de ressonância em ansiedades mais amplas” (COHEN, 2011, p. xxxvii – tradução nossa). Garland (2008) aponta alguns aspectos que facilitam sua emergência como a existência de um grupo marginalizado capaz de ser demonizado, um canal operativo de comunicação coletiva e uma audiência preparada e sensibilizada. Segundo o autor, os pânico morais atuam como “uma estratégia de maximização, buscando alimentar o pânico, generalizando o problema e moldando o clamor público a seus próprios fins” (GARLAND, 2008, p. 18 – tradução nossa).

Sobre a ideia de pânico moral, quero salientar três questões que se articulam às suas condições de eficácia analisadas por Cohen e Garland: o acesso direto ao público religioso que cada sacerdote tem, o crescente espaço midiático usufruído por lideranças religiosas e o aumento e expansão de canais conservadores no YouTube e Facebook. No contexto religioso cristão, os templos constituem-se espaços para a comunicação coletiva assentadas na autoridade moral e espiritual exercida pelo sacerdote, bem como por laços de familiaridade e confiança. Neles são forjadas a sensibilidade mencionada por Garland (2008).

A internet e os programas de TV nesse contexto amplificam sua voz e as integra aos atores conspiracionistas conservadores, fazendo seus discursos alcançarem tanto religiosos que não tem acesso a esse tipo de discurso dentro de suas comunidades religiosas, como também pessoas que não se identificam enquanto religiosas. Esses canais conservadores engrossam o coro dos pânico morais agregando fidedignidade à medida que o repertório é propagado. A difusão de um discurso moralizante, no que tange as questões de gênero e sexualidade, atrelado aos riscos que tais questões supostamente suscitam, tende a mobilizar, uma vez que tocam questões sensíveis às pessoas, como a família e as crianças, dentro de uma atmosfera de urgência (CESARINO, 2019; COHEN, 2011; MACHADO; MISKOLCI, 2019; STEIN, 2001).

Pensando nas narrativas relacionadas às populações LGBTI+, a homofobia disseminada no tecido social desde a antiguidade é acionada por meio de novos pânico morais (e alguns não tão novos assim). A manipulação de medos coletivos como ferramenta política não é nenhuma novidade (COHEN, 2011; FRESTON, 1993; HARTMAN, 2019). Entretanto, em períodos nos quais questões políticas são mediadas por uma orientação moral-religiosa, esses medos coletivos, transformados em pânico

morais, têm se mostrado cada vez mais eficientes enquanto ferramenta de mobilização política, alcançando enorme capilaridade.

Com a visibilidade alcançada por grandes lideranças religiosas e atores conservadores, constrói-se uma janela para a disseminação de pânicos sociais endógenos às suas comunidades morais, uma vez que esses atores além de conhecer a gramática religiosa e as ansiedades de seu público, empregam sua autoridade moral dando legitimidade aos pânicos morais difundidos. A exemplo disso, durante os debates sobre o Projeto de Lei 122/2006⁹⁵, o Pastor Silas Malafaia em seu programa exibido na Rede TV levou a cabo uma campanha com o slogan “DIGA NÃO AO PLC-122”. Entre vários argumentos que versavam sobre os riscos aos quais seriam submetidas às famílias brasileiras caso a lei fosse aprovada, incluía uma reatualização do discurso da destruição de Sodoma, afirmando que o mesmo poderia acontecer no país, caso os setores cristãos não se engajassem contra a ampliação de direitos à população LGBT. Na ocasião, esse discurso foi pulverizado por meio de blogs e sites evangélicos (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013, P. 89-90). Poucos anos separam a mobilização contra ao PLC 122 do terror criado em torno da discussão de gênero, sob a difusão da expressão pejorativa de “ideologia de gênero”. Embora tenha surgido nos setores católicos (JUNQUEIRA, 2017), foi incorporada e difundida pelos setores conservadores e reacionários no país a partir do Plano Nacional de Educação (PNE) em final de 2010, que incluía temas como desigualdade de gênero e diversidade (ROSADO-NUNES, 2015). Nesse contexto, grupos conservadores foram mobilizados por atores políticos a se oporem à votação do PNE, sob os temores do “fim da família”. Os riscos da “ideologia de gênero, assim como a “agenda gay”, ainda têm seu lugar na disputa eleitoral de 2022, sendo difundidos em por lideranças evangélicas em cultos e programas de TV e em portais de notícia cristãos como o *Gospel Prime*. Segundo Hunter:

As pessoas nessas comunidades morais se sentem genuinamente ameaçadas. Elas percebem que o que as torna autênticas como seres humanos - sejam suas convicções mais profundas, seus relacionamentos mais próximos ou seus ideais ou capacidades mais valorizadas - está em perigo. Não são apenas seus próprios interesses que eles veem como ameaçados, mas também suas mais profundas convicções sobre o que é do interesse da sociedade como um todo. Não é de admirar que as paixões políticas sejam inflamadas. O bem que

⁹⁵ O PLC 122/2006 propunha a criminalização da homofobia. Foi pejorativamente apelidado nos setores evangélicos de “lei da mordaca gay”.

existe no mundo depende de seu envolvimento e da influência que eles podem exercer (HUNTER, 2009, p. 1313 – tradução nossa).⁹⁶

Se em sua origem as guerras culturais se formam em torno de crenças e práticas morais tidas como aceitáveis e inaceitáveis, a níveis concretos elas emergem das mudanças sociais que se delineiam na sociedade (HUNTER, 2009). Nesse contexto, a utilização de pânicos morais tem como objetivo frear os avanços de pautas que contrariam o que esses grupos e pessoas interpretam como sendo oposto a seus padrões morais.

Os pânicos morais que têm como alvo gays e lésbicas em geral têm relação direta com os discursos e representações de origem religiosa (não necessariamente bíblica). Se eles exercem efeitos sobre o imaginário de parte das pessoas que entram em contato com tais discursos, cabe perguntar qual o alcance e influência sobre indivíduos com os quais existem laços afetivos.

⁹⁶ No original: People in these moral communities feel genuinely threatened. They perceive that what makes them authentic as human beings - whether their deepest convictions, their closest relationships, or their most cherished ideals or capacities - are endangered. It is not only their own interests that they see as endangered but their deepest convictions about what is in the interests of society as a whole. It is no wonder that political passions are enflamed. The good that is in the world depends upon their engagement and the influence they can wield.

CAPÍTULO 4**O CAMINHO DA AUTONOMIA**

*Eu quero a vida.
Com todo o risco
eu quero a vida.
Com os dentes em mau estado
eu quero a vida
insone, no terceiro comprimido para
dormir
no terceiro maço de cigarro
depois do quarto suicídio
depois de todas as perdas
durante a calvície incipiente
dentro da grande gaiola do país
de pequena gaiola do meu corpo
eu quero a vida
eu quero porque quero
a vida.
É uma escolha. Sozinho ou acompanhado,
eu quero, meu deus, como eu quero, com
uma tal ferocidade, com uma tal certeza. É
agora. É pra já. Não importa depois. É
como a quero. Viajar, subir, ver. Depois,
talvez Tramandaí. Escrever. Traduzir. Em
solidão. Mas é o que quero. Meu deus, a
vida, a vida, a vida.
A VIDA
À VIDA.*

(Caio Fernando Abreu, Poesias nunca
publicadas de Caio Fernando Abreu)

O trajeto percorrido por gays e lésbicas até o lugar da revelação pública da orientação sexual se relaciona a aspectos de caráter social como religião, grupo social e renda, mas também a aspectos individuais, que serão abordados aqui em conexão a situações vividas e significadas pelos próprios sujeitos. O conceito de trajetória agrega a esse trabalho a dimensão construtivista do percurso de vida, comportando situações, cenários e atores envolvidos nos eventos e relações concernentes ao exercício da sexualidade (HEILBORN, 2006).

Alguns autores discorrem sobre como o segredo ou discrição funcionam como ferramentas de autoproteção num contexto hostil à homossexualidade (ERIBON, 2008; GOFFMAN, 2013; OLIVEIRA, 2013; PECHENY, 2004; SEDGWICK, 2007). Se o esforço por manter sua vida afetivo-sexual ao abrigo da família, trabalho e comunidade não garante sua proteção, a decisão por tornar pública sua orientação sexual pode provocar inúmeras adversidades em áreas distintas de sua vida.

Gays e lésbicas ao decidirem revelar sua orientação sexual às famílias de origem relataram viver momentos de angústia e receio sobre a reação de mães, pais, irmãos e outros familiares (MODESTO, 2008; 2011; 2015), uma vez que, além de lidar com as tensões e conflitos no relacionamento familiar frequentemente provocados por essa descoberta, violência e punições econômicas por vezes são empregadas (PESSÔA, 2017a; 2017b; RUBIN, 2003). No entanto, os que fazem essa travessia voluntariamente, expressam muitos sentimentos positivos como alívio, liberdade e completude, até mesmo quando a reação familiar não é designada pelos filhos como positiva. Por vezes, é esse movimento que inaugura uma luta por reconhecimento dentro da família.

O exercício da autonomia e liberdade dos filhos, frequentemente provoca no relacionamento familiar um período de instabilidade, conforme regras e valores familiares são compreendidos como desvalorizados ou violados pelos filhos e filhas. Nesse ínterim, filhos e filhas se engajam a fim de conquistar o reconhecimento de quem são enquanto indivíduos.

Neste capítulo, analiso as experiências relatadas pelos entrevistados e entrevistadas relativas à constituição de sua identidade sexual desde a infância e adolescência, considerando contextos sociais como casa, escola e igreja enquanto lócus privilegiado que marca suas experiências afetivas. Discuto também os processos que os indivíduos vivenciaram até a revelação de sua orientação sexual para sua família e, a

partir daí, intento compreender como se desenvolvem os relacionamentos familiares atravessados pela descoberta da homossexualidade.

4.1. Autodescoberta e autoaceitação: alguns percursos

Os significados atribuídos às vivências e experiências que constituem a identidade de gays e lésbicas transitam por diferentes e variados caminhos. A casa, a escola, a igreja, se configuram como lugares marcantes nesse processo, orientando e disciplinando ações, sentimentos, planos e investimentos, costurando significações e aprendizados refletidos e interpretados posteriormente. Nas releituras realizadas durante as entrevistas, acontecimentos da infância e juventude compõem o quadro de experiências que dão sentido às realidades vividas e trazem à superfície paradoxos e contradições dessa reconstrução, na qual algumas experiências são apagadas e outras enfatizadas. Nesse movimento contínuo de interpretações e reinterpretações dos eventos vivenciados, sob a tentativa de dar coerência à própria biografia, a realidade ganha sentido, ainda que delimitada pela temporalidade do olhar (BERGER, 1972).

A seguir, apresento algumas narrativas dos entrevistados sobre a autodescoberta e autoaceitação que demonstram a pluralidade das experiências relativas à identificação de sua orientação sexual, às percepções de si e preocupações que emergem precocemente, bem como o lugar das interações na construção das identidades e o frequente conflito com os ensinamentos religiosos e familiares.

4.1.1. Do descobrir-se ao aceitar-se

Bento (32 anos, branco, historiador) relatou se recordar que desde a infância demonstrava preferência em brincar com bonecas, como também, durante as brincadeiras, os “namoradinhos” eram sempre outros meninos.

Bento: Eu lembro de criancinha eu era bem apaixonado, sabe essa coisa de namoradinho? Por um menino. Criancinha. E eu sempre me apaixonei, desde criancinha por pessoas do sexo masculino, mas eu nunca percebi que isso era ser gay. Pra mim isso era muito natural. Só que o que acontecia que eu percebi quando fiquei mais velho, as

meninas tinham muito isso. E tipo assim, eu acho que talvez, o fato de eu ter sido... mãe, avó, eu sei isso não justifica nada, mas eu acho que eu nunca me percebi diferente daquelas meninas ali, por mais que eu não me veja como mulher. Eu acho que foi uma coisa muito mais me perceber gostando de pessoas do que me perceber como gay preconceito. Esse gay preconceito eu percebi depois.

Filho de pais católicos não praticantes, Bento relata que desde criança tinha “trejeitos”, e relaciona isso às muitas agressões sofridas por ele tendo sua mãe como algoz. Hoje ele avalia que os abusos podem ter outra origem além de sua sexualidade, embora acredite que sua mãe “descontava⁹⁷” sua agressividade nele, uma vez que ele era incapaz de se defender. Suas recordações sobre comentários acerca de sua sexualidade têm início em sua infância, quando, ainda criança, em situações de conflito em casa a mãe o chamava de “viadinho” em tom acusatório.

Assim como Bento, Davi (22 anos, branco, universitário), conta que desde pequeno já sabia que gostava de meninos, e que para ele isso sempre foi muito natural. Relata que desde criança se identificava com personagens femininos e lembra que quando era criança colocava uma toalha na cabeça e dizia que era a Roberta do RBD⁹⁸. Entretanto, diferente de Bento, isso não suscitava nenhuma questão dentro da família. Davi contou essas histórias em meio a risadas. O fato aparentemente não era um problema para a mãe e os irmãos.

A divisão entre masculino e feminino enquanto classificação primária, os coloca numa relação de oposição ao mesmo tempo em que neles situa a definição do gênero e sexualidade, que terminam por se converter em instâncias que determinam os sujeitos (LOURO, 2018b). Para a efetividade do nexos entre sexo, gênero e sexualidade, são realizados investimentos contínuos. Embora o processo de generificação seja iniciado ainda na gestação, ele se desenvolve por toda a vida em um contexto social e cultural estruturado previamente, no qual famílias, escolas, igrejas e outras esferas dão seguimento a esse movimento por meio de práticas pedagógicas da sexualidade que se dão ininterruptamente (LOURO, 2018a; 2018b). Repreensões, categorizações e agressões compõem o conjunto de ações pedagógicas que objetivam conformar o *habitus* à medida

⁹⁷ O ambiente doméstico no qual Bento vivia era de muita violência. Durante o período em que seus pais foram casados, o pai agredia sua mãe. Quando tinha 7 anos seus pais divorciaram e algum tempo depois a mãe se casou novamente. Seu padrasto junto de sua mãe também o agredia. Bento associa a mencionada agressividade da mãe a esse contexto.

⁹⁸ Grupo musical mexicano composto por seis jovens (três homens e três mulheres) criado a partir da telenovela *Rebelde*, transmitida no Brasil pelo SBT entre 2005 e 2006, e reprisada pelo Boomerang entre 2007 e 2011. O SBT reprisou a novela de cerca de 400 capítulos entre 2013 e 2015.

que a conexão entre sexo e gênero é recusada (BOURDIEU, 2013; LOURO, 2018a). Categorias acusatórias como “viadinho”, “bichinha”, “mulherzinha”, apresentam o aspecto moral em expor a violação de padrões que davam sentido a determinado grupo social (VELHO, 2008). Evocadas em situações de conflito, elas cumprem a função de informar aos sujeitos sobre os aspectos indesejados de sua identidade. Na biografia de Bento, outras ferramentas utilizadas podem ser identificadas com o objetivo de corrigir o que inicialmente era percebido como um desvio na performance da masculinidade como escolas confessionais, cultos domésticos e frequência compulsória de religiões cristãs. Em sua interpretação, sua família temia que sua performance se desdobrasse na subversão do desejo determinado para o sexo/corpo masculino. Bento tem essa percepção sobre a educação recebida pela família, e entende que tais estratégias tinham como finalidade o “masculinizar” e o “aproximar de Deus”. Recordar-se da utilização desses elementos, bem como da hostilidade enfrentada dentro da família, uma vez que não desempenhava o padrão de masculinidade vigente, e contestava os discursos homofóbicos e racistas ouvidos dentro de casa, o que, em sua opinião, enfurecia sua mãe.

Os relatos de Bento e Eduardo compõem parte das experiências nas quais a descoberta se dá de fora para dentro. Ambos relataram que a escola foi o lugar onde começaram a ser identificados como gays. Bento foi matriculado em um colégio adventista quando tinha 14 anos, e relata ter sofrido constantes intervenções sobre seu comportamento e aparência, tanto por parte dos colegas quanto por funcionários, nos quais argumentos de cunho religioso eram frequentemente acionados.

Eduardo (27 anos, branco, comerciário) declara que o descobriram antes dele se descobrir. Desde criança era alvo de piadas por ser “afeminado”. Com cerca de 12 anos já lidava com estas situações dentro da escola⁹⁹, o que o constrangia. Eduardo conta que durante um período, com o objetivo de desviar as atenções dele, transformou um colega que era “mais afeminado” que ele em alvo de ofensas homofóbicas. Apesar desses eventos terem acontecido há mais de uma década, Eduardo demonstra profundo arrependimento de seus atos e diz que “carrega essa culpa até hoje”. O que McLaren (1994) intitulou por *apartheid sexual* descreve atos de segregação que visam o distanciamento dos homossexuais, podendo também ser performados por pessoas homossexuais, uma vez que elas recebem o conteúdo social que as informa sobre o

⁹⁹ Em Sears (2005), é discutida a questão do bullying homofóbico nas escolas em diferentes países.

tratamento que deve ser dedicado aos que não se alinham aos padrões de gênero e sexualidade vigente caso não se deseje ser confundido com um deles (LOURO, 2018a).

No contexto escolar, enquanto a escola ignora a existência de sexualidades não-heterossexuais ao não discutir essas questões, comportamentos de hostilidade e distanciamento de sujeitos que não performam o modelo de masculinidade vigente são reificados ao mesmo tempo em que a escola despreza a oportunidade em tornar a experiência da descoberta da sexualidade desses adolescentes em algo natural, podendo ser vivido despido de culpa ou vergonha (LOURO, 2018a). Uma pedagogia da sexualidade se efetiva na afirmação ou silenciamento de identidades e práticas sexuais, onde algumas são reforçadas e valorizadas e outras reprimidas e marginalizadas (LOURO, 2018a). Para Bento, a escolha por matriculá-lo em uma escola adventista se relaciona diretamente à abordagem religiosa sobre a homossexualidade, pois se deu no mesmo período em que começou “a parecer gay”. Ele contou que a mãe, embora católica, entendia que a orientação religiosa da escola poderia intervir sobre sua orientação sexual.

Dessa forma, a matrícula na escola adventista compunha o quadro de intervenções planejadas que tinham por objetivo o “masculinizar”, tal como sugestões sobre matriculá-lo em colégio militar, fazer uso de hormônios e proibi-lo de andar com meninas, faziam parte das ações discutidas em casa pela mãe e avós maternos.

Entre parte dos homens entrevistados, o reconhecimento da homossexualidade aparenta se dar como uma constatação, geralmente confirmada no primeiro encontro afetivo-sexual com um homem (SOLIVA; SILVA, 2014). Entretanto, independente da matriz religiosa na qual foram criados, incluindo pessoas que não frequentaram religião cristã com a família, grande parte relatou ter vivido conflitos internos relacionados à culpa sobre sua sexualidade, variando em intensidade e duração. Notadamente, os entrevistados que eram ou já haviam sido evangélicos foram os que narraram períodos conflituosos mais longos e intensos. Em relação aos entrevistados cujas famílias não tinham adesão religiosa, os conflitos internos tinham origem principalmente no receio de rejeição familiar.

Alguns entrevistados passaram certo período se considerando bissexuais¹⁰⁰ até terem o primeiro relacionamento com alguém do mesmo sexo. Lucas (34 anos, branco, geógrafo) conta que até os 19 anos se considerava bissexual porque reconhecia o desejo de se relacionar com homens, mas a partir do primeiro encontro que teve com um rapaz

¹⁰⁰ Guittar aponta que frequentemente a bissexualidade é utilizada como uma identidade transicional em decorrência de “forças sociais heteronormativas” (2014, p. 44).

teve a certeza de que era gay. Considera que sofreu influência dos discursos católicos e ainda hoje sente culpa em relação a muitas coisas, não apenas por sua orientação sexual.

Lucas: A culpa quanto a sexualidade no geral. Não só quanto eu ser gay, mesmo antes. Sei lá, de querer ver revistas e minha mãe tratar como uma coisa muito suja. Eu me senti anos sujo por ter tido uma revista sabe? Basicamente culpa. A culpa de muitas coisas, sabe? [...] E eles nem eram tão religiosos. [...] eu acho que já faz parte um pouco de quem eu sou.

Sentimentos de culpa e medo são corriqueiros nas narrativas sobre a autodescoberta (MODESTO, 2011; 2015; OLIVEIRA, 2013). Eles manifestam a relação de conflito experienciado a partir da constatação da homossexualidade, relacionado não somente à subjetividade, mas também no nível das relações interpessoais, embora em escalas distintas. De uma maneira geral, elas derivam da antecipação da reação familiar e do receio da perda da família. Esses sentimentos podem não estar ancorados na homossexualidade em si, mas no temor da rejeição (NUNAN, 2003; PECHENY, 2004). Sobretudo nos casos em que há pertencimento, adesão e/ou participação em religiões com concepções bem específicas sobre a homossexualidade, como é o caso das religiões cristãs hegemônicas, a experiência religiosa enquanto parte que compõe o processo de construção da identidade pessoal, influencia as carreiras sexuais/amorosas dos indivíduos (BUSIN, 2011; HEILBORN, 1999; NATIVIDADE, 2005). No encontro entre discurso religioso e homossexualidade são estabelecidos não só um destino ao desviante localizado no inferno, mas um trajeto terreno incontornável caracterizado pelo sofrimento (NATIVIDADE, 2006). Ao mesmo tempo em que os discursos ilustram o *estilo de vida gay*, eles delineiam uma trajetória e destino inescapáveis.

Fernanda (27 anos, preta, assistente social) tinha cerca de 20 anos quando começou a se questionar sobre sua orientação sexual. No período frequentava a igreja Assembleia de Deus com seu pai. Ao perceber que havia se apaixonado por uma amiga, teve a certeza de que não era heterossexual e viveu um período de muita angústia, tristeza e solidão. Essa certeza foi acompanhada pelo sentimento de culpa, de que havia algo de errado com ela, e até mesmo a desconfiança de que uma “legião de demônios” teria se apossado dela. Fernanda conta que por um tempo orava muito e fazia jejum, numa tentativa de lutar contra sua sexualidade. A busca pela “cura” por meios espirituais demonstra conhecimento da narrativa religiosa sobre a reversão da homossexualidade, na qual a ideia de *batalha espiritual* está no cerne das práticas e rituais de *libertação* e *cura* (NATIVIDADE, 2006). A afirmação sobre a exterioridade da homossexualidade é o que

sustenta as ideias de *libertação* e *cura*, o que resultaria na restauração de sua natureza heterossexual (NATIVIDADE, 2006).

A associação entre homossexualidade, discurso religioso e família aparece em algumas entrevistas de forma relacional. No relato feito por Fernanda, a certeza de que não era heterossexual provocou um conflito com as concepções religiosas nas quais acreditava. O período que passou em jejum e oração, “clamando a Deus” que expulsasse os demônios de si, mostra a força da crença arraigada. Entretanto, é difícil separar a busca por não ser bi/homossexual das consequências da homossexualidade na vida de Fernanda, quando grande parte de seu grupo de amigos também era pentecostal assim como seu pai. Fernanda, enquanto religiosa, dominava o repertório relativo à identidade deteriorada associada à homossexualidade (GOFFMAN, 2013). Esse repertório caracteriza o indivíduo homossexual enquanto imoral e promíscuo, dado a perversões sexuais como pedofilia, além de, na compreensão evangélica, a homossexualidade ser originada em sua gênese principal por possessão ou opressão demoníaca, sendo, portanto, uma prática passível de ser abandonada à medida que os indivíduos desejem e busquem sua restauração (NATIVIDADE, 2006). Nesse contexto, a ideia de *cura* recrudescer o sofrimento conforme as tentativas de reverter a homossexualidade fracassam.

Vinícius (29 anos, branco, psicólogo) também foi socializado dentro de um ambiente religioso evangélico pentecostal desde a infância. Filho de pastores evangélicos pentecostais, a tensão entre seus desejos sexuais e as orientações morais religiosas atravessou seu crescimento. Assim como a maior parte dos homens entrevistados, a adolescência marcou o despertar de seus desejos sexuais, e o início da compreensão acerca de sua sexualidade. A percepção do desejo direcionado a outros rapazes notado em fotografias nas embalagens de cuecas em supermercados, ainda é presente em suas lembranças, assim como a repressão ativa que ele tentava exercer sobre seus desejos os quais considerava pecaminosos, levando-o ao exercício constante de controlá-los até a fase adulta. Vinícius relata que enquanto cristão pentecostal, utilizava-se dos padrões morais da igreja para se proteger de relacionamentos com meninas, de forma que, quando alguma menina pedia para ficar com ele, ele respondia que não podia por ser pecado.

O trajeto até a autoaceitação foi longo. Conta que deu seu primeiro beijo em outro rapaz quando tinha 23 anos. Ainda que com o passar do tempo fosse se permitindo sentir desejo por homens, lutou contra sua sexualidade até cerca de 25 anos. Durante esse período, Vinícius conta que se entendia enquanto gay, mas não se aceitava, o que o levava a buscar sua “libertação”.

Para Vinícius, alguns fatores foram decisivos em seu processo de autoaceitação. O primeiro deles foi a mudança para outro estado em virtude do curso universitário, que o permitiu se distanciar da família. O segundo foi a graduação na área de humanas, que segundo ele, o esclarecia sobre muitas questões a respeito do comportamento humano; e o terceiro, foi a igreja. Vinícius conta que diante da iminência da mudança, uma das maiores preocupações de sua mãe se relacionava a encontrar uma igreja para congregar. Logo que se mudou, encontrou uma congregação. A igreja organizava um evento chamado “Encontro com Deus¹⁰¹”, e Vinícius se inscreveu para ir ao evento porque lá haveria palestras de libertação. Ao mesmo tempo em que se interessou em ir em busca da libertação da homossexualidade, temia que manifestasse¹⁰² com a Pombagira¹⁰³, no entanto, foi mesmo assim. Durante a cerimônia de libertação aconteceram alguns rituais, e por fim, oraram pelos presentes que estavam ajoelhados. Vinícius ficou muito surpreso por não ter manifestado com demônios, entretanto, terminado o evento, ele estava seguro de sua libertação. Após retornar a sua rotina, percebeu que todos os seus desejos ainda estavam ali. Uma semana após o retorno decidiu ligar para a família, e com mãe, pai e irmã na linha, Vinícius contou que era bissexual. No entanto, continuou buscando sua libertação e frequentando a congregação na nova cidade, mas a tão esperada mudança não vinha e ele continuava com os mesmos desejos. Então Vinícius resolveu questionar Deus sobre porque sua transformação não acontecia. Abaixo, seu relato sobre uma experiência espiritual que marcou seu processo de autoaceitação:

Vinícius: E eu falei assim: “Poxa Deus, você quer que eu vá pro inferno então? É isso?” Aí veio Deus e falou assim: “Querido, se você não mudou é porque não precisa”. Aí quando Deus me falou assim, que eu não tinha problema nenhum, que ele me fez desse jeito, que ele mais que me aceitava, me amava, que foi ele que me fez assim, aí eu comecei a ter outra visão sobre a sexualidade e sobre o que é pecado também.

¹⁰¹ O encontro com deus é uma espécie de retiro espiritual, mas se distingue dos retiros por ser composto de atividades que tem o objetivo exclusivo de proporcionar uma experiência profunda com Deus, enquanto os retiros espirituais têm muitas atividades recreativas. Além disso, o evento tem uma série de prescrições para o “encontrista” (a pessoa que participa), como não poder falar durante o evento a não ser o estritamente necessário, e após o término do encontro como não poder falar sobre o que aconteceu durante os dias do evento com pessoas que nunca foram a ele.

¹⁰² No repertório evangélico sobre a homossexualidade, uma de suas causas é a possessão demoníaca (NATIVIDADE, 2009). Por isso, existe a crença de que, se uma pessoa estiver “possessa” por demônios, durante cultos de libertação (espécie de exorcismo) ou mesmo orações com essa finalidade, ela pode *manifestar* com demônios (BIRMAN, 1997), que pode ter expressão por meio do controle do indivíduo por essa entidade ou desmaio. *Manifestar* com demônios é a comprovação da possessão e ela se dá contra a vontade do espírito, que é forçado a se apresentar pela autoridade de Jesus. Apesar de ser um ritual dramático, é benéfico por simbolizar a libertação dos fiéis (BIRMAN, 1997)

¹⁰³ A Pombagira é uma entidade do candomblé e umbanda. No repertório neopentecostal é concebida como um demônio que exerce influência ampla sobre a sexualidade das pessoas, as influenciando à promiscuidade (DA SILVA, 2005).

Ali foi quando eu me converti de mim mesmo. Deixei essa bagagem, esse fardo da religiosidade do lado e comecei a andar com o fardo mais leve. Quando Cristo me libertou.

A experiência relatada por Vinícius possibilitou que ele ressignificasse sua sexualidade. Por meio dela, Vinícius se despe da culpa atribuída a sua orientação sexual, desconstruindo as representações religiosas sobre suas origens e significados. Por meio da “experiência com Deus” ele supera o dilema presente entre sua orientação sexual e sua fé, se reconciliando com seu Deus.

Essa reconciliação se dá em justaposição a ruptura teológica, na qual Vinícius recusa a crença de que sua orientação sexual lhe faz pecador, abandona a ideia da “transformação” e a partir daí passa a ter uma relação mais pacífica consigo. O “fardo mais leve” que Vinícius passa a carregar simboliza a interrupção das exaustivas tentativas de libertação, que segundo algumas expectativas podem transformar seu desejo, mas em outras concepções pode significar força para resistir aos desejos carnavais (NATIVIDADE, 2005). Através da experiência mística, Vinícius caminha em direção a um processo de autonomização, passando, ele próprio a interpretar preceitos religiosos de forma independente, se desviando da percepção hegemônica pentecostal sobre a homossexualidade.

Berger se refere à conversão como “um ato no qual o passado é dramaticamente mudado” (1973, p. 73), uma vez que é ofertada uma nova posição a partir da qual se reinterpreta passado e presente, reconstruindo a trajetória pessoal na tentativa de produzir uma biografia pessoal coerente. No evento descrito por Vinícius, ele experimenta algo similar, que exerce sobre sua vida um potencial transformador enorme. A partir dele ocorre uma mudança em sua cosmovisão, que transmuta sua posição o fazendo sair de um lugar de vergonha e culpa para o reconhecimento de si enquanto pessoa digna, percebendo que sua sexualidade não o faz inferior, e por isso não demanda mais de si esforço ativo para ser mudada. Ao contrário, ela compõe um dos traços de sua identidade tendo sido atribuída pelo próprio Deus. A partir daí, Vinícius passa a ocupar outra posição, inclusive dentro da comunidade religiosa, na qual se reafirma enquanto cristão e gay, não somente recusando a antinomia posta pela religião hegemônica, mas insistindo em sua compatibilidade. Nesse contexto, a redefinição de seu sistema de significado produz alterações em suas relações sociais (BERGER, 1973), embora não necessariamente por meio de uma cisão ou distanciamento, mas alterando a forma como se relaciona com sua família e comunidade religiosa.

A experiência de Vinícius coloca a ressignificação de sua orientação sexual enquanto resolução da tensão entre sua sexualidade e a compreensão religiosa. Embora ele tenha tido alguns encontros com outros homens antes da mencionada experiência espiritual, não conseguia viver sua sexualidade sem culpa e remorso por acreditar estar em pecado. É a partir da experiência com Deus que a homossexualidade é ressignificada, sendo autorizado a exercê-la, uma vez que o próprio Deus o fez gay. A homossexualidade passa então a ser entendida enquanto natural, como parte que compõe o indivíduo, possibilitando tanto a vivência da sexualidade como da religiosidade. Não é preciso mais lutar contra si mesmo.

A noção de *momentos decisivos* trazida por Strauss (1999) descreve as transformações ocorridas na identidade de uma pessoa a partir de “incidentes críticos que obrigam uma pessoa a reconhecer que ‘eu não sou o mesmo que eu era’” e “constituem momentos decisivos no movimento progressivo das carreiras pessoais” (1999, p. 102). Esses eventos com frequência ocasionam um desalinhamento, como também “a necessidade de explorar e validar as novas concepções, muitas vezes excitantes ou pavorosas” (STRAUSS, 1999, p. 103). Strauss explica que o momento decisivo não é necessariamente o incidente que provoca a mudança, mas o evento onde essa transformação pode ser notada, ganhando status de marco da transformação.

O aspecto fundamental da noção de momento decisivo é que a partir dele desdobram-se novas formas de ser. Uma vez que esses eventos ocasionam mudanças no status psicológico do indivíduo, novas avaliações se abrem a partir desse novo lugar pelo qual se olha os outros, os objetos, os eventos e a si mesmo (STRAUSS, 1999).

Tal como no relato de Vinícius, outros entrevistados apresentaram eventos pontuais que marcam sua autodescoberta. O relato de Levi (36 anos, pardo, ator) traz algumas características do momento decisivo. Natural de uma cidade pequena do interior de Minas Gerais, ele conta que por ter tido uma criação muito Católica, desde criança sabia que “não podia ser gay por que iria pro inferno”, e entende que por isso não dava “muita vazão” a sua sexualidade. Em sua família era muito normal comentários sobre a beleza de homens famosos por parte de seu pai e irmão. Ele se recorda de quando criança achar o Fábio Assunção bonito porque seu pai comentava em casa, e ele se questionava se ele admirava a beleza desses homens da mesma forma que seu pai e irmão admiravam. O evento que marca sua autodescoberta anos depois, já morando em outro estado, é apresentado a seguir:

Levi: [...] quando eu saí de casa né... Tinha vivências de troca-troca com primo, amiguinho, etcetera e tal, mas ainda achando que aquilo era algo comum da idade. Aí quando eu vim pro Rio, eu fui numa festa, numa despedida de um amigo e um cara, um argentino me agarrou numa boate e me beijou. E aí eu falei, “ah nada a ver, não, eu beije mas não tem nada a ver”. E eu fui embora dessa boate depois de beijar esse cara. Aí no dia seguinte esse cara conseguiu meu telefone com esse meu amigo e me ligou. Quando ele me ligou eu falei: “Caralho, eu quero muito encontrar esse cara agora!” E aí foi nesse momento assim que caiu a minha ficha “Caralho, eu gostei. Eu quero pegar esse cara de novo”. Então eu tinha 21 anos, 20 anos, eu acho.

Não é necessariamente a experiência de beijar outro homem que é identificada enquanto o evento que o informa sobre sua sexualidade, mas a percepção sobre o desejo de encontrá-lo novamente faz com que Levi a interprete como o acontecimento que marca sua autodescoberta, possibilitando a ampliação de seus horizontes e marcando a descoberta de “novas formas de se conectar e se relacionar com outras pessoas” (OLIVEIRA, 2013, p. 48). A partir daí, Levi inicia sua *carreira homossexual*.

A noção de *carreira homossexual* é abordada por Pollak em referência a aprendizagem relativa à vivência da sexualidade, que para o autor tem início a partir do “reconhecimento de desejos sexuais específicos e pelo aprendizado dos lugares e modos de encontrar parceiros” (1987, p. 58). Heilborn utiliza a expressão “carreiras sexuais/amorosas” para designar o “percurso de experiências no âmbito dos afetos e contatos físicos com pessoas” (1999, p. 41). Neste trabalho, em concordância com os autores supracitados, pensamos a carreira afetivo-sexual, enquanto dimensão da vida social que envolve “socialização, aprendizagem de determinadas regras, roteiros e cenários” (HEILBORN, 2004, p. 11), numa perspectiva construtivista¹⁰⁴ da sexualidade. Bozon (2004b) explica que:

Parece que nada de sexual poderia acontecer, sequer uma masturbação solitária, se não existissem produções sociais e mentais, assumindo a forma de cenários, em que atos, relações e significados da sexualidade se encontrem inscritos e organizados em histórias. Esses cenários funcionam como guias de orientação ou de leitura, permitindo aos indivíduos situar-se e atribuir sentido às sensações, situações, palavras e estados corporais. Assim, eles intervêm na produção do desejo sexual que, na sociedade individualizada contemporânea, se tornou um importante componente da construção de si mesmo (BOZON, 2004b, p. 129).

¹⁰⁴ Essa perspectiva se contrapõe ao essencialismo, que explica o comportamento sexual humano a partir do “determinismo biológico, em particular no conhecimento baseado na biologia das diferenças sexuais” (VANCE, 1995, p. 10).

Considerando a literatura sobre a trajetória das carreiras afetivo-sexuais de gays e lésbicas, o início da construção de uma carreira homossexual é possibilitado por alguns aspectos: o trânsito em novas redes de sociabilidade, ingresso no mercado de trabalho, distanciamento da família de origem, independência financeira, mudança para cidades grandes (ERIBON, 2008; GOFFMAN, 2013; GUIMARÃES, 2004; NATIVIDADE, 2005; POLLAK, 1987).

A observação dessas questões se mostra frutífera para a análise aqui realizada por ressaltar a forma como tais aspectos incidem sobre o desenvolvimento da vida afetivo-sexual dos sujeitos. Tais fatores se relacionam a questões ligadas a independência e autonomia, de forma que esses elementos acabam por possibilitar que indivíduos ampliem seus campos de possibilidades ao passo que alargam seus horizontes transitando e interagindo por outras redes de sociabilidade (VELHO, 2003; 2008). Importa esclarecer que não tratamos da carreira homossexual dessas pessoas em vista de identificar o que ocasiona ou propicia a homossexualidade, mas considerando uma perspectiva construtivista da sexualidade, pensar o que torna possível a vivência plena da suas vidas afetivo-sexuais, bem como os fatores que podem obstruí-la.

Embora os elementos citados não atravessem todas as reconstruções biográficas, estão presentes nas narrativas da maior parte dos entrevistados. Em alguns casos enquanto lacuna que dificulta ou impede o exercício livre da sexualidade e até mesmo, a assunção da identidade homossexual.

Larissa (28 anos, branca, advogada) cresceu numa cidade pequena do interior do Rio de Janeiro. Assim como Levi e Vinícius, seu relato sobre a autodescoberta se relaciona diretamente à mudança para uma cidade grande e a circulação por novas redes de sociabilidade. No trecho abaixo Larissa conta sobre como se descobriu:

Larissa: Quando eu vim pra cá eu tinha um amigo que é gay e aí ele veio para minha casa pra gente ir numa festa. Ele me perguntou se eu iria numa festa com ele e eu falei que não teria problema nenhum e fui com ele. E acho que isso acabou me despertando para várias coisas que já tinham acontecido na minha vida e que eu não tinha interpretado dessa forma, porque eu também não tinha uma vivência que me permitisse interpretar as coisas. Não fiquei com nenhuma mulher nessa festa, mas comecei a pensar no assunto. A partir desse começar a pensar eu comecei a tentar entender isso. Para mim foi muito tranquilo, assim. Inclusive eu me reconheci desde coisas, relações de afeto, amizade que eu estabeleci desde criança e que eu jamais reconheceria se eu não conhecesse por exemplo uma mulher lésbica. Eu acho que essa coisa do reconhecimento, de olhar outra pessoa e se reconhecer “ué, eu acho que isso aqui aconteceu comigo”, então descobri que eu tinha me apaixonado pela minha melhor amiga quando eu era adolescente, mas eu não consegui entender isso, enfim. Mas foi muito tranquilo. Eu não

tive nenhum problema, nenhum colapso emocional, de “ah, será?” “Meu Deus, eu não posso!”, não. Eu comecei a sentir atração por mulheres e é isso, vambora.

O ingresso numa rede de sociabilidade LGBTI+ foi proporcionado por meio do amigo gay, que lhe apresentou um espaço de convivência e a aproximou de um universo ainda desconhecido. Na interpretação de Larissa, fica clara a relação da identificação dos desejos direcionados a outras mulheres à entrada num contexto de homosociabilidade. Por meio da identificação feita a partir do evento, Larissa pôde reinterpretar acontecimentos de sua biografia, que ela compreende ter sido possível em virtude de ter conhecido uma mulher lésbica. Estabelecido esse contato, ela ressignificou situações vividas anteriormente à luz de novos conhecimentos. A reação de Larissa frente a percepção do desejo mostra o valor da lógica individualista contemporânea. Como veremos mais adiante, Larissa imaginava que a homossexualidade provavelmente seria uma questão dentro da família, no entanto, isso não promoveu nela um esforço para ignorar ou evitar o engajamento em relacionamentos amorosos com mulheres em benefício do projeto familiar, mostrando a prerrogativa dos projetos e desejos individuais (VELHO, 2008).

A lacuna de visibilidade e conhecimento sobre sexualidades não-heterossexuais também aparece em outra narrativa sobre a autodescoberta. Aline (29 anos, preta, assistente financeiro) encontrou na internet uma ferramenta que a apresentou a um universo que ela não sabia que existia. Segundo ela, sempre soube que tinha “carinho diferente por meninas”, entretanto nunca tinha tido a oportunidade de beijar uma garota. Quando tinha cerca de 15 anos obteve acesso à internet, e a partir daí começou a entrar em bate-papos de sua cidade e descobriu que havia outras meninas como ela.

Aline: [...] eu comecei a entrar em sala de bate-papo aqui da minha cidade e aí eu vi que tinha uns com nome “lésbica”, e aí que eu fui me ligar que tinha outras pessoas no mundo também que gostava de meninas. A princípio, quando eu me entendi, eu achava que só tinha eu no mundo. Depois que eu fui pra internet, pros bate-papos que eu vi que tinha outras meninas. [...] Quando eu vi que tinha outras meninas que ficavam com meninas eu me liguei que poderia ser.

Ela contou que passou algum tempo conversando com meninas na internet, mas que depois disso ficou com meninos e somente com 17 anos “cedeu” em encontrar com outra menina. Nesse dia, quando se beijaram, teve certeza de que era lésbica. Depois desse dia Aline nunca mais ficou com um menino.

Ao falar sobre sua autodescoberta, Helena (32 anos, branca, professora) lembrou o início de sua adolescência. Contou que com cerca de 12 anos tinha uma vizinha da qual ela “falava mal para todo mundo”. Um dia a mãe a questionou sobre o porquê de ela ir falar mal da vizinha para seu namorado. Ao justificar para a mãe que gostava do rapaz, a mãe replicou dizendo que na verdade ela gostava da vizinha. Ela diz que ali a mãe “acendeu uma luzinha”. Algum tempo depois Helena começou a estudar teatro e lá beijou algumas meninas, no entanto não entendia isso como sinais de sua orientação sexual. Na faculdade Helena se apaixonou por uma amiga e a partir dali percebeu que podia se “envolver afetivamente com uma mulher” e então começa a ficar com meninas. Após seu primeiro relacionamento com uma mulher percebe que é lésbica, assumindo isso para si. Para Helena, a demora por se perceber como lésbica se relaciona a afetividade entre mulheres ser uma “coisa aceitável”, que possibilitou com que ela fosse “vivendo a vida como se fosse hétero”.

O heterossexismo comporta um conjunto de práticas e representações que reforçam a heterossexualidade enquanto a forma natural de viver a sexualidade, ao mesmo tempo em que oculta e/ou desvaloriza outras formas, se consolida enquanto paradigma (WELZER-LANG, 2001). Desta forma, o heterossexismo incide sobre a capacidade em imaginar outras formas de se relacionar afetiva e sexualmente fora dos padrões heterossexuais. Esse aspecto aparece em muitas entrevistas enquanto um limitador ao reconhecimento dos desejos, de modo que a ausência nas representações de relacionamentos não-heterossexuais bem como uma estereotipização das identidades gay e lésbica por vezes impedem as identificações.

As histórias de Helena e Fernanda apresentam um aspecto frequente nas narrativas de autodescoberta femininas. Dentre as 10 mulheres entrevistadas, 6 relataram que a percepção do interesse por mulheres surge através do apaixonamento¹⁰⁵ por alguma amiga. Diferente da maioria dos homens que relacionam a autodescoberta a identificação dos desejos sexuais e situações de experimentação da sexualidade, a autopercepção de grande parte das mulheres emerge em situações de amizade.

¹⁰⁵ Heilborn e Bozon (2001) identificaram nos relatos femininos sobre a primeira experiência amorosa com frequência versam sobre um envolvimento sentimental, nunca citando inicialmente experiências exclusivamente sexuais. Enquanto nos relatos masculinos alguns entrevistados citaram espontaneamente experiências exclusivamente sexuais, embora em sua maioria salientaram a distinção entre experiência sexual e amorosa, as tratam como áreas distintas. Ainda que a referida pesquisa tenha sido sobre pessoas heterossexuais, as distinções de gênero se apresentam enquanto marcadoras das experiências sexuais e amorosas, revelando as diferenças nas representações masculinas e femininas sobre a vida amorosa.

O relato de Isabela articula fatores mencionados anteriormente como aspectos que favorecem a carreira homossexual como o trânsito em novas redes de sociabilidade e independência financeira. Isabela (24 anos, preta, estudante de pós-graduação) contou que se descobriu lésbica de forma “abrupta” ao se apaixonar por uma colega da universidade. A seguir o relato de Isabela:

Isabela: [...] me apaixonei à primeira vista por uma menina. Nunca tinha me interessado por mulher na vida e me apaixonei por uma menina. De começo eu fiquei assim, meio sem entender o que eu tava sentindo. Porque nunca tinha me interessado por mulher. Era uma menina que eu não conhecia. Tinha visto uma ou duas vezes na universidade [...] A partir daí eu me apaixonei no primeiro contato que a gente teve. E eu realmente não entendi o que era de início. Acho que demorou mais ou menos uma semana processando o que que era aquilo e até aceitar: É realmente isso! E eu casada, né?!

Após sua constatação, contou que entrou em conflito consigo pelo fato de estar casada. Decidiu então contar à menina sobre seu interesse, pensando que, caso não fosse recíproco, ela poderia “seguir com a vida”. No entanto, a menina também estava interessada. Isabela relatou que após cerca de três semanas, começou a ficar “muito mal”, adoentada e emagreceu muito no período. Após conversar com a mãe e irmã, que a apoiaram, decidiu contar ao marido.

Embora Isabela não tenha iniciado um relacionamento com a colega, a constatação do apaixonamento inviabilizou a continuidade do casamento. Ela contou que mesmo sem ter dado um beijo sequer na colega, sentia que era uma traição no “nível sentimental”.

Isabela: Por mais que eu tenha descoberto assim de uma forma abrupta, coisa de mais ou menos um ano antes eu já tava me questionando sobre aquilo. Uma duvidazinha muito longe me batia assim, mas como eu nunca tinha ficado com mulher e nunca tinha me interessado, eu falei assim “ah, isso deve ser uma coisa que vai passar”. Essa dúvida. Mas isso nunca tinha se materializado numa pessoa, então não era algo que me atormentava, era algo que às vezes vinha na minha cabeça, mas nunca tinha me atormentado. E aí quando veio, veio de uma vez só.

Após Isabela dizer ao marido que tinha se apaixonado pela colega, eles conversaram, e ele enraivecido a levou na casa de seus pais e contou a eles sobre o motivo da separação. No mesmo dia à noite, ele propôs que ela esquecesse “a história toda” para que continuassem o casamento, e Isabela respondeu que era impossível, que a “dúvida” que ela estava sentindo “não tinha como voltar atrás”. Ela explicou que “não estava na ordem do não querer”, mas que ela “não conseguia fazer aquilo” que ele estava propondo.

As situações vividas por Larissa, Aline, Helena e Isabela podem ser melhor entendidas à luz do conceito de *campo de possibilidades* (VELHO, 2003; 2008). A noção

de campo de possibilidades circunscreve às alternativas possíveis aos indivíduos dentro de determinado contexto. Ele resulta de processos sócio-históricos e se relacionam com o potencial interpretativo social e individual na construção dos projetos individuais, derivando, portanto, das avaliações e definições feitas pelos indivíduos sobre suas realidades. O campo de possibilidades traz a questão dos horizontes possíveis de serem imaginados. De forma que, os sujeitos ainda que portadores de suas subjetividades, elaboram seus projetos dentro desse espaço, delimitados por um contexto histórico e cultural (VELHO, 2003; 2008).

Nesse sentido, a tensão entre indivíduo, cultura e sociedade está posta à medida que todos são convocados a exercer sua autonomia na construção de um projeto singular, contudo dentro de um contexto que apresenta seus limites, constrange e pressiona a ajustar-se aos padrões estabelecidos. No entanto, os projetos individuais se alteram nos encontros e atravessamentos com outros projetos. A importância dessas contribuições reside nesses encontros, nos quais os indivíduos são apresentados a outras formas de vida e outras possibilidades, viabilizando a elaboração de novos projetos (VELHO, 2003).

A sexualidade enquanto esfera da vida construída através de relações complexas entre condições intrapsíquicas e interpessoais e o entorno cultural intersubjetivo, pode ser restringida de acordo com cada contexto cultural e histórico no qual se desenvolve, orientando as experiências relativas à expressão do desejo, emoções e práticas corporais (GAGNON; SIMON, 1973; SIMON; GAGNON, 2003). Entretanto, eles não são determinantes do desenvolvimento humano (GAGNON, 2006).

Embora Larissa, Aline, Helena e Isabela tenham percorrido trajetórias individuais particulares, compartilham o contexto contemporâneo em que se desenvolveram no qual a lesbianidade é ainda muito invisibilizada. A lacuna de referências relacionadas àqueles “em que as práticas do desejo não ‘decorrem’ nem do ‘sexo’ nem do ‘gênero’” (BUTLER, 2015, p. 44), funciona como ferramenta de manutenção para a heterossexualização do desejo, num esforço por manter essas identidades como não inteligíveis culturalmente, uma vez que não expressam “coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (BUTLER, 2015, p. 43). As normas regulatórias do “sexo”, segundo Butler (2018), por meio da performatividade¹⁰⁶, produzem a materialidade dos corpos objetivando alicerçar o imperativo heterossexual. Entretanto, a matriz cultural que torna

¹⁰⁶ Seguindo a perspectiva foucaultiana, na qual os discursos constituem-se enquanto práticas, a performatividade para Butler pode ser entendida como “prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia” (BUTLER, 2018, p. 195).

inteligível a identidade de gênero, ao não conseguir impedir que outros tipos de identidade que não se conformam com essa norma proliferem, abrem espaços para, disseminar “matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero” (BUTLER, 2015, p. 44), além de revelar seus limites e objetivos. Portanto, embora sejam precárias as referências relativas às identidades lésbicas no contexto cultural nacional, dificultando a projeção de outras formas de experimentar erotismo e afeto, o ingresso em redes de sociabilidade e espaços nos quais o contato com lésbicas é oportunizado, se tornam meios para contornar essas obstruções e imaginar e vivenciar outras experiências.

O aprendizado da sexualidade se dá de forma espontânea e inconsciente entre pessoas heterossexuais, mas demanda um certo nível de conscientização nas trajetórias homossexuais, uma vez que a discriminação impõe a esses sujeitos vigilância e controle (HEILBORN, 2006). Além disso, tal discriminação leva a um aprendizado pelas margens, uma vez que a homossexualidade não goza do aparato de reprodução disposto ao ensino da heterossexualidade.

A interação entre grupos e indivíduos de segmentos distintos favorecida pelas grandes cidades, promove o encontro entre sistemas de valores diferenciados. Essa dinâmica de encontros culturais, resulta em reverberações nas experiências individuais, ampliando o campo de possibilidades e, por sua vez, viabilizando a alteração de seus projetos pessoais (VELHO, 2008). A entrada em redes e espaços nos quais a homossexualidade não ocupa lugar de marginalidade, alarga as perspectivas relacionadas às vivências afetivo-sexuais. A mudança para grandes cidades e o distanciamento da família são aspectos que por vezes se articulam. Uma vez que outros espaços sociais se abrem, a construção de novos mapas sociais se coloca como possibilidade, ensejado à medida que os indivíduos gozam de autonomia para circulação. A proximidade da família frequentemente estabelece regras e restrições, limitando a autodeterminação pessoal, de forma que, longe da família, os constrangimentos são reduzidos, o que por sua vez, diminui a tensão em vivenciar novas situações. Nesse contexto, a entrada na universidade desempenha um papel de facilitador no alcance da autonomia, uma vez que ela possibilita a conquista de um espaço pessoal, muitas vezes sem estar vinculada à independência financeira.

A relação entre subjetividade e sociabilidade fica evidente no percurso que levou as mencionadas entrevistadas até a identificação de seus desejos e afetividade. Bozon (2004b) explica que:

Nas sociedades individualizadas contemporâneas, desejos e relações necessitam improvisações pessoais e interpessoais cada vez mais complexas, construídas a partir de experiências vividas ou experimentadas pelos indivíduos e de representações culturais disponíveis (BOZON, 2004b, p. 113).

Assim como o contexto histórico e as redes de sociabilidade em que transitam, suas experimentações e vivências se conformam às trajetórias individuais e às subjetividades construindo suas identidades. Nesse percurso, os projetos individuais podem ser transformados no atravessamento com outros projetos, de forma que os indivíduos podem reconstruí-lo continuamente (VELHO, 2003). A habilidade em modificar cada projeto deriva do potencial de metamorfose individual, podendo variar a disposição de transformação.

Como pudemos ver, os indivíduos vivenciam situações bem distintas na construção de suas carreiras afetivo-sexuais. Estas se articulam a uma complexa trama social que envolve contexto histórico, social e cultural além de condições subjetivas e particulares, e orbitam em torno da necessidade e/ou desejo em compor suas comunidades de referência.

Considero que o processo de individualização abre possibilidades para novas formas de associação tendo como princípios orientadores expectativas de ser endereço de afeto e de ações que o confirme, articulando expectativas em torno de distinguir-se de sua família imediata e, ao mesmo tempo, continuar pertencendo a ela (SINGLY, 2000a).

Nessa seção intentamos apresentar alguns relatos para uma melhor compreensão sobre como os processos de identificação do desejo e autodescoberta se relacionam às comunidades familiares, pontuando algumas articulações entre aspectos subjetivos e sociais com os quais eles se conectam.

Na próxima seção abordaremos a relação entre a construção de suas carreiras afetivo-sexuais e a abertura de sua orientação sexual às famílias de origem, observando as negociações e gerenciamentos decorridos a partir daí.

4.2. A revelação da homossexualidade para a família

Nessa seção, apresento a divulgação da orientação sexual à família enquanto um primeiro passo dado na busca por reconhecimento, no qual filhos e filhas, por meio desse

movimento, introduzem uma nova demanda: serem acolhidos inteiramente no seio familiar. Aqui apresento como se deu a revelação da orientação sexual às suas famílias, as reações desempenhadas, bem como os dilemas e receios enfrentados pelos entrevistados na busca por reconhecimento.

Ainda que essa notícia, inicialmente tenda a abrir uma crise no relacionamento familiar (MODESTO, 2008; 2011; 2015; OLIVEIRA, 2013; SOLIVA; SILVA, 2014), ela enseja diálogos, conflitos, negociações e renegociações postas em marcha pelo engajamento de filhas e filhos na resolução dos entraves e na construção de relacionamentos familiares nos quais sejam acolhidos em sua integridade e valorizados em suas peculiaridades. Tais atuações, entendidas como lutas por reconhecimento, possibilitam a resolução de dualismos, o entendimento mútuo e pode consolidar o sentimento de pertencimento ao grupo familiar.

4.2.1. Entre a honestidade, o dever e a autonomia

Davi conta que, apesar de desde muito jovem se reconhecer gay, havia decidido contar para a família quando tivesse 18 anos. Assim como a maioria dos entrevistados, a revelação da orientação sexual foi um evento planejado com antecedência e precedido por momentos de angústia. O maior receio de Davi se relacionava ao fato de sua família extensa ser “muito Católica” e do interior, e por isso temia “não ser aceito” por eles. Apesar da mãe ser casada com uma mulher desde que Davi tinha cerca de 9 anos, e da família extensa conviver com tranquilidade com o casal, temia tanto a reação de sua mãe como do restante de sua família. Acreditava que ela o apoiaria por ter “a mesma condição” que ele, no entanto, sentiu muito medo quando foi contá-la, por ela ser uma pessoa “muito fechada”. O relacionamento com sua família sempre foi de proximidade. Tanto com a mãe quanto com os tios. A preocupação de Davi com o acolhimento dos tios se relaciona ao fato de serem muito próximos, sobretudo um tio em especial, a quem considera como pai¹⁰⁷.

Logo após completar 18 anos, Davi chamou a mãe para conversar e falou que é gay “desde pequeno” e que “não dá para esconder”. Em seguida, esclareceu que ela e a

¹⁰⁷ Quando os pais se divorciaram, sua mãe começou a se relacionar com mulheres. Logo em seguida o pai foi embora. Então Davi não tem contato com ele desde que tinha 8 anos de idade.

companheira não o influenciaram¹⁰⁸. Em sua opinião a mãe reagiu bem, expressando somente preocupação com o preconceito que ele teria que enfrentar fora de casa. A mãe o aconselhou dizendo que ele teria que ser forte para suportar o machismo e que teria que aprender a lidar com isso.

Em seguida, Davi contou ao restante da família pelo grupo no WhatsApp. Relatou que se sentiu muito acolhido por sua família extensa quando eles reafirmaram o amor que sentem por ele e disseram que “esse amor era maior que qualquer coisa que eles pensavam” sobre sua sexualidade. Davi interpreta isso como influência de sua avó materna que “era uma mulher à frente de seu tempo”, nunca tendo sido uma pessoa conservadora. Era uma mulher católica que sempre conversou com a família sobre relacionamentos, sobre a mulher não depender de ninguém, sendo ela a responsável por ensinar os filhos a respeitarem uns aos outros.

Em sua avaliação, sua família “super aceita” sua sexualidade. Sua opinião se estrutura no fato de toda a família conhecer seu namorado e o casal estar inserido nos rituais familiares bem como em viagens e festas. Davi contou que tem um quarto na casa do tio, no qual tem liberdade de dormir junto com o namorado. Durante seu relato declarou inúmeras vezes que deve agradecer muito a Deus porque foi “muito sortudo” em relação ao apoio dado por sua família.

A saída do armário para a família envolve majoritariamente preocupações acerca da reação familiar, articuladas ao medo do abandono, e rejeição da família, uma vez que respostas negativas são frequentes (BAIOCCO *et al*, 2015; LASALA, 2000; SOLIVA; SILVA, 2014). Dentre os vinte e um entrevistados, nove declararam terem se surpreendido positivamente na ocasião da revelação ao serem acolhidos por ao menos um dos pais. Cinco entrevistados, embora não tenham recebido o acolhimento esperado na ocasião da revelação da orientação sexual, se surpreenderam positivamente com o comportamento da família posteriormente, passando a se sentir aceitos. Sendo variáveis tanto o tempo de cada família, como a compreensão sobre o que é “ser aceito”. Para duas entrevistadas, o percurso até a “aceitação” demandou anos de lutas no interior da família. Para cinco entrevistados, o acolhimento esperado não se efetivou por nenhum dos pais.

¹⁰⁸ Davi ressaltou em momentos diferentes da entrevista que sua orientação sexual não foi influenciada pelo relacionamento de sua mãe com a companheira. Essa preocupação foi moldada por constrangimentos sofridos pela mãe e sua companheira em virtude do relacionamento, como visitas da assistente social encaminhada pela escola para verificar como vivia a família.

A primeira pessoa da família para quem Lucas contou que era gay foi sua irmã mais velha. Ele tinha começado a namorar e ansioso para poder conversar sobre o relacionamento, confidenciou-o à sua irmã. Lucas disse que a reação da irmã “foi ótima”, mas por ela tentar tratar de uma forma normal “não desenvolveu” o assunto. Pouco tempo depois decidiu contar para a mãe, com quem considera ter um bom relacionamento, marcado pela proximidade e diálogo. O relacionamento com o pai já não era tão próximo: devido a problemas de saúde permaneceu ausente da vida de Lucas até a adolescência, quando passou a necessitar de cuidados da família.

Lucas explica que a mãe se empenhava em tentar descobrir detalhes de sua vida privada, o que demandava de sua parte um esforço ativo em escondê-la. No dia de sua formatura, encontrou a mãe em seu quarto, lendo um cartão que recebera com o presente de formatura do namorado. Lucas e a mãe tiveram uma pequena discussão em virtude da mãe frequentemente espionar sua vida privada, e então Lucas contou que o cartão era do namorado dele. Nesse momento, a mãe fingiu um desmaio no sofá. Percebendo que a mãe atuava, Lucas pediu que ela se levantasse pois o pai chegaria a qualquer momento e ele não poderia saber em razão de preservar sua saúde. A mãe se levantou e ameaçou contar a seu pai. Lucas temeu pela saúde do pai, mas disse que se ela acreditava que deveria contar, então que o fizesse. Mais tarde seu pai chegou e foram todos para a festa de formatura. A mãe passou toda a festa taciturna, chegando a recusar a valsa com o filho, mas ao perceber que o namorado de Lucas a substituiria, se apressou para ocupar seu lugar. Lucas relata essa história em meio a risos, numa atmosfera de descontração.

Para Lucas, contar à sua mãe sobre sua orientação sexual se relaciona a essa investigação constante a que ela o submetia. Anteriormente, havia decidido não contar aos pais, uma vez que ambos eram “mais velhos”, com idade próxima aos 60 anos, o que o fazia pensar que “não entenderiam”. No entanto, a insistência da mãe o dissuadiu.

Lucas: Virou uma coisa tão insuportável, eu falei: “Cara, eu não vou ficar me sentindo mal com uma coisa que eu não acho que seja errada. Não quero viver essa mentira.” E eu falei: “A próxima vez que ela me colocar contra a parede eu vou falar. Se ela quer saber...”

Após a formatura, Lucas e a mãe se afastaram por um período. Ele acredita que sua mãe percebeu que seu comportamento a afastaria dele, e que por isso, ela foi cedendo. O episódio abaixo foi narrado quando Lucas contava sobre os passos dados pela mãe nesse processo:

Lucas: Ela foi convivendo e viu que não tinha muito jeito, né? Então ela adicionou o meu namorado [no Facebook], porque ela ficou super

estranha com ele e ele era uma graça com ela, e mandou uma mensagem pra ele escrito: “Gilberto, me desculpe. Eu era uma leiga no assunto na época.” E ela foi ficando de boa.

Ao pai, Lucas tentou contar, mas foi impedido antes de fazê-lo. Ao convidá-lo para conversar o pai respondeu: “Olha, você não me fala o que eu não quero saber”. E assim findou a conversa. Embora nunca tenha chegado a ter esse diálogo com o pai, Lucas acredita que ele já soubesse, no entanto, “tinha um componente de vergonha dos outros”. Para Lucas, por mais que o pai não aprovasse sua sexualidade, poderia lidar com o fato dele ser gay “no anonimato”, mas não queria que ele fosse “o gay da família” e considera que para ele, assumir isso seria o primeiro passo para que seu receio se concretizasse. O evento abaixo denota o conhecimento tácito de seu pai:

Lucas: Teve uma vez que ele falou, mas não diretamente pra mim. Foi uma vez em que ele estava internado e eu fiquei 28 dias com ele no hospital. E aí um cara que estava no quarto fez um comentário falando mal de gay. Ele levantou da maca e disse assim: “Você fala mal de gay? Você não sabe o que você tá falando. Às vezes a pessoa tem um filho gay e é ele que tá cuidando”.

A saída do armário de Lucas ensejou alguns processos. O aspecto mais importante no processo de adaptação da mãe à sua sexualidade, em sua opinião, se relaciona com sua aproximação a seu grupo de amigos. À medida que sua mãe percebeu que ele tinha amigos heterossexuais e que estes não o tratavam com distinção, compreendeu que não estava mais no período de sua juventude, em que a homossexualidade era algo “completamente vexaminoso”, e que o filho não seria tratado como uma “aberração”.

Hoje aos 34 anos, Lucas afirma ter um relacionamento “muito bom” com sua família. Acredita que o relacionamento melhorou muito e que, a partir do momento em que a família soube de sua orientação sexual, se sentiu “mais inteiro e até mais interessante pra família”, pois considera que se coloca “de uma forma mais íntegra”. Compreende que sua família de origem e o namorado constituem seu “porto seguro”, o lugar onde se sente aceito, amado e “identificado” atualmente.

O comportamento da mãe de Lucas se assemelha com o de muitas mães e pais de outras famílias, que, apesar da reação imediata ao conhecimento da homossexualidade não ser considerada como positiva, dentro de algum tempo se acomoda à nova configuração e o relacionamento se restabelece. No relato de Lucas percebemos que houve por parte da mãe um esforço à mudança em benefício da preservação do relacionamento com o filho, no qual demonstrou, por meio de seus atos, que a orientação sexual de Lucas não comprometeria a continuidade do relacionamento familiar. Vale

dizer que a mudança no comportamento parental é observada em diálogo com processos que se dão no interior da família, não sendo uma acomodação natural.

No entanto, o restabelecimento do relacionamento familiar não significa necessariamente abertura ou acolhimento na visão dos filhos. Algumas vezes, o retorno do relacionamento se dá dentro de uma atmosfera de evitação, na qual a sexualidade se torna um assunto interditado, sendo banido permanentemente (MODESTO, 2008). Eduardo interpretou o comportamento da mãe desta maneira.

Como Lucas, Eduardo estava há algum tempo sendo questionado pela mãe, que frequentemente o arguia sobre suas namoradas, embora ele nunca tenha mencionado alguma ou mesmo levado uma garota em casa. Enfastiado com a situação, aos 17 anos decidiu contar à sua mãe que era gay. A mãe disse que não estava surpresa, mas desapontada e sugeriu que ele procurasse um psicólogo, pois em sua opinião, ele era muito novo para decidir algo do tipo. Sobre os dias que sucederam a conversa, Eduardo, em tom jocoso, contou o seguinte episódio:

Eduardo: Foi bem esquisito. Aí rolou um negócio meio paixão de Cristo. Foram 3 dias em casa em que eu era um fantasma. Realmente parecia que o filho dela tinha morrido. Ela estava muito abatida. Aí passou esses 3 dias ela desabafou. Falou que ficou meio triste com a conversa, mas ela já começou a falar em se prevenir, etc, aí eu compreendi que ela aceitou. Desde então, o assunto nunca mais existiu dentro de casa, mas a gente voltou a ter uma relação saudável.

A dificuldade da família em se comunicar é mencionada por Eduardo algumas vezes durante a entrevista, de forma que ele a aponta como o que há de pior na família. Segundo Eduardo, o “silêncio extremamente desconfortável” é a forma como a família lida com os problemas dentro de casa.

Eduardo conta que foram dias difíceis, mas que seus amigos da escola, que já sabiam de sua orientação sexual, o apoiaram nesse período. Apesar de sempre ter ouvido histórias terríveis sobre o momento da revelação da orientação sexual para a família e reconhecer que sua experiência não integrava esse conjunto de vivências, a reação da mãe o deixou decepcionado. Frequentemente, esse repertório sobre as consequências trágicas de sair do armário é evocado comparativamente à própria experiência, colocando sua história em um lugar menos nocivo do que parte das narrativas popularizadas, ao mesmo tempo raramente contrapondo as experiências heterossexuais.

Ao ser questionado se acredita ser aceito pela mãe, Eduardo respondeu que não se sente confortável para conversar com ela. Embora tenha declarado ter se sentido aliviado por não ter vivido uma situação de violência, reconhece que a mãe também não teve uma

reação positiva. Apesar da mãe ter decidido ignorar a existência de sua vida afetivo-sexual, o fato de o relacionamento ter retornado ao que era antes da revelação da homossexualidade foi reconfortante. As demonstrações de afeto continuaram acontecendo normalmente, como era antes. Por outro lado, Eduardo não vê o relacionamento evoluir, de forma que atualmente não alimenta expectativas sobre isso. Em sua opinião, o silêncio é o maior obstáculo para a melhora do relacionamento.

O relato de Eduardo mostra que o comportamento parental não agressivo ou injurioso algumas vezes não é suficiente. Muito embora tenha declarado se sentir aliviado por contar à mãe sobre sua orientação sexual e por ela não ter tido nenhuma reação violenta ou destrutiva, esse comportamento se mostrou insatisfatório, uma vez que, passados dez anos da revelação, a atuação de sua mãe não se alterou. Sobre sua vida amorosa paira um silêncio perene. Para Eduardo, a aceitação de sua mãe se revelaria na “quebra do silêncio”.

Tal como Lucas, Bento revelou à mãe sua orientação sexual numa situação de conflito. Bento tinha cerca de 16 anos quando a mãe, ao observar que ele andava com um rapaz gay, começou a pressioná-lo em casa e, um dia, numa discussão, fez acusações sobre ele ter um “caso” com o rapaz. Bento respondeu que não havia caso algum, mas “se ela queria saber”, ele [Bento] era gay sim. A mãe reagiu com muito choro e, ao mesmo tempo em que declarava que a culpa era dela, questionava, de forma retórica, o que ela tinha feito de errado. Bento conta que a partir daí, o comportamento da mãe, que era marcado pela violência física direcionada a ele, melhorou. No entanto, em discussões em casa a mãe o insultava chamando-o de “viadinho” e gritando outras ofensas. Ele observa que, a partir da revelação da sua sexualidade, mãe e avós¹⁰⁹ cortaram totalmente recursos financeiros, levando-o a buscar por trabalho. Esse período foi identificado por Bento como muito solitário e marcado pela angústia. Acredita que hoje “as pessoas aceitam mais”, mas que na época (início dos anos 2000), as pessoas fora da família também “não aceitavam tão fácil”, de forma que não encontrava ninguém para compartilhar o momento.

A retaliação feita por meio da manipulação de recursos financeiros foi uma estratégia utilizada por mães e pais identificada durante as entrevistas. Na interpretação de Bento, diante da inviabilidade em continuar com os abusos físicos à medida que ele

¹⁰⁹ Os pais de Bento divorciaram quando ele tinha 7 anos. Por algum tempo o pai ainda o visitava, no entanto quando começou a “parecer gay” com cerca de 14 anos, o pai se ausentou de sua vida. Quando tinha 29 anos foi comunicado de que o pai havia falecido.

crecencia e poderia se defender das agressões, sua mãe passou a lançar mão dessa estratégia como punição. Esse foi mais um aspecto que provocou, em sua vida, um crescente distanciamento da família de origem, o conduzindo à construção de projetos que consolidassem o afastamento. Posteriormente, Bento mudou-se para outro estado para continuação dos estudos.

O contato com a mãe continuou à distância mediado por aplicativos de mensagens e redes sociais. No entanto, permaneceu sendo um relacionamento difícil para Bento. Apesar da mãe ser uma mulher com posses, receber auxílio financeiro em momentos de dificuldade se mostrou inviável, de forma que Bento afirma não poder contar com ajuda. A impossibilidade em receber apoio tanto emocional quanto material, dá corpo ao sentimento de desamparo, descaracterizando a ideia de família, definida por Bento pela chave do cuidado e apoio.

Na ocasião da entrevista, Bento, com 32 anos, faz uma reflexão acerca do relacionamento com a mãe:

Bento: Tem muita coisa que eu passei que não tem a ver com a sexualidade. Eu não sei dizer quantas surras tinham a ver com a sexualidade e quantas eram por causa da agressividade das pessoas. Então eu tenho isso muito mal resolvido em mim também. Minha mãe nunca me pediu desculpas, nunca falou sobre o assunto. Eu tentei conversar com ela sobre isso algumas vezes e não deu certo.

Os desdobramentos da experiência da revelação da homossexualidade não podem ser vistos isoladamente da totalidade do relacionamento familiar. Sair do armário é um evento que integra o relacionamento. A resposta dada pela mãe à revelação da orientação sexual se insere dentro de um *continuum*. Sua mãe não se torna mais agressiva diante da revelação, de forma que as características da performance parental pouco se alteraram. Nesse sentido, não cabe olhar para o episódio da revelação como algo que transforma o relacionamento da díade mãe/filho. Os relacionamentos têm uma história e o relacionamento de Bento com a mãe foi marcado desde a infância por agressões e hostilidade. Ele nunca teve na mãe uma amiga ou alguém que o protegeria. A mãe não somente o agredia, como estimulava o padrasto também a fazê-lo. Embora as agressões físicas tenham cessado na adolescência, Bento nunca obteve apoio e nem sentiu que poderia confiar em sua mãe. Muitos anos se passaram desde que se afastou geograficamente da família, e avalia que o relacionamento não progrediu em nada. A mãe recusa qualquer iniciativa de discutir algumas questões relativas ao passado dos dois.

Embora frequentemente o conhecimento da orientação sexual seja identificado como o responsável pela fratura no relacionamento, é fundamental observar sua trajetória a fim de perceber se ele é o incidente que altera o relacionamento, ou se ele oportuniza uma ocasião para que os indivíduos reiterem comportamentos padronizados.

No relato de Bento, é interessante perceber a reação da mãe na ocasião da revelação, e seu engajamento em masculinizar o filho iniciado anos antes, além de chamá-lo em diferentes situações de conflito de “viadinho”. A contradição do comportamento de perplexidade e todas as acusações e atitudes, indicam que a presença da homossexualidade era algo já reconhecido por ela. A ocasião da revelação ofertou a mãe a oportunidade de dramatizar a importância conferida à heterossexualidade e ao mesmo tempo informá-lo sobre o quão lamentável era a sexualidade declarada.

Nas expectativas criadas pelos filhos e filhas quanto a reação de seus pais e suas mães no momento da revelação, a religião é um aspecto considerado expressivo tendo grande capacidade de ingerência. Entretanto, o relacionamento estabelecido na díade mãe/filho/a e pai/ filho/a se mostra predominante nessa equação. Alguns dos entrevistados filhos de pessoas evangélicas relataram que esperavam que o pai e/ou a mãe tivesse uma reação negativa em virtude da adesão religiosa, demonstrando surpresa diante do comportamento acolhedor de seus pais religiosos. Da mesma forma, muitas vezes filhas e filhos são surpreendidos com o embaraço de mães e pais não religiosos em lidarem com a revelação. O relato de Fernanda ilustra tais questões.

Fernanda relembra que contou aos pais que é lésbica por pressão da namorada da época. Não que ela não pensasse frequentemente em contar aos pais, mas considerava esperar mais um pouco, uma vez que não sabia qual seria a reação deles. No entanto, em benefício do relacionamento com a namorada decidiu contá-los. Na ocasião estava com 26 anos. Fernanda conta que imaginava que o pai, que é obreiro em uma igreja Assembleia de Deus, teria mais dificuldade que a mãe que não tem religião. No entanto, o inverso sucedeu. O pai reagiu com muita tranquilidade:

Fernanda: [...] eu chorava muito na hora que tava contando pra eles. Ele me abraçou e falou assim: “Para de chorar. Não tem por que você chorar. Isso é quem você é. Não tem nada de errado com você”. E ouvir isso dele que é de uma igreja como a Assembleia, né, que é bastante conservadora, foi muito importante.

Do outro lado, sua mãe chorava muito e dizia que nunca poderia imaginar e que não estava acreditando. Apesar do comportamento da mãe, dois dias depois a mãe chamou Fernanda para conversar.

Fernanda: Ela disse que os pais idealizam muito os filhos e que, pra geração dela, é algo que não é tão comum se relacionarem com pessoas do mesmo sexo, mas que se eu era assim ela ia aprender a lidar comigo porque me amava muito... e foi uma das coisas mais bonitas que minha mãe me falou que me marcou muito. Ela falou que se ela pudesse ela me amaria até mais do que ela me ama e que a minha orientação não ia mudar a nossa relação.

Mesmo com o pai tendo reagido de uma forma positiva, Fernanda relata que no dia seguinte à revelação, o pai foi ao culto, e Fernanda passou a noite inteira angustiada até o pai retornar a casa, receosa de que ele trouxesse irmãos da igreja para orar ela e conversar¹¹⁰, o que não aconteceu.

O relacionamento de Fernanda com o pai e a mãe é caracterizado por muita proximidade e abertura. Apesar dos pais terem cerca de 70 anos, construíram com ela um relacionamento de disponibilidade e acolhimento. Ela conta que sempre se sentiu incondicionalmente apoiada por eles, de forma que os pais a respeitam e apoiam em seus projetos. Embora tenha contado aos pais sobre sua orientação sexual há pouco mais de um ano, avalia que o relacionamento familiar melhorou a partir deste evento. Sente que tem muito mais liberdade com eles e mais maturidade para falar sobre as coisas.

Fernanda: Justamente por ter sido criada na igreja, a gente tem muito receio de se posicionar e de trazer alguns tipos de ideia para conversar em família... e não tem mais isso.

A família reagiu melhor do que imaginara. Fernanda achava que quando contasse eles se sentiriam envergonhados e mudariam o comportamento com ela. Achou que ela fosse perder o bom relacionamento e que eles a fossem isolá-la ou tratá-la diferente.

Fernanda: E tanto que eu tava preocupada que eu avisei a metade dos meus amigos antes de contar e falei assim: “se der ruim eu vou procurar vocês”. Acho que essa segurança também de ter pra onde ir dependendo da reação da família é uma coisa que dificulta esse processo, ou que inibe e tal. E aí que eu já tava esperando o pior, né? Mas eu pensei “ah, eu já sou uma mulher adulta, eu já tenho meu trabalho. Se der errado eu vou perder muito porque eu vou perder essa relação que eu tenho com eles, mas é muito ruim a gente viver escondendo uma parte daquilo que a gente é. [...] agora quando eu conto eu acho até engraçado porque minha mãe falou assim: “Eu jamais poderia imaginar!”, aí meu pai virou pra ela e falou: “Como não? Olha pra ela!” (risos).

¹¹⁰ A conversa a qual Fernanda se refere é uma prática corriqueira nos meios religiosos evangélicos. É um tipo de interpelação com argumento espiritual, na qual convoca-se a pessoa que está em dificuldade ou em pecado a empenhar-se em sua transformação. Geralmente isso provoca um constrangimento no alvo da conversa, visto que ela é precedida por fofocas, na qual pastores, obreiros e irmãos em geral são informados acerca da “dificuldade” atravessada por essa pessoa.

No relato de Fernanda, está expresso não só o receio que a revelação gerou, mas a admissibilidade sobre a possibilidade de expulsão, mostrando os temores que ela suscita. Apesar do pai ser religioso, conseguiu, na ocasião da revelação performar atitudes que comunicaram sua aceitação ao acolhê-la. Mesmo com o acolhimento que Fernanda esperava da mãe vir dois dias após o evento, o comportamento de ambos os pais permitiu que se efetivasse o significado atribuído por Fernanda à família como “um lugar de segurança”.

Apesar de atualmente eles não conversarem sobre sua vida amorosa, Fernanda considera que os pais aceitam sua sexualidade, embora acredite que existam algumas questões para a mãe, que pediu a ela que não contasse para o restante da família por temer que eles a maltratem. Isso não é um problema para Fernanda, de forma que se sente cuidada, amada e respeitada pelos pais.

Letícia (31 anos, branca, estudante de pós-graduação) conta que foi acolhida por seu pai na ocasião da revelação. Resolveu contá-lo durante seu primeiro relacionamento com uma mulher, durante a graduação. Apesar de muito ansiosa, Letícia queria aliviar “esse sentimento”, então numa visita à sua casa o abordou e disse que estava namorando uma menina, mas que isso não mudava quem ela era. Em resposta, pai declarou que “já sabia” desde que ela era criança e que estava tudo bem. Apesar de apreensiva com a possível reação do pai, por ele ser calmo, acreditava que mesmo que ele ficasse “puto” ou tivesse “algum desgosto” iria ter uma reação tranquila. Ela se recorda que no dia o pai “ficou sacaneando” ela e que foi muito tranquilo. Sobre o relacionamento com o pai, Letícia considera ser “uma boa relação”. Os pais se separaram quando Letícia ainda era um bebê. Hoje ela se encontra pouco com o pai, mas com regularidade, geralmente em datas comemorativas. O relacionamento com a mãe é mais frequente. Letícia a identifica como autoritária e o relacionamento é definido como conflituoso e sem espaço para divergência, o que torna o diálogo difícil e a impede de se manifestar como é. A mãe de Letícia se converteu evangélica quando ela estava saindo de casa para fazer graduação em outro estado, com 18 anos na época. Segundo Letícia, a religião influencia no relacionamento das duas:

Letícia: [...] porque ela cita a Bíblia, fala que tá errado, ela associa tudo a essa coisa extremista de que pode, não pode, tá errado... Enfim, aquela coisa seletiva que a gente já conhece. Mas o discurso dela é carregado desses preconceitos e é uma barreira. [...] em relação à família ela sempre tem esse discurso, que filho tem que obedecer os pais, de que é como os pais querem, que é assim que é, que tá na Bíblia...

Embora acredite que a mãe saiba, Letícia decidiu não contar diretamente à sua mãe sobre sua orientação sexual. Hoje seu pai, seus irmãos e sua avó sabem e convivem com a companheira de Letícia, com quem compartilha planos de casamento. Quando o casamento se concretizar, Letícia diz que a mãe “não pode nem sonhar em saber”, de forma que ela terá que “deixar uma porta do armário fechada”. O compartilhamento da orientação sexual se relaciona às características relacionais estabelecidas com esse outro a quem se direciona a revelação (ORNE, 2011). Uma vez que filhas e filhos não acreditam que seja possível obter a aceitação de um dos pais, podem excluí-lo da decisão de compartilhar sua orientação sexual. A decisão de Letícia por não contar à sua mãe se baseia no comportamento desempenhado por ela quando o filho caçula saiu do armário, e a mãe reagiu com desespero.

Como apontado na seção anterior, Vinícius revelou sua orientação sexual à família após um evento religioso por meio de uma ligação. Ele conta que, a fim de amenizar a reação da família, não contou que era gay, mas bissexual, fato que relata se arrepender até hoje, uma vez que a mãe o lembra dessa declaração com frequência. Após a conversa por telefone, na qual todos choraram muito, a ideia de transformação ainda estava presente, tanto em Vinícius quanto em seus pais. Para Vinícius a reação da família foi mais tranquila do que imaginava, de forma que considera ter tido muita sorte.

Vinícius: [...] porque eu ouvia minha mãe pregando na igreja que ser homossexual era pecado, e isso ia levar as pessoas pro inferno, que isso era errado. Então eu ouvi isso vindo da boca da minha mãe. Quando eu me entendi homossexual, eu fiquei com medo. Não necessariamente medo do inferno, mas o medo de perder minha família, como acontece muito. Nesse sentido, de família enquanto esse ente de proteção, cuidado, de afeto. Então eu fiquei com esse medo. A primeira coisa que minha mãe disse quando eu liguei depois do encontro com Deus foi que ela me amava independente de qualquer coisa.

A resposta da mãe de Vinícius na ocasião da revelação, aplacou grande parte dos seus temores. Embora após esse dia a família tenha passado a ignorar o assunto, ele acredita que a reação da mãe foi como um suporte recebido.

O processo narrado por Vinícius é marcado por alguns momentos, que embora se concentrem sobre a figura materna, envolvem outros personagens decisivos, como a irmã mais velha. O pai nesse contexto mantém uma posição de coadjuvante, não desempenhando reações marcantes na memória de Vinícius, de forma que ele relata não saber dizer em que momento o pai aceitou.

Após o silêncio que se instalou no relacionamento familiar, Vinícius sinaliza outro acontecimento espiritual que marca mais uma transição no relacionamento familiar. Sua

irmã, após ver *O jogo da imitação*¹¹¹, fica muito abatida e ora a Deus dizendo que ama o irmão e não quer que ele vá para o inferno, ao que Deus a respondeu: “Se você que é você não quer que o seu irmão sofra, porque você acha que eu que sou Deus quero que ele sofra?”.

Esse evento marca uma virada no comportamento da irmã com ele. A partir daí, ela que estudava teologia, se aproxima de uma perspectiva teológica mais progressista. A irmã então, passa a desempenhar uma espécie de função de mediadora “privilegiada” dentro da família, utilizando seu lugar de autoridade em favor de Vinícius. Por ter sido consagrada pastora pouco tempo depois, suas argumentações não incorriam risco de serem interpretadas enquanto ação de espíritos malignos, tal como poderia acontecer com Vinícius. Ele relata que a irmã foi a primeira pessoa da família a acolhê-lo, sendo também quem lhe apoiou no período mais difícil. Ainda hoje, a irmã é a pessoa mais próxima de Vinícius.

No início, o discurso de sua mãe ainda era muito marcado pelo “eu aceito, mas eu não concordo”, o que para Vinícius soava uma incoerência. Inicialmente não havia espaço para conversa, entretanto, hoje considera sua família muito aberta, atributo conquistado em virtude de sua saída do armário, em sua opinião.

Vinícius relata que o processo de aceitação em sua família foi marcado por alguns momentos. Entretanto, ao mencionar esse processo, se concentra sobre a figura da mãe, que aparentemente, foi a pessoa da família que apresentou mais dificuldades por ser, na visão de Vinícius, fundamentalista. Logo após receber a notícia sobre sua orientação sexual, a mãe o solicitou segredo, o que, naquele momento Vinícius não achou um problema, uma vez que no período não morava com a família. Essa condição, no entanto, foi se tornando cada vez mais difícil de sustentar. Vinícius queria voltar a se engajar nas atividades da igreja mesmo a distância e assim o fez. Ao mesmo tempo, sabia que se as pessoas da igreja soubessem de sua orientação, ele teria que se afastar do ministério com o qual trabalhava. Algum tempo depois, sua mãe acabou contando à congregação sobre a sexualidade de seu filho, e Vinícius, ao perceber que sua mãe e irmã estavam numa situação desconfortável com os membros mais conservadores, decide então sair da igreja, comunicando à congregação seus motivos.

¹¹¹ Cinebiografia de Alan Turing, cientista responsável por decifrar mensagens nazistas criptografadas, que levaram os Aliados à vitória, durante a Segunda Guerra Mundial. Dois anos após o final da Guerra, Turing foi condenado por indecência e sentenciado a um ano de castração hormonal ou dois anos de reclusão. O cientista opta pelos medicamentos. Em 1954, Turing morre por envenenamento. Um inquérito determinou sua morte como suicídio.

Outro momento marcante apontado por ele, se deu numa ocasião posterior em que ele, a irmã e a mãe foram a um evento de um grupo de teólogos progressistas numa cidade vizinha. Quando chegaram, o evento já havia terminado, no entanto eles conversaram com alguns jovens que ainda estavam lá. Nessa conversa, um rapaz contou que, após ser desligado da comunidade religiosa que frequentava em virtude de sua sexualidade, deu início a um movimento com o objetivo de acolher e reunir pessoas LGBTI+ e aliados de orientação religiosa evangélica. A mãe ao ouvir o relato se entusiasmou e perguntou se Vinícius não poderia participar do grupo, uma vez que o filho não estava indo para nenhuma igreja, no que o rapaz respondeu que o ideal seria que ele pudesse se sentir bem na igreja onde cresceu. Apesar de sua mãe ter concordado, justificou dizendo que a igreja ainda não estava preparada. Entretanto, Vinícius considera que após esse dia a mãe começou a entender melhor essa questão.

Quando concede essa entrevista, aos 29 anos, passados cinco anos desde a revelação de sua orientação sexual, Vinícius avalia que ela não é mais uma questão para sua família, de forma que se considera aceito e amado por eles.

Alguns entrevistados apresentam uma clareza sobre seu lugar na construção de uma relação na qual se sentissem reconhecidos e aceitos após a revelação da orientação sexual.

Larissa conta que sempre teve um relacionamento muito próximo com a mãe, no qual existia diálogo e amizade. Embora os pais fossem católicos, considera que a religião não era uma presença forte na vida familiar, de forma que ela não se mostrava presente nos discursos. Apesar do bom relacionamento com a mãe, no período em que a mãe era casada com o pai¹¹² de Larissa, era um pouco conservadora, não sendo possível que conversassem sobre determinados temas, como sexo, embora Larissa percebesse que o mesmo não ocorria com o irmão. No relato a seguir, a entrevistada fala sobre a mudança no relacionamento com a mãe a partir da introdução da notícia sobre seu novo relacionamento amoroso:

Larissa: No momento em que eu contei pra ela que eu estava me relacionando com uma menina, acho que as coisas meio que se quebraram. E aí que ela ficou mais ou menos um ano. A gente não conseguia se falar. Era um problema sério. [...] e ela falou assim: “Não acredito que você vai fazer isso comigo.” Como se eu tivesse realmente fazendo alguma coisa pra ela, uma coisa muito ruim, muito negativa. Então a gente ficou sem se falar um tempo. A gente não conseguia mesmo. Eu não conseguia admitir que ela olhasse como um problema dela, sabe?

¹¹² Há alguns anos Larissa não tem contato com o pai. Os motivos não são relevantes para essa pesquisa.

Na ocasião em que Larissa contou a sua mãe sobre seu relacionamento, morava em outra cidade em virtude de seus estudos. Ao falar sobre a motivação que a levou a compartilhar com sua mãe essa informação, Larissa diz que como elas sempre foram “muito amigas”, não pensou que seria nenhum problema. O período de distanciamento da mãe é identificado como uma fase muito difícil. Nesse contexto, Larissa descobriu no irmão um amigo. Ela conta que depois do rompimento com a mãe, ela contou ao irmão sobre seu relacionamento, e a partir daí se tornaram muito próximos. Nessa fase, o irmão deu o suporte que Larissa precisava além de ser um aliado em casa nas conversas com a mãe.

Para Larissa, era inadmissível deixar sua vida amorosa num lugar de invisibilidade. Por serem uma família muito próxima, os rituais familiares eram momentos especialmente difíceis e Larissa situa na mãe o impedimento para viver esses momentos da forma que considerava justa.

Larissa:[...] o que me incomodava bastante em relação à não aceitação da minha mãe é que lá em casa a gente sempre foi muito junto. Não só a minha mãe, o meu irmão e eu, mas também a minha avó. Então a gente sempre tinha comemorações na casa da minha avó. E era horrível pra mim ver que todo mundo que era hétero levava seus companheiros e que eu não poderia levar porque minha mãe não aceitava. Então eu acho que pra mim isso é o que me fazia sofrer mais em relação a negação dela.

O hiato no relacionamento permaneceu por cerca de dois anos. Após esse período, Larissa e a mãe se reaproximaram. Embora sua orientação sexual fosse um assunto sobre o qual ela e a mãe não conversassem, enquanto ela estava solteira isso não era algo que a incomodava. No entanto, passado mais um período, Larissa inicia um novo relacionamento, e ao perceber que era um relacionamento estável, decide conversar com a mãe novamente, desta vez estabelecendo seus limites:

Larissa: [...] Todas as vezes que eu ia a Itatiaia eu ia pra casa dela, mas aí depois que eu comecei a namorar minha esposa [...] foi quando eu realmente disse pra ela: “olha, eu te dei suporte a vida inteira, principalmente em relação ao meu pai. Todas as decisões que você tomava apesar de eu não concordar, eu dei suporte a você, porque eu acho que essa é uma relação que a gente acabou estabelecendo, de amizade. Então também agora eu espero seu suporte. E se você não quiser fazer parte da minha vida inteiramente também não vai ser parcialmente e a gente vai cortar relação”. E aí, a partir desse momento que ela percebeu que talvez ela me perderia, ela topou conhecer a Giovana e enfim... E aí foi um começo meio tímido, um almoço, uma coisa assim, até que a gente antes de casar começou a morar junto e aí minha mãe começou a frequentar nossa casa, passar fim de semana e tal, e hoje é super tranquilo.

A definição dos limites pessoais é aspecto fundamental na construção de relacionamentos não viciados¹¹³ e para a manutenção da intimidade (GIDDENS, 1993). Na conversa iniciada por Larissa, ela consegue externar com clareza suas expectativas em relação ao comportamento de sua mãe, como também apresenta a demarcação de seus limites. Ao dizer o que esperava e o que não aceitaria viver, ela ocupa uma posição ativa na transformação no relacionamento com sua mãe.

À época da entrevista, Larissa estava com 28 anos. Ela interpreta que a reação de sua mãe se relaciona aos projetos que a mesma construiu para a filha, na qual a mãe projetava nela “tudo o que ela não tinha conseguido”, sobretudo os planos atrelados à vida amorosa. Outro ponto apontado por Larissa é o fato da mãe nunca ter tido familiaridade com um casal lésbico nem mesmo uma mulher lésbica, o que endossaria a opinião sobre ela nunca ter uma família e filhos, e entende que o seu comportamento foi fundamental para a mudança no comportamento da mãe:

Larissa: Eu acho que eu acabei me impondo. “Olha, não é fase. Ou você aceita conviver comigo ou a gente não vai conviver, porque eu não vou fingir que eu sou uma pessoa que eu não sou”. Acho que esse momento de enfrentamento foi um momento muito difícil porque a minha mãe é muito cabeça dura. Ela é teimosa pra caramba. Então quebrar isso, dela entender que ou era isso ou não era nada. Eu acho que foi uma postura minha também em relação ao nosso relacionamento.

O percurso até o lugar no qual Larissa entendeu que teria obtido a aceitação reivindicada, durou cerca de 4 anos. Em sua fala sobre o relacionamento com a mãe, Larissa deixa claro que o lugar onde estão hoje não se insere dentro de uma continuidade. Como apontado pela entrevistada, após a revelação de sua orientação sexual, houve uma quebra significativa no relacionamento, que se prolongou por um período. A reconstrução do relacionamento foi conquistada fruto de um trabalho empreendido, no qual o empenho de Larissa foi notável. A noção de que possuía um relacionamento de amizade com a mãe, no qual ela forneceu apoio nos momentos em que a mãe precisou foi evocado durante os embates enquanto argumento inserido na situação em que demandava o mesmo que outrora havia dado. O relacionamento pregresso à revelação é resgatado em diversos momentos da entrevista para embasar suas demandas, sob o qual Larissa evidencia a razoabilidade delas, as inserindo dentro de um quadro de expectativa de reciprocidade das trocas emocionais.

¹¹³ Giddens (1993) explica os relacionamentos viciados enquanto aqueles onde os indivíduos tendem para uma fusão com o outro como forma de obter segurança ontológica.

Posteriormente, Giovana e Larissa se casaram e o evento foi definido por Larissa como um momento de “muita comunhão, de muito amor”, no qual toda sua família participou. Larissa ainda hoje se admira com o relacionamento que a esposa estabeleceu com sua mãe e avó, e com a forma com que a “família inteira abraçou ela como se ela fosse da família”.

Assim como Larissa, Inácio (26 anos, branco, estudante de pós-graduação) atuou ativamente sobre o relacionamento familiar, avaliando as atitudes da mãe e do irmão e ajustando seu comportamento de acordo com suas observações. Inácio estava com 23 anos quando decidiu contar para a mãe sua orientação sexual. Tendo sido nascido dentro de uma família pentecostal, levava consigo algum receio sobre a reação da mãe. Embora tivesse com a mãe um relacionamento caracterizado por muita proximidade e cuidado, a situação fez Inácio imaginar inúmeros cenários, desde brigas a uma conversa tranquila. Abaixo Inácio relata sua motivação em contar à sua mãe sobre sua orientação sexual.

Inácio: [...] eu decidi conversar um dia e abrir o jogo porque eu estava sentindo uma pressão muito grande em mim. Eu estava escondendo alguma coisa e ao mesmo tempo querendo ser eu mesmo. E eu já estava num relacionamento [...] E estava difícil porque eu já conhecia a família do outro lado, e do meu lado ao contrário, ele não conhecia. Então eu comecei a pensar e refletir muito sobre isso, e eu resolvi abrir por questões que eu não queria mais prolongar isso, eu queria contar pra me libertar e viver melhor.

No período em que Inácio decide contar para a mãe, ele morava com a mãe e o irmão, ambos evangélicos. Relatou que na ocasião da conversa estava muito tenso. Apesar de “muito animado” para contar, seu corpo todo suave e tremia. A mãe reagiu com muito choro, mas para Inácio foi um momento tranquilo, no qual a mãe tentava entender a situação. A mãe demonstrou certa preocupação sobre como as pessoas da família reagiriam com ele e com ela, uma vez que grande parte da família também era religiosa. Embora Inácio não tenha se sentido acolhido naquele momento, o relacionamento familiar seguiu inalterado. A mãe continuou carinhosa com ele, entretanto com frequência Inácio a ouvia dizer que a culpa era dela, questionava-o sobre os princípios religiosos, bem como sobre sua criação. Levou cerca de um ano até o discurso da culpa cessar. Segundo Edith Modesto (2008; 2015), culpa e vergonha são sentimentos recorrentes compartilhados entre mães e pais na fase da descoberta da homossexualidade dos filhos. A culpa pode se manifestar em relação ao despreparo emocional em lidar com seus filhos, em não ter sabido cria-los, por não ter percebido a homossexualidade antes, e até mesmo por já ter sentido atração por uma pessoa do mesmo sexo. Sobre a dificuldade das mães

relacionadas à divulgação da orientação sexual de seus filhos, Modesto (2008; 2015) afirma serem frequentes as tentativas de controlar quem tem acesso à essa informação, em razão da vergonha que sentem acerca da homossexualidade e medo da exposição. Mesmo após se restabelecer o relacionamento entre pais e filhos e eles acreditarem que aceitam seus filhos, alguns pais podem sentir vergonha, se esforçando por manter a homossexualidade assunto privado.

No seu entendimento de Inácio, o principal fator que colaborou para a mudança no comportamento da mãe foi o fato dele ter “aberto” para outras pessoas próximas. Inácio contou a tias, primos, ao irmão, e acredita que, uma vez que ela percebeu que sua sexualidade não era um problema para eles, “percebeu que nada mudou”. Ele entende que nesse período a mãe pôde ver que ele era o mesmo.

Inácio: [...] até eu apresentar o que era o relacionamento em si, como era, e mostrar também, porque eu deixei muito claro na conversa que eu não ia mudar meu jeito de ser, eu não ia ser nada chamativo. Eu ia ser eu mesmo, o Inácio que era filho dela, focado nas coisas de estudar, amigo, brincalhão [...] e demorou a cair um pouco a ficha sim, de ela entender que seria um processo lento, né? De aceitar e entender que eu era daquela forma, não que era culpa dela.

No trecho acima Inácio ressalta que não iria “mudar”, que não se tornaria alguém “chamativo”, deixando explícita a questão da performatividade de gênero (BUTLER, 2015). Em sua opinião, a convivência com o namorado foi um aspecto que colaborou para tranquilizar a mãe, uma vez que ela pôde perceber que ele era a mesma pessoa que ela conhecia junto do namorado e que o namorado não era uma pessoa “estranha”. Esse processo foi colocado em movimento pelo próprio Inácio, que foi construindo essa aproximação, inclusive com a família extensa. Inácio relata que em uma ocasião a família foi convidada para passar as festas de fim de ano na casa de praia da tia, que é evangélica, e ele convidou o namorado para ir junto. Apesar de ter passado por momentos de tensão com todos os temores sobre o que poderia acontecer, toda a família os tratou muito bem. Ele acredita que vê-los “compartilhando os momentos de família todos juntos”, colaborou para a mãe perceber “tudo como normal”. Nos eventos familiares, Inácio sempre levava o namorado.

A verdade aparece no relato de Inácio como um valor primordial. Inácio sofreu muitos conflitos, antes de contar para sua família sobre sua sexualidade. Nos eventos familiares era questionado com frequência sobre quando ia se casar, ter uma família, o que fazia ele se sentir “mentiroso”, como um “personagem”, uma vez que fora do seio

familiar vivia uma vida desconhecida pela família. No trecho abaixo, Inácio conta sobre o conflito vivido por não contar à família sobre sua orientação sexual:

Inácio:[...] eu fiquei muito mal mesmo. Por um bom tempo. Inclusive logo depois da morte do meu pai [...] eu não consegui viver de verdade. De 2015 a 2017, que foi quando eu realmente contei, eu não consegui viver. Tava muito mal. Tive questões depressivas seríssimas, muita ansiedade. [...] tava sendo uma auto pressão, digamos assim. Eu tava me pressionando demais, na minha mente, no meu jeito de ser, me escondendo, uma coisa que eu não poderia, me esconder de uma coisa e esconder o relacionamento que eu tava começando. E sendo que a maior parte dos meus amigos sabia de tudo. Então eu tava achando que eu estava sendo com a minha família meio mentiroso, de estar escondendo...

O trecho mencionado, revela que Inácio sentia que tinha o dever de contar à sua família sobre sua orientação sexual. O fato de estar vivendo sua sexualidade fora do contexto familiar sem o conhecimento da família, fazia com que Inácio sentisse que os estava enganando. Ao contar para sua mãe que estava em um relacionamento, Inácio superou o conflito situado nessa questão.

Inácio: Depois que eu contei também eu pude dizer onde eu estava, com quem estava, o que eu estava fazendo, coisa que eu não podia. Eu mentia às vezes pra não ter que dizer que eu estava na festa com uma pessoa ou na casa de uma pessoa. Então algumas coisas melhoraram realmente pra mim. Eu pude ser mais aberto, mais verdadeiro. Uma coisa que eu deixei claro durante a conversa não só com minha mãe, mas com meu irmão, que eu queria mais verdade possível com os dois.

Embora considere que demorou algum tempo para a mãe aceitar sua sexualidade, para Inácio o relacionamento melhorou muito após sair do armário para sua família tanto nos aspectos internos quanto externos. Esse movimento possibilitou com que Inácio fosse da forma como se identificava. Não obstante, essa abertura não se deu sem resistência familiar. O irmão mais velho de Inácio, inicialmente demonstrou algumas dificuldades em relação a esse deslocamento. Embora tenha afirmado que Inácio poderia contar com ele, à medida que Inácio se movimentava em direção à abertura de sua orientação à família extensa, o irmão o interpelou por ele estar “indo muito rápido” ao apresentar o namorado a eles, no entanto, Inácio reafirmou o compromisso em ser o mais verdadeiro possível com eles, demonstrando a importância da sinceridade e prevalência de sua integridade pessoal sobre as reações positivas de outras pessoas (ORNE, 2011). Na avaliação de Inácio, o relacionamento hoje é muito melhor. Ainda que reconheça um “distanciamento nas opiniões” dentro da família que em muitas situações provoca divergências, considera que hoje têm um relacionamento de carinho e preocupação mútua.

Atualmente o namorado de Inácio mora junto com sua família. Esse evento foi o acontecimento que confirmou a ele a aceitação de sua mãe. No momento em que ela concordou com sua proposta, ele teve certeza de que sua sexualidade não era mais um problema para ela.

Levi quando me concedeu a entrevista estava com 36 anos. Desde os 18 anos não mora com a família, quando se mudou de uma cidade com cerca de 50 mil habitantes para o Rio de Janeiro afim de dar continuidade a seus estudos. A decisão por contar à família sobre sua sexualidade se deu por um contexto bem específico. Levi lembrou que contava 21 anos quando começou a frequentar boates gay, e no período estavam ocorrendo muitos ataques de *pit boys*¹¹⁴ que espancavam pessoas recém-saídas das boates na Zona Sul do Rio de Janeiro. Esses ataques começaram a receber cobertura midiática, e temeroso de apanhar ou até morrer dessa forma e da família tomar conhecimento de sua sexualidade por meio de matérias na TV, resolveu escrever uma carta, viajar até a casa dos pais e lê-la aos pais e irmãos.

Levi: [...] foi aí que eu comuniquei a eles. E ficou um boom. Minha mãe ficou 2, 3 meses sem falar comigo. Parou de falar comigo. Eu ligava e ela não atendia. Foi muito engraçado porque os homens da minha família aceitaram de boa, e as mulheres tiveram muito problema. Tanto a minha mãe quanto minha irmã tiveram muito problema. [...] Eu achei que a minha mãe fosse levar de boa. Eu achei que ela ia tipo “eu te amo acima de tudo” e que o meu pai ia explodir, ficar putado. E foi o contrário. O meu pai super me abraçou e minha mãe ficou puta. E a minha mãe eu acho que assim, [...] a minha mãe aceita, mas ela não entende 100%. Se ela tivesse a oportunidade de virar uma chave e mudar isso, ela mudaria.

A expectativa de Levi foi bem diferente do que ele encontrou na realidade. Fora a surpresa que teve com a reação da mãe naquele momento, após a revelação, teve início um período difícil no relacionamento com ela. A ruptura no relacionamento de proximidade que ele tinha com a mãe, embora temporária, foi definida por ele como um período triste, no qual sentiu muito sua falta, e ainda hoje considera não ter recuperado totalmente. Uma vez que morava em outro estado, não lidava com o comportamento da mãe no cotidiano, mas exclusivamente nos momentos em que ligava para casa. O afastamento da mãe acabou por aproximá-lo do pai. Quando ligava para casa e a mãe se

¹¹⁴ *Pit boy* é a denominação pela qual se identificou jovens de classe média lutadores de jiu-jítsu, que a partir de 1992 ganharam as páginas de jornais por ações de violência na noite carioca, incluindo ataques à homossexuais, espancamento de mulheres, homicídios e depredação de boates. Cecchetto (2004) acredita que a mídia passa a intitular esses lutadores por *pit boys* numa junção do cão *pit bull* (animal de estimação dos *pit boys*) e de *playboy*, por serem pertencentes às camadas médias cariocas.

recusava a atender, o pai foi ocupando esse lugar. Ele se tornou um confidente de Levi, que diz contar “tudo” ao pai.

O irmão foi um personagem decisivo para Levi. Ele define o irmão como um “guru espiritual” na família. Por ser uma pessoa de autoridade dentro da família, o irmão inclusive interpelou a mãe muitas vezes, a questionando sobre seu comportamento, apontando a incoerência de suas atitudes e sobre como os educou. Segundo Levi, após essas conversas a mãe começou a ligar para ele, mas ainda demonstrava certo embaraço. Após algum tempo a mãe lhe pediu que não contasse a avó. Levi salientou que a família é muito católica e conservadora, e relaciona o comportamento da mãe à “educação quadrada” recebida pela avó. Mesmo tendo passado mais de uma década desde que contou à família, considera que o relacionamento com a mãe mudou muito. Para ele, aquele distanciamento do início permanece.

Em sua opinião, o relacionamento tem melhorado porque foram “envelhecendo e amadurecendo” e foram aceitando também. Hoje a mãe pergunta sobre o namorado atual e já conheceu anteriores virtualmente. Levi acredita que a criação da família ser caracterizada por muita proximidade foi o principal aspecto que colaborou para a melhora no relacionamento. Uma vez que eles sempre se mantiveram próximos e compartilharam os problemas e os momentos de dificuldades.

Muito embora Levi acredite que algumas pessoas da família ainda tenham questões relacionadas à sua orientação sexual, a família demonstrou em algumas ocasiões iniciativas relacionadas a sua proteção. Levi contou que durante as eleições de 2018, toda a família decidiu sobre a necessidade de votarem “contra” Bolsonaro, uma vez que consideravam que o então candidato poderia significar uma ameaça para ele.

Atualmente Levi considera ser aceito pela família, mas acredita que essa é uma conquista recente, obtida há cerca de 4 anos. Destaco abaixo um evento no qual ele identificou uma transformação do comportamento familiar:

Levi: Eu acho que ser aceito pra mim é ser respeitado, né? É tirar a sensação de estranheza do que você é e do que você faz. Acho que pra mim é isso, de não ter essa estranheza. Eu acho que hoje em dia por exemplo eu sou aceito pela minha família, mas não tem muito tempo não, acho que deve ter uns 4 anos, uns 5 anos que eu já vou e eles não me estranham mais. Porque tudo era um problema. Eu lembro que há uns 4 anos atras meu pai falou pra mim “ah você vai vir pra cá e nanananana” e aí eu fui muito franco e falei: “ah, eu tenho muita preguiça de ir, pai”. E ele ficou mudo no telefone. E eu falei: “Pai, sabe por quê? Eu tenho que tirar meu esmalte pra ir, eu tenho que esconder minhas tatuagens, eu tenho que ser outra pessoa pra ir praí. E aí eu tenho muita preguiça”. Aí meu pai falou assim: “Não, vem do jeito que você

quiser. Vem do jeito que você quiser.” E isso pra mim foi assim... E o que acontece, eu continuo escondendo as minhas tatuagens, eu continuo tirando o meu esmalte, mas eu por exemplo, eu já vou pra lá mais parecido com o que eu sou, eu já vou pra lá com as roupas que eu vou. Eu só facilito um pouco, eu também não vou lá e imponho de ir do jeito que eu saio aqui no Rio porque eu sei que ia ser puxado, entendeu? Em respeito a eles, mas aí eles por exemplo, já não estranham mais, como era antes. Antes era uma loucura. Antes eu chegava na minha casa e minha mãe já estava com acetona, com algodão para tirar esmalte [...]. Uma loucura! Hoje em dia já não mais. Então acho que aceitação pra mim, de sair essa coisa de te botarem como algo estranho, sabe? Então hoje em dia não tem mais isso, eu não sinto. Hoje em dia é todo mundo igual.

No trecho acima, Levi faz menção à mudança sentida por ele em decorrência da conversa com o pai. Ainda que tenha permanecido a prática de “desmontar-se” para ir à casa dos pais, o diálogo com o pai fez com que a sensação de obrigatoriedade sobre sua aparência, se desmanchasse enquanto imposição sentida anteriormente. Levi sentia que havia certa exigência sobre a mudança de sua aparência, e esta era percebida enquanto condição para ser acolhido no seio familiar, como se sua aparência se constituísse um obstáculo para ser amado. Após o diálogo aberto com o pai, no qual declarou seu incômodo com uma obrigação para poder estar em sua presença, essas pontas foram reajustadas quando o pai afirmou que ele poderia ir como quisesse, transformando sua percepção no que antes era percebido como uma injunção silenciosa. Levi passa a significar o ajustamento de sua aparência por outra via, traduzida por ele por “facilitar” a convivência com sua aparência, com a qual parte da família extensa não estaria familiarizada por morarem no interior e não conviverem com a pluralidade que existe nas metrópoles. Embora a prática relacionada a sua aparência tenha permanecido em grande parte a mesma, o sentimento se transformou.

Embora possa haver uma transformação benéfica no relacionamento familiar, no que diz respeito à autoestima dos que saem do armário a mudança é significativa.

André (27 anos, pardo, universitário) tinha 17 anos quando a mãe o questionou sobre sua sexualidade e ele confirmou que era gay. Ele contou que a mãe, cristã evangélica pentecostal, frequentadora da Congregação Cristã no Brasil, ficou um dia abalada, mas logo no dia seguinte o chamou para conversar e disse que o amava de qualquer jeito e o entendia. Durante essa conversa, a mãe relatou o receio de que ele sofresse algum ato de intolerância na rua, e afirmou que dentro de casa ele não passaria por nada disso, e caso acontecesse algo deveria falar a ela, pois ela resolveria. Essa conversa foi um marco na vida de André. Além do alívio que relata ter sentido, ele conta

que a partir dali começou a ser quem era de verdade. Sobre as mudanças decorridas André fez o seguinte relato:

André: Mudou porque eu me senti mais aliviado. Foi tudo muito melhor. Eu comecei a viver quem eu era e ser quem eu sou a partir daquele momento [...] antes disso eu tinha uma imagem que eu não era, eu vivia uma coisa que eu não era, e depois disso eu pude ser eu mesmo dentro da minha casa. Porque antes eu era fora da minha casa, com amigos, e esse tipo de coisa. Dentro da minha casa eu tinha uma outra imagem. E agora eu consigo ser eu mesmo em qualquer ambiente.

A integração da orientação sexual à identidade social é frequentemente associada a sentimento de alívio, de tirar um peso das costas, sendo relatado por muitos entrevistados. Até mesmo pelos que não consideraram obter uma reação positiva de seus pais. A sensação de manter um semblante com o qual não se identifica, gera a sensação de fingimento a muitos entrevistados e entrevistadas. Daí a justificativa em revelar a sexualidade em razão de ser honesto com seus pais, poder ser quem se é de verdade, não se esconder, como foi dito anteriormente. Entretanto, uma experiência completamente diferente sucede com as filhas e filhos que não escolheram sair do armário para seus pais, mas por contingências tiveram sua privacidade violada. Esses eventos são relatados envolvendo violência, abuso e ameaças. Embora essas práticas também sejam observadas entre os entrevistados que saíram do armário voluntariamente, são prevalentes nas histórias dos filhos que não escolheram revelar sua orientação sexual.

4.2.2. Pensando o sair do armário: estratégias de divulgação, motivações e relações sociais

Conforme abordado por Orne (2011), as estratégias de divulgação, motivações e relações sociais são aspectos importantes para se pensar a decisão de sair do armário. Ainda que essa decisão possa se relacionar a uma demanda cultural direcionada às pessoas LGBTI+, consideramos, em concordância com Orne (2011), que ela se associa à motivações e interesses diversos, que por vezes podem estar em conflito. Tratar a saída do armário como forma de agenciamento da identidade, observando as relações sociais envolvidas nessa decisão, e articulando aspectos internos e externos relativos a ela (ORNE, 2011), nos permite observar com maior clareza as dimensões complexas que ela envolve.

O que Orne (2011) intitula por *strategic outness* é gerenciada a partir de diversas estratégias que envolvem “divulgação direta, pistas, ocultação e especulação” (ORNE, 2011, p. 689), lançadas mão de acordo com o contexto e a audiência. Observar também para quem não é dito, oportuniza a possibilidade de compreender o significado do *contar* (ORNE, 2011), sobretudo ao considerar a ideia da família como um refúgio idealizado (LASCH, 1991; SENNET, 1998).

As estratégias de divulgação observadas nessa pesquisa são variadas. Quando a saída do armário é um evento decidido pelo indivíduo, decorre de uma organização na qual ele define o momento e a forma mais apropriada para isso. Embora, algumas vezes, como foi possível observar, a revelação se dê repentinamente, num contexto de conflito. Dos vinte e um entrevistados, treze contaram para suas famílias declarativamente em eventos programados. Três contaram em meio a conversas calorosas ou por meio de insinuações. Dois foram questionados por suas mães e responderam positivamente. Dois dos entrevistados não escolheram contar, mas a família tomou conhecimento por meio de fofocas. Um entrevistado foi surpreendido pela mãe quando estava se relacionando sexualmente com outro rapaz.

A motivação para sair do armário é um dos elementos fundamentais e predecessores da revelação. Ela está intimamente ligada ao contexto e às relações estabelecidas com aqueles a quem se irá revelar bem como com as previsões acerca dos desdobramentos dessa ação, sobretudo no impacto nas relações sociais com estes indivíduos.

Dentre os entrevistados que saíram do armário voluntariamente, grande parte das justificativas dadas enquanto motivação se relaciona ao desejo de ser sincero e não precisar se esconder. Elas exibem um forte vínculo com uma necessidade de integrar a orientação sexual às identidades sociais, sendo percebida por meio de discursos onde afirmam se sentir como um personagem antes de contar, viver uma vida dupla e viver uma mentira, com frequência citando a necessidade de ser quem se é em qualquer ambiente (ERIBON, 2008; GUITTAR, 2014; ORNE, 2011). Sobretudo quando se trata de uma dimensão da identidade que o indivíduo vive fora do ambiente familiar, o que frequentemente provoca um sentimento de engano, de esconder ou omitir, à medida que a manutenção do segredo demanda um trabalho ativo para o encobrimento da orientação sexual. Muitos entrevistados mencionaram a necessidade de poder ser quem se é de verdade, denotando a ideia de que, até a revelação da sexualidade, não eram como se

reconheciam, no qual o fato de sua família não saber desse aspecto de sua vida íntima os impedissem de ser eles mesmos.

Para alguns entrevistados sair do armário para a família se deu por motivações relacionadas à qualidade do relacionamento, no qual havia uma confiança sobre o laço com a mãe e/ou o pai. A exemplo disso, Daniel, ao estar seguro sobre sua orientação sexual, compartilhou a constatação com os pais. É importante mencionar que por vezes esses aspectos estão justapostos, sendo possível que o indivíduo apresente o sentimento de estar escondendo esse aspecto de sua identidade de sua família, e também sinta que, devido ao relacionamento estabelecido com a mãe e/ou o pai, ele será acolhido.

Algumas vezes a revelação se articula ao engajamento num relacionamento amoroso (OLIVEIRA, 2013), como nos casos de Inácio, Helena, Lucas, Juliana, Larissa, Aline e Fernanda. No entanto, as justificativas empregadas não se relacionam exclusivamente a existência do relacionamento. No caso de Fernanda, a revelação aos pais foi uma exigência feita pela namorada, que afirmava que o relacionamento “não daria certo” caso seus pais não soubessem. Aline, por outro lado, contou à mãe ao iniciar um relacionamento por desejar que a namorada participasse dos momentos em família. Ambos os casos se articulam à ideia de que há uma “incompatibilidade entre ‘segredo’ e ‘namoro’” (OLIVEIRA, 2013, p. 71), endossando o argumento de Oliveira de que, para parte de gays e lésbicas, é importante usufruir dos mesmos privilégios relacionados à visibilidade amorosa concedidos a pessoas heterossexuais.

A qualidade do relacionamento é o que costuma determinar a pessoa para quem a revelação será feita. Se o laço é frágil ou até mesmo considerado inexistente, essa pessoa pode não ser incluída nesse evento. Não é o papel social localizado no título pai e mãe que determina a ação dos filhos, mas o desempenho comportamental que comunica valores os quais os filhos consideram compatíveis ao lugar social de pai e mãe, e sobretudo a intimidade, que embora decorra de uma avaliação subjetiva, está ancorada em comportamentos interativos que promovem expectativas relacionais (CHELUNE *et al.*, 1984; GIDDENS, 1993; ORNE, 2011). Embora a decisão possa não ser consciente, as justificativas dadas para não ter saído do armário para um dos pais são frequentemente embasadas em não ser próximo desta pessoa, ter um relacionamento ruim, ou mesmo não ter um relacionamento significativo com ela. Em muitos casos, essa escolha levará o filho a contar somente a uma dessas pessoas, outras vezes a nenhuma delas, de forma que a homossexualidade não é declarada, embora seja insinuada em conversas.

A comunicação é um aspecto mencionado por todos os entrevistados como característica de um bom relacionamento, assim como sua falta é lamentada. A existência de diálogo honesto no relacionamento é frequentemente apontada como uma das dimensões mais valorizadas, em consonância à caracterização giddensiana de *relacionamento puro* (GIDDENS, 1993).

Nessa pesquisa, a mãe foi a figura principal para quem se deu a revelação da orientação sexual. Elas são apontadas pela maioria como a pessoa dentro da família com quem se tem maior proximidade, reafirmando onexo entre maternidade e afeto. Nas famílias em que há irmãos, por vezes eles são a primeira pessoa para quem se conta, quando existe um relacionamento de proximidade. Da mesma forma, em contextos nos quais filhas e filhos consideram não ter vínculo de proximidade com seus pais, quando não há interação ou quando ela é diminuta e não há troca de informações sobre suas vidas pessoais, ou se o relacionamento é considerado hostil, os filhos não demonstram desejo ou sentimento de dever em compartilhar sua orientação sexual, sob essa justificativa, tornando visível que a gestão da identidade está atrelada ao relacionamento estabelecido na infância (ORNE, 2011). Por isso, a maioria dos entrevistados elege a mãe como principal interlocutora e exclui o pai desse evento.

Nos casos em que existe uma representação sobre a comunidade familiar enquanto uma rede de acolhimento, a saída do armário envolve toda a família de origem e a revelação acontece simultaneamente. Embora seja uma das situações mais incomuns, ela é ainda mais recorrente que a revelação exclusiva ao pai.

Na maior parte dos casos, a revelação se dá por meio de conversas particulares direcionadas a uma pessoa - mãe, pai, irmão, irmã - podendo posteriormente ser feita a outras. Dentre os dezesseis entrevistados/as que se assumiram verbalmente para seus pais, somente dois, um pai e uma mãe disseram já saber. Os outros quatorze demonstraram e declararam perplexidade diante da informação.

O âmbito das relações sociais se vincula a aspectos materiais/objetivos da vida social que podem interferir na decisão por sair do armário para a família. Nesse contexto, a independência financeira dos pais é um aspecto relevante (NATIVIDADE, 2005; OLIVEIRA, 2013). Para algumas pessoas ela é determinante, posto que tenham sofrido anteriormente ameaças de expulsão de casa e banimento da família, tal como alguns entrevistados e entrevistadas relataram. A história de Elisa ilustra essa questão. Elisa (20 anos, parda, universitária) não escolheu contar aos pais sobre sua orientação sexual. No entanto, quando tinha 16 anos, um ex-namorado contou à sua mãe que ela era lésbica. A

mãe confrontou Elisa, que “congelou” e não respondeu à acusação. Ela contou que “não teve coragem” de confirmar, pois os pais, em momentos de debate em casa nos quais Elisa discordava sobre o posicionamento deles acerca da homossexualidade, diziam a ela e ao irmão que “não iriam aceitar isso em casa”, bem como afirmavam que caso soubessem que ela era homossexual, ela teria que sair de casa e “fingir” que eles não existissem. Por essas razões, Elisa não tinha planos de sair do armário para os pais, pois além de acreditar que a família “nunca aceitaria”, ela deseja terminar sua graduação, o que seria dificultado caso as ameaças se concretizassem. Outros entrevistados também compartilharam questões semelhantes. Sem ter um relacionamento de proximidade com os pais, os filhos não sentem nem que devem contá-los, nem que podem fazer isso, dado todos os riscos envolvidos.

É importante mencionar tais questões, uma vez que elas podem funcionar enquanto entrave, tanto na reafirmação da orientação sexual, quanto nos processos que se desenvolvem no interior da família na busca pelo reconhecimento, que discorreremos a seguir.

4.3. Lutas por reconhecimento na esfera privada: delimitação e caracterização

A luta por reconhecimento na esfera privada é entendida como uma luta sobre normas intersubjetivas. À proporção que os indivíduos se organizam e se reconhecem mutuamente nas interações, carregam consigo as regras intersubjetivas de comportamento relativas àquela associação específica (TULLY, 2004). No caso específico da família, uma vez que as regras normativas relativas a ela são o amor e cuidado recíprocos (HONNETH, 2007; 2015), as disputas aqui estudadas decorrem do sentimento de que elas foram negligenciadas, frustrando as expectativas dos parceiros de relação. Nos casos abordados aqui, filhos e filhas demandam a realização dessas regras por meio de um engajamento ativo no interior dos relacionamentos.

A revelação da orientação sexual de gays e lésbicas às famílias de origem comumente abre um período de desconforto dentro da comunidade familiar (MODESTO, 2008; 2011; 2015; OLIVEIRA, 2013; PESSÔA, 2017a; SOLIVA; SILVA, 2014). Uma vez que histórias sobre esse momento frequentemente se desdobram em rompimentos, expulsões e agressões, quando esses episódios não acontecem, geram uma sensação de

alívio. No entanto, essa sensação tende a desvanecer ao passo que a partilha de sua identidade não promove acolhimento desse aspecto da vida pessoal no contexto familiar.

Conforme observado na seção anterior, muitos filhos e filhas após saírem do armário, e o período de desconforto com a informação ser superado, se queixam sobre o lugar de silêncio em que sua vida afetivo-sexual é colocada (MODESTO, 2015). Alguns afirmaram considerar tal comportamento como uma violência, questionando se não tem direito a uma vida amorosa, outros argumentaram que tal comportamento manifesta a não aceitação de si enquanto indivíduo.

Foi observada uma tendência das famílias a ocuparem esse lugar inicialmente. Do outro lado, os filhos com frequência esperam que mães e pais se comportem de maneira a interpretar seus anseios e responder positivamente a eles (CICCHELLI, 2007), o que provoca muitos desencontros. A estigmatização da homossexualidade acarreta dificuldades no relacionamento de mães e pais com seus filhos e filhas gays e lésbicas (ERIBON, 2008; GOFFMAN, 2013; MODESTO, 2008; POLLAK, 1990), fazendo com que o relacionamento familiar tenda à inércia.

As fronteiras familiares são alargadas à medida que filhos e filhas atuam sobre elas (SARTI, 1999; 2004). Essas atuações, que tomo aqui enquanto lutas por reconhecimento, se apresentam de várias formas. Elas se desenvolvem no interior das relações familiares, na forma de “comunicação diária, interpretação, negociação e ação entre os membros, interagindo ‘normalmente’, de maneira sutil modifica as normas a que estão sujeitos, muitas vezes de formas imprevistas” (TULLY, 2004, p. 89, tradução nossa).¹¹⁵

Nessa seção, apresento as situações e estratégias utilizadas por filhos e filhas na busca pelo reconhecimento dentro da família. É importante mencionar que a luta por reconhecimento na esfera privada se desenvolve em cada contexto de acordo com as avaliações realizadas por cada sujeito quanto ao espaço possível para transformação. Nos casos em que os filhos já tiveram amostras sobre a impossibilidade de conquistar o acolhimento esperado por parte dos pais, essa busca não cessa, mas frequentemente se distancia do núcleo familiar, sendo direcionada a outras pessoas fora dele. Por vezes ela

¹¹⁵ No original: [...] daily to-and-fro of communication, interpretation, negotiation and action among members interacting “normally” subtly modifies the norms to which they are subject, often in unanticipated ways.

envolve um investimento na vida profissional, a fim de alcançar a independência financeira e não se sujeitar mais às humilhações e rejeição.

4.3.1. Luta por reconhecimento e suas formas

Embora a ideia de conflito popularmente remeta a um sentido negativo, aqui pensamos o conflito na mesma esteira de Honneth (2009), como motor da mudança, relacionado à possibilidade de alterar realidades. O conflito além de ser considerado o mediador da justiça e entendimento, é o movimento que viabiliza o reconhecimento mútuo (MATTOS, 2006; TULLY, 2004).

O conflito na perspectiva simmeliana é entendido como elemento presente nas relações entre os indivíduos nas interações sociais. Para Simmel, “admite-se que o conflito produza ou modifique grupos de interesse, uniões, organizações” (1983, p. 122), possibilitando uma forma de resolução de dualismos, com potencial de se desdobrar em destruições e construções.

Segundo Simmel (1983), harmonia e desarmonia constituem parte de um processo que constrói configurações sociais, onde a discordância é “inteiramente positiva”. Sobre a oposição, a qual identifica como um elemento inerente às relações, exercendo diferentes funções como permitir o equilíbrio interior e a preservação dos relacionamentos, Simmel afirma:

Se não temos nem mesmo o poder e o direito de nos rebelarmos contra a tirania, a arbitrariedade, o mau-humor e a falta de tato, não poderíamos suportar relação alguma com pessoas cujo temperamento assim toleramos. [...] Nossa oposição nos faz sentir que não somos completamente vítimas das circunstâncias. Permite-nos colocar nossa força à prova conscientemente e só dessa maneira dá vitalidade e reciprocidade às condições das quais, sem esse corretivo nos afastaríamos a todo custo (SIMMEL, 1983, p. 127).

Na mesma esteira, Honneth (2015) compreende que por meio da capacidade dos indivíduos em questionar as normas e padrões instituídos e demandarem práticas em conformidades com os critérios éticos compartilhados, a justiça se estabelece. Assim, identificar pontos que fizeram emergir o sentimento de injustiça e buscar por reparação pode ser entendido como o germe de transformações em qualquer esfera de ação individual: “perguntar pela justiça, na intenção de validar o ponto de vista correspondente,

resulta em querer (co)determinar as regras normativas às quais a vida comum em sociedade deve obedecer” (HONNETH, 2015, p. 38-39).

Considerando que a luta por reconhecimento principia de um movimento, um esforço à mudança, observamos as ações empreendidas pelos filhos e filhas entrevistados a fim de alcançar o reconhecimento de si enquanto indivíduo inteiro, de acordo com suas compreensões sobre o significado de ser aceito. Essa luta, em seu cerne impulsionada pelo questionamento dos padrões éticos estabelecidos e compartilhados característicos à família, a saber a determinação do cuidado e auxílio mútuos, e a busca por sua realização, pode ser compreendida como uma luta por justiça, uma vez que tem como referência normativa o direito à autodeterminação individual (HONNETH, 2015).

Compreender a luta por reconhecimento enquanto uma luta intersubjetiva implica o entendimento de que, por ser construída na relação com o outro, os objetivos e estratégias utilizadas são elaborados no momento da interação (MENDONÇA, 2009; TULLY, 2004). Ela ocorre no cotidiano, no qual através do encontro tornam-se possíveis as interações, interpretações, reinterpretações, negociações, ações, resoluções e irresoluções acerca das normas de reconhecimento recíproco (TULLY, 2004). Por isso, a luta por reconhecimento na esfera da família decorre e depende das relações estabelecidas. É na possibilidade do diálogo, em ouvir e compreender as razões do outro, que reside a perspectiva de resolução de dualismos.

O questionamento sobre a promessa institucionalizada na família, não realizada ou realizada de maneira insatisfatória, se articula ao exercício da autonomia individual, no qual os indivíduos decidem por demandar essa promessa, elaborando por vezes estratégias objetivando o reconhecimento intersubjetivo.

Nas definições de filhas e filhos, ser aceito é sinônimo de ser respeitado sem a imposição de condições para que esse respeito se efetive: ser respeitado independente de concordância, sem demandas por mudanças, sem tratamento diferenciado, sem ser colocado à margem, sendo respeitado em suas decisões.

Os significados conferidos pelos entrevistados a ser aceito frequentemente convergem com as definições de amor confluyente¹¹⁶ e relacionamento puro (GIDDENS, 1993). Nos relacionamentos familiares o amor confluyente assume forma de relacionamentos com trocas emocionais horizontais. Nesse modelo, as tradicionais injunções relacionadas a papéis sociais definidos dão espaço à centralidade das trocas

¹¹⁶ A transformação da intimidade fala sobre “uma transição básica na ética da vida pessoal como um todo” (GIDDENS, 1993, p. 109), não se circunscrevendo ao sexo e ao gênero.

emocionais, uma vez que elas passam a sustentar o relacionamento, transformando assim, a noção de parentalidade.

A demanda de filhos e filhas por respeito à autonomia é nítida. Ela se encontra no ideal de amor confluyente e relacionamento puro ao passo que o reconhecimento do outro como um ser independente é condição para sua realização (GIDDENS, 1993). O amor confluyente não comporta fantasias de fusão, mas o reconhecimento da autonomia do outro, o que inclui a autorreflexão e autodeterminação dos indivíduos. A democratização da intimidade, característica dos dois mencionados ideais, implica “não somente o respeito pelo outro, mas uma abertura em relação a essa pessoa” (GIDDENS, 1993, p. 207). A expectativa por validação, apoio e auxílio recíprocos nas relações de intimidade, compreendidas como obrigações por Honneth (2015) é o sustentáculo dos relacionamentos familiares contemporâneos.

Nessa busca, os atores envolvidos são hábeis para refletir sobre suas posições e situações vividas, bem como a desenvolver estratégias que visem o alcance de seus objetivos. A proposta aqui, portanto, não é analisar as interpretações realizadas sobre o comportamento parental, mas apresentar as diferentes formas pelas quais a luta por reconhecimento se apresenta na esfera privada, considerando os contextos nos quais ela ocorre.

Embora ela possa se desdobrar em conflitos familiares, provocando momentos de instabilidade no relacionamento, esse não é um caminho incontornável. Em alguns casos, as estratégias utilizadas pelos indivíduos são eficientes em promover as transformações esperadas sem necessariamente provocar um desequilíbrio significativo no relacionamento. É importante mencionar que geralmente são utilizadas estratégias diversas na busca pelo reconhecimento, de forma que, o fato de destacarmos adesões específicas à algumas estratégias, não significa que elas tenham sido as únicas utilizadas. Não interessa aqui avaliar se essas ações foram bem-sucedidas ou não, mas evidenciá-las a fim de debater suas motivações e compreender sua atuação.

Uma questão fundamental é a face contínua do reconhecimento. Conforme apontado por Mattos, “ao ser reconhecido em suas necessidades e desejos, o sujeito pode acionar novas dimensões do seu ser que demandarão novas formas de reconhecimento” (2016, p. 428). Assim, uma vez alcançado, abrem-se novas possibilidades de reconhecimento, e por essa razão não termina, mas se reatualiza, estando em movimento constante. Por isso, embora muitos entrevistados tenham declarado se sentirem aceitos por suas famílias de origem, ainda assim desenvolvem estratégias para que aspectos de

sua autonomia sejam validados por seus pais. Parte das ações descritas abaixo versam sobre um esforço para que sua orientação sexual não seja motivo de vergonha para a família, para que ela não seja colocada em lugar de invisibilidade ou seja frequentemente motivo de querelas em casa. Resumidamente, tratam sobre a sexualidade não os impedir de usufruir das prerrogativas estendidas às pessoas heterossexuais no que tange ao relacionamento familiar. Assim, a luta por reconhecimento se relaciona intimamente ao reconhecimento de sua autonomia com todos os significados trazidos por Benjamim (1996): ser aceito, validado e compreendido em sua plenitude.

4.3.2. Situações e estratégias

Grande parte dos entrevistados considera que, de alguma maneira, exerceram a função de deslindar dúvidas e desconhecimentos de questões relativos à homossexualidade. Alguns entrevistados, cientes de que seus pais não tinham nenhum contato com pessoas gays e lésbicas, entendiam que havia uma necessidade de conhecer mais a respeito não somente sobre o que é a homossexualidade, como também das dificuldades relacionadas a ser LGBTI+. Alguns relataram que essa iniciativa se inicia antes da saída do armário, como mencionado por Fernanda, que por meio de filmes, programas de televisão ou situações vividas por familiares e amigos, discutia com seus pais assuntos relacionados à orientação sexual.

Já Vinícius, Levi e Davi relataram que esse trabalho foi iniciado após a saída, utilizando as mesmas estratégias. Os citados acreditam que esse trabalho foi importante na mudança do “olhar” da família.

Elisa fez tentativas de conversar sobre questões relativas à homossexualidade com seus pais, uma vez que já havia identificado em seus argumentos a presença de uma narrativa religiosa que condenava a homossexualidade. No entanto, diante dos argumentos de Elisa, que discordavam da visão de seus pais, eles finalizavam o diálogo em meio a gritos e ameaças. Essa estratégia é frequentemente consciente, pretendendo promover a familiarização sobre tais questões e sensibilização para a importância do acolhimento familiar nesse contexto.

Após a revelação da orientação sexual, considerando as conversas sucedidas, alguns filhos constroem seus diagnósticos, localizando onde se situam as dificuldades de seus pais, e segundo suas observações, planejam suas ações. Algumas estratégias são

comuns a muitos entrevistados, como a tentativa de estabelecer um diálogo aberto e a reafirmação da sexualidade, no entanto outras são mais específicas, derivando de uma leitura peculiar do comportamento familiar. A estratégia utilizada por Inácio ilustra as estratégias particulares.

Inácio, ao perceber a preocupação de sua mãe relacionada à opinião dos familiares e ao tratamento que dedicariam a ele caso soubessem de sua orientação sexual, decidiu contar aos parentes que é gay. Sua estratégia envolveu incluir o namorado nos eventos e viagens de família, acreditando que quando sua mãe percebesse que os familiares não os tratavam com diferença, poderia superar a dificuldade e os temores relacionados à sua orientação. A aproximação entre a mãe e o namorado foi outra estratégia utilizada por Inácio a fim de que a mãe percebesse que o relacionamento deles era tão “normal” quanto qualquer outro.

Embora pesquisas apontem para a tendência dos filhos esperarem que mães e pais interpretem seus anseios e respondam positivamente a eles (CICHELLI, 2007), diante da frustração, parte dos entrevistados decidiu por comunicar seus incômodos, tristezas e, mais raramente, suas expectativas por meio do diálogo com seus pais. Alguns por considerarem ter um relacionamento que os permite conversar com honestidade com seus pais, outros por acreditar que o diálogo era a única forma dos pais conhecerem seus sentimentos e aspirações. Isabela, Levi, Juliana, Larissa, Bento e Vinícius a utilizaram de forma recorrente. Levi, diante da sensação da obrigatoriedade em se apresentar diferente de quem é como condição para visitar sua família na cidade natal, compartilhou o desconforto com seu pai. O diálogo marcou a resolução do entrave, onde, a partir dele, se desfez o sentimento de obrigação. Essa é uma prática utilizada com frequência e nela está imbricada a existência de um relacionamento íntimo com abertura ao diálogo. Onde ele não existe, dificilmente os filhos fazem essa tentativa. Com toda a dificuldade no relacionamento com a mãe, Bento realizou tentativas de conversar com ela sobre os eventos que marcaram sua biografia e o relacionamento dos dois, no entanto, as tentativas foram rejeitadas.

A crença na importância e eficiência do diálogo como forma de resolução de problemas é bem presente. Diferentes entrevistados demonstraram essa percepção, bem como alguns lamentaram a impossibilidade em estabelecer um diálogo honesto com os pais, e enfim, resolver as questões familiares.

Diante da reaproximação da “genitora¹¹⁷” depois de um rompimento precoce e traumático com a família de origem, Alexandre (33 anos, preto, autônomo), avaliou a possibilidade de estabelecer um relacionamento. Ao perceber que, para a continuidade dele, havia algumas condições, como a ocultação de sua vida privada, não mencionando seu marido nem nada que fizesse referência à sua orientação sexual, ele esclarece à genitora que não poderia ter relação com quem não respeita sua vida e não o “enxerga”. Nesse contexto, o diálogo ensejou a exibição das necessidades de Alexandre, e diante da resposta da genitora, a ruptura do contato.

Vinícius e Juliana identificam na terapia uma forma de “ajudar” ambas as mães a lidarem com sua orientação sexual. A mãe de Vinícius procurou uma psicóloga antes dele sair do armário para resolver questões pessoais, no entanto, após a descoberta de sua orientação sexual, a psicóloga a ajudou a lidar melhor com a notícia. Juliana (29 anos, branca, estudante da pós-graduação) ainda hoje luta com a resistência da mãe em procurar terapia. A mãe responsabiliza a esposa por “roubá-la”, e Juliana entende que, a partir do momento em que ela começou a se relacionar com uma mulher, a mãe decidiu “ocupar seu lugar de mãe” tardiamente, dificultando o relacionamento das duas. Na concepção de Juliana, a terapia ajudaria a mãe a entender que a esposa não é obstáculo para o relacionamento de mãe e filha, mas que este relacionamento é necessita ser construído.

A reafirmação da orientação sexual é uma resposta que tem por objetivo se contrapor a tentativas de imposição da heterossexualidade bem como a comportamentos que expressam o desprezo sobre a informação compartilhada. Vinícius reafirmou sua sexualidade quando a mãe insistia em dizer que ainda tinha esperança dele se casar com uma mulher. Ian (30 anos, branco, professor) por vezes informou a mãe, diante das perguntas sobre “as namoradinhas”, que “não ia rolar”. Helena precisou relembrar a mãe reiteradamente que é lésbica, diante da insistência em lhe apresentar rapazes e em afirmar que era uma fase e que iria passar.

Considerando o tratamento de invisibilização e silêncio imposto por alguns pais à descoberta da orientação sexual de seus filhos, o ato de suportar o desconforto e por vezes o afastamento, é uma forma de reafirmar a identidade recém-assumida pelos filhos. Modesto (2015) identifica no silêncio uma das formas de negação ao conhecimento da homossexualidade dos filhos, no qual “a ideia de não comunicação relaciona-se ao não existir das coisas do mundo, remetendo ao conceito de que ‘as coisas do mundo só

¹¹⁷ Utilizo aqui a designação genitora em virtude de ser esta a categoria mobilizada pelo entrevistado.

existem se forem faladas” (2015, p. 158). A reafirmação da identidade, portanto, se configura como a recusa dessa imposição.

A mãe de Helena trabalhava em outro município desde que a filha era criança, e por isso Helena acredita que mesmo adulta era muito dependente da mãe, desejando que ela suprisse a lacuna de amor e carinho deixada, o que tornava difícil a ideia de sair do armário e arriscar perder o amor perseguido. Entretanto, quando a mãe a questionou sobre sua sexualidade, Helena não recuou e contou que estava namorando uma mulher, sustentando a decisão de contar a sua mãe. Ela acredita que esse momento foi um marco, no qual ela conseguiu dizer para a mãe que não era “seu projeto”. Essa decisão teve um preço: passou por um período de isolamento dentro da família, no qual se manteve afastada da mãe. Naquele contexto, durante as ligações, sua mãe ignorava a informação dada, bem como a existência de sua namorada. Helena entende que houve uma tentativa de colocá-la “de volta no armário”, uma demanda por manter seu relacionamento em segredo. Todavia, Helena suportou o desconforto e o afastamento, por entender que tal ação enviava uma mensagem à mãe: *“eu não preciso do teu afeto se ele não for genuíno, se ele não me aceitar”*. Além de reafirmar sua orientação sexual, Helena convocava a mãe a olhar para sua declaração com seriedade, ao mostrar que ela estava disposta inclusive a ficar distante se essa fosse a penalidade.

Interpreto o afastamento como uma estratégia que tem objetivos distintos. Para alguns ela representa a possibilidade de intervir no relacionamento positivamente ao dar espaço para a reflexão, para outros, ele denota a definição dos limites pessoais (GIDDENS, 1993), evidenciando a não sujeição a imposições consideradas arbitrárias, o que se articula à recusa a retroceder à condição de “viver uma mentira”. Após a descoberta de sua orientação sexual, a mãe de Lucas apresentou dificuldades em se relacionar com o filho. Embora fossem muito próximos, Lucas “deu um tempo” e passou um período distante. Pouco tempo depois, Lucas percebeu uma mudança no relacionamento. Ele acredita que a mãe entendeu que o afastaria dela caso continuasse desconsiderando sua declaração, e em benefício do relacionamento com o filho, mudou seu comportamento. Na leitura de Lucas, aconteceu “um não enfrentamento que foi se desenrolando sozinho”, ao passo que a mãe percebeu que, no contexto atual, a homossexualidade não era algo “vexaminoso” como quando era jovem.

Como descrito na seção anterior, Larissa, já havia se distanciado da mãe anteriormente em virtude do seu comportamento relacionado à sua orientação sexual. Após uma reaproximação, e diante da reiterada obstinação da mãe em ignorar sua

orientação sexual e seus relacionamentos, Larissa a informa que, caso ela não pudesse dar o apoio do qual precisava, fazendo parte de sua vida “inteiramente”, elas cortariam o relacionamento. No caso de Larissa, ela utiliza outra estratégia associada ao distanciamento: o diálogo aberto. Por meio dele, ela pôde apresentar suas necessidades e limites, não deixando nada subentendido. O que pode aparentar uma imposição, nos termos de Giddens (1993) deve ser interpretado como exercício da autonomia no qual se reconhece seus próprios limites.

Natália (21 anos, parda, universitária) optou pelo distanciamento com um sentido diferente do apresentado anteriormente. Seu intuito não é alcançar o reconhecimento da família de origem, pois se sente aceita por seu pai e irmãos, mas por conta do não acolhimento da mãe, que a seus olhos parece impossível. Isso a levou a construir planos para uma ruptura mais efetiva após o término da graduação.

Nos contextos familiares nos quais o reconhecimento se mostra algo de difícil obtenção ou mesmo inexequível nas avaliações dos filhos, com frequência estes direcionam seus esforços para fora do ambiente doméstico, em busca de relacionamentos nos quais o reconhecimento de si enquanto sujeito digno de ser “amado por seus traços e qualidades peculiares” (GIDDENS, 1993, p. 105) seja possível, efetivando suas necessidades e anseios intersubjetivos.

Assim como Natália, Alexandre, Bento, Eduardo, Ian, Elisa e Camila direcionaram essa busca para fora da família, embora alguns destes ainda nutram expectativas sobre a transformação de suas mães e/ou pais. A ruptura ou distanciamento levado a cabo pelos filhos não significa a ausência do desejo de recuperar o relacionamento ou produzir algo novo com aquelas pessoas. Em algumas situações, devido a eventos vividos dentro da família, a insistência na construção de um relacionamento ou na manutenção de vínculos específicos, além de extenuante, provoca intenso sofrimento emocional, de forma que o distanciamento se configura uma forma de autoproteção.

Os amigos e parceiros amorosos são as principais figuras a quem as expectativas e necessidades afetivas são direcionadas quando o reconhecimento dentro da família de origem não se efetiva. A exemplo disso, Alexandre afirma que construiu uma família com seu esposo na qual se sente amado, diferente de como se sentia dentro da família de origem, onde violência física e privação alimentar eram práticas utilizadas rotineiramente

como punição¹¹⁸. Helena se refere aos amigos como a família construída por ela, os situando enquanto rede de apoio.

Bento, devido ao relacionamento precário com a mãe, construiu projetos pessoais que consumassem o afastamento da família, e mais adiante os concretizou. Ainda hoje mantém distância da mãe, embora esporadicamente estabeleçam contato por aplicativos de mensagem. Como Bento, Camila (20 anos, branca, desempregada) nutre expectativas de no futuro conseguir efetivar a ruptura com a família de origem. Ela define a convivência em família como “insuportável”, sendo marcada por episódios de violência física. O relacionamento é irrisório, no qual a mãe impõe um silêncio perpétuo entre as duas, repelindo as tentativas de Camila em estabelecer qualquer diálogo. Na ocasião da entrevista, Camila relatou que no dia anterior, frente uma tentativa de interação, sua mãe disse que “não queria saber nada” sobre sua vida.

Como mencionado anteriormente, a independência financeira é um aspecto amplamente perseguido por ser considerada decisiva para o exercício da autonomia (CHALAND, 2001; SINGLY, 2000b). Tal como Elisa, que identifica na dependência econômica a razão para viver sua vida afetivo-sexual com reserva, por medo dos pais efetivarem as ameaças feitas e assim não concluir o curso universitário, Camila ainda não concretizou seu plano de ir embora pelo mesmo motivo. A ruptura que Natália planeja também depende da obtenção da independência financeira.

A maior parte dos entrevistados que não se considera aceito por seu pai e/ou sua mãe, ainda nutre expectativas do relacionamento familiar mudar. Mesmo nos casos em que foram agredidos, alguns filhos ainda têm esperança sobre uma mudança da família e na possibilidade em reconstruir um relacionamento mais afável.

¹¹⁸ Alexandre foi embora de casa com 15 anos após o pai agredi-lo fisicamente e Alexandre realizar uma denúncia formal. Nunca retornou, tampouco foi convidado a isso. Passou alguns anos sendo abrigado por amigos e conhecidos, e em terreiros de Candomblé e Umbanda.

CAPÍTULO 5

RELIGIÃO E FAMÍLIA

Conforme apresentado no terceiro capítulo, o cristianismo dispõe de um repertório extenso de representações sobre a homossexualidade e o indivíduo homossexual. No mencionado capítulo, apresentei separadamente como o catolicismo e as igrejas evangélicas entendem a homossexualidade. No entanto, vale ressaltar que a existência desse repertório não significa sua adesão e acatamento pelos que se identificam e se vinculam a essas religiões.

Em *Campos de Sangue* (2016), Karen Armstrong mostra que na narrativa escrita mais antiga da qual se tem notícia, a *Epopéia de Gilgamesh*, os súditos do Rei (e Deus) se queixavam e teciam críticas sobre as arbitrariedades de Gilgamesh, ainda que reconhecessem seu direito de fazer o que bem entendesse. Da mesma forma, a Bíblia apresenta muitíssimas histórias sobre o desrespeito do povo hebreu acerca das regras instituídas, bem como às ordens diretas do próprio Deus.

Como o conteúdo das entrevistas revela, há indícios suficientes que levam a crer que as religiões por si só não se constituem imperiosas sobre as atuações dos fiéis. Entretanto, há também uma nuvem de eventos que revelam sua força. Se podemos ver nas religiões uma inspiração a práticas ascéticas e caritativas, por outro lado, elas frequentemente são mobilizadas para justificar o uso da violência contra aqueles que praticam atos interpretados como pecado ou abominação, ainda que se resuma a uma pequena parcela do universo religioso, que podemos chamar de fundamentalistas - o qual inclui cristãos, judeus, muçulmanos, budistas, hinduístas e confucionistas (ARMSTRONG, 2001).

É fundamental dizer que os que compõem o grupo dos sem religião não devem ser interpretados como pessoas arreligiosas¹¹⁹ ou atéias, mas somente não vinculadas a uma instituição religiosa (CAMURÇA, 2006; 2010; FERNANDES, 2006; 2008). Em pesquisa realizada pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS) entre 2003 e 2005, 41,4% dos sem religião declararam ter uma religiosidade própria, o

¹¹⁹ Camurça (2006) entende os sem religião como religiosos sem instituição, mostrando a permanência da tradição religiosa no Brasil, embora desvinculados de uma instituição.

que pode incluir elementos de religiões frequentadas anteriormente. Apenas 0,5% declararam não acreditar em Deus (FERNANDES, 2006; 2008). No censo de 2010, apenas 0,32% dos que se declararam sem religião se identificaram como ateus.

Majoritariamente, os filhos/as entrevistados são de famílias que apresentam pluralidade religiosa. Por esse motivo, alguns entrevistados aparecem em subseções diferentes. Conforme abordado anteriormente, alguns filhos e filhas decidem revelar sua orientação sexual a somente um dos pais. Isto posto, em algumas descrições esse aspecto será visível quando trato de um genitor somente.

Nesse capítulo, abordaremos as relações entre filhas e filhos e suas mães e pais, tomando por base suas orientações religiosas. Interessa aqui primordialmente observar os comportamentos desempenhados pelos envolvidos e as negociações ocorridas dentro da esfera familiar, a fim de perceber se há influência das orientações doutrinárias em relação à vida privada, sobretudo quanto ao tratamento dedicado aos filhos/as homossexuais.

5.1. Famílias com pai e/ou mãe Católicos

Entre os três grupos estudados, mãe e/ou pai católico foi o segundo grupo mais numeroso. Dentre os vinte e um entrevistados, oito são filhos de mãe e/ou pai católico. Um fator importante sobre os católicos é a categoria não-praticante. Parte dos pais identificados como católicos foram considerados pelos filhos como não-praticantes, uma vez que não frequentavam a igreja, exceto em eventos como casamentos e batizados. Estes pais também não acompanhavam a religião por missas televisionadas.

Foram entrevistadas oito pessoas filhas de mães e/ou pais católicos, sendo três mulheres e cinco homens. As histórias de Lucas, Bento, Levi, Isabela, Eduardo e Larissa foram abordadas no capítulo anterior. Algumas delas serão aprofundadas aqui.

Entre os oito entrevistados, dois deles, Isabela e Daniel, foram acolhidos por ambos os pais no momento da revelação. Isabela era casada quando contou à mãe que tinha se apaixonado por uma colega da universidade. Sua mãe demonstrou compreender a angústia da filha e a apoiou sem recriminá-la diante da notícia. Depois de Isabela contar ao marido sobre o apaixonamento pela colega, o marido a levou à casa de sua família e contou sobre o ocorrido ao pai de Isabela. Após a revelação, aconteceu uma reunião entre

seus pais, Isabela e o então marido. Foi um momento marcado pelo choro do pai¹²⁰, mas também pelo acolhimento, onde ele afirmou que apesar de estar triste pela separação do casal, Isabela era sua filha e poderia voltar para casa quando quisesse. Ambos os pais de Isabela são católicos, sendo a mãe muito ativa na Paróquia que frequenta, e seu pai não-praticante.

Isabela contou que durante um período a mãe dizia que tanto o divórcio quanto o apaixonamento pela colega tinham sido obra de bruxaria, entretanto esse comportamento durou pouco. No entendimento de Isabela, naquele período, apesar da mãe apoiá-la, ainda nutria expectativas de que ela e o ex-marido reatassem. Chateada com o comportamento da mãe, Isabela decidiu conversar com ela:

Isabela: Eu falei pra ela: “Mãe, se você quer a nossa felicidade, então deseja nossa felicidade sim, mas juntos ou separados, porque não tem como você querer isso. Às vezes parece que eu tô decepcionando vocês”. E aí uns dias depois, ela tava conversando comigo e ela falou: “Depois daquilo que você me falou eu parei e vi que mesmo que eu quisesse aquilo não poderia te falar. Eu deveria te ouvir, te escutar, te aconselhar no que eu pudesse, mas não interferir na sua decisão. Eu não vi que eu tava te machucando com o que eu tava fazendo”.

Essa conversa marca uma mudança no comportamento da mãe. Embora Isabela tenha declarado não se sentir pressionada para reatar o casamento, após o diálogo, a mãe interrompeu os lamentos e comentários sobre o assunto. Isabela contou que recebeu todo o apoio da família para atravessar o divórcio, mais especificamente da mãe e das irmãs. Na ocasião da entrevista Isabela estava iniciando um relacionamento com uma mulher. A mãe, as irmãs e o sobrinho já a conheceram virtualmente, no entanto, Isabela ainda não contou ao pai. Ela guarda algum receio devido ao relacionamento que o pai tinha com o ex-marido e a separação ser recente, por isso decidiu esperar mais um pouco para contá-lo. Isabela declarou receber da família acolhimento e apoio, mesmo quando eles não concordam com ela, e se considera aceita e amada por eles. Em sua avaliação, sua família concretiza seu ideal de família, incorporando valores como união e confiança.

A mãe de Daniel é católica praticante. Embora não frequente a missa todo domingo, as assiste na televisão. Ela também frequenta centro kardecista esporadicamente. Na ocasião da entrevista, Daniel (31 anos, preto, dentista) afirmou que o relacionamento com a mãe durante a adolescência era difícil pois ele demandava uma

¹²⁰ Isabela relatou que quando conversou com o pai ele disse que ficava muito triste com o evento, mas porque o genro era “como um filho” para ele. Não fez nenhuma menção à sexualidade de Isabela, mas ao divórcio.

independência “sem ser independente”, no entanto atualmente considera o relacionamento bom.

Tinha cerca de 17 anos quando decidiu contar à mãe sobre sua orientação sexual. Resolveu fazer isso quando começou a “conhecer pessoas e transar com elas”. Daniel relatou que passou algum tempo pensando se “valia a pena” contar aos pais sobre sua sexualidade, mas por ser “cansativo” ficar no armário escolheu contar. Sobre isso, Daniel fez o seguinte relato:

Daniel: Eu lembro até que foi um dia em que eu cheguei, não sei se eu tava num bar ou numa boate, tava meio alcoolizado e falei. Aí teve o dia seguinte de ressaca, mas depois tranquilo. [...] rolaram essas conversas pra se proteger e tudo mais, mas nunca num sentido de repreensão, foi tipo só educar, instruir [...]. No começo ela não gostava quando eu levava pessoas lá pra casa, mas eu acho que isso não tem tanto a ver com ser gay ou não, porque se fosse uma mulher ela também não gostaria [...]. Foi tranquilo, sabe? Não gerou sofrimento contar. Foi mais um alívio porque a conversa ficou mais franca e não teve retaliação.

Segundo Daniel, embora a mãe seja religiosa ela “não é nada conservadora”. Acredita que isso colaborou para o comportamento da mãe. Ele disse nunca ter sofrido homofobia em casa, nem ter sido punido de alguma forma por ser gay. A única questão que percebeu foi uma preocupação relacionado a “ser vulnerável”, “estar mais exposto a violência” e doenças, bem como “estar mais exposto a fragilidade” por ser “abertamente homossexual”. Segundo ele, a aceitação de sua família se revelou na sua realidade:

Daniel: Eu não fui expulso de casa. Eu tenho uma série de liberdades e de facilidades, de ter apoio do meu pai e das minhas irmãs, do núcleo da família. Toda a minha família gosta de mim. Então assim, nunca tive atritos dentro da família. Na verdade, esse é um ponto bem privilegiado também.

Quatro entrevistados consideram que a aceitação da orientação sexual foi alcançada após algum tempo da saída do armário. Entretanto, o terreno familiar é complexo e pantanoso. Em alguns relatos, é perceptível que a aceitação se mistura a história do relacionamento da díade, não sendo possível separar esses aspectos.

No relato de Juliana, a história do relacionamento com a mãe se funde à questão da sexualidade fazendo emergir inseguranças e tormento à ambas. Juliana contou que, embora tenha vivido desde a infância com a mãe, foi cuidada por sua avó materna, pois a partir da separação de seus pais, sua mãe desenvolveu depressão e posteriormente teve problemas com alcoolismo. O período em que revelou à família que estava se relacionando com Alice foi a fase mais complicada do relacionamento com a mãe. A mãe

falava com frequência da vergonha que Juliana a estaria fazendo passar, fazia ameaças de suicídio e de assassinar Alice. No mesmo período Juliana iniciou tratamento psiquiátrico e psicológico. Ela conta que essa atmosfera de ameaças durou cerca de um ano até a mãe “começar a aceitar”.

Juliana foi surpreendida por seu comportamento, uma vez que a mãe tinha muitos amigos gays e nunca demonstrou preconceito em relação à homossexualidade, acreditava que seria “tranquilo”. Ela entende que vários aspectos incidiram sobre tal comportamento, como a religião, sob a ideia de que o “casamento tem que ser entre homem e mulher para a construção da família e filhos”; a visão “conservadora do que é uma família”; e os “planos que tinha” construído para ela. Juliana acredita que os planos da mãe intentavam realizar nela suas carências, como a ideia de família “pai, mãe e filho pra sempre”.

Em sua avaliação, elas não construíram um relacionamento, e a mãe não entende isso. Após se tornar adulta, acredita que a mãe percebeu que não havia sido mãe de fato e decidiu recuperar o “tempo perdido”. Desde que Juliana iniciou o relacionamento com a esposa, a mãe acredita que “ela roubou o lugar de mulher” em sua vida. Apesar de sua mãe ter um bom relacionamento com a esposa de Juliana, esse discurso constantemente vem à tona. Abaixo, Juliana aborda essa questão:

Juliana: Os meus conflitos hoje em dia com a minha mãe giram ainda em torno disso. Vai fazer 5 anos que eu tô com a Alice e ela ainda volta nisso. Apesar que ela adora a Alice, chama ela de Alicinha, tem um relacionamento muito bom com ela, mas ela não entende que é uma questão nossa de falta de construção. Que nosso relacionamento desde a minha infância que não teve essa construção e ela acha que foi uma coisa a partir da entrada da Alice em minha vida.

Juliana define o relacionamento com a mãe como “difícil”. Embora considere que, comparado ao primeiro ano de relacionamento com Alice, o relacionamento com a mãe tenha “melhorado muito”, afirma que “não é uma constante porque ela tem essas crises” e por isso não pode dizer que ele está melhorando. Acredita que a recusa da mãe em fazer terapia é o aspecto que mais atrapalha, pois a mãe, diferente dela “não está disposta a lidar, a tratar essas questões”.

Juliana: Ela fica só afirmando que ela tinha depressão, que ela tava doente, que ela não podia fazer nada. E não foi só esse período da depressão. Tem várias outras questões que ela optou por não ser mãe, mas ela não admite. Eu acho que se ela fizesse terapia de verdade, colocando a verdade, tentar se libertar dessas questões, eu acho que ia melhorar muito, mas é uma luta que eu tô aí há alguns anos tentando que ela faça, mas ela não faz.

Sua referência de família se concentra na figura da avó materna, que em sua opinião foi o “maior exemplo de amor”. Ela salienta que, apesar de não ter sido criada pelos pais, recebeu da avó “muito amor”.

Juliana: Ela me ensinou muito sobre o amor [...] E sempre tratou a gente com muito amor, muito respeito, e com qualquer pessoa. Ela era assim com qualquer pessoa... Minha maior referência de amor e a pessoa mais especial da minha vida é a minha avó. Vai ser pra sempre.

A mãe de Juliana é católica não-praticante, tendo transitado pelo kardecismo. A avó materna era católica praticante, assistia a missa pela televisão, lia livros católicos e era devota de Nossa Senhora. Embora Juliana não tenha contado à avó sobre seu relacionamento com Alice, acredita que a avó sabia, uma vez que moravam juntas no mesmo quintal em que está a casa da avó e ambas frequentavam sua casa. A avó faleceu antes do casamento de Juliana e Alice.

O relato da revelação de Eduardo foi descrito no capítulo anterior. Eduardo identifica a mãe como Católica devota, sendo muito engajada nas atividades da Paróquia a qual frequenta. Define a mãe como “mente aberta”, a favor do divórcio e de relações sexuais antes do casamento. Apesar de Eduardo declarar que sentiu que sua mãe o aceitou três dias após a saída do armário quando ela o aconselhou a se “prevenir”, quando questionado se se sente aceito, Eduardo respondeu que não se sente confortável para “falar com ninguém de lá” [casa] sobre assuntos relacionados à sua vida amorosa.

Ele acredita que, em relação a homossexualidade, a religião influenciou a mãe de forma favorável: “ela se apegou muito à fé dela pra tentar agir de forma positiva”. Declara não ter ouvido nenhuma crítica sobre sua sexualidade por parte da mãe. Em sua opinião, a razão para o relacionamento não progredir é derivada da “inabilidade de comunicar o que está incomodando”. Entende que essa dificuldade gera um “silêncio extremamente desconfortável”, e essa é a forma pela qual a família lida com os problemas dentro de casa. No caso de Eduardo, existe um embaraço evidente da mãe em relação à homossexualidade. Antes de Eduardo revelar sua orientação sexual, ela perguntava com frequência sobre “as namoradas”, no entanto, a partir do momento em que ele a contou que é gay, o questionamento foi interrompido. Não há mais nenhuma expressão de curiosidade ou interesse sobre sua vida afetiva.

Não nego aqui que a descoberta da orientação sexual dos filhos, em muitos casos, seja o elemento que perturba o relacionamento familiar. O relato de Larissa, Levi e Lucas, tratados no capítulo anterior exemplificam essa questão. Entretanto, em algumas histórias de vida, é possível notar que a forma como o relacionamento se organiza dentro da família

é também um fator que compromete o relacionamento, e não exclusivamente a sexualidade.

5.2. Famílias com pai e/ou mãe Evangélicos

Foram entrevistados quatro mulheres e cinco homens filhas e filhos de pai e/ou mãe evangélicos. Desses, três consideram terem sido acolhidos na ocasião da revelação da orientação sexual por pelo menos um dos pais: Fernanda, Vinícius e Natália. Natália é uma das duas pessoas entrevistadas a contar sua orientação sexual exclusivamente ao pai.

A decisão de Natália pode ser compreendida ao observar o relacionamento estabelecido com ambos os pais. Abaixo Natália discorre sobre as razões para compartilhar com o pai sua orientação sexual e não fazer o mesmo com sua mãe:

Natália: O relacionamento com minha mãe é péssimo. A gente não tem nenhum contato de pessoas próximas. Não somos amigas. É tão difícil que eu não consigo identificar ela como minha mãe. Com meu pai é muito diferente. A gente tem uma empatia assim só pelo olhar. A gente conversa respeitando o espaço um do outro [...] eu já conhecia meu pai. A gente tinha um relacionamento bom, então eu achava que ele ia ter a mesma reação que ele teve, de calma, de acolhimento. Com a minha mãe eu já sabia o que ia acontecer, então por isso que eu nunca falei. Minha expectativa era meio certa.

Mesmo não tendo contado à mãe sobre sua orientação sexual, Natália afirma que ela sabe. Desde que sua mãe passou a desconfiar de que talvez ela fosse lésbica, o relacionamento apresentou uma piora considerável: “ela não olhava mais na minha cara e até hoje nosso relacionamento é muito limitado por conta do preconceito”. Ela classifica esse período como um dos piores momentos de sua vida.

Na ocasião da entrevista, Natália estava com 21 anos. Ela considera que o relacionamento familiar tem melhorado, mas não devido a “uma desconstrução do preconceito”, mas porque não se fala sobre sua sexualidade, e em virtude do curso universitário, Natália passa muito tempo fora de casa. Em sua avaliação, alguns aspectos podem ser identificados como entraves à melhora do relacionamento:

Natália: A cultura que minha mãe teve, os costumes que ela teve desde criança. Isso foi um empecilho muito grande. E com certeza a religião. A maneira como a religião articula o pensamento e molda ele.

Seus pais são fiéis da Congregação Cristã do Brasil há mais de 20 anos. Embora o pai de Natália também seja religioso e a tenha acolhido, em sua avaliação a religião é uma das responsáveis pelo relacionamento precário com a mãe.

Natália acredita que sua família aceita sua orientação sexual, exceto sua mãe. O pai e seus irmãos já conheceram as namoradas de Natália e, no período em que estava num relacionamento amoroso, ela e a namorada saíam com seu pai e seus irmãos.

André, também filho de uma fiel da Congregação Cristã, foi acolhido pela mãe no dia seguinte à revelação. Apesar de Vinícius considerar ter sido acolhido no momento da revelação, ressaltou que a aceitação derivou de um processo no qual atuou ativamente, assim como Inácio. Os três consideram ser aceitos pela família e declararam acreditar que sua sexualidade não é mais um problema para eles.

Elisa e Camila compõem o grupo dos filhos que não contaram voluntariamente sua orientação sexual à família. Ambas estavam com 20 anos no momento da entrevista. Elisa é filha de fiéis da Assembleia de Deus. No caso de Camila, somente sua mãe frequenta a Assembleia. Seu pai não é religioso, mas Camila não tem relacionamento de proximidade com ele, encontrando-o raramente.

Como colocado no capítulo anterior, foi um ex-namorado de Elisa quem contou à sua mãe sua orientação sexual. Ao ser questionada pela mãe, Elisa não confirmou tampouco negou. O relacionamento com os pais é considerado tranquilo, no entanto não há “abertura para discordância”. Durante o período em que frequentava a igreja com os pais não havia conflitos porque “pensavam igual”. Após sair da igreja, suas discordâncias em relação a questões teológicas e doutrinárias passaram a provocar constantes embates em casa.

Para Elisa, seus pais são as pessoas mais importantes em sua vida pois estiveram ao seu lado “independente de tudo”. Entretanto, declarou que não se sente amada por eles: “às vezes eu acho que não vim na família certa, mas a gente não escolhe família, né?”.

Camila identifica na conversão da mãe a causa da deterioração do relacionamento. Sua mãe é missionária e o padrasto pastor. Ela contou que antes o relacionamento não era bom, no entanto, após a conversão da mãe e entrada na Assembleia de Deus, o convívio se tornou “horrível”. Sua mãe soube sua orientação sexual poucos meses antes da entrevista, após a mãe de sua namorada contá-la. Em seguida sua mãe a questionou e Camila confirmou. Sua mãe reagiu muito mal:

Camila: Aí ela surtou. Quando eu digo que surtou é porque surtou mesmo. Teve uma vez que ela foi atrás de mim com um pedaço de pau

[..] pra me bater. Começou a acontecer várias vezes esse tipo de coisa. Eu achava que ia ser pior. Que ela ia me amaldiçoar horrores, que ia me expulsar de casa [...] não foi tão ruim, mas foi ruim, sabe?

Devido às características do relacionamento com a mãe, Camila conta que não tinha nenhuma expectativa positiva.

Camila: Eu sempre tive muito medo da minha mãe, porque ela sempre falou pra mim que preferia uma filha morta a uma filha lésbica. Aí eu tinha muito medo de contar pra ela, então eu deixei que ela descobrisse [...].

Após a descoberta, o relacionamento “só piorou”. Ela declarou que “o período não foi tão ruim” uma vez que “já estava acostumada com o tratamento” dedicado a ela em casa. Na época em que Camila frequentava a igreja com a mãe, agressões físicas já se constituíam punições. Ela contou que em uma ocasião a mãe a agrediu porque chegou atrasada em casa para ir à igreja. Camila conta que não há diálogo com a mãe, que tudo é “Deus ou Diabo”, e acredita que o relacionamento não tem melhorado. Abaixo avalia o que considera atrapalhar o relacionamento:

Camila: [...] é a mente fechada desse povo [...]. Eu também culpo a religião e o ambiente que eles viveram, mas eles tiveram todo esse tempo desde a época deles pra evoluir e nada. Eu não sei se é mal de família, sobrenome, mas tem alguma coisa aí que não tá certa. Mas eu sempre vou culpar mais a religião mesmo.

Elisa e Camila têm convicção de que não são aceitas por suas famílias, e ambas acreditam que a aceitação será algo de difícil obtenção. Camila planeja conquistar sua independência financeira e sair de casa: “ser eu mesma, sabe? Sem medo e sem julgamentos”. Elisa, embora diga acreditar que a família “nunca aceitaria”, afirmou: “a única coisa que eu queria é me formar e poder ter a confiança de ter um relacionamento com uma pessoa que eu gosto e ter o apoio da minha família”.

Embora Ian identifique o pai como sem-religião, abordo aqui seu relato, incluindo ambos os pais. Ian não fez a revelação direta, mas considera que os pais sabem de sua orientação sexual. Quando concedeu a entrevista estava com 30 anos, e contou que desde bem jovem ocorriam insinuações e piadas relacionadas à sexualidade.

Ian: Acho que todo mundo sabia, não ficaram sabendo. Todo mundo já sabia e quiseram confirmações em momentos específicos. E nesses momentos específicos eu confirmei ou me calei. Fiquei visivelmente constrangido com a situação [...]. Hoje ainda tá nesse lugar, do tipo não se fala. Esporadicamente isso aparece. Em duas brigas com meu irmão, isso apareceu muito forte [...] no meio da briga meu irmão “ah você acha que eu não sei que você fica defendendo viado, que você só tem amigo viado?” Ele gritou isso na sala pra todo mundo ouvir. [...] teve outro episódio também, agora mais recente, [...] também numa briga

meu irmão soltar, gritar “Vira homem! Vira homem!”. No meio de um sábado, pós briga de pizza, enfim, meu irmão [...].

Seus pais nunca perguntaram diretamente se ele é gay, mas teciam questionamentos do tipo “e as namoradas?”, “tá estranho isso daí...”. Ian acredita que ao passo que as perguntas e insinuações eram ignoradas ou replicadas com respostas como “namorada? sério? Não vai rolar, né”, os pais obtiveram sua confirmação e interromperam os questionamentos.

Ele identifica a família como “muito fechada”, de forma que eles não compartilham seus planos e desejos uns com os outros. Ian diz que o “silêncio constrangedor” sempre foi muito presente, e não percebe alteração no relacionamento familiar. Abaixo Ian fala sobre alguns aspectos que marcam a família:

Ian: Eu vejo várias paradas que eu não concordo. De machismo, homofobia, preconceito, reproduções em família mesmo. Meu pai, o lugar do pai. O patriarcado ali grita, né? Então eu acho que isso é um ponto.

A mãe frequentemente faz comentários homofóbicos sobre um familiar gay, e ele considera que essas falas também são endereçadas a ele. Acredita que sua sexualidade ainda é uma questão para seus pais porque “se isso ainda não é falado de uma forma tranquila, tem problema aí”. Entretanto, Ian ao mesmo tempo, nunca pautou essa questão com nenhum dos pais. Não apresentou namorados, nem conversou sobre nada relacionado a sua vida afetiva. Em um momento da entrevista, ele afirma que a única expectativa que ele tinha sobre a relação dos pais com a notícia da sua sexualidade era de que eles “não se metessem muito” em sua vida.

Quando era criança a mãe frequentava a igreja católica, mas desde sua adolescência a mãe frequenta igrejas evangélicas. O pai não tem religião. Ian acredita que sua sexualidade é mais difícil para a mãe que para o pai por causa da religião.

Nesse grupo, Alexandre é o entrevistado que, mesmo muitos anos após ter revelado sua orientação sexual, considera que o reconhecimento não foi alcançado. Alexandre não escolheu contar aos pais sobre sua orientação sexual. Ele não tinha um relacionamento de proximidade e confiança com eles, e por isso não planejava compartilhar essa informação com nenhum dos dois. Identifica que não havia diálogo no relacionamento, e que seus pais eram “sempre autoritários”. O pai o castigava com frequência infligindo agressões físicas, e a mãe o ameaçava constantemente bem como utilizava de privação alimentar como punição quando Alexandre chegava tarde demais da escola. Alexandre é o mais velho de três irmãos. Desde jovem percebia que o

tratamento dedicado pelos pais era diferente do direcionado aos outros irmãos. Em sua percepção isso se deve a ser uma “criança bem óbvia gay”.

Quando tinha 15 anos a mãe o surpreendeu com um rapaz. Na ocasião, o pai trabalhava embarcado e não estava em casa. Quando pai retornou a mãe o contou sobre o incidente, e o mesmo o agrediu fisicamente, enquanto dizia que a “surra” era em virtude do evento. No mesmo dia Alexandre foi à delegacia e denunciou o pai. Como as agressões eram frequentes, nesse dia ele não voltou para casa, por receio de que as punições evoluíssem. Por cerca de 2 anos Alexandre morou em diferentes casas, sendo acolhido temporariamente por amigos, colegas, terreiros de candomblé e umbanda e pessoas da religião. Os pais nunca lhe pediram para voltar para casa.

Embora os pais se identificassem como católicos, não frequentavam nenhuma igreja. Após descobrirem sua orientação sexual, passaram a frequentar a Igreja Católica, e posteriormente tornaram-se evangélicos. Em conversa, a mãe disse à Alexandre que eles se converteram para resgatá-lo para Cristo. Hoje o pai é pastor da Igreja Batista.

Na audiência de conciliação Alexandre desistiu do processo para que o pai não perdesse o emprego, e foi acordado que ele lhe pagaria uma pensão, o que nunca aconteceu. Na ocasião da entrevista, Alexandre tinha 33 anos. Desde que saiu da casa dos pais, esteve presente em alguns eventos com sua família de origem, como o casamento dos pais, quando tinha 19 anos, e festas de aniversário da avó paterna. Porém considera que uma aproximação genuína não foi possível. Os pais diziam que se ele “aceitasse [Jesus] poderia ter uma vida melhor” ao lado deles. A pressão para sua conversão era muito forte, o que fez com que Alexandre se distanciasse. Há muitos anos ele não tem nenhum relacionamento com o pai. A mãe ainda liga esporadicamente e continua falando sobre “aceitar Jesus”. Alexandre contou que sempre soube que a homossexualidade seria um problema para sua família, mas acreditava que “daria um jeito”. Diz que idealizava uma “vida normal”. Por um período tentou ser heterossexual, depois bissexual. Até mesmo considerou ter uma esposa, filhos e netos, embora tivesse certeza de sua orientação sexual. Acreditava que de alguma forma poderia ser gay e ter todas essas coisas. Esses projetos cessaram somente depois de assumir sua orientação sexual.

Embora Alexandre acredite que o “fundamentalismo religioso e o machismo” sejam os aspectos principais que dificultam o relacionamento, as agressões físicas e privação alimentar se deram em um período no qual os pais não tivessem qualquer contato com a religião institucionalizada. No relato de Alexandre, ele conta que os pais não

frequentavam religião alguma. Eles apreciavam festas, samba e carnaval, de modo que a mudança no comportamento dos pais em direção à religião se deu posteriormente.

Pode-se pensar numa forte presença de valores conservadores que se relacionam às religiões, no entanto, estes valores estão difusos na sociedade e exercem influências distintas nos indivíduos, de forma que não cabe atribuir à religião exclusivamente a responsabilidade sobre as ações das pessoas. Isso não significa que o discurso religioso não exerça influência, mas que ele por si só não explica o comportamento dos indivíduos, inclusive daqueles que supostamente estão agindo segundo as orientações de sua religião. Armstrong (2016) fala sobre a religião ser frequentemente empregada como justificativa para ações que encobrem interesses ocultos. Da mesma forma, compreendo que pessoas homofóbicas, bem como personalidades autoritárias, tendem a utilizar violência em suas ações contra seus filhos utilizando o pretexto religioso da abominação e pecado para justificar seus impulsos e tendências violentas.

Creio que o fato da maioria das mães e pais religiosos não terem perpetrado nenhuma violência contra seus filhos é argumento suficiente para uma compreensão mais complexa do comportamento parental.

5.3. Famílias com pai e/ou mãe sem religião

Este grupo reúne sete entrevistados. Cinco deles consideram ter sido acolhidos por seu pai e/ou mãe no momento da revelação da orientação sexual: Aline, Helena, Letícia, Daniel e Davi. Fernanda, cuja entrevista foi abordada no capítulo anterior, foi acolhida pela mãe poucos dias após a revelação. Alguns deles, por ter um dos pais católico ou evangélico, aparecem também nos outros grupos. Nenhum dos pais sem religião cometeu agressão física contra um filho ou filha. Embora o processo de aceitação de alguns pais não tenha ocorrido de acordo com as expectativas dos filhos, somente Ian declarou não ser aceito pelo pai.

Na família de Aline, a convivência familiar é descrita como “muito boa”. Ela mora com a mãe e três irmãos e considera o relacionamento com todos muito tranquilo. Aline destacou a abertura para falar sobre tudo “inclusive de sexualidade” dentro de casa. Sobre o relacionamento com a mãe, Aline afirma ser ótimo. Sempre foram amigas e sente confiança para ter um “diálogo aberto” com ela.

Quando Aline iniciou um relacionamento com uma mulher, decidiu que iria contar para sua mãe, pois desejava que a namorada “participasse” do convívio familiar.

Aline: [...] eu descobri que ela [namorada] era muito importante pra mim, e eu não queria deixar ela de fora da minha vida, então eu fui contar pra mainha. E aí eu falei que gostava de meninas [...]. Ela só ficou preocupada pra quem que eu ia contar por que o medo dela era de que a gente sofresse algum tipo de violência, mas ela falou que se eu tinha certeza que era aquilo, ótimo. Eu não sei se ela já desconfiava. Pelo que eu entendi ela não desconfiava.

Aline contou que suas expectativas sobre sair do armário eram positivas. Acreditava que seria tranquilo devido o relacionamento com a mãe.

Aline: Eu achava que ia ser tranquilo. Até porque eu conheço ela. A gente já tinha conversado sobre a sexualidade de outras pessoas, até na tv mesmo, e eu nunca a vi sendo avessa a isso. E aí eu me orientei por aquilo.

O relacionamento com a namorada durou 4 anos e durante esse período a namorada esteve inserida no grupo familiar. O mesmo se deu com namoradas posteriores. Faz aproximadamente 20 anos que a mãe de Aline não tem religião, mas toda a família extensa é evangélica, portanto, existe uma preocupação sobre eles saberem a orientação sexual de Aline. Embora esteja fora do armário há mais de dez anos, decidiram não compartilhar a informação com estes familiares. Ela almeja casar e ter filhos no futuro, e brinca que quando isso acontecer não vai convidar esses parentes para o casamento. Aline demonstra apreciar o relacionamento com a mãe e os irmãos e declarou se sentir amada e acolhida pela família. Para ela “não dava pra ser diferente”.

Ambos os pais de Helena não são religiosos. Embora hoje não se identifiquem como adeptos de nenhuma religião, foram kardecistas anteriormente. Por questões relacionadas à história do relacionamento familiar, Helena define sua família como “um lugar de superação e aprendizado”. Seus pais divorciaram quando ela tinha 8 anos, e a partir daí sua mãe “foi viver a vida dela”, o que, em sua visão, afetou o relacionamento das duas. Durante a infância e adolescência a mãe era ausente e “muito sozinha”. Essa condição, na interpretação de Helena, fez com que sua mãe a tratasse desde bem jovem como amiga, a contando questões pessoais que considera não ter maturidade para ouvir e entender na época.

Helena classificou o relacionamento com o pai como sempre tendo sido muito bom, apesar de reconhecer que sua impressão deriva da ausência do pai nas tarefas relacionadas à sua criação, uma vez que “tudo ficou nas costas” de sua mãe, e a

convivência esporádica com o pai se resumia a momentos de lazer, como passeios e viagens. Sobre a convivência com o pai, fez o seguinte relato:

Helena: Ele fez muita falta. Mas eu acho que no geral, justamente por ele não estar perto de mim nas dificuldades, a gente sempre teve uma relação muito bacana. É uma ironia, um paradoxo, mas é isso.

Helena entende que tem com os pais mais um relacionamento de amizade do que de filha. Embora não sejam muito próximos uns dos outros, considera que pode contar com eles quando precisa. Avaliando a própria família, Helena estabelece certa comparação: “dentro do cenário que eu vejo, das pessoas que eu conheço, eu ainda tenho uma família muito bacana”.

A mãe de Helena soube sua orientação sexual devido um incidente. Embora estivesse em seus planos contá-la, “estava esperando o momento certo”. Helena estava usando o telefone celular da mãe no período. Um dia a namorada ligou e sua mãe atendeu, mas a namorada não percebeu e continuou falando como se fosse Helena que estivesse na linha. Após esse evento, durante uma ligação a mãe a questionou se ela estava indo encontrar Cristina. Naquele momento Helena afirmou que sim, e pouco tempo depois foi morar com a namorada. Após a revelação, o relacionamento com a mãe se transformou. Helena viveu um período difícil dentro da família, no qual o distanciamento se aprofundou.

Helena: [...] primeiro mudou essa relação que eu tinha de tentar sempre suprir as expectativas da minha mãe. Talvez esse seja o papel do filho, tentar se entender no mundo para além do projeto que os pais têm pra gente. E durante muito tempo, toda a influência que a minha mãe tinha sobre mim, desde tentar me fazer emagrecer, desde tentar que eu fizesse uma faculdade específica, que eu seguisse uma carreira específica, eu sempre destoei um pouco disso, mas eu nunca fui valorizada por ela. Ela nunca me achou capaz, ela nunca me achou inteligente, ela nunca me achou bonita, ela nunca me achou nada assim. Ela sempre tinha questões comigo. E eu acho que quando eu tive que conversar com ela e falar pra ela “sim, eu tô saindo com uma mulher e eu tô apaixonada por ela e eu vou namorar com ela”, eu acho que foi tipo um marco, assim, de falar pra ela “eu não sou o seu projeto”.

Por alguns anos sua mãe decidiu ignorar a notícia, o que provocou em Helena grande tristeza. Ela contou que foi nesse momento em que sentiu a homofobia. O processo de aceitação da mãe foi longo. Abaixo, ela descreve aspectos que envolveram a negação da mãe em relação à sua orientação sexual:

Helena: Ela achava na cabeça dela que era um trauma que eu tinha vivido no meu relacionamento [...] ela achou que eu estava traumatizada e que eu não queria ficar com homens mais. E tem um outro fator, eu sempre fui gorda. Então ela achava que isso tinha a ver com o fato de

eu não me aceitar e me achar feia e de que os homens não me desejavam e que por isso eu tava ficando com mulheres. Então ela sempre falava pra mim que isso era uma fase, ela falava que isso ia mudar, que eu era muito cabeça aberta... Eu lembro de uma frase dela muito específica. Ela disse: “O seu irmão é gay, você é cabeça aberta. Você é outra coisa. Você não é lésbica. Porque você nunca demonstrou...” sempre baseada a análise dela nos estereótipos. E aí ela ficava nessa. Ela nunca visitou a minha casa, ela nunca falou com minha ex-namorada. Ela tinha horror a tudo isso e falava que ia passar.

Após o término do relacionamento de Helena, a mãe permaneceu apegada à ideia de que a filha não era lésbica. Elas tiveram algumas conversas sobre essa questão onde Helena tentava esclarecer suas dúvidas, mas a mãe permaneceu resistente. Nesse período, com frequência sua mãe mandava fotos de homens que conhecia dizendo que eles eram “bonitos e legais”. Após Helena iniciar o relacionamento com a atual namorada, a mãe quis conhecê-la. Helena disse que ela viu a foto de Érika e disse: “Fui com a cara dessa menina. Eu quero conhecer ela”. Após isso, sua mãe visitou à casa de Helena e conheceu sua namorada.

Helena: Hoje ela pergunta sobre a minha relação. Ela lida com isso numa boa. [...] Eu acho que ela começou a ver que isso era a minha vida e era mais fácil pra ela aceitar esse processo e estar próxima de mim do que necessariamente ficar lutando contra isso.

Helena contou ao pai alguns meses após contar à sua mãe, quando, depois de uma briga com a namorada, ela foi dormir na casa do pai e contou a ele: “briguei com minha namorada”. O pai reagiu com muita tranquilidade frente à notícia. Helena entende que quando ela viu que o pai a “aceitou muito bem”, esse elemento serviu como ponte para uma reaproximação e a partir daí ele passou a visitar a casa das duas, e elas também o visitavam com frequência.

Helena identifica a mãe como uma militante pelos direitos LGBT e considera que hoje a mãe aceita sua namorada e o namorado do irmão, embora por vezes profira falas como “queria que vocês fossem normais”. Ela percebe que existe um “esforço pra melhorar” por parte de sua mãe, ainda que em ocasiões “reproduza” alguns discursos. O que ela identificou como obstáculo nessa melhora foi o conservadorismo da mãe e o apego a algumas ideias sobre como uma mulher deve ser. Acredita que os pais terem reconhecido seus erros é o aspecto que mais contribuiu para a melhora no relacionamento.

Segundo Helena, o pai a aceita inteiramente. Já a mãe, considera que está “tocando com a barriga”. Avalia que embora a mãe “lute até hoje” contra a homofobia, ela ainda é homofóbica.

No relato de Helena é visível como a questão da orientação sexual se entrelaça à história do relacionamento familiar. As interpretações realizadas se relacionam diretamente com eventos marcantes na biografia dos indivíduos e aspectos relativos a cada relacionamento diádico. As características relacionais também se mostram fatores de influência sobre o comportamento parental. Embora Helena tenha demorado para obter da mãe o acolhimento que desejava, a abertura para o diálogo possibilitou que elas discutissem suas questões, bem como fez com que Helena pudesse responder às indagações feitas por sua mãe. A travessia decerto é dolorosa, no entanto, atitudes agressivas e destrutivas não se mostraram presentes no processo. Seus pais não se afastaram dela nem recusaram auxiliá-la financeiramente em momentos de dificuldade.

Daniel considera o pai a pessoa mais próxima de si em sua família. Afirma ter com ele um relacionamento muito bom. Embora seus pais sejam divorciados desde sua adolescência e Daniel não morar com o pai desde então, construíram um relacionamento de proximidade e presença.

Daniel: É bem bom. A gente conversa bastante. A gente se encontra com uma certa frequência apesar de eu não morar com ele, e a gente conversa bastante [...]. A gente tem uma conversa super franca, o que não acontece tanto com a minha mãe e minhas irmãs. Por mais que eu conviva com elas, tem aquele distanciamento.

Segundo Daniel, contou ao pai sobre sua orientação sexual no mesmo dia em que contou à sua mãe.

Daniel: Aí assim... meu pai chorou um pouco, me abraçou e tal. Mas dois dias depois, suave. É óbvio, tiveram conversas. Ele também teve que aprender a lidar com essa realidade, de ter que entender outros pontos de vista e até mesmo a não fazer piadolas, essas coisas, né. Mas mesmo assim isso nunca foi um grande problema.

Ian é o único filho neste grupo que não se considera aceito. Tratei seu relato na seção anterior incluindo seu pai, embora ele seja identificado como sem religião. Não discuto com profundidade seu relato aqui pois ele não fez a revelação direta ao pai, nem tentou estabelecer diálogo com ele sobre sua sexualidade. Diferente do relacionamento com a mãe, o relacionamento com o pai é escasso. Ian considera que eles “sempre foram muito fechados”, de forma que raramente conversam sobre assuntos pessoais. Sobretudo o pai “nunca demonstrou muitos afetos, sentimentos em casa”. A partir das respostas de Ian às insinuações sobre sua sexualidade, o pai não voltou a fazer questionamentos sobre relacionamentos afetivos. Ian entende que a interrupção desse comportamento sinaliza que o pai sabe de sua orientação sexual, no entanto, prefere ignorá-la.

5.4. Vida privada e religião

Embora a religião organizada em instituições e conselhos tenha suas determinações doutrinárias, não significa que seus adeptos concordem com elas, tampouco que seus atos correspondam às orientações religiosas. No entanto, foi possível perceber a presença de algumas representações de origem religiosa acerca da homossexualidade nos relatos dos filhos.

Nos discursos narrados sobre as mães católicas fica visível uma compreensão naturalista da sexualidade, que articula o exercício da sexualidade à reprodução (BORRILLO, 2016; BOSWELL, 1980; NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2015; RANKE-HEINEMANN, 2019; RODRIGUES, 2018). Essa visão é expressa na lamentação feita por algumas mães sobre os filhos/as não produzirem filhos em seus relacionamentos. Foi perceptível a presença de uma visão conservadora sobre o casamento, na qual somente a união entre homem e mulher é considerada legítima, ideia que expressa a hierarquização da conjugalidade (MELLO, 2006).

O discurso da prevenção e cuidado com a saúde sexual dos filhos aparece no discurso de algumas mães católicas, que sugerem o uso de preservativos, muito embora a Igreja recomende o celibato para pessoas homossexuais (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2015; RANKE-HEINEMANN, 2019). De certa forma, há uma conexão com as representações do indivíduo homossexual como portador de um comportamento sexual desregrado e promíscuo, e por isso, mais suscetível a doenças (MODESTO, 2008; NATIVIDADE, 2006; NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009).

A preocupação acerca da violência social aparece tanto entre pais católicos como nos pais sem religião, mostrando a assimilação de um discurso acerca de um lugar de maior vulnerabilidade dos homossexuais (OLIVEIRA, 2013). Essas preocupações podem ser entendidas pelo fenômeno que Fernandes (2007) intitulou por *homofobia cordial*, por meio da qual há uma aproximação com os sujeitos que estão em posição de superioridade moral, uma vez que tais ações são compreendidas como expressão de preocupação e cuidado e interpretadas enquanto naturais ao lugar de mãe/pai.

A compreensão da homossexualidade como pecado e abominação, compreendido como um comportamento escolhido e obra de demônios, aparece no discurso de parte dos pais evangélicos (NATIVIDADE, 2006; NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009). Se fez presente, em menor proporção, o discurso “eu te aceito, mas não concordo”, uma espécie de releitura da célebre frase *Deus ama o pecador, mas odeia o pecado*, muito popular

dentro das igrejas evangélicas. Uma mãe propôs ao filho sua conversão como forma de superar a homossexualidade, mostrando o nexos com a ideia de que, por meio de sua conversão, a *libertação* da homossexualidade seria alcançada (NATIVIDADE, 2006). Na fala da mesma mãe está subjacente a noção sobre escolha acerca do comportamento sexual do filho, de forma que, caso ele quisesse “aceitar Jesus” conseguiria sua libertação. Entre os casos mencionados, somente um casal de pais abandonou esses discursos após a estabilização do relacionamento depois da descoberta da orientação sexual do filho. No entanto, a maior parte deles manteve essas noções no repertório fazendo uso delas regularmente.

Somente no discurso de uma mãe sem religião foi encontrado pontos de contato com as representações religiosas apresentadas, durante uma queixa que fez diretamente para a filha sobre o desejo de que ela “fosse normal”. Seu lamento reproduz uma noção de binarismo entre homossexualidade e heterossexualidade. Nessa interpretação presente no repertório religioso cristão, a heterossexualidade é tida como comportamento sexual normal, portanto natural e sadio, enquanto a homossexualidade ocupa lugar antagônico, sendo considerada anormalidade e aberração (BORRILLO, 2016; ESPEJO, 2008; NATIVIDADE, 2006). A mesma mãe, na tentativa de dar sentido a recente notícia acerca da lesbianidade da filha, elaborou algumas interpretações acerca do que teria causado a homossexualidade da filha. Uma delas versava sobre traumas advindos de um relacionamento abusivo que a filha manteve por alguns anos com um rapaz, compreensão presente no repertório evangélico, o qual entende que a homossexualidade se estabelece “na mente do indivíduo, sob a forma de emoções doentes, traumas e vícios” (NATIVIDADE, 2006, p. 125).

De acordo com os relatos dos entrevistados, menos da metade dos pais reproduziu as representações religiosas sobre a homossexualidade. Da mesma forma, mais da metade dos entrevistados filhos/as de pessoas religiosas, considera ter sido acolhido e aceito pela família, se não na ocasião da revelação, posteriormente.

Luiz Fernando Dias Duarte (2005) tece algumas considerações a respeito da influência do pertencimento religioso sobre o comportamento privado que são úteis para pensar o comportamento parental. Iniciando pela ideia de “*ethos* privado”, o qual compreende “todos os valores, sentimentos e comportamentos relacionados ao prazer corporal, à satisfação moral, à reprodução sexual e à conjugalidade – donde também a própria constituição familiar” (DUARTE, 2005, p. 138), e ressalta que a gestão da vida

privada está relativamente livre dos preceitos religiosos, quando relacionadas à família, sexualidade e reprodução.

Segundo o autor,

a disposição de *ethos* abraçada pelos sujeitos sociais é, pelo contrário, o que os impele – em articulação com outros motivos, de múltipla qualidade social – a uma aproximação a tal ou qual opção confessional, à adoção de uma reserva subjetiva em relação às determinações de sua religião atribuída ou à disposição de viver afastado de qualquer instituição religiosa formal (DUARTE, 2005, p. 139).

O autor entende que a religiosidade é constituída por valores e comportamentos não confessionais, de forma que os indivíduos dispõem de um espaço de avaliação individual. Todavia, aponta para uma relação tensa entre autonomia individual e práticas comunitárias ao que se refere ao *ethos* privado (DUARTE *et al*, 2006).

Para o autor, as relações familiares ocupam um lugar de preeminência, na qual são “sancionadas e garantidas por uma intensa ‘afetividade’, ou seja, por uma saturação de sentimentos que se sobrelevam às regras formais e aos ditames organizacionais” (DUARTE, 2006, p. 69). Nesse sentido, é a relação, por meio dos investimentos realizados nela, que sustenta sua superioridade ante outras ordens de pertencimento.

Ainda que o vínculo religioso possa exercer influência na construção das visões de mundo dos indivíduos, ela não tem efeito acachapante sobre a agência individual diante da relacionalidade. A importância da relacionalidade também é útil para explicar o comportamento de mães e pais que rejeitam seus filhos, no que, na maior parte dos casos, aparenta se dar em benefício do vínculo religioso (DUARTE, 2006). Duarte (2006, p. 70-71) fala sobre a existência de um ‘familismo’ nas pastorais religiosas contemporâneas, articulado por meio de uma aliança ideológica ou pela sublimação religiosa da família reconstruindo-a em outro mundo. A ideia de “família de Deus” denota a elaboração de Duarte, acerca de um familismo transcendente, com o qual se está ligado na vida terrena e espiritual. É com esses, que se passará a eternidade.

Constituir a “família de Deus” não implica necessariamente num rompimento com a família de origem, mas nas situações em que os sujeitos interpretam haver uma antinomia entre elas, pode-se privilegiar o vínculo religioso em detrimento do familiar, sobretudo quando há a necessidade de projetar “um ideal de comportamento individual ou familiar” (DUARTE, 2006, p. 72). No afrouxamento ou rompimento dos vínculos com a família, os indivíduos se articulam em novas redes “que confirmam identidade e sentido à vida” (MACHADO, 2006, p. 102).

A noção de transformação de Strauss (1999) ajuda a pensar as alterações no comportamento de mães e pais a partir do conhecimento da orientação sexual de filhos e filhas. Segundo o autor, “o termo ‘transformação’ convida-nos a examinar as mudanças na forma – mudanças do ser, no tipo ou no status psicológico” (1999, p. 101). Ele explica que:

mudanças terminológicas necessitam, mas também sinalizam, novas avaliações: do *self* e dos outros, dos eventos, dos atos e dos objetos; e a transformação da percepção é irreversível; uma vez mudada, não há volta. Pode-se olhar para trás, mas as avaliações só podem ser feitas a partir do novo status (STRAUSS, 1999, p. 102).

A mudança na identidade dos filhos dada a partir da inclusão da homossexualidade na família, ainda que atravessada por conflitos, frustrações e perturbações, constitui-se enquanto “momento decisivo”, e impõe a necessidade de experimentar um novo *self*. Embora mudanças nas relações com os outros aconteçam o tempo todo, o “momento decisivo” é o incidente que marca a extensão da mudança. A partir dele identifica-se as novas posturas e alinhamentos demandados.

É bem provável que parte do efeito dos papéis experimentais seja que o drama permite e obriga a pessoa a desempenhar uma série de papéis que ela não acreditava capaz de fazê-la, ou nunca pensou em fazê-la; ele coloca-a frente a frente com seu potencial bem como seu *self* real (STRAUSS, 1999, p. 105).

Segundo Strauss explica, quando se torna evidente que uma transformação ocorreu e que não é possível retornar ao ponto anterior, as pessoas se veem em um dilema. Embora não seja necessariamente traumático, esses momentos são nostálgicos pela perda que ocorreu. O conhecimento da orientação sexual coloca os pais num lugar de avaliação de sua própria identidade, no qual se pode adotar novo *status* psicológico. À medida que conseguir avançar numa nova configuração expressa uma real conversão, desejar retornar ou se manter atado a um padrão antigo se configura em retrocesso (STRAUSS, 1999).

A revelação da orientação sexual oportuniza que mães e pais façam avaliações, reavaliações e revisões sobre si, num processo que embora aconteça no interior dos indivíduos comporta os traços dos relacionamentos com outros. Essas características que marcam a qualidade das relações aparentam influir nos processos de acomodação nas relações familiares. No próximo capítulo essa questão será discutida mais detidamente.

CAPÍTULO 6

HISTÓRIAS DE NÓS: RECONHECIMENTO NAS RELAÇÕES FAMILIARES

As distâncias somavam a gente para menos.

(Manoel de Barros, Livro sobre nada)

A literatura é povoada por narrativas sobre as relações familiares. Nela, muitos autores retratam questões intrínsecas de sua época. Ivan Turgheniev discute o conflito geracional ocasionado pelas transformações políticas e sociais na Rússia oitocentista em *Pais e Filhos*. No mesmo período no Brasil, Machado de Assis retratava em seus contos e romances as relações familiares e todo o antagonismo que pode existir nelas. Em *Iaiá Garcia*, Machado nos mostra os meandros dos relacionamentos familiares, a influência do ideal de amor romântico e as divergências provocadas por ele entre mãe e filho.

As relações familiares continuam a ser abordadas e debatidas na literatura contemporânea tanto no país como fora dele. *Torto arado*, de Itamar Vieira Junior, *A vegetariana*, de Han Kang, sucesso sul-coreano, *A filha única*, da mexicana Guadalupe Nettel, *As coisas que perdemos no fogo*, da argentina Mariana Henríquez, *Laços* do italiano Domenico Starnone: em todos eles os conflitos familiares orbitam em torno de questões que envolvem a afetividade, a autonomia e as particularidades dos vínculos familiares.

As mudanças que transformaram e vem transformando as famílias e as relações familiares nos últimos 50 anos perturbam continuamente os padrões conhecidos, inserindo-nos numa corrente de incessantes modificações quanto aos modelos de família e das relações familiares e os comportamentos individuais. Não obstante o indivíduo ser elevado a valor fundamental dentro da família, a importância das relações de parentesco permanece crucial.

Embora no pensamento liberal predomine a ideia de indivíduo livre e autônomo, totalmente desvinculado de toda e qualquer limitação, as narrativas dos indivíduos apresentadas aqui demonstram desejo intenso de manter os vínculos familiares, sem, contudo, a obrigação de renunciar à sua autonomia e liberdade. O que se deseja são laços que respeitem o direito à autodeterminação. Não se trata do escopo de ação outorgado a

cada indivíduo, mas a relativa aceitação e assentimento de traços distintivos apresentados por cada um no seio da família, uma vez que eles podem dificultar ou até mesmo inviabilizar a perspectiva de acolhimento do indivíduo naquela coletividade.

A autorrealização, conforme explicado por Honneth, só é possível no encontro com o outro, onde se efetiva por meio da “confirmação recíproca de sua liberdade” (2015, p. 238). Isso envolve a capacidade de autodeterminação, da realização de sua personalidade, o que abarca desfrutar da promessa de empatia, dedicação e cuidado recíprocos circunscrita às relações de intimidade. Na prática, significa dizer que a certeza de ser objeto do amor de outrem é adquirida através do acolhimento de suas peculiaridades individuais. As ações e os comportamentos que manifestam amor, cuidado e empatia, questão abordada nas seções 2.3 e 2.4, é o que evidencia a realidade do reconhecimento.

Como discutido no quarto capítulo, o que tomo por reconhecimento nesse trabalho expressa a demanda feita por filhos e filhas às suas famílias de origem por aceitação total. Essa demanda, muitas vezes traduzida por meio de um repertório emocional, se afina com as bases normativas de comportamento recíproco identificadas por Honneth (2015) específicas às relações familiares, a saber, amor e cuidado mútuos, como também ao processo de “purificação” atravessado pela família contemporânea delineado por Giddens (1993).

Neste capítulo, apresento algumas reflexões sobre as potencialidades e desafios do reconhecimento de gays e lésbicas nas relações familiares. Atento para os padrões éticos normativos relativos à esfera da família, tomando-os como ponto de referência moral manifesto nos desejos e expectativas dos entrevistados, o que permite que interpretemos a realidade social, além de refletir sobre as práticas morais que viabilizam que esses valores e ideais se realizem de forma mais adequada.

6.1. Os sentidos do reconhecimento

Conforme discutido no segundo capítulo, o reconhecimento pode ser entendido como a necessidade fundamental que os indivíduos possuem de serem respeitados e validados pelas pessoas que estão à sua volta. Enquanto reivindicação contemporânea, ela abarca distintas esferas da vida e ocupa lugar vital na construção do eu, sendo possível

afirmar que todas as pessoas almejam e necessitam da aprovação dos que as cercam (ANDERSON; HONNETH, 2011; BENJAMIN, 1996; HONNETH, 2009; 2015; TAYLOR, 2014).

Na família, assim como em outros tipos de relações íntimas, dispõe-se de “redes estáveis de práticas” sobre as quais “os membros da sociedade podiam estar relativamente seguros quanto às expectativas de comportamento reciprocamente previsíveis” (HONNETH, 2015, p. 238). Na esfera da família, o cuidado e auxílio mútuos são as normas institucionalizadas. Embora ela possa ser regulada por instâncias externas, as trocas emocionais constituem cada vez mais as bases de vinculação (BECK-GERNSHEIM, 2002; HONNETH, 2015; GIDDENS, 1993; 2007). Os papéis desempenhados na esfera familiar, além de estarem comprometidos com as normas citadas, devem, por meio da confirmação, zelo e auxílio mútuos, colaborar para a realização pessoal do que cada um considera primordial. Embora a família ainda carregue resquícios insistentes de sua arcaica organização patriarcal, a relação familiar entre pares se impõe enquanto configuração contemporânea, trazendo com ela um conjunto de expectativas normativas de comportamento (HONNETH, 2015). Na base dessas expectativas se encontram o amor e o cuidado, como descrito por Honneth (2007; 2009; 2015).

Em relação às entrevistas realizadas, os entrevistados demonstraram dispor de um quadro de práticas estreitamente relacionado a essas expectativas normativas e que, segundo suas avaliações, comprovam ou anulam a existência desses bens simbólicos. A convicção do reconhecimento de mães e pais decorre dos comportamentos desempenhados no relacionamento na díade. As formulações giddensianas sobre a democracia das emoções, relacionamento puro e amor confluyente (GIDDENS, 1991; 1993; 2007) se afinam às reivindicações filiais.

Foram assinaladas a importância primordial do diálogo aberto, de se sentirem seguros no relacionamento familiar, bem como poder confiar no amor de seus pais. Um relacionamento respeitoso, ausente de violência e humilhações também é almejado. Os entrevistados que caracterizaram suas famílias (ou os relacionamentos diádicos) com tais atributos, não coincidentemente, foram os que manifestaram certeza sobre a aceitação e o amor de seus pais e/ou suas mães.

Nos casos em que a expectativa de ser endereço de amor e cuidado no seio da família não se efetivou, o sentimento de injustiça foi identificado, e junto dele a certeza da recusa do reconhecimento ou a identificação de sua precariedade. Nesses casos, as

narrativas sobre o não reconhecimento e o reconhecimento precário mobilizam categorias emocionais que antagonizam as expectativas normativas compartilhadas (HONNETH, 2015) e as características delineadas por Giddens (1993) específicas às relações de intimidade na contemporaneidade.

A quase totalidade dos entrevistados demonstra a expectativa no amor parental dentro da lógica da incondicionalidade, embora parte deles declare não se sentir amado por seus pais, e lamentarem o que, em suas avaliações, demonstra ser uma deficiência particular de seu pai e/ou sua mãe. Por vezes a religião é utilizada como justificativa para o pouco amor ou mesmo o desamor sentido, de forma que eles identificam nela a razão ou o embasamento da homofobia parental. Outros entrevistados a atribuem a diferentes questões, como a criação dos pais, o conservadorismo, e até mesmo os projetos parentais que envolvem a expectativa dos filhos formarem uma família heterossexual e produzirem netos. De toda forma, a lógica da incondicionalidade foi recorrente e está manifesta nas definições dadas pelos entrevistados sobre o que é ser aceito.

A transformação social sobre a expectativa da aceitação e acolhimento de gays e lésbicas no espaço doméstico, que vem ocorrendo nas últimas décadas, pôde ser percebida nas entrevistas. Absolutamente todos os entrevistados têm a expectativa do acolhimento familiar, entendendo-o como uma demanda elementar, considerando ilegítima a rejeição dos filhos devido à orientação sexual, ou a rejeição da homossexualidade enquanto aspecto de sua identidade. O discurso da aceitação e acolhimento compreende o indivíduo inteiro e suas peculiaridades, e em seu sentido prático, traz o compromisso da inclusão desse sujeito no seio familiar. A expectativa do acolhimento parental está enraizada na ideia de amor incondicional. O ponto central é a ideia que nada deveria ser empecilho para o amor dos pais, lembrando que os filhos, de forma geral, entendem a aceitação como manifestação do amor.

Muito embora notícias apresentadas em jornais, programas de tv e experiências e situações observadas na vida de amigos lhes mostrem que o caminho até o acolhimento integral é atravessado por muitos obstáculos e muitas vezes não se realiza, a expectativa de ser endereço da aceitação incondicional permanece. As histórias e vivências familiares de amigos e conhecidos com desfechos de rompimento e exclusão são frequentemente mencionadas pelos entrevistados e, sistematicamente utilizadas como parâmetros para avaliar suas famílias. No entanto, essas histórias não reduzem suas expectativas.

A esperança, não só no que é uma possibilidade, mas no que se interpreta como um dever primário da família em relação aos filhos e filhas, provoca muito sofrimento

(MODESTO, 2015). Acreditar que não se é endereço do que se crê um modelo amplamente compartilhado e executado na sociedade, ocasiona autoquestionamentos sobre seu valor como indivíduo.

A ausência de violência e coerção são também marcadores de bons relacionamentos (GIDDENS, 1993; HONNETH, 2009; 2015), fatores que encontram concordância nos relatos dos entrevistados. Nas famílias onde filhos e filhas têm sua trajetória de vida marcada por agressões, ameaças, humilhações e/ou privações, os relacionamentos são identificados como péssimos, sendo, por vezes, seus perpetradores descaracterizados enquanto pai e/ou mãe. Nos relacionamentos onde não existe violência física e ameaças, mas os laços diádicos são considerados frágeis, com pouca abertura ao diálogo e proximidade parca, os filhos identificam esses pontos como falhas no relacionamento e lamentam pela distância emocional. Estes não necessariamente se consideram não reconhecidos, mas declaram suas insatisfações quanto ao relacionamento, muitas vezes as identificando enquanto obstáculos para seu reconhecimento.

Os relatos sobre esses relacionamentos mobilizam um repertório que expressa sofrimento emocional, no qual angústia, tristeza e raiva são mencionadas como sentimentos presentes. São esses sentimentos negativos que informam aos sujeitos sobre a negação do reconhecimento (HONNETH, 2009) almejado no relacionamento com esse outro significativo ou sobre sua precariedade. A denegação do reconhecimento, deixa uma frustração impressa. A recusa do reconhecimento ou o reconhecimento insatisfatório se relacionam intimamente à negação da promessa de amor e cuidado mútuo, contrariando as expectativas normativas de comportamento específicas à família, e por vezes a descaracterizando, uma vez que ela precisa ser sustentada na prática (CIAMPA, 1989; FASSIN, 2015; HONNETH, 2015).

Mesmo quando filhos e filhas identificam que não são reconhecidos por suas mães e/ou pais, raramente o desejo de dissolução dos laços se apresenta. Geralmente as rupturas, quando se dão, têm caráter temporário, sendo um escape de situações consideradas aflitivas e degradantes.

De certa forma, os filhos parecem aceitar e entender que, os relacionamentos familiares podem conter em si amor e apoio mútuos, mas também são compostos por “atritos, irritações e conflitos” (BECK-GERNSHEIM, 2002, p. 68). A dissolução dos laços quase nunca é um desfecho entendido como aceitável. Uma porta sempre é deixada aberta, de forma que em alguns relacionamentos existem sucessivos períodos de

aproximação seguidos de distanciamento (OLIVEIRA, 2013). A necessidade do vínculo, sobretudo com esses Outros significativos, permanece.

6.2. Tipologias do reconhecimento nas relações familiares

Patrícia Mattos (2018) elaborou uma tipologia do reconhecimento nas relações íntimas em sua pesquisa com homens e mulheres heterossexuais sobre o amor romântico e suas expectativas relacionadas a ele. Ao analisar o déficit em torno do reconhecimento nos relacionamentos afetivo-sexuais, Mattos trabalhou com as categorias *não reconhecimento*, *reconhecimento precário* e *falso reconhecimento*. Ela classifica como não-reconhecimento a “negação ou frustração da expectativa de ser reconhecido”; o reconhecimento precário como insuficiência de reconhecimento; e o falso reconhecimento como “expressão da contradição entre a promessa de reconhecimento dada ao sujeito e sua realização na prática” (MATTOS, 2018, p. 160).

Com o objetivo de categorizar as diferenças relacionadas ao reconhecimento apresentadas pelos entrevistados, alcançando uma maior compreensão da problemática, adotarei aqui as tipologias elaboradas pela pesquisadora. No entanto, devido o reconhecimento falso estar relacionado a uma certa intenção de enganar, considero inadequado no caso das relações familiares. O reconhecimento falso se relaciona a uma divergência entre as promessas feitas e o que é realizado na prática, associada a uma demonstração ou mesmo declaração de interesse, sentimentos ou envolvimento. A promessa normativa de amor e cuidado relativa à família é tácita a ela. Não há a necessidade de verbalização dessas promessas, à medida que elas são subjacentes à ideia de família. Acredito que o tipo de comportamento caracterizado pelo reconhecimento falso é mais apropriado aos relacionamentos amorosos, não sendo pertinente aos relacionamentos familiares. Por essa razão, não utilizarei essa tipologia.

Assim, tomo de empréstimo as categorias *reconhecimento precário* e o *não-reconhecimento* e as definições elaboradas pela autora (MATTOS, 2018). Após discutir as duas tipologias que representam o déficit de reconhecimento, trato sobre como o reconhecimento se apresenta segundo os entrevistados que se consideram aceitos por suas mães e/ou seus pais, a fim de evidenciar o nexos entre as expectativas normativas compartilhadas acerca da instituição família e as características relacionais.

A tipologia *reconhecimento* é compreendida enquanto expressão da realização das expectativas concernentes ao relacionamento de filhos e filhas direcionados a suas mães e/ou pais. Adiante caracterizo as distinções entre esses grupos evidenciando seus marcadores.

O reconhecimento tratado como uma luta intersubjetiva, envolve compreendê-lo como um processo de transformação das relações sociais aberto e contínuo produzido na relação com o outro (MATTOS, 2016; MENDONÇA, 2009; TULLY, 2004). Por isso, identificar o relacionamento dos entrevistados com seus pais e/ou suas mães por essas tipologias não significa fixá-los em um lugar simbólico. As utilizo a seguir a fim de tornar mais evidente o que os entrevistados compartilham entre si e no que se distinguem.

6.2.1. Não reconhecimento

*Eu não posso ter relação com quem não
respeita minha vida, com quem não me enxerga
como eu sou.*
Alexandre

O não reconhecimento é compreendido como a frustração da expectativa de ser reconhecido (MATTOS, 2018). Pensando a esfera da família, ele pode ser caracterizado pela rejeição das regras morais relativas aos relacionamentos familiares – amor e cuidado recíprocos. Os relatos de Natália, Bento, Alexandre, Elisa e Camila chamam atenção para o malogro da expectativa do reconhecimento.

Nas entrevistas em que o não reconhecimento está mais evidente, se encontram três filhas de mães evangélicas, um filho de mãe católica e um filho de um casal evangélico. Os entrevistados têm idades entre 20 e 33 anos, são brancos, pardos e pretos, com escolaridade que vai do Ensino Superior incompleto ao mestrado. Três dos cinco entrevistados moram com seus pais. As idades dos pais variam dos 45 à casa dos 60 anos e suas escolaridades variam do Ensino Médio incompleto ao Ensino Superior. São moradores de cidades médias ou grandes. As características compartilhadas por todos eles se relacionam à qualidade dos relacionamentos estabelecidos entre mães e filhos/as e pais e filhos/as.

De uma maneira geral, os que tem o reconhecimento recusado, embora de forma nuançada, demonstram a consciência da rejeição de si. A maioria acredita que o reconhecimento denegado se deu em virtude de sua orientação sexual, no entanto, outros percebem que mesmo antes de seus pais conhecerem sua sexualidade, o relacionamento familiar era precário. Entre esses há relatos sobre uso de ameaças e violência por parte dos pais e até mesmo situações de privação alimentar.

Uma característica compartilhada por todas as famílias deste grupo é a inviabilidade do diálogo. A dificuldade em estabelecer diálogo com seus pais e poder comunicar seus desejos, ansiedades e frustrações, o medo de falar sobre sua vida pessoal e sofrer retaliações, ocasiona um entrave no relacionamento familiar. Essas ações dificultam ou mesmo impossibilitam o entendimento sobre as insatisfações quanto ao relacionamento e bloqueiam as chances de conciliação.

Embora os entrevistados tenham declarado empenho para comunicar seus anseios, ou até mesmo discutir situações vividas pela família, suas tentativas foram recusadas de maneiras distintas. Alexandre relatou que a genitora foi objetiva em afirmar que, para ter um relacionamento com a família, ele deveria se converter, o que o levou a cessar todo o contato com ela, argumentando que não poderia ter relação com quem não respeita sua vida e não o enxerga como é.

Camila e Natália, apesar de ainda coabitarem com suas famílias de origem, relatam que após a divulgação da orientação sexual não existe mais diálogo com suas respectivas mães, embora tenham realizado tentativas. No caso de Elisa, ainda que o conhecimento de sua orientação sexual tenha provocado ameaças de expulsão e banimento familiar na época, logo foi relegado ao “esquecimento”. Após o evento, Elisa passou a agir com muita cautela em casa, se comportando com passividade nas discussões e evitando até mesmo se engajar em conversas cujo tema fosse a homossexualidade. Ela conta que no momento “não tem coragem” de debater sobre o tema com eles, em razão do que isso poderia acarretar em sua vida.

Os entrevistados identificam as origens do não reconhecimento em diferentes âmbitos. Dentre os cinco entrevistados que compõem esse grupo, três identificaram no vínculo religioso uma das principais causas para sua não aceitação na família. Eles entendem que a influência conservadora da religião evangélica somada ao conservadorismo familiar interfere na forma como seus pais enxergam e lidam com a homossexualidade. Camila fez esse diagnóstico a partir da comparação do

relacionamento dela com a mãe antes e depois da conversão religiosa da mãe, embora tenha ressaltado que antes o relacionamento não poderia ser considerado bom. Alexandre acredita que os pais escolheram a religião evangélica justamente por ela se alinhar ao pensamento que ambos compartilhavam sobre a homossexualidade. Já Natália articula a cultura e os costumes nos quais a mãe foi criada à influência da religião, que segundo ela, “articula e molda o pensamento”.

Bento e Alexandre encontraram dificuldades em compreender as razões para o não reconhecimento. Ambos relataram que desde a infância recebiam tratamento diferente dos irmãos, sendo agredidos fisicamente, entre outras situações degradantes. Enquanto cresciam, os conflitos no espaço doméstico recrudesceram. Para Bento, à medida que ele frustrava as expectativas de sua mãe sobre a performance da heterossexualidade, consolidando amizades com gays e lésbicas e se relacionando com outros rapazes, as estratégias da mãe e avó para pressioná-lo à obediência dos padrões morais e comportamentos desejados se modificavam. Em sua opinião, a homossexualidade sempre foi um fator central de interferência no relacionamento com a mãe. No entanto, acredita que ela se associa a outras questões, como sua própria personalidade, que inclui sempre objetar os discursos preconceituosos que ouvia em casa. Acredita que o acolhimento por parte da mãe nunca chegará e não crê que ela tenha amor a ele. Na entrevista, Bento externou o desconforto sobre a incompreensão acerca de seu comportamento. A resistência da mãe em conversar sobre os eventos que marcaram sua infância e juventude o colocam em um lugar de obscuridade.

Alexandre padece da mesma dificuldade. Apesar de atribuir ao fundamentalismo religioso e machismo o relacionamento deteriorado com a família consanguínea, sinalizou que antes da família estar associada a qualquer religião o relacionamento familiar já era hostil, de forma que acredita que a religião reforçou a homofobia preexistente. Em sua opinião, o não reconhecimento está diretamente relacionado à homossexualidade, e identifica que devido ao fato de ser afeminado desde a infância, sofreu restrições e punições que não eram impostas aos irmãos mais novos. A incompreensão sobre o comportamento dos genitores foi relatada durante a entrevista: “É muito estranho você ter que abrir mão de quem você é, abdicar de você, para que outra pessoa se sinta confortável ao te procurar, ao falar contigo”.

As mensagens ambíguas emitidas pelos pais dificultam que Alexandre dê sentido ao estado do relacionamento atual. Ele relembra uma situação na adolescência em que, apesar do pai não ser afetuoso com ele, um dia disse que independente de qualquer coisa,

ele sempre seria seu filho. No entanto, quando soube que Alexandre era gay, o pai o agrediu fisicamente. Depois de Alexandre denunciar a agressão à polícia, em nenhum momento foi contactado para retornar à casa dos pais. Era um adolescente de 15 anos de idade sem ter onde morar e sequer foi abrigado por algum familiar, pois ninguém queria “confrontar” seu pai. Depois de todas essas situações, Alexandre demonstra não compreender os motivos dos pais agirem dessa maneira, e ainda hoje, após mais de 15 anos, o relacionamento se mostra inviável.

O sofrimento emocional está presente nos relatos que versam sobre o relacionamento familiar. Neles transparece a frustração, o ressentimento e a incompreensão sobre o tratamento recebido.

O ressentimento de Alexandre fica perceptível em algumas falas. Ele declara não conseguir ver nada de positivo em sua família consanguínea, e destaca a frustração gerada em suas tentativas de reaproximação:

Alexandre: [...] todas as vezes em que eu tentei me reaproximar, pra eles era sempre de forma condicional. Eu tenho que ser alguma coisa, ou ser de algum jeito ou fazer alguma coisa para que eles se sintam bem ao estar do meu lado. Então isso não é família, não é amor, é egoísmo.

Isso foi dito à sua mãe durante a última ocasião em que conversaram, diante da solicitação da mãe para que ele não falasse sobre seu esposo. Embora Alexandre não tenha se submetido às imposições, não pode evitar ser afetado por elas. A ruptura no relacionamento com a genitora, colocada por Alexandre, foi justificada da seguinte forma: “Eu não posso ter relação com quem não respeita minha vida, com quem não me enxerga como eu sou”. No entanto, seu relacionamento com a família consanguínea já experimentou, em diferentes momentos, períodos de aproximação e afastamento.

Elisa lamenta a visão dos pais sobre a homossexualidade, pois acredita que o relacionamento familiar não *evolui* em virtude disso. Ela declara que o que mais deseja é o apoio da família, no entanto, acredita que é algo que nunca virá: “Eu tento acreditar que as pessoas evoluem e talvez isso mude, mas pra mim, eu acho que eles nunca vão aceitar”. A certeza do não reconhecimento não impede o indivíduo de desejá-lo. Elisa considera ter um relacionamento tranquilo com os pais. Ambos lhe deram muito apoio nos seus estudos, mas afirma que não há espaço para discordância. Após sua saída da religião, discussões promovidas pelas discordâncias entre eles cresceram de maneira substantiva, e toda vez que questionou ou se posicionou contra algum dogma religioso, as discussões se tornaram tensas e terminaram em gritaria. Elisa atribui a dificuldade de seus pais em

refletir e mudar algumas visões de mundo em virtude da religião, à idade (seus pais têm mais de 60 anos) e por ambos terem crescido no interior.

Em sua entrevista, Natália demonstrou que se ressentia de sua mãe em razão do tratamento dedicado a ela. Acredita que a religiosidade da mãe impede o relacionamento de progredir, e lastima seu julgamento implacável, que pressupõe malícia em todos os seus atos. Embora tenha declarado ter uma boa relação com o pai e os irmãos, o relacionamento ruim com a mãe parece comprometer toda a família, de forma que Natália declara não ver nela um núcleo de apoio e planeja um distanciamento. Sobre seu futuro, Natália deseja: “[...] sair de casa, ter mais liberdade, me entender mais como pessoa, me situar mais como pessoa e me afastar das coisas que não me pertencem, principalmente questões da minha família, das opiniões que eles têm”.

O sentimento de desamparo é perceptível nos relatos desses entrevistados, onde a compreensão sobre a impossibilidade de receber apoio e proteção da família nos momentos de necessidade causa sofrimento e medo. Bento, por já ter vivido experiências relacionadas à recusa da mãe em ajudá-lo, relata que está tentando *ressignificar* a família e entender que pode estar sozinho e bem. Camila e Elisa declaram acreditar que, num contexto de relacionamento afetivo publicizado, não receberiam apoio da família e talvez sequer seria possível manter contato.

A resolução paliativa encontrada pelos entrevistados para se distanciar dos sentimentos negativos provocados pelas brigas, humilhações e rejeição originados no relacionamento familiar é o afastamento e, por vezes, a ruptura. Enquanto ela não pode ser executada, é planejada. Nem sempre a decisão da ruptura é definitiva. Comumente, os relacionamentos familiares de gays e lésbicas incluem períodos de afastamento e reaproximações (OLIVEIRA, 2013). Entre os entrevistados que moram junto de seus pais, o afastamento não é físico, mas referente à intensidade da interação entre os indivíduos. Dentre os cinco entrevistados que compõem esse grupo, somente Alexandre declara não ter nenhuma expectativa em relação aos pais. Todos os outros entrevistados expressaram desejo e esperança na mudança do relacionamento e em alcançar sua aceitação.

Um outro desfecho do não reconhecimento na família é a busca por relacionamentos onde seja possível encontrar reconhecimento que lhes foi recusado. Os amigos/as, namorados/as e esposos/as, na maior parte dos casos, constituem essas pessoas. A construção desses relacionamentos íntimos é fundamental para o que Berger (1972) chama de contra-reconhecimento. Segundo Berger, o não reconhecimento do valor

de um indivíduo pode ser neutralizado pelo contra-reconhecimento, que é definido como uma espécie de reforço positivo da identidade desvalorizada dentro do grupo do qual faz parte.

Além da convicção de não serem reconhecidos, os entrevistados acima compartilham a crença de que não são endereço de amor e cuidado por suas famílias¹²¹. Excetuando-se Elisa que, embora não acredite que os pais a amem, entende que é cuidada por eles. A certeza de não ser reconhecido, em alguns casos, descaracteriza a família ou o lugar de mãe e/ou pai para alguns. Alexandre não considera seus genitores como pais no sentido normativo, sequer utilizando os vocábulos “mãe” e “pai” para se referir a eles. Natália declarou que o relacionamento com a genitora é tão difícil que ela não consegue identificá-la como mãe.

A frustração da expectativa de ser endereço dos comportamentos normativos atribuídos à família levam os entrevistados a autoquestionamentos. A não compreensão sobre as razões que levaram suas mães à negação do reconhecimento os frustra e muitas vezes os indigna, revelando a presença de uma ideia estereotipada acerca do “amor de mãe”, atrelada à lógica incondicional¹²² (MODESTO, 2015). Embora consigam apontar para questões como vínculo religioso, homofobia e conservadorismo como razões da negação, nenhuma delas aplaca a incompreensão sobre a quebra do contrato de amor incondicional (MODESTO, 2015). Em suas opiniões, essas justificativas não respondem à pergunta do porquê não são reconhecidos.

6.2.2. Reconhecimento precário

Tem amor, mas falta afeto.

Helena

... a gente é muito fechado. De falar de afeto, de demonstrar afeto, rola uma dureza.

Ian

¹²¹ O sentimento de desamor está relacionado ao relacionamento diádico. No caso de Natália, o não reconhecimento se refere à mãe.

¹²² Segundo Modesto, “o ‘amor incondicional’ é um simulacro construído socialmente, mas que não tem fundamento na realidade, embora gerencie as relações entre mães e filhos” (2015, p. 154).

Como mencionado na seção 5.2, o reconhecimento precário é entendido como “formas parciais e insuficientes de reconhecimento” (MATTOS, 2018, p. 160). No que concerne os relacionamentos familiares, as regras morais são o cuidado e o auxílio recíprocos (HONNETH, 2015). Nos relatos que explicitam o reconhecimento precário, convergem as expectativas sobre essas regras morais e sua manifestação por meio de atitudes e comportamentos condizentes.

Entre os entrevistados que demonstraram insatisfação com o reconhecimento obtido, se encontram um filho de mãe evangélica, dois filhos e uma filha de mães católicas, uma filha de mãe sem religião e um filho de mãe evangélica e pai sem religião. Os entrevistados têm idades entre 27 e 36 anos, com formação entre Ensino médio e o mestrado. Entre eles há brancos e pardos. Três dos seis entrevistados moram com seus pais. A escolaridades dos pais varia do Ensino Médio completo ao Ensino Superior, e suas idades variam dos 50 à casa dos 60 anos, havendo moradores de cidades pequenas, médias e grandes. Eles compartilham algumas características referentes aos relacionamentos estabelecidos entre mães e filhos/as e pais e filhos/as.

Os que estão neste grupo apontam para um reconhecimento limitado na família. Suas insatisfações podem se relacionar a um sentimento de fragilidade, a um tipo de inconstância acerca do reconhecimento, mas também à indefinição e incerteza sobre o entendimento e a posição dos pais. Foi possível observar algumas demandas pontuais compartilhadas entre filhos e filhas que serão apresentadas adiante.

Eduardo exemplifica o sentimento de indefinição ao falar sobre a aceitação de sua mãe. Com insegurança, relata não ter certeza sobre ela, visto que não existe diálogo na família. Essa indeterminação se soma a uma certa fragilidade quanto ao caráter do relacionamento. Embora tenha demonstrado alívio diante da reação da mãe à revelação de sua orientação sexual, uma vez que ela não respondeu com violência à sua declaração, após a saída do armário qualquer assunto a respeito de sua vida amorosa foi completamente bloqueado. No relato de Eduardo, há um pesar acerca do sentimento de não fazer parte do que se compreende como uma família, um grupo com o qual se pode compartilhar angústias e anseios e em que você confia e se sente protegido. Por não ter abertura para falar sobre sua vida privada com a mãe, Eduardo fica num lugar de incerteza sobre a posição da mãe diante de sua sexualidade.

O relato de Ian compartilha algumas características com o de Eduardo. Como Ian não estabeleceu um diálogo aberto com os pais, não teve a oportunidade de confirmar

nenhuma de suas desconfianças, de forma que elaborou suas impressões com os rastros deixados por seus pais. O que ele conclui do comportamento, conversas e postura dos pais é que, não aceitam sua sexualidade. Acredita que o fato de não falarem sobre sua orientação denota que ela é *um problema* para eles. O paradoxo advindo daí está nele esperar que a família se abra para algo que nunca sequer mencionou, ao mesmo tempo em que afirma que sua expectativa em relação à família é de que eles respeitem seu espaço. A principal característica apontada sobre o grupo familiar é serem “fechados” sobre suas vidas íntimas.

Neste grupo também é possível perceber a valorização do diálogo aberto nos relacionamentos familiares (GIDDENS, 1993; 2007). A intimidade com o pai e a mãe é intensamente desejada e perseguida. De forma que a impossibilidade de desenvolver relacionamentos íntimos nos quais se pode falar com honestidade é uma queixa recorrente.

A compreensão da construção do reconhecimento como um processo é profícua para pensar esse grupo. Aqui os relacionamentos estão frequentemente sob a expectativa de mudança. Se crê e se ambiciona que ele se desenvolva positivamente à proporção que os envolvidos se engajem em sua melhoria por meio de atitudes e comportamentos que transmitam carinho, acolhimento e honestidade.

As entrevistas de Helena e Levi apresentam questões semelhantes no que tange o relacionamento com suas mães. Os dois declararam serem aceitos por seus pais, mas consideram que sua orientação sexual ainda é um problema para suas mães. Apesar de Helena julgar a mãe homofóbica, considera que por ela ter um posicionamento político progressista se empenha por se abrir e, de alguma maneira, “faz um esforço para melhorar”. Ao contrário, Levi caracteriza sua mãe como uma mulher de “mente fechada”, o que atribui ao fato dela ser de uma cidade pequena e ter recebido uma criação “muito conservadora”. No entanto, afirma que o relacionamento melhorou muito desde que contou sobre sua orientação sexual.

Helena também considera que o relacionamento com a mãe tem melhorado com o passar do tempo, sobretudo por hoje ter uma carreira profissional e não morar mais com a mãe, mas um dos fatores mais importantes apontados foi terem reconhecido “os erros que cada um cometeu”. Apesar de ambos os entrevistados afirmarem que o relacionamento “melhorou muito” desde a divulgação da orientação sexual, demonstraram sua insatisfação pelo reconhecimento ofertado. Levi acredita que, apesar de terem passado mais de quinze anos desde que contou que é gay, se a mãe pudesse

mudar sua orientação sexual o faria, embora hoje ela não seja mais alvo de críticas. Embora Helena tenha relatado melhoras no relacionamento, ressaltou: “Eu acho que eles ficam desconfortáveis com quem eu sou, e na minha utopia, o amor tinha que estar livre disso. Eu acho que eles podem me amar, mas é um amor com muita expectativa e que está permeado pela posse”.

A manifestação da dúvida no trecho acima está atrelada aos traços do relacionamento com a mãe, no qual a mesma, com alguma regularidade diz “pérolas homofóbicas” e expressa o desejo de que ela “fosse normal”. Ainda que afirme avanços no comportamento da mãe, não esconde sua dor: “É muito triste perceber que a gente magoa quem a gente ama e quem a gente gostaria de orgulhar por ser quem a gente é”. Apesar dessas questões, para Helena, a construção de uma “relação mais amorosa” tem sido viabilizada recentemente. Quando observa a trajetória do relacionamento com a mãe, percebe que houve avanços, e por isso, nutre expectativas positivas sobre ele.

De maneira geral, todos nesse grupo avaliam que a divulgação da orientação sexual exerceu impacto negativo no relacionamento com suas mães, ainda que temporariamente. Alguns restabeleceram o relacionamento passados poucos dias, outros precisaram de mais tempo. No caso de Levi, desde que saiu do armário para a família o relacionamento com a mãe nunca mais foi o mesmo. Uma distância se instalou e não foi possível retomar o relacionamento com a intimidade que antes existia.

Alguns acreditam que a causa do reconhecimento insuficiente se articula às características relacionais da família. Falta de intimidade e abertura para falar com honestidade, distanciamento emocional, diálogos permeados por acusações e aviltamentos verbais são apontados como entraves para a concretização de um bom relacionamento com os pais. Mas outros, como Levi e Vinícius, relacionam o reconhecimento precário ao moralismo derivado da educação conservadora recebida por suas mães. Essas questões se justapõem em muitos casos.

Vinícius entende que a aceitação se dá como um processo em sua família, e identifica o moralismo da mãe como o maior entrave para que esse processo aconteça como ele deseja. No entanto, resalta que mesmo com o moralismo, “as coisas estão muito melhores”, embora comportamentos homofóbicos ainda apareçam. Em sua opinião, o moralismo derivado da criação preconceituosa que a mãe recebeu, e formou sua personalidade, se articula ao fundamentalismo religioso¹²³, auferindo embasamento a ele.

¹²³ Para ilustrar o conservadorismo da mãe, Vinícius contou que a mãe disse que era pior a filha ser teóloga feminista que ele ser gay.

Segundo explica, o fundamentalismo religioso se relaciona às interpretações que a mãe faz e ao tipo de teologia que ela consome. Em outros períodos a mãe se afinava com os setores mais conservadores pentecostais, hoje menos.

Para Vinícius, sua orientação sexual não é mais uma questão para sua mãe, mas o moralismo relacionado à liberdade sexual, o qual Vinícius entende como uma espécie de arcaísmo religioso. Ele explica que hoje o maior sonho da mãe é que ele “sossegue com alguém”, embora acredite que ela não deseja que ele se case na igreja. Dentre os filhos e filhas de pessoas religiosas entrevistadas, Vinícius é o único que acredita que sua mãe aceita sua orientação sexual, mas demonstra preocupação com o acatamento dos padrões morais de comportamento relacionados à pureza sexual¹²⁴.

Alguns dos entrevistados estão nesse grupo embora se considerem aceitos, em razão de uma insatisfação que transparece nas entrevistas. Ainda que em graus diferentes, falta algo substancial no relacionamento familiar. Os filhos identificam essa falta e falam sobre ela. Apesar de compreendermos o aspecto contínuo do reconhecimento (KOMPRIDIS, 2007; MATTOS, 2016; MENDONÇA, 2009; TULLY, 2004), estes expressam o sentimento de não serem amados e aceitos em sua integralidade.

Helena e Juliana identificam como causa do reconhecimento precário, questões que não se relacionam somente à orientação sexual, mas à história do relacionamento entre elas e suas mães. Ambas, ao narrarem o relacionamento com suas mães, voltam à infância para explicar o vínculo inconsistente. Nesses dois casos, as respostas comportamentais das mães frente a revelação da orientação sexual são interpretadas como sintoma do vínculo precário, uma vez que ambas viveram da ausência materna em graus diferentes. Para Juliana, a reação da mãe à divulgação da homossexualidade é um sintoma da falta de construção do vínculo afetivo que deveria ter se desenvolvido na infância e juventude. Ela entende que hoje a mãe decidiu “recompensar o tempo perdido”, o que se manifesta por meio de um ciúme exagerado em relação à esposa de Juliana. Em sua opinião, a mãe tem questões que só poderão ser resolvidas na terapia. Para Helena, a ausência da mãe durante a infância e a adolescência produziu um relacionamento “difícil” e conflituoso entre as duas. Nesses casos a homossexualidade não é entendida como a causadora do problema. Ambas percebem que a orientação sexual é um problema porque

¹²⁴ Para Oliveira (2013), a regulação da conduta sexual se configura enquanto forma de construir uma “boa” sexualidade, dentro de uma compreensão de respeitabilidade. Para o autor, essas ações se relacionam a construções de novas fantasias de poder a respeito da vida dos filhos, uma vez que a fantasia da heterossexualidade fora quebrada.

o relacionamento diádico foi atravessado por outras questões, como a precariedade das relações entre mãe e filha.

O discurso terapêutico aparece nas falas de quatro entrevistados. Helena e Juliana entendem que suas mães projetaram nelas expectativas de construir uma família segundo um modelo conservador. A terapia é mencionada como uma ferramenta eficiente para transformar o relacionamento entre pais e filhos, de forma que, para alguns, ela seria a única solução. Juliana e Vinícius mencionaram a necessidade de suas mães realizarem acompanhamento terapêutico, algo que a mãe de Vinícius deu início e a mãe de Juliana se recusa a fazer. Embora localizem as dificuldades de suas mães em questões diferentes, na visão de Juliana, Levi e Vinícius, a terapia poderia colaborar para que elas superassem tais dificuldades com maior facilidade. A terapia, para esses entrevistados, é percebida como instrumento para o aperfeiçoamento do *self* (ILLOUZ, 2011).

Helena manifesta sua insatisfação com a qualidade do relacionamento na família, que, em sua opinião, deveria ser mais afetivo. Ela lamenta a falta de carinho e a escassez de contato e acredita que não são tão próximos quanto deveriam: “Não é uma família que convive muito, que se liga muito, mas eu acredito que sim, que sempre que eu preciso posso contar com eles e eles comigo”. No entanto, ressalta que quando estão próximos e ela solicita ajuda, com frequência sofre cobranças e julgamentos. Mesmo com uma insatisfação expressa, a importância do cuidado recíproco é reafirmada.

Diferente do grupo anterior, no qual a certeza do não reconhecimento produz efeitos sobre o sentimento de não ser objeto do amor de seus pais e suas mães, aqui os seis entrevistados que compõem esse grupo declararam se sentir amados por seus pais e mães, embora possam apontar pontos de descontentamento e relatar incômodos em relação aos pais e ao relacionamento entre eles. De maneira geral, esse incômodo incide sobre as características relacionais, como a queixa de não haver diálogo na família, à falta de afetividade dentro do grupo familiar, ao desinteresse sobre detalhes da vida privada, ou mesmo a constância de conflitos. Portanto, a forma como se vive o relacionamento incide sobre as impressões do amor ofertado.

A insuficiência no que concerne ao reconhecimento nos relacionamentos familiares exerce impactos distintos nos entrevistados. Alguns, como Eduardo e Ian, demonstraram baixas expectativas e engajamento quanto à transformação do relacionamento familiar. Ambos evitam o confronto e até mesmo discussões. Embora tenham caracterizado suas famílias pelo silêncio e falta de diálogo sobre a vida íntima, eles não relataram tentativas de abordar seus desejos e expectativas relativas ao

relacionamento familiar com suas mães ou seus pais. Seus comportamentos talvez se justifiquem na dificuldade elementar em estabelecer diálogo sobre a vida privada com os pais, de forma que o silêncio característico aparenta ser imutável.

Outros entrevistados, como Helena, Vinícius, Levi e Juliana se engajam ativamente na transformação do relacionamento, por vezes elaborando estratégias de forma consciente. Eles discutem, travam disputas, negociam e renegociam os termos do relacionamento pontualmente. É importante salientar que o engajamento destes na transformação do relacionamento está atrelado às características relacionais. Todos eles têm abertura para pautar questões, expressar insatisfações e aborrecimentos, ainda que alguns personagens demonstrem mais resistência que outros em ouvir e debater. Mas, de toda forma, essa relativa abertura é em si valorizada.

As perceptíveis mudanças no relacionamento, muitas vezes vistas como pequenas vitórias, colaboram para a compreensão da aceitação enquanto um processo de acomodação que, em seus contextos, tende a melhorar, os motivando a engajar-se na busca pelo relacionamento desejado com suas famílias. No entanto, quando não existe a sensação de mudanças positivas no relacionamento, filhos e filhas podem decidir por não se engajar em sua transformação.

6.2.3. Reconhecimento

*Eu acho que quando eu me senti aceita na
minha família, eu me senti mais amada.*

Larissa

O reconhecimento nas relações familiares é expressão da realização da expectativa de ser objeto de amor e cuidado recíproco. A percepção de sua satisfação alude a um conjunto de atitudes e comportamentos que serão tratados nessa seção.

Manifesto nas atitudes cotidianas, talhado por meio de ações que transmitem o amor e o cuidado esperado e declarado, o reconhecimento surge na forma de ações que expressam amabilidade, acolhimento, proteção, intimidade e demonstrações de interesse (GIDDENS, 1993; 2007; HONNETH, 2007; 2015). De uma maneira geral, os filhos que

se sentem reconhecidos não têm medo de seus pais. Eles têm uma confiança, assentada na história do relacionamento, no amor e na proteção de seus pais. Embora todos eles tenham experimentado certo temor quanto às possíveis reações familiares diante do conhecimento de sua orientação sexual e até mesmo vivenciado períodos difíceis dentro do relacionamento familiar, os embaraços puderam ser transpostos.

Esse é o grupo mais numeroso contendo treze entrevistados¹²⁵. Nas entrevistas enquadradas aqui, se encontram dois filhos de mães evangélicas, uma filha de pai evangélico, duas filhas e um filho de mães católicas, um filho de pai católico, uma filha e um filho de mãe sem religião e duas filhas de pai sem religião, um filho de mãe católica e pai sem religião e uma filha de mãe sem religião e pai evangélico. As características compartilhadas por todos eles se relaciona à qualidade dos relacionamentos estabelecidos entre mães e filhos/as e pais e filhos/as. Entre os entrevistados há pessoas pretas, pardas e brancas, com idades entre 21 e 36 anos e escolaridade entre Ensino Médio e Mestrado. Dentre os entrevistados cinco moram com seus pais, três moram com namorados/as, esposas/os ou companheiros/as, um mora com a sogra e o cunhado e o namorado, um mora com a mãe, o irmão e o namorado, uma mora com os irmãos e dois moram sozinhos. A escolaridades dos pais varia do Ensino Fundamental incompleto ao Ensino Superior, moradores de cidades pequenas, médias e grandes. As idades dos pais variam dos 40 aos 70 anos.

Entre os entrevistados, o reconhecimento nas relações familiares deriva de alguns processos que puderam ser observados. Conforme abordado na seção 3.3, filhas e filhos se empenham em construir um relacionamento com seus pais onde se sintam valorizados, apreciados e amados. Somente para uma minoria, o reconhecimento, que consideramos ter uma estreita relação com a qualidade do relacionamento familiar, vem sem o engajamento numa luta ativa. Nesses casos, o relacionamento pregresso à divulgação da orientação sexual se constituía num relacionamento de intimidade, onde havia abertura ao diálogo e confiança.

As características relacionais de cada grupo familiar, ou da díade mãe/filha/o e pai/filha/o, se mostraram substanciais nessas relações de reconhecimento recíproco. Na busca por reconhecimento, sentir que há abertura para falar sobre seus sentimentos e desejos é aspecto fundamental, uma vez que o diálogo é considerado o mediador do entendimento mútuo (GIDDENS, 1991; 1993; 2007; KLEINGELD; ANDERSON, 2014;

¹²⁵ Alguns entrevistados estão nesse grupo e nos grupos anteriores, visto que se consideram reconhecidos por um dos pais e não pelo outro.

TULLY, 2007). A ausência de autoritarismo no interior do relacionamento familiar permite que cada parte se coloque sem medo, podendo compartilhar suas necessidades. Onde esse espaço existe, os indivíduos mostram-se predispostos a se engajar nos conflitos que avaliam necessários a fim de alcançar seus objetivos.

Essas características foram mencionadas unanimemente pelos entrevistados presentes neste grupo. Relacionamentos horizontalizados e íntimos, com espaço para o diálogo honesto com seus pais e/ou suas mães são aspectos comuns e valorizados entre esses entrevistados. Aparentemente, ter uma relação de amizade com os pais se constitui em um objetivo para eles, agora na fase adulta. O desejo de se ligar ao outro pelo afeto e interesse recíproco, até mesmo com quem já se é ligado pelo vínculo consanguíneo, numa interação caracterizada pela “leveza e ausência de coerção” (HONNETH, 2015, p. 253), como Honneth descreve as amizades contemporâneas, é perceptível. O laço consanguíneo não depende de engajamentos individuais. É algo dado ao nascer e vincula uma expectativa de amor de caráter compulsório. Embora a questão consanguínea seja importante - os filhos querem ser amados por seus pais sobretudo porque são seus filhos -, eles também desejam ser amados por serem quem são, desta forma, tendo sua identidade e particularidades vistas e valorizadas (BENJAMIN, 1996; HONNETH, 2015). Por isso, declarações do tipo “eu sempre vou amar você porque você é meu filho, mas não posso compactuar com o pecado” demonstram o caráter compulsório do amor parental. Se considera amar pela consanguinidade, no entanto, o amor declarado não é acompanhado por nenhuma ação que o manifeste, ausente de ações de cuidado e valorização, mas pela definição de um limite. Essa é uma forma de obedecer à esta imposição e manter o vínculo que se reconhece indissolúvel. A demanda de reconhecimento pleiteada pelos filhos envolve o acolhimento de si como sujeito inteiro, no qual nenhuma característica pessoal seja entrave à sua valorização como pessoa e a ser objeto de amor de seus pais.

O reconhecimento se relaciona ao anseio de ser amado e valorizado por inteiro, no entanto, ele se articula a expectativas mais específicas quanto ao relacionamento familiar. Nos casos estudados, algumas expectativas foram comuns entre os entrevistados. Entre os relacionamentos aqui enquadrados, a homossexualidade não é um assunto intocável, sendo abordada e discutida. Esse aspecto, para a maioria dos que compõem esse grupo, se mostrou um ponto importante, sendo mencionado com recorrência. Poder falar com tranquilidade sobre a homossexualidade, de forma descontraída, é tomada como um sinal de aceitação. Essa atitude é observada algumas

vezes como o comportamento que sucede o silêncio que predominou anteriormente, como nos casos de Larissa, Lucas e Levi.

O acolhimento de seus parceiros amorosos pelo grupo familiar foi uma reivindicação muito presente entre os entrevistados, sendo mencionada como o comportamento que manifesta a aceitação de sua orientação sexual. Dentre os entrevistados que se encontram nesse grupo, todos demandaram a inclusão de seus namorados/as, esposos/as ou companheiros/as na rede familiar e a obtiveram, em proporções diferentes. Para alguns entrevistados, a inclusão total, desde a celebração de datas comemorativas juntos da família extensa até a vida cotidiana, se concretizou. Para outros, essa inclusão se relaciona mais à convivência do parceiro amoroso junto do pai e/ou da mãe, considerando a pessoa com quem compartilhou sua orientação sexual. Nas situações em que os pais são casados e apenas um tem conhecimento sobre a orientação sexual do filho/a, os encontros familiares com o parceiro/a dos filhos se dão geralmente fora do espaço doméstico.

De forma geral, o que eles demandam é usufruir de todos os privilégios outorgados às pessoas heterossexuais quanto à visibilidade da vida amorosa (OLIVEIRA, 2013). Nas famílias em que os entrevistados possuem irmãos e/ou irmãs, a observação quanto ao tratamento ofertado a eles serve como baliza para o que consideram que podem almejar. A ambição é de igualdade absoluta.

A certeza adquirida no amor dos pais é tão poderosa que alguns entrevistados compartilham sentimentos de serem “privilegiados”, “abençoados” e terem “sorte” em razão do relacionamento familiar, invisibilizando o percurso trilhado até ali, que muitas vezes envolveu lutas intensas, períodos de distanciamento e até mesmo rupturas.

Muitos entrevistados, após atravessarem diversos processos no relacionamento familiar, relatam que desenvolveram um relacionamento muito melhor se comparado ao que existia antes da saída do armário. Levi relata que sair do armário o aproximou de seu pai, de forma que hoje têm um relacionamento de honestidade e confiança que não existia anteriormente. Da mesma forma, Davi declara atualmente apreciar o relacionamento com a mãe mais que em períodos anteriores. Larissa, que obteve o reconhecimento alguns anos após a saída do armário declara: “Eu acho que quando eu me senti aceita na minha família, eu me senti mais amada”. O reconhecimento que inicialmente era demandado à sua mãe, abrangeu toda sua família extensa, pessoas que cresceram numa zona rural. Lucas afirma: “Eu me sinto mais inteiro na família. E me sinto até mais interessante pra família, porque eu me ponho de uma forma mais íntegra”.

A integridade à qual Lucas faz referência se entrelaça à verdade como um valor, frequentemente associada à sinceridade, honestidade e/ou franqueza nos relacionamentos (GIDDENS, 1991; 1993; 2007). A saída do armário para os pais, é frequentemente justificada pelo desejo de ser honesto, distanciando-se da “obrigação de confessar” desenvolvida por Foucault (2015). Para Lucas, Daniel, Davi, Inácio, Letícia, Fernanda, André e Levi, ela se relaciona a poder ser quem se é de verdade, sem a necessidade de esconder nenhuma parte de si. Para Larissa, Helena, Aline e Isabela, a saída do armário se aproxima mais do compartilhamento de um aspecto da vida pessoal, que num contexto de heterossexualidade seria realizado sem grandes embaraços. Subjacente a essas razões está o desejo de vivenciar livremente um relacionamento no qual já estavam envolvidos ou vivenciar sua liberdade sexual dentro e fora de casa.

A honestidade no relacionamento familiar os desonerou da obrigação de ocultar um aspecto tão fundamental de sua vida, a “não precisar esconder nada” como condição para ser amado e acolhido pela família. Poder estabelecer uma relação de honestidade com os pais propiciou um sentimento de pertencimento ao coletivo familiar, consolidando o sentimento de serem amados e acolhidos, e, em alguns casos, “completamente aceitos” por suas famílias.

As relações familiares que se aproximam dos ideais de amor confluyente e de relacionamento puro (GIDDENS, 1991; 1993; 2007), exibem uma abertura à busca da realização pessoal dos filhos e a um conteúdo igualitário dentro dos relacionamentos com eles, embora essa abertura possa decorrer de lutas travadas no interior dos relacionamentos pessoais.

O reconhecimento nas relações familiares não precisa nem deve ser enxergado como o relacionamento perfeito, mas como um relacionamento em que esses atributos podem ser encontrados. Não se supõe a completa ausência de sofrimento emocional ou conflitos, mas a disposição e abertura em lidar com eles. Nessas relações, nas quais há confiança no amor do outro, filhos e filhas sentem que podem discordar, discutir e negociar os termos do relacionamento. Aparentemente, o sentimento de que não há nada intransponível a eles é consistente, para a maioria, sobretudo considerando seu acolhimento após a descoberta da orientação sexual.

6.3. Potencialidades e desafios do reconhecimento na esfera da família

Como foi possível observar, o reconhecimento na esfera da família se relaciona intimamente à qualidade dos relacionamentos. Nas famílias em que o relacionamento apresenta as características mencionadas enquanto padrões normativos de comportamento (HONNETH, 2015) e as características apontadas por Giddens para um bom relacionamento (1991; 1993; 2007), o reconhecimento é facilitado. Não obstante, em famílias que estão muito distantes desses ideais, por vezes em lugares opostos a ele, o reconhecimento se torna algo muito distante. Por isso, faz sentido que os filhos se engajem sobre o relacionamento como forma de lutar pelo reconhecimento. Existe uma espécie de intuição sobre a vida social - que pode ter origem no encontro de um repertório terapêutico difuso sobre os relacionamentos e suas normas afetivas (ILLOUZ, 2011) e das regras e valores éticos compartilhados sobre a família (HONNETH, 2007; 2015) -, na qual a intimidade, sinceridade e amabilidade nos relacionamentos favorecem trocas honestas, que, por sua vez, podem colaborar para a compreensão sobre a experiência particular de uma pessoa. Nos casos aqui estudados, não se trata de qualquer pessoa num intercâmbio fortuito, mas de uma pessoa com quem se compartilha laços compreendidos como inquebráveis. Esses indivíduos no lugar especial de filho, sob a égide do amor e cuidado de seus pais, entendem que deveriam ser alvo de um zelo e valorização especial específica a esse lugar social (HONNETH, 2015; KLEINGELD; ANDERSON, 2014; MODESTO, 2015; VELLEMAN, 1999).

Essa intuição encontra concordância na teoria social, na qual alguns autores consideram a troca dialógica fundamental para a resolução de conflitos, uma vez que esse encontro possibilita a expressão das razões individuais, discussão, argumentação, negociação e definições conjuntas (GIDDENS, 1991; 1993; 2007; KLEINGELD; ANDERSON, 2014; TULLY, 2004). O diálogo viabiliza que as partes possam expressar suas razões favorecendo o entendimento.

De acordo com o que foi observado, nos relacionamentos onde o diálogo é uma característica, o acolhimento se efetivou. Embora não seja possível afirmar que o acolhimento dos filhos é produto do entendimento e compreensão sobre as demandas destes, o fato é que ele se realizou. Nos casos em que os filhos tiveram o acolhimento negado, o diálogo era elemento ausente. De forma que, embora os entrevistados tenham declarado suas tentativas em conversar sobre os elementos que lhes entristeciam no relacionamento, ou até mesmo tentar entender as questões de seus pais e suas mães, estes

lhes negaram essa possibilidade, algumas vezes utilizando ameaças. Ainda que o acolhimento não seja sinônimo da finalização da luta por reconhecimento, visto que ele pode vir acompanhado de limites e condições impostos aos filhos, ele é parte considerável das expectativas filiais.

Conforme abordado, os filhos desejam o acolhimento total de si, o que envolve a valorização e validação de suas particularidades. Essa questão expressa o caráter contínuo do reconhecimento. Quando questionados sobre as expectativas que nutriam sobre sua saída do armário para a família, as respostas versaram sobre seu acolhimento naquele momento específico, endossados pela manifestação verbal do amor. Os que alcançaram essa resposta de seus pais, demonstraram sua satisfação quanto a isso, no entanto, após essa conquista, novas demandas por reconhecimento se abriram, o que produziu novos diálogos, conflitos, negociações e renegociações. As discussões acerca dos limites práticos colocado pela família são patentes: a homossexualidade é tratada com naturalidade ou é constantemente alvo dos lamentos maternos? Ela é um assunto tabu ou pode ser debatido? Existe uma pressão sobre o sigilo dos relacionamentos amorosos ou até mesmo da orientação sexual para fora da família? É possível compartilhar detalhes do relacionamento amoroso com o pai e/ou a mãe? Os pais estão dispostos a conhecer a namorada da filha? O namorado do filho pode frequentar a casa da família? É possível que a namorada durma na casa da família? Todos esses questionamentos surgiram e foram discutidos no interior dos relacionamentos. Embora nem sempre atenda às expectativas filiais plenamente, à medida que o diálogo existe esses limites são continuamente negociados.

Alguns filhos lidam com essa negociação como um dilema: lutar mais ativamente pelo reconhecimento e arriscar perder o apoio familiar ou aceitar o que é ofertado sem pressionar os limites familiares e não alterar o relacionamento familiar. No entanto, isso só se mostrou um dilema para uma minoria, cujos relacionamentos familiares eram marcados pela ausência de abertura para o diálogo e intimidade.

Sendo a intensidade da convivência é um fator que pode dificultar as relações familiares, a coabitação é um aspecto importante no que concerne o reconhecimento. Os que vivem com seus pais, acabam por demandar certas questões e uma urgência que aqueles que não vivem junto deles não precisam negociar. A vida afetivo-sexual de quem vive com os pais fica mais exposta à observação e especulação e mais sujeita às críticas. O relato de Vinícius nos apresenta essas questões. Jovem e solteiro, tem sido interpelado pela mãe sobre casamento uma vez que ela observa seus encontros e se preocupa com sua

pureza sexual. Alguns filhos/as tentam abrigar essas informações da família, mas nem sempre é possível. No caso de Daniel, embora sua mãe tenha feito ressalvas sobre levar estranhos para dentro de casa, “precisou” se acostumar, tendo sido tal comportamento negociado no cotidiano do relacionamento, com o início da vida afetivo-sexual do filho.

Por outro lado, aqueles que não moram com suas famílias imediatas, apesar de não precisarem lidar com o peso que o cotidiano pode trazer, principalmente nos contextos em que os conflitos são frequentes, também não gozam do contato assíduo e, portanto, da possibilidade frequente de dialogar sobre seus desejos e incômodos.

A luta por reconhecimento se desenvolve no cotidiano, nos meandros do relacionamento, e revela a capacidade de gerar mudanças nas relações sociais dentro das famílias, por vezes alterando os relacionamentos de formas incalculáveis (TULLY, 2004).

Importa dizer aqui que, os entrevistados que definiram e descreveram a história do relacionamento com a mãe e/ou o pai como um relacionamento distante, no qual não há abertura para compartilhar suas angústias e aspirações, estão em situação de não reconhecimento, e em menor proporção, de reconhecimento precário nesses relacionamentos. Tais relações não precisam necessariamente ser identificadas como relacionamentos ruins, em que haja algum tipo de abuso ou violência, mas como relacionamentos nos quais as características relacionais apontadas por Giddens (1991; 1993; 2007) como importantes para a construção de um relacionamento de intimidade, as quais as pessoas valorizam e buscam em relacionamentos íntimos, não puderam ser encontradas.

Da mesma forma, os relacionamentos que foram identificados com maior proximidade aos ideais giddensianos mencionados, também foram os que o reconhecimento se realizou, embora, por vezes, tenha demorado mais do que o desejado pelos filhos. Em alguns casos, o conhecimento da orientação sexual sequer provocou qualquer abalo no relacionamento familiar ou diádico. Ao contrário, por vezes, o momento da revelação proporcionou aos pais uma oportunidade para reafirmar o amor sentido, consolidando nos filhos o sentimento de pertencimento àquela família. Questão importante de ser mencionada é o fato de que as características relacionais sobrepujaram qualquer vinculação religiosa. Foi possível observar tal evento entre mães e pais de religião católica, evangélica e sem religião.

Entre os entrevistados, não foi relatado um só caso no qual a descoberta da orientação sexual tenha inviabilizado permanentemente o relacionamento, ou mesmo o

impossibilitado por um período muito longo, entre pessoas que até aquele momento compartilhavam um relacionamento íntimo de amor e cuidado, considerado bom pelos entrevistados.

Os participantes da pesquisa categorizados pelo reconhecimento precário apresentaram algumas características relacionais semelhantes aos do não reconhecimento no que se refere ao relacionamento com o pai e/ou a mãe. A maior parte dos filhos identificou os relacionamentos com pouco diálogo e vínculo fraco. No entanto, a insatisfação com o relacionamento envolve falta de afetividade, pouca expressão de interesse em suas vidas e constantes situações de conflito.

Todos os entrevistados, tendo por base o ideal normativo apresentado por Honneth (2007; 2009; 2015) – amor e cuidado recíprocos -, reivindicam seu reconhecimento às suas famílias de origem. Como discutido, em seu repertório eles compartilham as características presentes nos ideais de relacionamento puro e amor confluyente de Giddens (1991; 1993; 2007) como atributos valorizados ou almejados nos relacionamentos com suas mães e seus pais, mas sobretudo com as mães. Muitos entrevistados, por motivos relacionados frequentemente ao pouco contato e vínculo fraco com um dos pais, os excluem da decisão de compartilhar sua orientação sexual. Isso foi observado com regularidade. No entanto, a decisão por contar somente ao pai ocorreu para duas entrevistadas. A razão para isso se deve, em um dos casos, ao péssimo relacionamento com a mãe, justificado pela religião, e, para a outra entrevistada pelo fato da mãe se comportar de maneira aguerrida quanto às compreensões religiosas, de forma que não há espaço para discordância. Nesses casos, ambas concluíram que o acolhimento de suas mães não viria, o que as levou a decidir por não contar.

Embora nos casos aqui estudados o vínculo religioso não tenha sido considerado um fator preeminente dos comportamentos parentais, ele demonstrou certa influência em relação ao acolhimento e reconhecimento dos filhos.

Entre os pais de orientação religiosa evangélica foi observado maior dificuldade em acolher os filhos: dentre os nove filhos de pessoas evangélicas entrevistados, cinco se consideram aceitos pelo pai e/ou pela mãe e cinco não se consideram aceitos por ambos os pais ou pela mãe. Dentre estes últimos, três são filhos de membros e frequentadores assíduos da Assembleia de Deus, uma filha de frequentadora da Congregação Cristã no Brasil e um filho de um casal de pastores batistas. Entre as famílias no qual o vínculo com os filhos foi alimentado, construído e cuidado, não há dilema que perdure. Dentre os oito entrevistados filhos de pai e/ou mãe católico, cinco se consideram aceitos por suas

famílias. Dois ressaltaram as dificuldades no relacionamento a fim de justificar sua dúvida ao falar sobre seu acolhimento na família. Somente um filho de mãe católica não praticante se considera não aceito. Entre os sete entrevistados filhos de pessoas sem religião, seis se consideram aceitos por seus pais e um não se considera aceito.

Embora a adesão religiosa de mães e pais dos entrevistados seja ressaltado aqui, o fator que se mostrou proeminente sobre o reconhecimento dos filhos foram as características do relacionamento estabelecido entre mãe/filha/o e pai/filha/o. Os relacionamentos diádicos considerados bons pelos filhos, nos quais existe abertura ao diálogo, proximidade, sentimento de ser endereço de amor dos pais e confiança nesse amor, independente da afiliação religiosa, filhos e filhas puderam ser acolhidos no seio familiar. Foi observada uma maior habilidade em reconhecer a liberdade e autonomia de filhos e filhas nestas pessoas.

As famílias identificadas pela negação do reconhecimento demonstraram um apego às suas compreensões moral-religiosas sobre a homossexualidade, retirando as possibilidades de inclusão deste filho no seio familiar. A homossexualidade é compreendida por eles como uma abominação grave, mostrando o nexo entre as representações religiosas sobre a homossexualidade e o sujeito homossexual e o desempenho parental.

No entanto, o fato de metade dos pais e/ou mães evangélicas terem acolhido seus filhos mostra que existem outras moralidades que a sobrepujam, ou talvez, não entrem em confronto com a moralidade religiosa, uma vez que ela não necessariamente desafia as normas e valores normativos compartilhados referentes à família.

O reconhecimento do outro como indivíduo separado, livre e autônomo numa relação que subentende a mutualidade, traz como consequência não só o respeito sobre a liberdade e autonomia desse outro, mas a valorização de suas particularidades e o lugar de facilitador para as realizações pessoais deste (HONNETH, 2015).

O reconhecimento permite que os indivíduos se percebam como pessoas valorizadas, amadas e consideradas. Na esfera da família, o sentimento de ser estimado pelas pessoas a quem você ama e tem um laço de intimidade é fundamental para a manutenção das autorrelações práticas (ANDERSON; HONNETH, 2011; HONNETH, 2009).

A possibilidade de engajar-se no relacionamento e alterá-lo provoca nos filhos o sentimento de integrar uma coletividade em situação de igualdade, podendo participar nas decisões e determinações sobre ela (TULLY, 2004). Em um contexto de

compulsoriedade, o laço familiar existe apesar dos sentimentos ruins que ele provoca. Nos relacionamentos em que se é visto, ouvido e validado, o aspecto compulsório do relacionamento familiar se desvanece à medida que o vínculo ganha sentido nos sentimentos positivos gerados dentro dele.

Condição para o reconhecimento é a identificação do outro enquanto pessoa separada, mas, semelhante, portador dos mesmos direitos e necessidades. A constatação da dependência mútua está na base do reconhecimento. Nos contextos em que há reconhecimento recíproco da liberdade e autonomia individual, integrar uma coletividade na qual se sentem amados, valorizados, vistos e cuidados por seus traços distintivos, faz com que os conflitos e irritações que permeiam as relações não sejam enxergados como custos do relacionamento, mas como atributos naturais às interações e que valem ser enfrentados e vividos na construção de vidas significativas (ANDERSON; HONNETH, 2011).

Considerações finais

A luta por reconhecimento na esfera privada é uma luta sobre normas intersubjetivas. À medida que os indivíduos se organizam e se reconhecem mutuamente nas interações, carregam consigo regras intersubjetivas de comportamento relativas àquela associação específica (TULLY, 2004). No caso particular da família, as regras normativas relativas a ela são o amor e cuidado recíprocos (HONNETH, 2007; 2009; 2015). Portanto, as lutas por reconhecimento na esfera da família decorrem do sentimento de que essas normas foram negligenciadas, frustrando as expectativas dos parceiros de relação.

Essa pesquisa nasceu de uma pergunta: quais fatores interferem no acolhimento de gays e lésbicas por suas famílias de origem? Tendo ela como norte, entrevistei gays e lésbicas filhos/as de pessoas católicas, evangélicas e sem religião que tivessem assumido sua orientação sexual a ao menos um dos pais. O vínculo religioso foi, de saída, uma hipótese levantada em consideração ao repertório religioso sobre a homossexualidade e aos resultados de outros trabalhos (MODESTO, 2015; PESSÔA, 2017a).

Os resultados encontrados no material de pesquisa apontam para a assimilação dos ideais normativos compartilhados específicos à família (HONNETH, 2015), balizas sobre as quais os entrevistados constroem suas expectativas. Ou seja, os filhos e filhas entrevistados esperam ser endereço de ações que comuniquem o amor e cuidado de seus pais e mães. Considerando a revelação da orientação sexual a eles, os entrevistados entendem que o acolhimento e aceitação dos pais é o comportamento que atesta a realidade do amor.

Entre os vinte e um entrevistados, cinco se encontram em situação de não reconhecimento e seis em situação de reconhecimento precário, enquanto treze entrevistados consideram que alcançaram o reconhecimento de ao menos um dos pais. Se o entendimento mútuo não pode ser considerado o “estado final” da luta por reconhecimento, uma vez que ela é reativada periodicamente, fato é que as expectativas dos entrevistados foram alcançadas para a maior parte deles.

O que tomei por lutas por reconhecimento envolve as atuações direcionadas à obtenção do acolhimento, aceitação e validação diante da informação dada. As lutas por reconhecimento abrangem diversas atuações, acontecendo mais comumente em diálogos nos quais se fala sobre seus sentimentos e desejos, na convivência diária, nas discussões, nas definições dos limites, e também nos afastamentos e rupturas.

Aqueles que, ao compartilharem sua orientação sexual, são abraçados e acolhidos, entendem-se como aceitos, ainda que esse sentimento possa mudar de acordo com os comportamentos subsequentes.

Podemos considerar que as exigências dos entrevistados são gradativas. Inicialmente, a expectativa é sobre o acolhimento e aceitação de si enquanto gay/lésbica. Uma vez que ele é conquistado, suas expectativas são refinadas de acordo com as necessidades que se abrem. O engajamento num relacionamento amoroso frequentemente enseja o passo seguinte. Passa a se demandar o acolhimento e inclusão na família do namorado/a, companheiro/a ou esposo/a. Eles almejam que essa pessoa possa frequentar a casa e compartilhar momentos “de família”, como a celebração de festas de Natal e aniversários. Geralmente um intervalo de tempo separa essas duas reivindicações, visto que a primeira delas por vezes demora algum tempo para ser integralmente alcançada. De maneira geral, os entrevistados/as esperam o relacionamento com os pais estabilizar para então demandarem a possibilidade da inclusão do/a parceiro/a amoroso/a. No entanto, isso não é um padrão. Larissa, Inácio e Aline se assumiram para suas mães justamente por estarem em relacionamentos amorosos e almejem a inclusão dos/as parceiros/as na família. Nesses casos, essa reivindicação veio paralela à demanda por acolhimento e aceitação.

Essas questões revelam a face contínua do reconhecimento, no qual conforme se é reconhecido, se abrem novas necessidades (HONNETH, 2003; MATTOS, 2016; TULLY, 2004). A demanda por reconhecimento nas relações familiares não é necessariamente inaugurada pela assunção da homossexualidade. Conforme relatado por alguns entrevistados, a negação do reconhecimento por vezes tem início na infância, devido ao não cumprimento das expectativas de performance de gênero. No entanto, para a maioria, ela eclode no momento da divulgação da orientação sexual, sobre a qual a maioria dos pais demonstra e declara surpresa quanto à informação.

A compreensão sobre os nós que enredam os laços sociais e os tornam possíveis inclui, além da observação dos valores comuns compartilhados e das expectativas construídas socialmente sobre as promessas relativas à família, a atenção ao comportamento cotidiano familiar, a fim de perceber quais aspectos dos parâmetros éticos estão sendo negligenciados e por quais razões. Embora este material se debruce sobre a visão e interpretação dos filhos e filhas sobre essas relações, foram encontradas algumas evidências que apontam para a importância das características relacionais.

Cabe ressaltar que a pesquisa foi realizada considerando-se variáveis como classe, escolaridade, gênero, raça/etnia e geração, dados coletados durante as entrevistas, a fim de perceber se eles incidiam sobre o comportamento parental diante da revelação da homossexualidade dos filhos. Entretanto, na análise constatou-se não haver predominância destas categorias de maneira relevante entre os entrevistados, por isso elas não foram consideradas aqui. A religião também foi uma variável considerada, e como apontado no capítulo anterior, verificou-se predominância entre os pais religiosos nos casos de não reconhecimento. Entre os cinco não reconhecidos, quatro são filhos de pessoas evangélicas e um é filho de uma mulher católica não praticante. Não nos interessa aqui negar a influência do repertório religioso sobre a homossexualidade que coloca gays e lésbicas num lugar aviltante, responsabilizando-os pela degradação da humanidade, disseminação de doenças e perversões sexuais como pedofilia. A influência, embora seja inegável, mostrou-se limitada. As características relacionais, em todos os casos estudados, sejam os pais religiosos ou não, suplantaram qualquer vínculo religioso. Nas díades onde o relacionamento era marcado pela proximidade, diálogo e confiança, nenhum repertório discriminatório subjugou as relações.

Essas questões falam sobre os engajamentos individuais, sobre os investimentos e envolvimento. Inicialmente, a hipótese acerca do vínculo religioso considerava os graus de envolvimento. No entanto, percebeu-se que esses engajamentos em esferas distintas não necessariamente entram em conflito, podendo coexistir de forma pacífica dentro das famílias. Todavia, onde o vínculo estabelecido entre filho/a e mãe/pai era fraco, sendo caracterizado por pouca proximidade, ausência de confiança e diálogo honesto, assim como uso de violência dentro do relacionamento, a vinculação religiosa prevaleceu em detrimento da relação com o filho/a.

Embora nesse trabalho o objeto de análise seja as relações familiares de gays e lésbicas com seus pais e suas mães, o resultado alcançado serve para pensar as relações familiares em geral. A homossexualidade aqui desempenha o papel de entrave moral no relacionamento, no entanto, outras questões poderiam estar nesse mesmo lugar. Não ambiciono fazer generalizações, mas o lugar do vínculo, da relacionalidade, se mostrou crucial.

Embora as famílias desempenhem um papel ativo na manutenção da conformidade sexual, de forma que por muito tempo houve poucas esperanças acerca do acolhimento de pessoas homossexuais, a aceitação e reconhecimento de gays e lésbicas

dentro das famílias de origem já integra, de certa forma, o repertório de expectativas de comportamento normativas à família, indicando um progresso moral na esfera do amor.

A busca por justiça dentro da família envolve poder usufruir dos mesmos direitos que pessoas heterossexuais experimentam, o que se relaciona à visibilidade e vivência nos relacionamentos amorosos na família, mas sobretudo a possibilidade de ser valorizado e admirado em suas conquistas sem que a homossexualidade se constitua um entrave. Esses anseios expressam um pouco do significado do reconhecimento para gays e lésbicas na esfera da família, o que implica na superação de estereótipos acerca da homossexualidade.

O movimento de superação desses estereótipos pode ser percebido nas pautas de programas matinais na TV aberta quando se discute como acolher filhos/as homossexuais, assim como no surgimento de coletivos como o Mães pela Diversidade, formado em 2015 com o objetivo de acolher e informar mães e pais de pessoas LGBTIA+ e seus filhos e filhas.

Ainda que o trajeto até a efetivação do reconhecimento não seja pacífico, ele avulta a superação de entraves culturais à medida que privilegia os vínculos afetivos em detrimento de lógicas estranhas à família. As famílias que ultrapassam esses obstáculos, se estabelecem na vida de filhas e filhos como o porto seguro num mundo incerto.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Miguel Vale de. **A chave do Armário**: homossexualidade, casamento, família. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

ANDERSON, Joel; HONNETH, Axel. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. **Cadernos de Filosofia Alemã**, FFLCH-USP, São Paulo, n. 17, jan./jun., p. 81-112, 2011.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Tradução de Hildegard Feist. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Campos de Sangue**: religião e a história da violência. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

BADINTER, Elisabeth. **XY**: Sobre a identidade masculina. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BAIOCCO, Roberto; FONTANESI, Lilybeth; SANTAMARIA, Federica. *et al.* Negative Parental Responses to Coming Out and Family Functioning in a Sample of Lesbian and Gay Young Adults. **J Child Fam Stud** 24, 1490–1500, 2015.

BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. **O caos totalmente normal do amor**. Tradução de Fernanda Romero Fernandes Engel e Milton Camargo Mota. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BECKER, Howard S. De que lado estamos?. In: **Uma teoria da ação coletiva**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 122-136, 1977.

_____. A história de vida e o mosaico científico. In: **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Hucitec, p. 101-116, 1993.

BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. **Reinventing the Family**: In the Search of new lifestyles. Tradução de Patrick Camiller. Cambridge: Polity Press, 2002.

BENJAMIN, Jessica. **Los lazos de amor**. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación. - 1ª ed. – Buenos Aires: Paidós, 1996.

BERGER, Peter. **Perspectivas sociológicas**: uma visão humanística. Petrópolis: Editora Vozes, 1972.

BÍBLIA SAGRADA. **Nova Almeida atualizada**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BIRMAN, Patrícia. Males e malefícios no discurso pentecostal. In: BIRMAN, P., NOVAES, R. e CRESPO, S. (Orgs.) **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EDUERJ, p. 62-80, 1997.

- BIROLI, Flávia. **Família**: novos conceitos. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.
- BOND, Bradley J.; HEFNER, Veronica; DROGOS, Kristin L. Information-seeking practices during the sexual development of lesbian, gay, and bisexual individuals: The influence and effects of coming out in a mediated environment. **Sexuality & Culture: An Interdisciplinary Quarterly**, 13(1), 32–50, 2009.
- BORRILLO, Daniel. **Homofobia**: a história e crítica de um preconceito. [Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira]. – 1. Ed.; 3. Reimp. – Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016.
- BOSWELL, John. **Christianity, social tolerance, and homosexuality**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- BOURDIEU, Pierre. Compreender. In. BOURDIEU, P. et al (Orgs.) **A miséria do mundo**. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 693-732, 2008.
- _____. **Razões práticas**: Sobre a teoria da ação. Tradução Mariza Corrêa – 11^a ed. – Campinas, SP: Papirus, 2011.
- _____. **A Dominação Masculina**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013.
- BOZON, Michel. A nova normatividade das condutas sexuais ou a dificuldade de dar coerência às experiências íntimas. In: **Família e sexualidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 119-153, 2004a.
- _____. **Sociologia da sexualidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004b.
- BOZON, Michel; HEILBORN, Maria Luiza. As carícias e as palavras: iniciação sexual no Rio de Janeiro e em Paris. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 59, p. 111-35, 2001.
- BRANDÃO, Elaine. Iniciação sexual e afetiva: exercício da autonomia juvenil. In: **Família e sexualidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 63-86, 2004.
- BUSIN, Valéria Melki. Religião, sexualidades e gênero. **REVER-Revista de Estudos da Religião**, v. 11, n. 1, p. 105-124, 2011.
- BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. – 1^a ed. – Buenos Aires: Paidós, 2002.
- _____. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar - 8^a ed.- Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- _____. **Corpos que pesam**: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, p. 191-219, 2018.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Brasil no Censo IBGE-2000. In: Faustino Teixeira e Renata Menezes (Orgs.). **As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, p. 35-48, 2006.

_____. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. **Religiões em movimento: o Censo de 2010**, p. 63-87, 2010.

CARRARA, Sérgio; RAMOS, Sílvia. **Política, direitos, violência e homossexualidade: Pesquisa 9ª Parada do Orgulho GLBT. Relatório de Pesquisa**. Rio de Janeiro: CLAM/CESEC/ARCO-IRIS, 2005.

CARRARA, Sérgio. O movimento LGBTI no Brasil: reflexões prospectivas. **Reciis**, vol. 13, n. 3. Rio de Janeiro, p. 450-456, 2019.

CARRION, V. G.; LOCK, J. The coming out process: Developmental stages for sexual minority youth. **Clinical Child Psychology and Psychiatry**, 2, p. 369-377, 1997.

CECCHETTO, Fátima Regina. **Violência e estilos de masculinidade**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2004.

CESARINO, Leticia. Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal. **Revista de Antropologia** (São Paulo, Online), v. 62 n° 3, p. 530-577, 2019.

CHALAND, Karine. Pour un usage sociologique de la double généalogie philosophique de l'individualisme. In. **Etre soi d'un âge à l'autre**. Famille individualisation, Tome 2, Paris: L'Harmattan, Logiques Sociales, p. 31-43, 2001.

CIAMPA, Antônio da C. Identidade. In: LANE, Sílvia; CODO, Wanderley. (Orgs.) **Psicologia social: o homem em movimento**. São Paulo: Editora Brasiliense, p. 58-75, 1989.

CIAMPA, Antônio da C. **A estória do Severino e a História da Severina**. Um ensaio da Psicologia Social. São Paulo: Brasiliense, 2001.

CICHELLI, Vincenzo. Individualismo e formas de apoio: entre lógica incondicional e personalização da parceria intergeracional. Peixoto C.E, Singly F., Cicchelli V. **Família e individualização**. Rio de Janeiro: FGV, p. 113-132, 2000.

COHEN, Stanley. **Folk devils and moral panics: The creation of the Mods and Rockers**. London/New York, Routledge, 2011.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Persona humana*. 1975. Disponível em:
<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_c_19751229_persona-humana_po.html>. Acesso em: 01 nov. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral a pessoas homossexuais*. 1986. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_po.html>. Acesso em: 01 nov. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Algumas reflexões acerca da resposta a propostas legislativas sobre a não-discriminação das pessoas homossexuais*. 1992. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_po.html>. Acesso em 01 nov. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Catecismo da Igreja Católica*. 1992.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Considerações sobre os projectos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_po.html>. Acesso em: 12 out. 2020.

DA ROCHA MENEZES, Luiz Maurício Bentim. O mito do andrógino no banquete de Platão. **REVISTA HÉLADE**, v. 4, n. 3, p. 170-181, 2018.

D'EMILIO, John. **Sexual politics, sexual communities**: the making of a homosexual minority in the United States, 1940-1970. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: M. L. Heilborn et al (Orgs.). **Sexualidade, Família e Ethos Religioso**. Rio de Janeiro: Editora Garamond Universitária, p. 137-176, 2005.

_____. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In: L. F. D. Duarte et al (Orgs.). **Família e religião**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p. 51-87, 2006.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; Jabor, Juliana de Mello; Gomes, Edlaine Campos; Luna, Naara. Família, reprodução e ethos privado: subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. In: L. F. D. Duarte et al (Orgs.). **Família e religião**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p. 15-50, 2006.

DURKHEIM, Émile. La famille conjugale. **Revue philosophique**, 90, p. 2-14, 1921 [1892]. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_3/textes_3_2/famille_conjugale.pdf>. Acesso em: 29 abr. 2021.

DUTRA, Roberto; PESSÔA, Karine. Guerras culturais e a relação entre religião e política no Brasil contemporâneo. **Revista Brasileira De História Das Religiões**, v. 13, n. 39, p. 233-256, 2021.

ENDJØ, Dag Øistein. **Sexo e religião**: do baile de virgens ao sexo sagrado homossexual. [tradução Leonardo Pinto]. – São Paulo: Geração Editorial, 2014.

ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

ESPEJO, Juan C. Homosexualidad y cristianismo em tensión: la percepción de los homosexuales através de los documentos oficiales de la iglesia católica. **Bagoas**, n. 02, p. 33-69, 2008.

FACCHINI, Regina. De homossexuais a LGBTQIAP+: sujeitos políticos, saberes, mudanças e enquadramentos. In: **Direitos em disputa: LGBTI+, poder e diferença no Brasil contemporâneo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, p. 31- 69, 2020.

FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins. De cores e matizes: sujeitos, conexões e desafios no Movimento LGBT brasileiro. **Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana**, n. 3, p. 54-81, 2009.

FACCHINI, Regina; RODRIGUES, Julian. Que onda é essa? “guerras culturais” e movimento LGBT no cenário brasileiro contemporâneo. In: **A diversidade e a livre expressão sexual entre as ruas, as redes e as políticas públicas**. 1 ed. Porto Alegre: Rede Unida/Nuances, 2017, p. 35-60.

FASSIN, Eric. L’homosexualité dans la famille. Ce que nous apprennent les recherches états-uniennes. **Revue Mouvements**, 82(2), p. 81-89, 2015.

FERNANDES, Luis Osvaldo Ribas Lobos. **Homofobia Cordial** (palestra). Salvador, UNEB/ DIADORIM. Mimeo, 2007.

FERNANDES, Rubem César et al. **Novo Nascimento**: os evangélicos em casa, na igreja e na política. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Renovação Carismática e o Demônio: notas do monitoramento da Revista Jesus vive e é o Senhor. **Mneme** (caicó. Online) – UFRN, v.3, nº 06, 2002.

_____. **Mudança de Religião no Brasil**: desvendando sentidos e motivações, São Paulo: Palavra & Prece, 2006.

_____. **Novas formas de crer**: católicos, evangélicos e sem-religião nas cidades. São Paulo: Ceris, 2008.

_____. The Catholic Charismatic Renewal and the Catholicism That Remains: A Study of the CCR Movement in Rio de Janeiro. **Religions**, v. 10, p. 397, 2019.

FINCH, Janet. **Family obligations and social change**. Cambridge: Polity, 1989.

FOUCAULT, Michael. **História da sexualidade 1**: A Vontade de saber. [Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. -2ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2015.

_____. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. -24ª ed. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979 [2007].

FRANÇA, Isadora Lins. Identidades coletivas, consumo e política: a aproximação entre mercado GLS e movimento GLBT em São Paulo. **Horizontes Antropológicos**, v. 13, n. 28, p. 289-311, 2007.

_____. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo (São Paulo 1991)**, v. 15, n. 14-15, p. 231-239, 2006.

FRESTON, Paul. **Protestantes e a Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. 1993. Tese de Doutorado em Sociologia. Departamento de Ciências Sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, 1993.

_____. **Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético**. Curitiba: Encontro Editora, 1994.

FROMM, Erich. **A arte de amar**. Tradução Milton Amado. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: FRY, Peter. **Para inglês ver**. Rio de Janeiro: J. Zahar, p. 87-115, 1982.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GAGNON, John; SIMON, William. **Sexual Conduct: the Social Sources of Human Sexuality**. Chicago: Aldine, 1973.

GAGNON, John H. **Uma interpretação do desejo**. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2006.

GALLEGO, Esther Solano; ORTELLADO, Pablo; MORETTO, Marcio. Guerras culturais e populismo antipetista nas manifestações por apoio à Operação Lava Jato e contra a reforma de previdência. **Debate**, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, p. 35-45, 2017.

GARLAND, David. On the concept of moral panic. **Crime, Media, Culture: An International Journal**, 4(1), p. 9–30, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

_____. **A transformação da intimidade**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

_____. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.

_____. **Mundo em descontrole**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

GREEN, James N. A luta pela igualdade: desejos, homossexualidade e a esquerda na América Latina. **Cadernos AEL**, p. 17-39, 2003.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. - tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. – 4.ed - Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GUITTAR, Nicholas A. **Coming out**: the new dynamics. Colorado: First Forum Press, 2014.

GUIMARÃES, Carmen Dora. **O homossexual visto por entendidos**. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2004.

HARTMAN, Andrew. **A war for the soul of America**: a history of cultural wars. Second edition. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2019.

HEILBORN, Maria Luiza. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social. Em: Parker, Richard; Barbosa, Regina M. (Orgs.) **Sexualidades Brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ ABIA/ IMS-UERJ, p. 136-145, 1996.

_____. Construção de si, gênero e sexualidade. In: HEILBORN, Maria Luiza (Org.). **Sexualidades**: o olhar das ciências sociais. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p. 40-58, 1999.

_____. Família e sexualidade: novas configurações. In: **Família e sexualidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 9-14, 2004.

_____. Experiência da sexualidade, Reprodução e Trajetórias Biográficas Juvenis. In: Heilborn, Maria Luiza [et al.] (Orgs.) **O aprendizado da sexualidade**. Rio de Janeiro: Garamond e Fiocruz, p. 29-59, 2006.

HEREK, Gregory M. Beyond ‘homophobia’: thinking about sexual prejudice and stigma in the twenty-first century. **Sexuality Research & Social Policy**, São Francisco, v. 1, n. 2, p. 6-24, apr. 2004.

HÉRITIER, Françoise. Masculino Feminino. In: ROMANO, Ruggiero (dir.), **Enciclopédia Einaudi**, Volume 20. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 17, 1989.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos extremos**: o breve século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on a Theory of Recognition”. In: **The Fragmented World of the Social**: Essays in Social and Political Philosophy. Albany, NY: SUNY Press, p. 247-260, 1995.

_____. Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser, In Nancy Fraser e Axel Honneth. **Redistribution or recognition: a political-philosophical exchange**, Londres/ Nova York: Verso, p. 110-197, 2003.

_____. Between justice and affection: The Family as a field of moral disputes. In **Disrespect: The normative foundations of critical theory**. Cambridge, UK: Polity Press, 2007.

_____. Reconnaissance et reproduction sociale In: **La reconnaissance à l'épreuve: Explorations socio-anthropologiques** [em linha]. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2008.

_____. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. -2ª ed.- São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. **O direito da liberdade**. Tradução Saulo Krieger. – São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HUNT, LYNN. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. Editora Companhia das Letras, 2009.

HUNTER, James. **Culture wars: the struggle to define America**. Nova York: Basic Books, 1991.

_____. The Culture War and the Sacred/Secular Divide: The Problem of Pluralism and Weak Hegemony. **Social research**, Vol. 76, nº 4, p. 1307-1322, 2009.

ILLOUZ, Eva. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. **Bagoas**, Natal, v. 1, n. 1, jul./dez. 2007.

_____. “Ideologia de gênero”: a gênese de uma categoria política reacionária - ou: a promoção dos direitos humanos se tornou uma “ameaça à família natural”. In: Paula Regina Ribeiro e Joanalira Corpes Magalhães (Orgs.). **Debates contemporâneos sobre educação para a sexualidade**. Rio Grande: Editora da Furg, 2017.

JURKEWICZ, Regina Soares. Cristianismo e homossexualidade. In: Mirian Grossi et al. (Orgs.). **Movimentos Sociais, educação e sexualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva: um guia para pesquisa de campo**. Petrópolis, RJ: Vozes; Maceió, AL: Edufal, 2013.

KLEINGELD, Pauline; ANDERSON, Joel. Justice as a family value: How a commitment to fairness is compatible with love. **Hypatia**, v. 29, n. 2, p. 320-336, 2014.

KOMPRIDIS, Nikolas. Struggling over the meaning of recognition: a matter of identity, justice or freedom?. **European Journal of Political Theory**, 6 (3): 277-289, 2007.

LANE, Silvia. Linguagem, pensamento e representações sociais. Em: Silvia Lane e Wanderley Codo (Orgs.). **Psicologia social: o homem em movimento**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989, p. 32-39.

LASALA, Michael C. Lesbian, gay men, and their parents: Family therapy for the coming-out crisis. **Family Process**, 39, 67–81, 2000.

LASCH, Christopher. **Refúgio num mundo sem coração**. A família: santuário ou instituição sitiada? Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEANDRO, Maria Engrácia. Transformações da família na história do Ocidente. **THEOLOGICA**, 2ª Série, 41, 51-74, 2006.

LEJARRAGA, Ana Lila. **O amor em Winnicott**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012

LEONTIEV, Alexis. **O desenvolvimento do psiquismo**. 2.ed. - São Paulo: Centauro, 2004.

LIMA, Lana Lage. Confissão e sexualidade. In: Richard Parker e Regina Maria Barbosa (Orgs.). **Sexualidades Brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: ABIA: IMS/UERJ, p. 38-50, 1996.

LÓPEZ, Félix. Evolución de los vínculos de apego en las relaciones familiares. En M. J. Rodrigo & J. Palacios (coords.) **Familia y desarrollo humano**, (pp. 117-139). Madrid: Alianza Editorial, 2005.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

_____. Pedagogias da sexualidade. In: **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018a.

_____. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018b.

LÖWY, Michel. **O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina**. - 2. ed. – São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

MACHADO, Jorge; MISKOLCI, Richard. Das jornadas de junho à cruzada moral: o papel das redes sociais na polarização política brasileira. **Sociologia e Antropologia**, vol. 9, nº 3, p. 945-970, 2019.

MACHADO, Lia Zanotta. Famílias e individualismo: tendências contemporâneas no Brasil. **Interface-Comunicação, Saúde, Educação**, v. 5, n. 8, p. 11-26, 2001.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. São Paulo: ANPOCS, 1996.

_____. Religião, família e individualismo. In: L. F. D. Duarte et al (Orgs.). **Família e religião**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p. 89-111, 2006.

_____. Controvérsias sobre as relações de gênero e a sexualidade no campo pentecostal brasileiro. In: **Gênero, feminismo e religião: Sobre um campo em constituição**. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, p. 133-177.

MACKINNON, Kenneth. **The politics of popular representation: Reagan, Thatcher, AIDS, and the movies**. New Jersey: Fairleigh Dickinson Univ Press, 1992.

MACRAE, Edward. Dupla discriminação e dupla militância, o caso das lésbicas e dos negros dentro do movimento homossexual. In: **A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da “Abertura”**. Salvador: EDUFBA, 2018. p. 305-340.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Revista Civitas**, v.11 n.2, Porto Alegre, p. 238-258, maio-ago. 2011.

_____. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. – 5. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MATTOS, Patrícia. **A Sociologia Política do Reconhecimento: As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser**. São Paulo: Annablume, 2006.

_____. O reconhecimento na esfera do amor: para uma discussão sobre os paradoxos da transformação da intimidade. **Síntese: Revista de Filosofia**, v. 43, n. 137, p. 421-421, 2016.

_____. Desafios do reconhecimento nas relações íntimas: um debate com Axel Honneth. **Política & Sociedade**, v. 17, n. 40, p. 156-190, 2018.

MCLAREN, Peter. Moral panic, schooling, and gay identity: critical pedagogy and the politics of resistance. **The High School Journal**. v. 77, n. ½, p. 157-168, 1994.

MELLO, Luiz. Familismo (anti) homossexual e regulação da cidadania no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, v. 14, p. 497-508, 2006.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano. **Revista de Sociologia e Política**, p. 169-185, nov. 2007.

_____. Dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 24, p. 143-154, 2009.

MIGUEL, Luís Felipe; BIROLI, Flávia; MACHADO, Rayane. O direito ao aborto no debate legislativo brasileiro: a ofensiva conservadora na Câmara dos Deputados. **Opinião pública**, Campinas, Vol 23, nº1, p. 230-260, 2017.

MILLS, Charles Wright. Sobre o artesanato intelectual. In: **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2009.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos pagu** (28), p. 101-128, 2007.

MODESTO, Edith. **Mãe sempre sabe?** Rio da Janeiro: Editora Record, 2008.

_____. **Vidas em arco-íris.** – 2ª ed. - Rio da Janeiro: Editora Record, 2011.

_____. **Homossexualidade:** preconceito e intolerância familiar. São Paulo: Editora da universidade de São Paulo, 2015.

MOTT, Luiz. A Igreja e a questão homossexual. **Mandrágora:** Religião e homossexualidade. Ano 5, n. 5, p. 37-41, 1999.

MURRAY, Heather. **Not in this family:** Gays and the meaning of kinship in postwar North America. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2010.

NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade masculina e experiência religiosa pentecostal. In: HEILBORN, Maria L. *et al* (orgs.) **Sexualidade, família e ethos religioso.** Rio de Janeiro: Garamond, p. 247-272, 2005.

_____. Homossexualidade, gênero e *cura* em perspectivas pastorais evangélicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 21, p. 115-132, 2006.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. NATIVIDADE. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia (s) em discursos evangélicos conservadores. **Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana**, n. 2, p. 121-161, 2009.

_____. God “Transforms” or God “Accepts”? Dilemmas of the Construction of Identity Among LGBT Evangelicals. **VIBRANT-Vibrant Virtual Brazilian Anthropology**, v. 7, n. 1, p. 132-156, 2010.

_____. **As novas guerras sexuais:** diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil. - 1 ed. - Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

_____. Religião e intolerância à homossexualidade: tendências contemporâneas no Brasil. In: Silva, Vagner Gonçalves da (orgs.) **Intolerância religiosa:** impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, p. 261-302, 2015.

NEVES, Paulo Sérgio Costa; DE SOUZA, Luiz Gustavo da Cunha. Redistribuição ou reconhecimento, 15 anos depois. **Política & Sociedade**, v. 17, n. 40, p. 7-20, 2018.

NIZET, Jean. **A sociologia de Anthony Giddens.** Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

NUNAN, Adriana. **Homossexualidade:** do preconceito aos padrões de consumo. Rio de Janeiro: Caravansarai, 2003.

OLIVEIRA, Leandro de. **Os sentidos da aceitação:** família e orientação sexual no Brasil contemporâneo. 2013. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso. Existe violência sem agressão moral? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 23, n. 67, p. 135-193, 2008.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

ORNE, Jason. ‘You will always have to “out” yourself’: Reconsidering coming out through strategic outness. **Sexualities**, v. 14, n. 6, p. 681-703, 2011.

ORTELLADO, Pablo; MORETTO, Márcio; GALLEGO, Esther Solano. Guerras culturais e populismo antipetista nas manifestações por apoio à Operação Lava Jato e contra a reforma de previdência. **Em Debate**, v. 8, p. 35-45, 2017.

PAUER-STUDER, Herlinde. Justice as a precondition of affection and care: a comment on Axel Honneth. **Privacies: philosophical evaluations**, p. 163-167, 2004.

PECHENY, Mário. Identidades Discretas. In Rios, Luis Felipe (et al) **Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde**. Rio de Janeiro: RJ, ABIA, 2004.

PERSONA HUMANA: sobre alguns pontos de ética sexual. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html. Acesso em: 12 out. 2020.

POLLAK, Michael. A homossexualidade masculina, ou: a felicidade no gueto? In: P. Ariès, P. e Benjin A. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade**. São Paulo: Brasiliense, p. 54-76, 1987.

_____. **Os homossexuais e a AIDS: sociologia de uma epidemia**. São Paulo: Estação Liberdade, 1990.

PEIXOTO, Clarice Ehlers; CICCHELLI, Vincenzo. Sociologia e antropologia da vida privada na Europa e no Brasil: os paradoxos da mudança. **Família e Individualização**, p. 7-11, 2000.

PESSÔA, Karine de Gouvêa. **Amor (in)condicional: uma análise da relação entre as esferas da família e da religião na aceitação da homossexualidade**. 2017. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, 2017a.

_____. Amor (in)condicional: notas sobre o *coming out* dentro de famílias evangélicas. **Mandrágora**, v. 23, n. 2, p. 49-69, 2017b.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do indizível ao dizível. **Ciência e cultura**, v. 39, n. 3, p. 272-86, 1987.

QUIVY, Raymond; VAN CAMPENHOUDT, Luc. **Manual de investigação em Ciências Sociais**. Lisboa: Gradiva, 1995.

RAMOS, Elsa. Le processus d'autonomisation des jeunes. **Cahiers de l'action**, n.1, p. 11-20, 2011.

RAMOS, Jair. A sexualidade como campo de batalha no Twitter: grupos religiosos e movimento feminista e LGBT na luta em torno dos direitos sexuais. **Etnografias Contemporâneas**, v. 5, n. 9, 2019.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus: Igreja Católica e Sexualidade – de Jesus a Bento XVI**. [Tradução de Paulo Fróes e Débora Donadel] – 5. ed., ver. e atual. – Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2019.

RENAUT, Alain. **O fim da autoridade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

RICOEUR, Paul. La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don. In: **Unesco**, 2004. Disponível em: < <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000137527>>. Acesso em 23 ago 2022.

ROBINSON, G.J. **Sínodo 2015**. Divórcio e homossexualidade. São Paulo: Ed. Loyola, 2015.

RODRIGUES, Silvia Gerusa Fernandes. Igreja Católica Romana e a Homossexualidade: Visão da Moral Sexual Católica a partir da análise de documentos Oficiais. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 15, n. 1, p. 124-140, jan-jun/2018.

ROSADO-NUNES, Maria José Fontelas. A “ideologia de gênero” na discussão do PNE. A intervenção da hierarquia católica. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 1237-1260, 2015.

RUBIN, Gayle. Pensando sobre sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. **Cadernos Pagu**, Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, n. 21, p. 1-88, 2003.

RYAN, Penelope. **Católico Praticante: A busca de um catolicismo para o terceiro milênio**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SAAVEDRA, Giovani A.; SOBOTTKA, Emil A. Discursos filosóficos do reconhecimento. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 9, n. 3, p. 386-401, 2009.

SAGGESE, Gustavo Santa Roza. **Quando o armário é aberto: visibilidade e estratégias no coming out de homens homossexuais**. 2009. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

SARTI, Cynthia. Família e jovens: no horizonte das ações. **Revista Brasileira de Educação**, v. 11, p. 99-109, 1999.

_____. A família como ordem simbólica. **Psicologia usp**, v. 15, p. 11-28, 2004.

SEARS, James T. **Gay, lesbian and transgender issues in education: programs, policies and practice.** (Org.). New York: Hawort, 2005.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **Cadernos pagu**, n. 28, p. 19-54, 2007.

SENNET, Richard. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SIERRA, Vânia Morales. **FAMÍLIA: teorias e debates.** São Paulo: Saraiva, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. **Revista USP**, n. 67, p. 150-175, 2005.

SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In. **Georg Simmel: sociologia.** Organização de Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983.

SIMÕES, Júlio Assis; CARRARA, Sérgio. O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. **Cadernos pagu**, p. 75-98, 2014.

SIMON, William; GAGNON, John H. Sexual scripts: Origins, influences and changes. **Qualitative sociology**, v. 26, n. 4, p. 491-497, 2003.

SINGLY, François de. O nascimento do “indivíduo individualizado” e seus efeitos na vida conjugal e familiar. In **Família e individualização.** p. 13-19, 2000a.

_____. Penser autrement la jeunesse. **Lien Social et Politique** – RIAC, Montreal/Paris, n. 43, p. 9-21, 2000b.

_____. **Uns com os outros.** Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

_____. **Sociologia da Família contemporânea.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

SINGLY, François de; RAMOS, Elsa. La défense d’un “petit monde” pour un jeune adulte vivant chez ses parentes. In. **Seuls ensemble.** Paris: Nathan, 2000.

SOBOTTKA, Emil A. Liberdade, reconhecimento e emancipação: raízes da teoria da justiça de Axel Honneth. **Sociologias**, v. 15, p. 142-168, 2013.

SOLIVA, Thiago Barcelos; SILVA, João Batista da. Entre revelar e esconder: Pais e filhos em face da descoberta da homossexualidade. **Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)**, p. 124-148, 2014.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica.** Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora da UFMG/Iuperj, 2003.

_____. **A invisibilidade da democracia brasileira.** (org.). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

SPINK, Mary Jane. **Linguagem e produção de sentidos no cotidiano** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 72 p.

STEIN, Arlene. Revenge of the shamed: The Christian right's emotional culture war. In: **Passionate politics: Emotions and social movements**, p. 115-131, 2001.

STRAUSS, Anselm. **Espelhos e máscaras: A busca de Identidade**. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

TAYLOR, Charles. De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance. **Le Débat** (89), mars/avr. 1996.

_____. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. **A ética da autenticidade**. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. A política do reconhecimento. In: **Argumentos filosóficos**. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 2ª ed.- São Paulo: Edições Loyola, 2014.

TORRES, Anália. Casamento: tempos, centramento, gerações e gênero. **Caderno CRH**, v. 17, n. 42, 2004.

TORRES, Marco Antônio. Os significados da homossexualidade no discurso moral-religioso da Igreja Católica em condições históricas e contextuais específicas. **Revista de Estudos da Religião**, v. 1, p. 142-152, 2006.

TREVISAN, Janine. **A atuação política pentecostal em confronto com o movimento LGBT no Brasil redemocratizado**. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUCRS, Porto Alegre, 2015.

TROIDEN, R. R. The formation of homosexual identities. **Journal of Homosexuality**, 17, 43-73, 1989.

TULLY, James. Recognition and dialogue: the emergence of a new field critical. **Review of International Social and Political Philosophy**, 7 (3): 84-106, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: Moral, sexualidade e inquisição no Brasil**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VANCE, Carole S. A Antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. **Physis**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, 1995.

VELLEMAN, J. David. Love as a moral emotion. **Ethics** 109 (2): 355-62, 1999.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. 3ª edição. Zahar, 1999.

_____. **Individualismo e cultura**: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

_____. Acusações: projeto familiar e comportamento desviante. In VELHO, Gilberto. **Um antropólogo na cidade**: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, p. 52-61, 2013.

WEEKS Jeffrey. History, Desire and Identities. In: PARKER, R.; GAGNON, H. (eds.). **Conceiving Sexuality**. Nueva York y Londres: Routledge, 1995.

WESTON, Kath. **Families We Choose**: lesbians, gays, kinship. New York: Columbia University Press, 1997.

ZELIZER, Viviana R. **The purchase of intimacy**. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

Apêndice A – Instrumentos de coleta de dados

1. Roteiro de entrevista

Parte I. Identificação e caracterização socioeconômica

1. Nome:
2. Idade:
3. Raça/cor (autodeclaração espontânea):
4. Cidade de origem:
5. Cidade de moradia atual:
6. Com quem mora:
7. Estado civil:
8. Escolaridade:
9. Em instituição pública ou privada:
10. Renda mensal da casa:
11. Escolaridade e ocupação dos pais:
12. Ocupação:
13. Religião:
14. Religião dos moradores da casa:

Parte II. Questões sobre vida pessoal e família

1. O que significa família para você?
2. Você encontra isso na sua família?
3. Quais são as melhores coisas na sua família?
4. E quais você considera um problema?
5. O que você considera que herdou do seu pai?
6. O que você herdou da sua mãe?
7. Como é o relacionamento com seu pai?
8. E com sua mãe?
9. Sempre foi assim? Como era na sua infância, adolescência...
10. Você frequentou alguma religião com sua família? Qual? Por quanto tempo?
11. E atualmente? Frequenta alguma religião?
12. Como você se descobriu gay/lésbica?
13. Como foi esse período para você?
14. Na época você frequentava alguma religião?
15. Sua família sabe que você é gay/lésbica?
16. Como sua família ficou sabendo da sua orientação sexual?
17. (CASO TENHA CONTADO) O que te motivou a contar?
18. Como foi esse momento? (quando a família soube)
19. Onde você encontrou apoio?
20. Alguém sugeriu acompanhamento com psicólogo, acompanhamento pastoral/religioso?
21. Você tinha expectativas para esse momento? Quais?
22. Na ocasião, seus familiares reagiram conforme você esperava?
23. A religião surgiu em algum momento?

24. Na ocasião em que sua família soube, foi agredido/a?
25. Se SIM, que tipo de agressão?
26. Em alguma ocasião foi agredido por sua orientação sexual?
27. Quem é a pessoa mais próxima de você na sua família? Por quê?
28. Você considera que o relacionamento familiar tem melhorado?
29. Na sua opinião, o que mais ajudou?
30. O que mais atrapalhou?
31. Você acredita que a religião influencia a sua mãe/ pai no tratamento dado a você?
32. Você considera que sua família aceita sua orientação sexual?
33. Você está num relacionamento sério?
34. (SE ESTÁ NUM RELACIONAMENTO) Sua família conhece seu namorado ou namorada?
35. Você pensa em se casar futuramente?
36. Na sua opinião, como sua família reagiria?
37. Qual o trabalho dos seus sonhos?
38. Você considera que milita pelos direitos LGBT de alguma forma?
39. Dentro da sua família você, de alguma maneira, tenta ou já tentou esclarecê-los acerca de questões sobre sexualidade? Como?
40. Quem são as pessoas mais importantes na sua vida? Por quê?
41. Quais suas expectativas para o futuro?
42. O que significa para você ser aceito?
43. E ser aceito pela sua família se revelaria de que forma na prática?
44. Você se sente amado pela sua família?
45. Você gostaria de acrescentar algo que não foi falado?

Apêndice B – Perfil dos participantes da pesquisa

Nome	Idade	Cor/Raça	Escolaridade	Religião	Profissão	Com quem mora	Religião dos pais	Ocupação e escolaridade dos pais
Isabela	24	Preta	Ensino Superior	Católica	Estudante de pós-graduação	Irmãos	Mãe: Católica Praticante Pai: Católico não-praticante	Mãe: Do lar/ Ensino Fundamental incompleto Pai: Agricultor/ Ensino Fundamental incompleto
Lucas	34	Branco	Mestrado	Ateu	Geógrafo	Sozinho	Mãe: Católica Pai: Católico (falecido)	Mãe: Ensino Médio incompleto Pai: Ensino Médio incompleto
Eduardo	27	Branco	Ensino Médio	Agnóstico	Comerciário	Com os pais	Mãe: Católica Praticante	Mãe: Aposentada/ Ensino Médio
Levi	36	Pardo	Ensino técnico	Agnóstico	Ator	Sozinho	Mãe: Católica Pai: Católico	Mãe: Pedagoga/ Ensino Superior Pai: Ensino Médio
Daniel	31	Preto	Mestrado incompleto	Sem-religião	Dentista	Mãe e irmãs	Mãe: Católica Praticante Pai: Sem-religião	Mãe: Nutricionista/ Ensino Superior Pai: Engenheiro/ Ensino Superior
Juliana	29	Branca	Mestrado	kardecista	Estudante de pós-graduação	Com a esposa	Mãe: Católica não-praticante	Mãe: Ensino Médio
Larissa	28	Branca	Doutorado incompleto	kardecista	Advogada	Com a esposa	Mãe: Católica não-praticante	Mãe: Pós-graduação
Alexandre	33	Preto	Ensino Superior incompleto	Ateu	Empresário	Com o marido	Mãe: Evangélica Pai: Evangélico	Mãe: Pastora/ Técnica em enfermagem Pai: Pastor/ Ensino Superior
Bento	32	Branco	Mestrado	Sem-religião	Historiador	Sozinho	Mãe: Católica	Mãe: Ensino Médio completo
André	27	Pardo	Ensino Superior incompleto	Sem-religião	Universitário	Com os pais	Mãe: Evangélica Pentecostal (Congregação Cristã do Brasil)	Mãe: Ensino Médio completo /Pai: Ensino Fundamental incompleto
Natália	21	Parda	Ensino superior incompleto	Sem-religião	Universitária	Com os pais	Mãe: Evangélica Pentecostal (Congregação Cristã do Brasil) Pai: Evangélico Pentecostal (Congregação Cristã do Brasil)	Mãe: Ensino Médio Pai: Ensino Médio
Elisa	20	Parda	Ensino superior incompleto	Sem-religião	Universitária	Com os pais	Mãe: Evangélica Pentecostal (Assembleia de Deus) Pai: Evangélico Pentecostal (Assembleia de Deus)	Mãe: Ensino Médio incompleto Pai: Ensino Médio incompleto

Vinícius	29	Branco	Ensino Superior	Evangélico	Psicólogo	Com os pais	Mãe: Evangélica Pentecostal (igreja independente) Pai: Evangélico Pentecostal (igreja independente)	Mãe: Pastora/ Ensino Médio completo Pai: Pastor/ Ensino Médio completo
Inácio	26	Branco	Mestre	Cristão	Estudante de pós-graduação	Com a mãe, o irmão e o namorado	Mãe: Evangélica Pentecostal	Mãe: Ensino Médio completo
Fernanda	27	Preta	Doutorado incompleto	Sem-religião	Assistente social	Com os pais	Mãe: Sem-religião Pai: Evangélico Pentecostal (Assembleia de Deus)	Mãe: Empregada doméstica /Ensino Fundamental incompleto Pai: Funcionário público/ Ensino Fundamental
Camila	20	Branca	Superior incompleto	Sem-religião	desempregada	Com a mãe, o padrasto e a irmã	Mãe: Evangélica Pentecostal (Assembleia de Deus)	Mãe: Cabeleireira e enfermeira/ Ensino Superior
Ian	30	Branco	Doutorado incompleto	Ateu	Professor	Com os pais	Mãe: Evangélica Pai: Sem-religião	Mãe: Psicóloga/ Ensino Superior Pai: Militar da reserva/ Ensino Médio
Davi	22	Branco	Ensino Superior incompleto	Sem-religião	Universitário	Com o namorado, a sogra e o cunhado	Mãe: Sem-religião	Mãe: Ensino Fundamental incompleto
Aline	29	Preta	Ensino Médio Técnico	Sem-religião	Assistente financeiro	Com a mãe e os irmãos	Mãe: Sem-religião	Mãe: Pedagoga/ Ensino Superior
Letícia	31	Branca	Mestrado	Sem-religião	Estudante de pós-graduação	Com a namorada	Mãe: Evangélica Pai: Sem-religião	Mãe: Do lar Pai: Zootecnista/ Ensino Superior
Helena	32	Branca	Mestrado	Sem-religião	Professora	Com a namorada	Mãe: Sem-religião Pai: Sem-religião	Mãe: Pedagoga/ Ensino Superior Pai: Publicitário/ Ensino Superior