

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**  
**LINHA DE PESQUISA: ENSINO, APRENDIZAGEM E FORMAÇÃO DE**  
**PROFESSORES**

**AS PEDAGOGIAS DO ARMÁRIO NO SEMINÁRIO CATÓLICO:  
TRAJETÓRIAS DE EX-SEMINARISTAS GAYS**

**JEAN PABLO GUIMARÃES ROSSI**

**MARINGÁ**

**2024**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**  
**LINHA DE PESQUISA: ENSINO, APRENDIZAGEM E FORMAÇÃO DE**  
**PROFESSORES**

**AS PEDAGOGIAS DO ARMÁRIO NO SEMINÁRIO CATÓLICO:  
TRAJETÓRIAS DE EX-SEMINARISTAS GAYS**

Tese apresentada por JEAN PABLO GUIMARÃES ROSSI, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Linha de Pesquisa: Ensino, Aprendizagem e Formação de Professores

Orientadora:

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>: Eliane Rose Maio

MARINGÁ

2024

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

R831p

Rossi, Jean Pablo Guimarães

As pedagogias do armário no seminário católico : Trajetórias de ex-seminaristas gays / Jean Pablo Guimarães Rossi. -- Maringá, PR, 2024.  
360 f. : color., figs., tabs.

Orientadora: Profa. Dra. Eliane Rose Maio.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Teoria e Prática da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2024.

1. Seminário - Seminaristas gays. 2. Pedagogia. 3. Igreja Católica - Ex-seminaristas. 4. Homossexualidade - Religião. 5. Masculinidade. I. Maio, Eliane Rose, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Teoria e Prática da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

CDD 23.ed. 230.073

JEAN PABLO GUIMARÃES ROSSI

**AS PEDAGOGIAS DO ARMÁRIO NO SEMINÁRIO CATÓLICO:  
TRAJETÓRIAS DE EX-SEMINARISTAS GAYS**

**BANCA EXAMINADORA**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Eliane Rose Maio – Presidente da banca  
(Orientadora) – UEM

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cláudia Piori – UNESPAR – Titular externa

Prof. Dr. Marco Antonio Torres – UFOP – Titular externo

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fabiane Freire França – UEM – Titular interna

Prof. Dr. João Paulo Baliscei – UEM – Titular interno

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Carma Maria Martini – UNIR – Suplente externa

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lucimar da Luz Leite – UEM – Suplente interna

Data de Aprovação:

27 de março de 2024.

## DEDICATÓRIA

*Pai, você fez tudo por mim com o mais genuíno afeto, orgulho e altruísmo. No momento em que nasci, você não viu outra alternativa a não ser deixar os estudos para se dedicar à minha criação. E ao abrir mão da sua liberdade, você me deu asas para voar. Nos processos seletivos da vida (inclusive no de Doutorado), não há nenhum momento em que eu não me lembre de você, literalmente do lado de fora, torcendo por mim. Sei que nunca me pediu nada em troca, mas dedico esta tese a você.*

## **AGRADECIMENTOS**

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo auxílio financeiro.

Aos nove entrevistados: Renascer, Jesus, Gabriel, Elias, Bruno, Junior, Guilherme, Sebastião e Diogo, que gentilmente se dispuseram a tornar suas histórias públicas através desta tese.

A Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Eliane Rose Maio, pelo aceite como orientadora desta pesquisa e pela confiança depositada no meu trabalho.

Aos(Às) professores(as) da banca de qualificação e defesa: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Claudia Priori, Prof. Dr. Marco Antonio Torres, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fabiane Freire França, Prof. Dr. João Paulo Baliscei, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Carma Maria Martini e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lucimar da Luz Leite, pelas contribuições à pesquisa.

Ao apoio dos familiares que me acompanharam durante este processo, em especial à minha mãe, Sueli Neves; à minha irmã, Ana Caroline; e aos meus irmãos, Eduardo Mateus e Leonardo.

À Ursula Tostes da Silva, Juliane Almeida de Oliveira e Bruna Ercoles da Silva, amigas e parceiras acadêmicas, que gentilmente se dispuseram a ler e contribuir com o texto.

Ao apoio de amigos(as) que me acompanharam durante este processo, em especial à Aline Fernanda Cordeiro, Isabela Pironi, Lua Lamberti, Lucas Henrique da Luz e Thaíse Fernanda de Lima Mares.

À Prof.<sup>a</sup> Me. Annamaria Coelho Castilho e ao Prof. Dr. Ricardo Fernandes Pátaro, orientadores(as) que me acompanharam durante a graduação e o Mestrado, pessoas essenciais às quais sou eternamente grato na minha construção como pesquisador.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

“É uma revelação: não há inferno no que eu encontrei”

Revelation - Troye Sivan & Jónsi

ROSSI, Jean Pablo Guimarães. **AS PEDAGOGIAS DO ARMÁRIO NO SEMINÁRIO CATÓLICO: TRAJETÓRIAS DE EX-SEMINARISTAS GAYS**. 360f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá. Orientadora: Dra. Eliane Rose Maio. Maringá, 2024.

## RESUMO

Esta tese investiga a homossexualidade em Seminários Católicos, com ênfase nas experiências de nove ex-seminaristas gays de diferentes regiões do Brasil, que ofereceram um olhar íntimo sobre suas vivências, aventuras sexuais, humilhações e sofrimentos – muitos desses relatos sendo trazidos a público pela primeira vez. Central à tese está a hipótese de que estar no armário, nesse contexto específico, implica na ativação de mecanismos que reforçam a cisheteronormatividade, demandando o acionamento de uma série de táticas de sobrevivência. O estudo visa analisar de que modo as “Pedagogias do Armário” e as táticas de (sobre)vivência se fazem presentes no âmbito do Seminário Católico por meio das trajetórias de nove ex-seminaristas gays. Busca-se compreender a estruturação do armário católico, especialmente em relação às regulações da (homo)sexualidade dos seminaristas. A tese tem como núcleo o conceito de “pedagogia do armário” para discutir a cisheteronormatização e a violência homofóbica no âmbito, introduzindo o termo "*Pedagogias do Semin(arm)ário*" para refletir: como as estruturas e normas institucionais dos Seminários Católicos no Brasil contribuem para a manutenção do 'armário' entre os seminaristas homossexuais, e quais são as táticas de (sobre)vivência adotadas por eles para lidar com essa realidade? Outro aspecto crucial do estudo é a exploração das intersecções entre orientações sexuais e masculinidades. A análise destaca que o armário vai além de esconder desejos sexuais, influenciando também na construção das masculinidades dos indivíduos. Portanto, a pesquisa engloba Estudo de Gênero e Estudos das Masculinidades para examinar as relações de poder e as práticas no Seminário. A pesquisa emprega a técnica de *Snowball* (Bola de Neve) para identificar e entrevistar nove ex-seminaristas gays, utilizando o método de História Oral. A Análise de Conteúdo, conforme proposta por Laurence Bardin (1977), foi aplicada para interpretar as narrativas dos participantes. Entre as principais constatações, os resultados da tese revelam a existência de uma cultura velada dentro dos seminários, que permite exercerem suas identidades sexuais nos espaços limítrofes entre o público e o privado. Esta prática, muitas vezes realizada discretamente, demonstra as (im)possibilidades de transitar entre a identidade de seminarista e a identidade sexual e de gênero, desde que as normas institucionais sejam reconhecidas e manobradas cuidadosamente, nos bastidores, para não prejudicar a imagem pública da instituição. Posicionando-se na linha de pesquisa "*Ensino, Aprendizagem e Formação de Professores*", esta tese enfatiza as instituições educativas como perpetuadoras da moldagem das identidades sexuais e de gênero. Além disso, amplia a compreensão tradicional de pedagogia, ultrapassando os limites convencionais do ambiente escolar para investigar as pedagogias da sexualidade em contextos específicos, como os Seminários Católicos. Este enfoque detalhado sobre as dinâmicas pedagógicas e os mecanismos de aprendizagem presentes nos Seminários alinha-se intimamente com os processos fundamentais de ensino e aprendizagem, destacando-se como um aspecto central desta linha de pesquisa educacional.

**Palavras-chave:** Seminário católico; Pedagogias do armário; Ex-seminaristas; Homossexualidade; Masculinidades; Religião.

ROSSI, Jean Pablo Guimarães. **THE PEDAGOGIES OF THE CLOSET IN THE CATHOLIC SEMINARY: PATHS OF FORMER GAY SEMINARIANS**. 360p. Thesis (Doctorate in Education) - Graduate Program in Education at the State University of Maringá. Advisor: Dr. Eliane Rose Maio. Maringá, 2024.

## **ABSTRACT**

This thesis investigates homosexuality in Catholic Seminaries, with emphasis on the experiences of nine former gay seminarians from different regions of Brazil, who offered an intimate look into their lives, sexual adventures, humiliations, and sufferings – many of these accounts being brought to light for the first time. Central to the thesis is the hypothesis that being in the closet, in this specific context, implies the activation of mechanisms that reinforce cis-heteronormativity, demanding the implementation of a series of survival tactics. The study aims to analyze how "Closet Pedagogies" and survival tactics are present within the Catholic Seminary through the trajectories of nine former gay seminarians. It seeks to understand the structure of the Catholic closet, especially in relation to the regulations of the (homo)sexuality of seminarians. The thesis has at its core the concept of the "closet pedagogy" to discuss cis-heteronormalization and homophobic violence within the scope, introducing the term "Seminar(y) Closet Pedagogies" to reflect on: how the institutional structures and norms of Catholic Seminaries in Brazil contribute to maintaining the 'closet' among homosexual seminarians, and what survival tactics are adopted by them to deal with this reality? Another crucial aspect of the study is the exploration of intersections between sexual orientations and masculinities. The analysis highlights that the closet goes beyond hiding sexual desires, also influencing the construction of individuals' masculinities. Therefore, the research encompasses Gender Studies and Masculinity Studies to examine power relations and practices within the Seminary. The research employs the Snowball Technique to identify and interview nine former gay seminarians, using the Oral History method. Content Analysis, as proposed by Laurence Bardin (1977), was applied to interpret the participants' narratives. Among the main findings, the thesis results reveal the existence of a veiled culture within seminaries, allowing individuals to exercise their sexual identities in the borderline spaces between public and private. This practice, often discreetly carried out, demonstrates the (im)possibilities of transitioning between the identity of seminarian and sexual and gender identity, as long as institutional norms are recognized and carefully maneuvered behind the scenes, so as not to damage the institution's public image. Positioning itself within the research line "Teaching, Learning, and Teacher Education," this thesis emphasizes educational institutions as perpetuators of shaping sexual and gender identities. Furthermore, it expands the traditional understanding of pedagogy, going beyond the conventional boundaries of the school environment to investigate sexual pedagogies in specific contexts, such as Catholic Seminaries. This detailed focus on pedagogical dynamics and learning mechanisms present in Seminaries closely aligns with the fundamental processes of teaching and learning, emerging as a central aspect of this educational research line.

**Keywords:** Catholic Seminary; Pedagogies of the closet; Ex-seminarians; Homosexuality; Masculinities; Religion.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<b>AC</b>	Análise de Conteúdo
<b>CAPES</b>	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
<b>LGBTI</b>	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis/Transexuais, Intersexuais.
<b>NUDISEX</b>	Núcleo de Estudos e Pesquisa em Diversidade Sexual
<b>UNESPAR</b>	Universidade Estadual do Paraná
<b>UEM</b>	Universidade Estadual de Maringá
<b>TCC</b>	Trabalho de Conclusão de Curso
<b>TCLE</b>	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
<b>TLC</b>	Treinamento de Liderança Cristã

## LISTA DE IMAGENS

**Imagem 1:** Fotos de infância do pesquisador

**Imagem 2:** Apresentação de espetáculo de balé

**Imagem 3:** Batina de seminaristas, padres e bispos

**Imagem 4:** Foto de meninos seminaristas da Escola Apostólica Vicente de Paulo, em 1955

**Imagem 5:** Cena do filme *Boy Erased*

**Imagem 6:** Exemplo de *cucking stool*

Homossexuais no campo de concentração

**Imagem 7:** Seminário São José no extinto Morro do Castelo

**Imagem 8:** Arcebispo Dom Romualdo Seixas

**Imagem 9:** Padre Henri Lacoste

**Imagem 10:** Padre José de Anchieta

**Imagem 11:** O último Tamoio de Rodolfo Amoedo

**Imagem 12:** Primeiro indígena, Tibira Tupinambá, morto por homofobia no Brasil

**Imagem 13:** Homens *gays* no campo de concentração

**Imagem 14:** Basílica de São Pedro no Vaticano

**Imagem 15:** Filme “Jogos Mortais”

## **LISTA DE QUADROS**

**Quadro 1:** Perfil dos participantes da pesquisa

**Quadro 2:** Elementos-Chave Pedagogias da Violência

**Quadro 3:** Elementos-Chave das Pedagogias do Disfarce

**Quadro 4:** Elementos-chave das Pedagogias do Sexo

**Quadro 5:** Elementos-chave das Pedagogias Grupais

## LISTA DE FIGURAS

**Figura 1:** Esquema das ramificações das pedagogias do Semin(arm)ário

## SUMÁRIO

<b>1 APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>17</b>
1.1 Refletindo a Pedagogia do Armário ou uma “Pedagogia do Semin(arm)ário”: homossexualidade, masculinidades e religião .....	32
1.2 Encaminhamentos teóricos e metodológicos .....	77
1.2.1 O <i>Snowball</i> , as Entrevistas e Análise de Conteúdo .....	85
1.3 Desvendando a arquitetura da tese .....	99
<b>2 OS “HOMENS-ANJOS” OU “QUASE ANJOS”: ASPECTOS HISTÓRICOS DO CATOLICISMO E A REPRESSÃO DA (HOMO)SEXUALIDADE .....</b>	<b>103</b>
2.1. Começando a estabelecer fronteiras (hetero)normativas: da sodomia ao Concílio de Trento e criação dos Seminários .....	105
2.2. A sodomia encontra o paraíso: (homo)sexualidade, castidade e celibato durante o Brasil Colônia .....	136
<b>3 A HOMOSSEXUALIDADE NOS DOCUMENTOS OFICIAIS DA IGREJA CATÓLICA: AMBIGUIDADES OU ESTRATÉGIAS? .....</b>	<b>168</b>
3.1 Navegando pelos meandros da postura da Igreja Católica diante da homossexualidade: entre agenciamentos e a retórica do acolhimento.....	175
<b>4 “SÓ TEM VIADO AQUI?”: EXPLORANDO AS PEDAGOGIAS DO SEMIN(ARM)ÁRIO: VIVÊNCIAS E REFLEXÕES DOS EX- SEMINARISTAS.....</b>	<b>196</b>
4.1.Eixo A: “ <i>Na frente dos outros ele era extremamente homofóbico, mas quando tinha oportunidade, ele me procurava</i> ”: as pedagogias da violência.....	199
4.2.Eixo B: “ <i>Só não pode dar matéria!</i> ”: as pedagogias do disfarce.....	231
4.3.Eixo C: “ <i>Se o dedo é grande, imagina outra coisa!</i> ”: as pedagogias do sexo.....	257
4.4.Eixo D: “ <i>As colegas, os enrustidos e os exus</i> ”: as pedagogias grupais.....	278

4.5.Eixo E: “ <i>Minha mãe teve que estourar a porta pra entrar e me tirar dali</i> ”: saindo do Semin(arm)ário.....	292
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>322</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>334</b>
APÊNDICES.....	356
ANEXOS.....	358

## 1 APRESENTAÇÃO

Para início de conversa... posso te contar um pouco da minha história?

Aqui vos fala Jean Pablo Guimarães Rossi, homem, cisgênero, *gay*, afeminado, branco, psicólogo e educador. Nasci em uma família de classe média e sou o filho mais velho entre dois irmãos e uma irmã.

Nasci em Campo Mourão, Paraná (PR), mas fui criado em Iretama-PR, (um pequeno município com cerca de 10.000 habitantes), numa família de tradição Católica, a qual fui batizado, catequizado, crismado, além de ter sido coroinha, “anjinho”, coralista... De antemão, preciso justificar que não, nunca fui seminarista (corriqueiramente sou interpelado por esta questão quando anuncio meu objeto de pesquisa), mas os atravessamentos de gênero, sexualidade e religião sempre se articularam, desde a minha tenra infância. Abaixo, exponho duas fotos de infância que, para mim, são expressivas no que tangem a estes atravessamentos supracitados.

**Imagem 1 – Fotos de infância do pesquisador**



Fonte: Acervo pessoal, 2022.

Este sou eu nestas fotos, devia ter em torno de um ou dois anos de idade. Gosto muito de mostrar estas fotos e de forma jocosa brincar, dizendo: “*Olha o menino ‘feliz’ com a bola de futebol*”. Porém, nunca gostei de futebol (ou qualquer outro esporte para além do Xadrez), prática esportiva que me era reiteradamente imposta por “ser um menino”. Na outra imagem, que foi tirada em frente à Igreja Católica de Iretama-PR após a realização de uma missa, estou “engravatado”, vestindo azul (cor geralmente associada a masculinidade), lembrando uma espécie de “miniadulto” ou tal qual um “homenzinho” supostamente deveria ser.

Ao contrário do que me era imputado, eu gostava de música, de cantar, dançar, queria fazer balé, queria usar roupas de cor rosa, brincar de bonecas, mas não podia, nem mesmo podia anunciar que havia este desejo por medo das represálias que viria sofrer, já que era muito comum ouvir: “*isso não é coisa de macho*”, “*mulherzinha*”, “*bichinha*”, “*fale que nem homem*”, “*viado*”, “*mão mole*”, “*menino não gosta deste tipo de coisas*”, “*ande como homem*”.

Essas falas, escutei rotineiramente pelos(as) colegas de escola, por estranhos(as) nas ruas, nas aulas de catequese e por meus(minhas) familiares. Minha consideração diante disto (e talvez a primeira consideração desta Tese): não decidimos entrar no armário, somos empurrados(as) e trancados(as) dentro dele desde muito cedo. A seguir apresento imagens que, para mim, simbolizam a saída deste armário.

## Imagem 2 – Apresentação de espetáculo de balé



Fonte: Acervo pessoal, 2017.

Acima, sou eu no ano de 2017, com 25 anos, em meu primeiro espetáculo de balé: *Terra dos Piratas*, apresentado no Teatro Municipal de Campo Mourão-PR. Estou dançando balé e estou usando rosa. Para mim, essas imagens são muito expressivas, pois significam o meu desejo de menino sendo colocado para fora. É aquela criança, quase vinte anos depois, sendo quem ela é, saindo do armário! Penso que minha pesquisa, meu entusiasmo pelos estudos em gênero e sexualidade nascem deste lugar e é deste lugar que sou perpassado.

Minha trajetória acadêmica é também marcada por estudos e pesquisas em gênero e sexualidade. No ano de 2012, iniciei a graduação em Psicologia pela Faculdade UNICAMPO, em Campo Mourão-PR, onde tive a primeira aproximação com discussões em Psicanálise em torno da construção da feminilidade, amor e ódio na maternidade, por meio do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), intitulado: *“Entre o amor e o ódio”: contribuições do mito da Medéia de Eurípedes para o estudo da ambivalência materna*, sob orientação da Prof.<sup>a</sup> M<sup>a</sup>. Lívya Yatsuda Brescansin (Rossi; Padovani; Brescansin, 2020).

Em 2017, já como psicólogo, iniciei a Especialização em Aprendizagem e Desenvolvimento nos Anos Iniciais da Educação Básica na Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR/Campo Mourão), em que tive aulas com a Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Fabiane

Freire França, responsável por me apresentar ao campo de estudos em gênero e sexualidade e, por conseguinte, me inserir no Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação, Diversidade e Cultura (GEPEDIC), grupo coordenado pela mesma em conjunto com a Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Claudia Priori, no qual permaneço até hoje. Sob orientação da Prof.<sup>a</sup> Fabiane França, junto a Prof.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> Sonia Maria Yassue Okido Rodrigues, desenvolvi nesta mesma especialização a pesquisa intitulada: “*Caminhos para (trans)formação: o uso da metodologia WebQuest no contexto de formação de educadoras/es para as questões de gênero*” (Rossi; França, 2020a; 2020b).

Paralelo à formação acadêmica, no entremeio desse caminho, tenho atuado desde 2019, como docente em cursos de bacharelado (Psicologia, Ciências Contábeis, Direito e Administração) e licenciaturas (Pedagogia, História, Educação Física e Geografia) e na pós-graduação *lato sensu*, articulando questões de gênero e sexualidade, com mais ênfase nas disciplinas de Psicologia da Educação, Psicologia Escolar, Psicologia do Trabalho, Educação Sexual e A Contribuição dos Estudos de Gênero na Educação Básica.

A formação de profissionais comprometidos(as) com o respeito à diversidade humana, incluindo a diversidade sexual e de gênero tem sido, desde então, um compromisso ético que acompanha a minha trajetória. Ao mesmo tempo, a dialogicidade com os(as) discentes me fez perceber os cruzamentos, representações e concepções individuais e coletivas que esses(as) sujeitos(as) têm sobre os temas abordados. Nisso, o aspecto religioso, sobretudo das religiões de matriz cristã, frequentemente ressurge articulado aos discursos dos(as) mesmos(as) e parece influenciar seus pressupostos. Essa percepção, para além de teórica, está associada a muitas situações de resistência e violência com as quais já lidei na docência universitária. Desde comentários e gestos depreciativos da minha própria sexualidade por acadêmicos(as), até o enfrentamento dessas temáticas que já envolveram discordâncias em relação à necessidade de abordar a filosofia de Simone de Beauvoir, prevista nos componentes curriculares, sob o argumento de que ela seria uma autora “indigesta” para os(as) alunos(as) cristãos(ãs).

Além disso, também pela presença insistente de argumentos religiosos, citações de passagens bíblicas e até mesmo a materialidade da Bíblia em sala de aula, como contraponto à temática. Essa ênfase destacou a necessidade de colocar a religião na articulação dessa discussão.

As inquietações percebidas durante os meus estudos e a prática profissional, me levantaram as indagações durante o Mestrado em torno das compreensões das educadoras sobre a dita “ideologia de gênero”, objetivos da educação e o movimento “Escola Sem Partido” (ESP). Em 2020, defendi minha dissertação de Mestrado intitulada “*Gênero e educação em tempos de Escola Sem Partido: compreensões de educadoras em debate*” (Rossi, 2020), sob orientação do Prof. Dr. Ricardo Fernandes Pátaro, também na UNESPAR de Campo Mourão. Logo em 2020, fui aprovado no Doutorado em Educação da Universidade Estadual de Maringá, sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Eliane Rose Maio, o que paralelamente envolveu a minha participação no Núcleo de Estudos e Pesquisas em Diversidade Sexual (NUDISEX), coordenado pela mesma, em que me encontro, desenvolvendo esta pesquisa e dialogando em encontros periódicos, com os(as) demais pesquisadores(as).

E sobre o Seminário? Pois bem! Rebobinando meu passado, compreendi que essa “curiosidade” parte dos meandros de minha adolescência. Era 2009, eu tinha 16 anos nesta época, quando cursava o Formação de Docentes<sup>1</sup>, no Colégio Estadual José Sarmento Filho, localizado município de Iretama-PR. Minha professora de Língua Portuguesa me solicitou, como trabalho, a leitura e apresentação do livro “*O Seminarista*”, de Bernardo Guimarães (2019).

A obra, retrata a história de Eugênio e Margarida, um casal apaixonado, porém impedido de viver esta relação, pois Eugênio desde tenra idade havia sido prometido ao sacerdócio por sua mãe. Ao adentrar no Seminário, Eugênio se viu aflito pelo ardor da paixão por Margarida, conflitado pela imagem constante da amada e o compêndio à vida religiosa que lhe exigia o celibato e a castidade:

Caí até o fundo do abismo, donde nunca mais poderei levantar-me. Ah, celibato!... terrível celibato!... ninguém espere afrontar impunemente as leis da natureza! Tarde ou cedo elas têm seu complemento indeclinável, e vingam-se cruelmente dos que pretendem subtrair-se ao seu império fatal!... (Guimarães, 2019, p. 127).

Com o decorrer da história, o sofrimento de Eugênio gradativamente se intensifica, levando o desfecho a um fim trágico. Impactado, lembro que li e reli as

---

<sup>1</sup> Curso técnico-profissionalizante para formação de professores(as), em nível médio, ofertado pela rede estadual de ensino do Paraná, para atuação na Educação Infantil e nos anos iniciais do Ensino Fundamental.

últimas páginas várias e várias vezes, pois até então este tinha sido o meu primeiro contato com temáticas que envolviam religião, Seminário e sexualidade.

Mais tarde, tive a oportunidade de ler “*Dom Casmurro*”, de Machado de Assis (1839-1908), em que novamente me deparei com tais questões. Bentinho, durante muitos anos foi apaixonado por Capitu, mas não poderia vivenciar este amor, já que sua mãe havia prometido que o menino viria a ser padre. Entretanto, em *Dom Casmurro*, existia um elemento a mais que eu não havia encontrado em “*O Seminarista*”: o tom homoerótico.

Depois que Bentinho se tornou seminarista, conheceu Escobar, com quem desenvolveu uma relação muito próxima. Isso se mostrou motivo de adversidade, já que os dois eram aconselhados a não andarem tão próximos e afastados dos demais seminaristas. O que chama a atenção, é que a descrição que Bentinho faz das características de Escobar é muito próxima da forma como descreve sua admiração pela amada Capitu.

Na internet, é possível encontrar diversas teorias criadas por internautas para afirmar que Bentinho projetava em Capitu o amor proibido que almejava viver com Escobar. Uma das teorias mais conhecidas e, talvez a que mais tenha me impactado, viralizou em 2018 e recebeu milhares de interações em dois dias, foi quando a usuária do *twitter* @anacronices comparou o trecho da música *Convite de Casamento*, da dupla sertaneja Gian e Giovani, com um dos excertos da obra *Dom Casmurro* (Larissa Bernardes, 2018).

A comparação com a letra desta música, se deu em virtude da passagem em *Dom Casmurro*, em que Bentinho encontra um recado de Escobar a ele, disposto no cantinho de uma moldura:

uma só vez olhei para o retrato de Escobar. Era uma bela fotografia tirada um ano antes. Estava de pé, sobrecasaca abotoada, a mão esquerda no dorso de uma cadeira, a direita metida ao peito, o olhar ao longe para a esquerda do espectador. Tinha garbo e naturalidade. **A moldura que lhe mandei pôr não encobria a dedicatória, escrita embaixo, não nas costas do cartão: “Ao meu querido Bentinho o seu querido Escobar 20-4-70”** (Machado de Assis, 2008, p. 155 – grifos meus).

A letra da música dos cantores conta a história de um homem que estava prestes a declarar sua paixão por uma amiga que conhecia desde a infância. Porém, ao cogitar a declaração, inesperadamente recebeu o convite do casamento dela com

outra pessoa: “*Eu ia dizer que estava apaixonado/Recebi o convite do seu casamento [...] Num cantinho rabiscado no verso/Ela disse meu amor eu confesso/Estou casando, mas o grande amor da minha vida é você*” (Gian e Giovani - Convite de Casamento, grifos meus). Isso é semelhante à situação de Bentinho, que pode estar apaixonado tanto por Capitu quanto por Escobar, mas a sociedade e as circunstâncias os afastam. Essas interpretações levantam questões sobre a sexualidade reprimida de Bentinho e a complexidade de seus sentimentos em relação a esses dois personagens. Em consonância com a importância da curiosidade como mecanismo que nos movimenta à inquietude na busca de elucidações em torno dos objetos para os quais dirigimos nossas indagações, conforme Paulo Freire (1997) em “Pedagogia da Autonomia”, e a afirmação de Sérgio Pereira Couto (2013, p. 7) em Os arquivos secretos do Vaticano de que “tudo que é oculto, secreto, proibido parece chamar mais nossa atenção”, concordo com ambos os autores, já que relatei parte das minhas lembranças mais remotas, uma vez que entendo que elas vão ao encontro das minhas curiosidades de menino.

Tais memórias são as primeiras raízes do que geraram em mim diversas inquietações sobre homossexualidade no Seminário, pois frente ao espaço orquestrado pela rigidez, autoritarismo, normas rigorosas, prezando pelas “condutas exemplares” e pela excelência, indago: o que existe em meio a este território, outrora, envolto por mistérios e segredos, velado pelos aspectos aparentes das normas religiosas?

Fato é que nos últimos anos, o tema da homossexualidade em meio ao clero tem despertado o interesse público e midiático, sobretudo devido a grande quantidade de denúncias envolvendo abusos sexuais envolvendo padres, bispos e outras autoridades religiosas. “*Esquece que sou padre esta noite*”, é uma das frases que faz parte de mensagens de texto que eram enviadas por um padre chileno a uma investigadora. Ela se passava por um adolescente nas redes sociais, a fim de desmascarar a Confraria, uma rede de padres pedófilos no Chile. Em fevereiro de 2019, a Igreja Católica promoveu um encontro no Vaticano, presidido pelo Papa Francisco, para discutir abuso sexual infantil por líderes religiosos, por conta das denúncias que se iniciaram no país em 2010 e cresceram numerosamente nos anos seguintes. Os escândalos provocados pelas denúncias e os protestos sociais

subsequentes, causaram grande pressão pública para que o Vaticano, quase 10 anos depois das primeiras acusações, viesse a realizar esta reunião (BBC News, 2019).

No Brasil, no ano de 2022, algumas denúncias vieram à tona contra o Arcebispo Dom Alberto Taveira Corrêa, em Belém, assessor eclesialístico da Renovação Carismática Católica, um dos movimentos mais homofóbicos do catolicismo contemporâneo. Conforme mostrado pelo programa Fantástico da TV Globo, em matéria exibida em 3 de janeiro de 2021, o Arcebispo foi indiciado por assédio moral e sexual por quatro ex-seminaristas que frequentaram sua casa entre 2010 e 2014 (Erika Zidko, 2021). Outra reportagem recente foi feita pelo Intercept Brasil, que coletou denúncias, relatos de jovens que alegam os abusos sexuais sofridos no rico Mosteiro de São Bento. Um dos acusados é João Baptista Barbosa Neto, um famoso monge “pop” e *instagrammer*, com diversos livros publicados, como: “Cozinhe com os monges: as tradicionais receitas do Mosteiro de São Bento” e ‘As peripécias de Jennifer” (Caroline Cavassa; Janaina Cesar, 2021, s/p).

Entretanto, André Luiz da Rosa e Javier Ignacio Vernal (2021a), ponderam que a cobertura midiática mundial acerca dos casos de violência sexual contra crianças e adolescentes, podem deixar a impressão de que os sacerdotes que não praticam abusos sexuais são efetivamente castos, abstinentes e exemplares. Muito pelo contrário, “o abuso sexual é apenas a ponta do *iceberg* da vida [homo]sexual do clero [...]” (Rosa; Vernal, 2021a, p. 93). Além do mais, pode recair em ideias difamatórias que visam estabelecer uma associação direta entre homossexualidade e a violência sexual. Contudo, há que se conceber que foi justamente a crise da Igreja Católica envolvendo padres pedófilos que abriu a “Caixa de Pandora” trancafiada a sete chaves pelo catolicismo há séculos, para vários debates como: a posição das mulheres na Igreja, o celibato dos padres e, principalmente, sobre a homossexualidade de seus integrantes (The Boston Globe, 2016).

O jornalista Frederic Martel (2019) levantou esse debate, quando lançou em 2019 o livro “*No armário do Vaticano: poder, hipocrisia e homossexualidade*”. Nele, coletou durante 4 anos os relatos de aproximadamente quatrocentos homens, entre cardeais, ex-padres, seminaristas e outros sujeitos próximos ao Vaticano. O autor é enfático ao afirmar que o Vaticano se trata da maior comunidade *gay* do mundo e assim revela que quanto maior a obsessão homofóbica de um prelado, como é o caso desta instituição, maior é a chance de algo estar sendo escondido publicamente. Por

isso, Martel (2019) enfatiza que é necessário olhar a homossexualidade no clero não sobre o prisma de casos isolados que eventualmente vem à tona, mas sim, pelo ponto de vista de que se trata de um “sistema homossexual” que é detentor das chaves de compreensão do catolicismo romano.

Por isso, Martel (2019) analisou que ser um *gay* no interior da instituição católica, exige o acionamento do que ele denomina como “códigos do armário”. Destarte, ao saber como movimentar-se frente a esse espaço, o padre irá se apropriar das chaves que lhe dão o acesso direto que o permitirá sair e entrar no popular “armário” sempre que possível. Dentre as chaves que operam o armário clerical, estão: “nada de escândalos”, “pode ser, só não pode falar”, “disfarce, disfarce, disfarce”. Ou seja, existe uma estrutura que gere o silêncio, ou melhor, uma “cultura dos segredos”. Logicamente, isso não implica obrigatoriamente em afirmar que todos esses sujeitos irão cometer práticas sexuais dentro ou fora da instituição. O que é necessário reconhecer é que, homens *gays* fazem parte desse espaço e, sendo parte dele, precisam compreender as táticas de movimentação e (sobre)vivência, já que se encontram em um espaço construído sob a égide cisheteronormativa e estão em um espectro dissidente.

Outro autor que levanta de modo breve o tema da homossexualidade no Seminário católico é Arlindo José de Souza Neto, em sua dissertação intitulada “*O bem maior que posso ter: uma análise antropológica sobre a vocação sacerdotal Católica no Brasil*”, de 2015. Apesar do objetivo dessa pesquisa não estar propriamente relacionado a questões de gênero e sexualidade, mas a uma investigação etnográfica em torno dos mecanismos de ação que influem na escolha da vida sacerdotal, Souza Neto (2015) suscita uma reflexão. Durante uma análise etnográfica, mencionada em uma nota de rodapé, identificou a relevância de investigar a homossexualidade entre seminaristas. Até o momento, existiam apenas referências a uma “subcultura homossexual” nesse contexto, mas nenhum estudo aprofundado foi realizado. Isso se deve, em parte, à natureza sigilosa dessa cultura e ao tabu em torno do tema, que dificulta a coleta sistemática de dados (Souza Neto, 2015, p. 80).

Fomentando minhas indagações, as pesquisas dos psicólogos Marco Antônio Torres (2005; 2009) e Silvio José Benelli (2003; 2007) também fornecem alguns indicativos que permitem vislumbrar a ideia de que as ações de seminaristas e padres homossexuais dentro do contexto religioso e institucional, opera por meio de possíveis

códigos que funcionam de forma velada sobre o modo como eles se movem, ora se expondo, ora se ocultando. Apesar de vários dos entrevistados não relacionarem à homossexualidade à doença ou pecado, eles sabiam que não era bem quisto levantar sinais da mesma, por isso, era preciso mantê-la nos limites da tolerância, ou seja, “era preciso saber como, onde e com quem se manifestar como homossexual” (Torres, 2009, p. 209).

Um dos jornalistas que se propôs a investigar e expor os bastidores do clero, foi Vítor Hugo Brandalise (2020, s/p), quem publicou pela *BBC News*, em 2020, a reportagem intitulada “*Gelo no pênis, exorcismo e medo: os padres gays silenciados pela Igreja no Brasil*”. Ele entrevistou seis padres homossexuais que contaram os percalços sendo homens *gays* nesse lugar que afiança categoricamente que a “homossexualidade é ‘contrária à lei natural’ e que homens com ‘tendências homossexuais fortemente radicadas’ não podem ser padres”. Os depoimentos perpassam o sofrimento desses homens para conter os desejos sexuais através de “exorcismos da homossexualidade”. Dentre os relatos, um dos mais expressivos é o do seminarista Rafael:

no meio da noite, num Seminário católico em São Paulo, um aspirante a padre se martirizava: "Em nome de Jesus, demônio da homossexualidade, saia de mim!". Deitado em sua cama no quarto que dividia com dois religiosos, Rafael, de 20 anos, apertava as unhas nas palmas das mãos até quase machucar, e rezava sem parar. Insone, caminhava até o banheiro e, esbravejando e chorando, agredia o seu órgão sexual e o envolvia em cubos de gelo. Deitava no chão gelado ou, em outros momentos, ficava sob a ducha fria até amanhecer, rezando e suplicando (Brandalise, 2020, s/p).

A reportagem de Brandalise (2020) foi o embasamento de uma das minhas primeiras aproximações com esse campo de estudo, que resultou na publicação do artigo “*Gelo no pênis, exorcismo e medo’: gênero, sexualidade e religião em relatos de seminaristas e padres homossexuais*”. Nele, analisei os atravessamentos de gênero, sexualidade e religião nos relatos dispostos pelos registros do jornalista. Nesse estudo, cheguei à consideração de que mesmo que de maneira camuflada, entre os muros religiosos e em meio ao discurso da castidade e do celibato, existe o frescor de uma sexualidade fervilhante que, por vezes, é negada, punida, motivo de vergonha, subjugada e, por isso, geralmente é (in)controlada por diversas táticas de

repressão, como: o uso de gelo no pênis durante a ereção, o trabalho exacerbado, orações exasperadas e a má alimentação (Rossi; Maio, 2021).

A quantidade de tabus e interditos, faz com que as histórias desses homens sejam vividas em mistério, discutidas apenas entre alguns de seus pares ou em pequenos agrupamentos que são formadas pelas identificações no interior da instituição, por conta do “medo de perseguição e de caça às bruxas. Ou, apenas, em solidão” (Brandalise, 2020, s/p). Por esses motivos, é raro obter autorização do clero para estudar a vida de dentro da instituição, além de que, investigar os bastidores das vidas desses homens que estão constantemente driblando identidades públicas e privadas, mostra-se uma empreitada bastante difícil de desemaranhar (Benelli, 2003; Martel, 2019).

São essas as razões que me instigaram a investigar a homossexualidade no Seminário católico, mas sob o prisma daqueles que já não estão mais no processo formativo, ou seja, sob o viés do público de ex-seminaristas. Para essa empreitada, nove homens de diferentes Estados e cidades do Brasil – *Renascer, Jesus, Gabriel, Elias, Bruno, Junior, Guilherme, Sebastião e Diogo* – concordaram em conceder entrevistas e compartilhar suas histórias dos anos vividos no Seminário, tendo como enfoque principal suas experiências sendo seminaristas e *gays* neste contexto.

Em vários momentos, ouvi destes participantes, que as histórias a mim confiadas, estavam sendo expostas publicamente pela primeira vez: os “amores platônicos”, as aventuras sexuais, paqueras, as humilhações, o sofrimento vivido em silêncio... A escrita é uma forma poderosa de comunicação que permite a transmissão de informações e emoções de maneira duradoura e acessível. No entanto, ela tem suas limitações. A escrita muitas vezes simplifica ou reduz a complexidade da experiência humana. Não pode transmitir com precisão a intensidade de uma voz trêmula, a tristeza de lágrimas ou a alegria de um riso, pois como Svetlana Aleksievitch (2016, p. 139) bem afirmou em “*A guerra não tem rosto de mulher*”: “quando uma pessoa está falando acontece algo maior do que o que fica no papel depois”.

Como pesquisador, também compreendo a existência de um compromisso ético para com os relatos destes rapazes, já que por intermédio desta pesquisa, decidiram tornar suas histórias públicas, por vezes, histórias íntimas e memórias nem sempre confortáveis de serem lembradas. Tais falas me colocaram diante da

perspectiva acerca dos significados que esta pesquisa assume para aqueles que corajosamente se dispuseram a estar nesta pesquisa.

Ao coletar e apresentar essas histórias nesta tese, tive como objetivo geral:

- Analisar de que modo as “*Pedagogias do Armário*” e as táticas de (sobre)vivência se fazem presentes no âmbito do Seminário Católico por meio das trajetórias de nove ex-seminaristas e *gays*.

Como objetivos específicos, almejei:

- Compreender como o conceito de armário católico historicamente foi estruturado, atentando, especialmente, as regulações da (homo)sexualidade de padres e seminaristas;
- Debater as perspectivas e posicionamentos relativos à homossexualidade, conforme expressos nos documentos oficiais da Igreja Católica, visando a uma compreensão mais aprofundada das abordagens institucionais.
- Discutir como as noções preconcebidas sobre gênero e sexualidade nesse contexto religioso-institucional influenciam a formação do conceito de “futuro padre”.

Parti da hipótese de que estar no armário frente a este contexto, implica no acionamento de dispositivos que perpetuam a cisheteronormatividade, ao mesmo tempo em que exige uma série de táticas para suas sobrevivências. Dito isso, poderia aqui tecer algumas perguntas a serem respondidas ao longo desta investigação, tais como: quais táticas são acionadas por estes rapazes para a (sobre)vivência neste armário? Aliás, o que existe dentro deste armário?

Em outras palavras, reflito o espaço do Seminário como um “grande armário” em que meninos *gays* estão e, dentro dele, aprendem a movimentar-se, logo, a minha proposta aqui é entender o “como” se movimentam. Assim, é plausível entender que o armário também é lugar de ensino e aprendizagem, pois mostra-se envolto por pedagogias a partir do momento em que *ensina* todos(as) a moverem as alavancas do heterossexismo, da misoginia e da homofobia, ao mesmo tempo em que os sujeitos *aprendem* como operar as táticas de nivelamento das identidades, adaptações, modelagens e driblagens, para que possam circular em acordo com a cisheteronorma.

Para as análises aqui empreendidas, tive como ponto central o conceito de “pedagogia do armário”, mencionado pela primeira vez na produção de Graciela Morgade e Graciela Alonso (2008) mas que, no entanto, não foi caracterizado por elas.

Foi Rogério Diniz Junqueira (2015) quem buscou definir o conceito de pedagogia do armário, aplicando-o ao espaço formal da escola, para descrever os processos de “heteronormalização” que operam nesse espaço por meio das normas, práticas discriminatórias, relações de poder, classificações, construções de saberes, sujeitos e diferenças que, sobretudo, perpassam a construção do currículo escolar.

Junqueira (2015) mostra que toda a organização escolar, desde sua distribuição espacial, filas separadas por gênero, a construção de saberes, os discursos de professores(as) e estudantes, disseminações de ideias religiosas, respondem à matriz heterossexual e operam a violência homofóbica sobre alunos e alunas dissidentes, por vezes, de modo mais ostensivo e explícito e, noutras, de modo mais sorrateiro. Fato é que, sendo a escola uma instituição disciplinar, todo o seu arsenal de técnicas, dispositivos, consegue envolver, microfisicamente (Michel Foucault, 1985), cada um(a) de seus(suas) agentes.

Não me alongarei acerca do conceito neste momento, pois discuto com maior profundidade no tópico a seguir. Todavia, considero plausível ponderar de antemão que, ao trazer a concepção de Junqueira (2015) para o centro desta tese, meu intuito foi tencionar o conceito de pedagogia do armário que outrora foi pensado para tangenciar as violências o espaço escolar, mas aqui tendo o emprestado para refleti-lo no contexto do Seminário Católico.

O conceito que nomeei aqui como “*Pedagogias do Semin(arm)ário*” (Pedagogias do Armário no Seminário Católico), trata-se de uma expressão por mim proposta como um jogo de palavras que convém para afirmar que a ideia de armário também atravessa o Seminário católico. Avalio esse como um movimento plausível para refletir a pedagogia do armário sob as especificidades do contexto que está em pauta. Outrossim, ainda que o texto de Junqueira (2015) possa ser interpretado como motor que alavanca tal discussão e, em diversos momentos, seja possível estabelecer alguns paralelos, não se pode perder de vista que o estudo do autor se debruça nos ditames da escola e, no Seminário, outras nuances de funcionamento do armário podem vir à tona. Além do mais, é justamente a noção de que o armário é permeado por diversas nuances, que me permite não reduzir as vivências dos ex-seminaristas mencionados nesta tese, em um mesmo lugar, pois isto seria supor que todos viveram do mesmo modo, perpassaram pelos dilemas, sofrimentos ou que acionaram das mesmas táticas de (r)existência.

Sendo o armário um mecanismo de ocultação e invisibilidade das dissidências, sua análise é também complexa, pois o apagamento dos corpos dificulta o desvelamento dos mesmos pelo ocultamento de si que é promovido no processo formativo. Contudo, o que se oculta não é apenas o desejo sexual ou as práticas sexuais escamoteadas, é muito mais. Decorrente da simplificação que pressupõe uma sequência lógica de sexo-gênero-sexualidade, estar no armário, atravessa os muros da sexualidade e também respinga na construção das masculinidades desses rapazes. A lógica do macho e da virilidade, também perpassa a formação dos candidatos ao sacerdócio e, a homossexualidade, parece ameaçar a construção de tal imagem, pois quando a ficção que regula a suposta coerência heterossexual (macho-homem-heterossexual) falha, “parece que o modelo expressivo perde sua força descritiva” (Judith Butler, 2018, p. 180) e, assim, gera inquietações, problemas, burburinhos e tumultos na comunidade católica.

Com isso, busco afirmar que existem não apenas orientações sexuais no armário, mas que também há atravessamentos de masculinidades em jogo nesse lugar, masculinidades essas, que envolvem encontros e desencontros, performances obedientes e desobedientes, daquilo que se projeta sobre o “futuro sacerdote do Senhor”. O que quero explicar é que as proposições em torno da homossexualidade dos seminaristas também ressoam na concepção da formação da masculinidade desses rapazes. Foi justamente devido a essa percepção, que considerei profícuo abarcar dois campos de articulação teórica-analítica nessa pesquisa: o campo dos Estudos de Gênero, tendo a teorização Foucaultiana como orientadora para análise das relações de poder que atravessam as práticas do Seminário e o campo de Estudos das Masculinidades que, por sua vez, me possibilitaram discutir as compreensões de masculinidade que atravessam a construção dos “meninos de Deus”. Ambos são campos que serão explicados durante o Tópico 1.2.

Esta Tese posiciona-se no campo da educação e se destaca por dois motivos principais. O primeiro motivo está intrinsecamente relacionado à formação da identidade sexual e de gênero. Esse aspecto é fundamental, pois aborda como as instituições educativas, em suas diversas formas, moldam nossas percepções e comportamentos. Essas instituições incluem, mas não se limitam à: família, escola, Igreja, e os variados meios de comunicação, todos contribuindo para ensinar os modos de ser e estar no mundo. Estes agentes educativos desempenham um papel

crucial na transmissão de valores, normas e expectativas sociais, influenciando profundamente a maneira como indivíduos formam suas identidades e interagem com a sociedade. Em consonância com este primeiro ponto, o segundo motivo enfoca o conceito de pedagogia abordado nesta Tese, que se estende além do ambiente escolar tradicional. Aqui, o termo “pedagogia” é empregado em um sentido mais amplo, reconhecendo a existência e a importância de formas educativas que ocorrem fora dos limites físicos e estruturais das escolas. Por exemplo, ao explorar as pedagogias da sexualidade, refiro-me a processos educativos que ocorrem em espaços variados, como o Seminário Católico, que oferece uma perspectiva única sobre a educação sexual e de gênero. Estes espaços são fundamentais para entender como a sociedade constrói e dissemina conhecimento sobre sexualidade e gênero, influenciando assim a forma como as pessoas vivenciam e expressam sua própria sexualidade e identidade de gênero.

Antes de prosseguir, deixo aqui o adendo em torno da linguagem utilizada para a construção textual, pois optei pela flexão de gênero (os/as, deles/as, todos/todas, etc.). Porém, percebam que em todos os momentos em que utilizo apenas os pronomes masculinos é porque, de fato, em contexto, estou falando apenas “deles”, “dos” seminaristas, “os meninos”, “os padres”, sobre “os homens”, “os sujeitos”. Além disso, como forma de visibilização da identidade de gênero dos(as) autores(as) aqui referenciados(as), transcrevi os seus nomes completos na primeira vez em que são citados(as).

Frente a tais considerações, esta pesquisa vai ao encontro da necessidade de elucidar as questões que tangem a sexualidade e as masculinidades dos seminaristas católicos que são *gays*, ao mesmo tempo em que pode cooperar para o avanço dos debates em torno da vida sexual de seus candidatos. Sendo o conceito de pedagogia do armário o ingrediente tão caro a essa pesquisa, me aprofundo a refleti-lo no próximo tópico, bem como justificar as razões pelas quais o armário/semin(arm)ário pode ser associado às pedagogias de existência e (sobre)vivência, especialmente, de meninos *gays*.

## 1.1 Refletindo a Pedagogia do Armário ou uma “Pedagogia do Semin(arm)ário”: homossexualidade, masculinidades e religião

Considero pertinente iniciar este tópico pontuando que, muito diferente de minha ideia embrionária, em meados do início de 2020 – de que a entrada no Seminário poderia significar a repressão máxima da homossexualidade – como veremos, isso é um equívoco. Nesta empreitada, acabei me deparando com uma ideia ainda mais latente, de que ser seminarista e homossexual não pressupõe aos candidatos ao sacerdócio, necessariamente, uma correlação direta com a abdicação de vivências afetivas e sexuais uns com os outros. Apesar das normas que subjazem sobre esta instituição, uma parte dos rapazes entrevistados não perceberam o Seminário e o “ser seminarista” como total impeditivo para as relações sexuais amorosas, estabelecimento de namoros duradouros, paqueras, flertes e o sexo casual que são tratados até mesmo com certa naturalidade.

Indícios disso são as falas de dois dos entrevistados, pelos quais peço rápida licença para utilizar um pequeno excerto de seus relatos antes de devidamente os apresentar, pois isso será feito no tópico metodológico que virá a seguir. Gabriel mostrou que há um distanciamento muito evidente, para ele, entre a vivência do desejo sexual e a demonstração/expressão/exposição do mesmo. Quando o questionei se em algum momento ele negou ou deixou de vivenciar sua sexualidade, Gabriel (2021) foi bastante enfático ao responder que “nunca!”.

**Gabriel:** *Não, nunca deixei de viver minha sexualidade não, imagina! Vivenciava normal, nunca renunciei ela, vivenciava normal. Neste sentido, a gente tem que ser esclarecido. Vou renunciar pra quê? Não vai sair de mim! Nessa parte, não tinha essa doutrinação, entendeu? Você só não pode demonstrar, você não demonstrando, ótimo. O restante, tranquilo.*

A fala de Gabriel (2021) novamente traz à tona um dos principais pontos sobre ser gay no Seminário: os regimes de verdade ali instituídos não levam diretamente a recusar a orientação sexual, mas sim, consiste na busca de outros meios de escoamento (ou não). Com verossimilhança, as considerações relativas à pesquisa de Mestrado desenvolvida por Nathan Melo da Costa (2017), na qual o autor objetivou entender como os ex-seminaristas, durante o período formativo, lidaram com a (in)disciplina de abstinência sexual. Suas considerações, revelam que a vida

celibatária é marcada por experiências sexuais e afetivas, inclusive, por vezes, pela iniciação da vida sexual durante o período formativo e que na prática a ideia de castidade não está necessariamente vinculada à abdicação total do sexo.

Outro dos entrevistados desta tese, Renascer, explicou que ao viver um relacionamento que durou 8 meses com um de seus formadores, na época em que ainda era seminarista, o vivia “pisando em ovos”. Vejamos:

**Renascer:** *Então, eu digo pisar em ovos, por quê? Óbvio que a gente estava fazendo umas coisas que era contra os princípios do Seminário e da vida religiosa, a gente estava ciente disso. Portanto, se chegassem a descobrir, a gente poderia sair, tipo assim... Eles podem saber que você é gay, só que se você comete o ato explicitamente ou causa algum alvoroço, escândalo, então eles convidam você a se retirar.*

A expressão utilizada por Renascer – “pisar em ovos” – é um dito popular que significa “agir com cautela”. Tanto no excerto de Renascer, quanto no trecho de Gabriel, algumas expressões apresentam verossimilhança, como “*Você só não pode demonstrar, você não demonstrando, ótimo*” (Gabriel) ou “*só que se você comete o ato explicitamente ou causa algum alvoroço, escândalo*”. Estas expressões, indicam relações de poder e regimes de verdade (Foucault, 1985) circundantes nesse espaço e que se configuram como dispositivos de manutenção, inclusão, exclusão, coerção e correção de seus atores, sobretudo, dos seminaristas. Nisso, entendo que a afirmação de Martel (2019a) sobre a percepção de que “ser gay em meio ao clero é possível”, ao mesmo tempo em que levanta o questionamento de “como isso se torna (im)possível?”.

Para discutir tais indagações, na construção deste tópico busco explicar o porquê articular a ideia de “armário” ao conceito de pedagogia(s)? Busco aqui refletir a conceituação de pedagogia do armário e, paralelamente, cunhar a conceituação em torno da pedagogia do armário no Seminário Católico ou daquilo que nomino por “pedagogias do semin(arm)ário”.

Em primeiro lugar, pensemos o armário como o lugar misterioso onde muitas pessoas da comunidade LGBTI (lésbicas, gays, bissexuais, travestis/transsexuais, intersexo) passam boa parte de suas vidas e a cada momento em que uma dessas pessoas tenta sair desse armário, forças reacionárias tentam forçá-la a voltar para dentro dele, como é discutido por Carla Luã Eloi (2021). O reacionarismo se revela

por meio de diversas instâncias, como: a desaprovação familiar, discursos discriminatórios de professores(as) e alunos(as), tentativas de “cura *gay*” por meio da religião, da Medicina, da Psicologia e até mesmo no campo político, com a negação de direitos a comunidade LGBTI ou o não reconhecimento da união conjugal de casais do mesmo gênero. Esse processo repressivo produz o que é popularmente conhecido por viver no armário, ou seja, fornece muitas chaves e cadeados para que as identidades sexuais e de gênero permaneçam trancafiadas.

Além do mais, é plausível o porquê da escolha popular do armário como objeto de associação ao sigilo da homossexualidade. Os primeiros indícios da palavra armário utilizada como gíria associada a homens *gays*, aconteceu em Londres, no final da década de 1970, com o termo *closet queen* (bicha enrustida), para conotar o sigilo de pessoas com práticas sexuais com sujeitos do mesmo gênero, como apontado por Philip Brett e Elizabeth Wood (2002).

No entanto, muito antes de seu uso associado a homossexuais, etimologicamente, a palavra armário surgiu no século XVI para designar o móvel que funcionava como depósito de armamentos. Essa parece ser uma associação curiosa, pois em primeiro lugar, as armas tratam-se de instrumentos letais, que podem ferir, machucar, causar pânico, medo, caos e que, logo, por sua natureza fatal necessita estar fora do alcance imediato de todos(as). Em segundo lugar, porque nenhuma seleção de palavras é aleatória, ocasional ou sem nexos (MAIO, 2008), ou seja, tendo em vista o significado supramencionado, a escolha da palavra armário para assinalar o silenciamento da homossexualidade, é significativo pois faz analogia a um instrumento violento, agressivo e repressor. Não por acaso, o armário é lugar de medo, esvaziamento, silenciamento e novos armários são criados ao longo da vida e são acionados para “sobrevivência de quem está nele [...]”, como é afirmado por Carla Luã Eloi (2021, p. 79 – sublinhado da autora).

Uma expressão do reacionarismo está na famigerada expressão “*Deus criou Adão e Eva e não Adão e Ivo*”, mencionada pelo deputado federal Victório Galli (Partido Social Cristão) em 6 de julho de 2015, ao se posicionar de modo contrário a união conjugal entre pessoas do mesmo gênero (Rayane Alves, 2015). A frase dita pelo deputado está muito longe de ser a expressão isolada de um pensamento, exemplo disto pode ser contemplado na Tese de Doutorado intitulada: “*Marcas da religião na educação: gênero, sexualidade e formação docente*”, de autoria de Lucimar

da Luz Leite (2020), a qual mostra que educadoras argumentavam a não aceitação de práticas sexuais entre pessoas do mesmo gênero sob a justificativa cristã da impossibilidade de casais *gays* como Adão e Ivo ou um casal de lésbicas como Ada e Eva, pois Deus teria essencialmente arquitetado homem e mulher para que assim se unissem no matrimônio.

Como a questão de gênero incomoda, as pessoas recorrem a vários argumentos para cortar a conversa. Algumas lançam mão da biologia evolutiva dos macacos, lembrando como as fêmeas, por exemplo, se curvam perante os machos. Mas a questão é a seguinte: nós não somos macacos. Macacos vivem em árvores e comem minhocas. Nós, não (Chimamanda Ngozi Adichie, 2015, p. 44-45).

O uso recorrente de justificações religiosas, utilizadas para deslegitimar a união de casais *gays*, toca na plausibilidade de articular o componente religioso para os debates em gênero e sexualidade, pois essa forma de interpretação serviu, e tem servido ainda hoje, para legitimar a homofobia e ao longo da história da humanidade, para argumentar tanto a discriminação racial, quanto a opressão sexista contra as mulheres presentes na própria Igreja cristã, como discutido por Jimena Furlani (2016).

Giovanna Sarto (2021) observa que religião, gênero e sexualidade há muito tempo têm sido operados de forma distinta ou até mesmo antagônica. Porém, se compreendemos que os corpos se constroem em meio à articulação de aprendizados e diversas instâncias sociais, há que se considerar que na educação do(s) gênero(s) e da(s) sexualidade(s), pois o elemento religioso é um dos aspectos históricos basilares já que a religião é um dos sistemas de sentido e organização social, mas não apenas.

Dito de outro modo, para compreender como as pedagogias são extensivas e vão para muito além do espaço escolar, parto de uma concepção de educação mais ampla, já que existem diversas pedagogias formais e informais, que circundam os espaços de convivência mútua, tal como: a igreja, a família, a rua, os grupos de amizade, ou seja, vão para além do espaço escolar e formal, pois há pedagogia em qualquer contexto em que se efetuem processos de ensino e aprendizagem, em que se ensine aos indivíduos a viver, falar, se comportar, se vestir e se relacionar, como é explicado por Teresa Kazuko Teruya (2021), diversas abordagens pedagógicas permeiam diferentes ambientes, como ruas, arquitetura, cinemas, teatros, museus, bibliotecas, livros, instituições, shoppings, exposições de arte, jogos e instalações

esportivas, entre outros. A referência é feita no plural, uma vez que múltiplas perspectivas pedagógicas foram concebidas. Por exemplo, observam-se pedagogias das ruas, pedagogia do consumo, pedagogia social, pedagogia hospitalar e pedagogia empresarial. Freire (1921-1997), por exemplo, notável por suas contribuições, desenvolveu abordagens pedagógicas que se manifestam tanto no âmbito da educação formal quanto na esfera da educação social, como a pedagogia do oprimido, da esperança, da autonomia, da indagação e outras.

Ana Lúcia da Silva (2018) justifica que a expansão das “pedagogias” se deve ao campo dos Estudos Culturais (EC), o qual considera que as mensagens sociais, políticas e pedagógicas, difundidas pela cultura popular são potentes objetos de análise que se constituem como um campo interdisciplinar sem hierarquizações de “alta” ou “baixa” cultura. Depreende-se que os múltiplos artefatos culturais, difundidos socialmente, dentro e fora da escola, produzem àquilo que a vertente dos Estudos Culturais nomina como “*Pedagogias Culturais*”, ou seja, é um dos braços dos EC, que compreende que as educações se cruzam nas construções que ocorrem pelas mídias, nos livros, nas músicas, no cinema, nos brinquedos, nos filmes, nos desenhos, nos esportes, etc. Por fim, a autora complementa que as pedagogias culturais nos “ensinam diversas formas de pensar e agir na sociedade, modos de ser e viver, e regulam nossas condutas ou comportamentos, produzindo representações, sentidos e significados que podem ser compartilhados na vida social” (Silva, 2018, p. 34-35).

As pedagogias se operam desde que o sujeito nasce, ou melhor, até mesmo antes, quando ainda é apenas uma ideação de ser no útero, pois, “antes mesmo de falar, já somos falados”, como aponta a psicanalista Manuela Xavier (2022, p. 52), ou como reiteram as palavras do filósofo Paul Preciado (2020, p. 71): “a polícia de gênero vigia os berços para transformar todos os corpos em crianças heterossexuais”. A afirmação de ambos(as) os(as) autores(as), vão ao encontro da discussão de que a formação cisheteronormativa das crianças se reproduz a partir de uma variedade de sustentações culturais que evidenciam muitos de seus sinais desde muito antes do nascimento da criança. Isso se prova a partir de diversas práticas sociais que utilizam da régua binária de gênero (masculino e feminino) – o que se dá a partir da nomeação de sexo biológico – para rotular, separar, regular, moldar e minar expressões disruptivas aos padrões cisheterossexistas, a exemplo dos famigerados Chás de Revelação (Rossi; Isabela Pironi; Maio, 2022), uma das práticas que evidencia a

antecipação da existência de um sujeito que nem mesmo se firmou no mundo. Trata-se de um projeto pré-determinado e socialmente naturalizado, que visa a produção hegemônica da masculinidade dos meninos e de feminilização das meninas.

O projeto de masculinização e feminilização dá sentido ao que Letícia Nascimento (2021), João Paulo Baliscai (2021) e Butler (2018) enfatizam ao afirmarem que nossos corpos não são naturalmente generificados, muito pelo contrário, passam por um processo de produção reiteradamente demarcado e também vigiado e ajustado por todas as instituições que tentam contornar o sujeito àquilo que é socialmente avaliado como “normal”. Isso pode ser caracterizado como processos educativos que ensinam aos corpos adultos e infantis modos de ser comportar e de se relacionar com as coisas do mundo, que se baseia em um duplo determinismo: o biológico e o social, pois o pacto social presume uma série de estereótipos e supostos papéis de gênero com base na fisiologia.

O antropólogo Bruno Latour (1947-2022) propõe que para se pensar o corpo, é necessário nos despirmos da necessidade de defini-lo como essência ou daquilo que o corpo seria por suposta “natureza”, mas analisá-lo como uma interface que vai sendo cada vez mais descritível conforme vai sendo afetada por diversos elementos. Latour (1999) compreende que o corpo se forma a partir do registro daquilo com que somos sensibilizados(as) pelo mundo. Por isso, ao discutir a corporeidade, estamos muito mais falando a respeito dos elementos que o sensibilizam, do que o corpo em si, ou seja, daquilo “de que o corpo se tornou consciente” (Latour, 1999, p. 39).

Nessa esteira, os artefatos da cultura visual (Baliscai, 2020; 2021) somados as práticas e aos enunciados dos(as) adultos(as) (Adichie, 2017; Montserrat Moreno, 1999; Xavier, 2022), ensinam às crianças maneiras específicas de serem reconhecidas como “verdadeiros(as)” meninos ou meninas. Para esse projeto, brinquedos e brincadeiras associadas à formação a construção da feminilidade, se articulam às formas sobre como meninas são educadas a serem dóceis, comportadas, ternas, recatadas, delicadas, amorosas e maternais, demarcadas precocemente por práticas como brincar de casinha, com bonecas, vestir-se de princesa, que são acompanhadas de enunciados ancorados na afirmação simplificante que se justifica apenas na máxima: “é assim, porque você é menino(a)”.

Se por um lado, a feminilidade se forma a partir da ideia de docilidade e submissão, a masculinidade hegemônica é construída a partir do prisma da virilidade,

da racionalidade, do másculo e da violência, que são refletidos em artefatos como carrinhos, armas e bolas, os quais são ditados à necessidade da expressão da virilidade dos meninos desde tenra idade. Esta lógica de construção masculina atrelada à violência, logo pressupõe a rejeição e negação de tudo que se associe à ideia de feminilidade, por isto, os meninos demonstram o horror de serem associados aos aspectos socialmente relacionados à mulher (Baliscei, 2021; JJ Bola, 2021; França, 2022; Xavier, 2022; Welzer-Lang, 2021).

A pioneira nos Estudos das Masculinidades, Raewyn W. Connell (1995, p. 190), vai ao encontro dessa afirmação, ao explicar que,

toda cultura tem uma definição da conduta e dos sentimentos apropriados para os homens. Os rapazes são pressionados a agir e a sentir dessa forma e a se distanciar do comportamento das mulheres, das garotas e da feminilidade, compreendidas como o oposto. A pressão em favor da conformidade vem das famílias, das escolas, dos grupos de colegas, da mídia e, finalmente, dos empregadores. A maior parte dos rapazes internaliza essa norma social e adota maneiras e interesses masculinos, tendo como custo, frequentemente, a repressão de seus sentimentos.

Pela série de imposições que lhe são imputadas, o homem também se forma pela via do que não é, ou seja, o “não” se torna via imperiosa para a solidificação da masculinidade: homem não chora, homem não rebola, não sente medo, não se emociona, não é frágil e muito menos sensível, pois a sensibilidade seria uma característica propriamente feminina. Isso significa que a masculinidade como sinal de armadura é construída sob o viés da renúncia da sensibilidade, pois ela entende que tudo que os vulnerabiliza não é condizente com as performances masculinas, pois os coloca na posição de fragilidade, de perda do controle e do domínio (Elizabeth Badinter, 1993; Xavier, 2022).

Xavier (2022) também argumenta que desde a primeira infância, o menino, ao ser discursado a partir de falas como “*segura suas cabritas que meu bode está solto*”, “*maior sacão roxo, esse vai me dar orgulho*”, “*esse vai pegar todas*”, vai se constituindo a partir do ideário de uma masculinidade predatória e violenta. A tese de que meninos são “naturalmente” mais corajosos e independentes cai por terra ao entendermos quais os significados atribuídos aos objetos, como carros, bonecos de super-heróis e bolas de futebol, lhes são atravessados. O carrinho indica que devem assumir o volante e o controle das coisas, de suas vidas e também dos corpos das

mulheres. O super-herói os ensina a serem musculosos, másculos, viris e salvadores do mundo. A bola de futebol representa a ideia que os meninos detêm do talento “natural” para serem resilientes, cair, machucar, levantar, ainda que se lesionem, sobreviverão por serem mais fortes.

Para a autora supracitada, tais ensinamentos reverberam mais tardiamente em formas abusivas de se comportar para nutrir a ideia da masculinidade potente. Quando chegam na adolescência, meninos entendem que a eles o excesso é permitido, o que reverbera a ideia de que bebida alcóolica em demasia é coisa de macho, que sejam os populares “inimigos do fim” nas baladas, depreciem outros homens, dirijam em alta velocidade ou que assediem as mulheres. Com isso, a masculinidade desafia os homens a demonstrações de virilidade por meio de práticas ostensivas e violentas, que “convoca os meninos a irem sempre além, a forçarem a barra, a desafiarem seus limites” (Xavier, 2022, p. 102).

Por masculinidade hegemônica, estou de acordo com Connell e James W. Messerschmidt (2013) que estabelecem críticas sobre ideias estereotipadas da masculinidade associadas diretamente à ideia a padrões de comportamentos violentos, isto seria cair no pressuposto de um suposto “essencialismo de gênero”, haja vista que nem todos os homens obedecem a esta normativa, por isso uma perspectiva mais complexa entende que existem masculinidades em contextos situacionais e atravessamentos diversos. Por isso, sua estrutura não é mecânica, sua construção se dá em voltas e reviravoltas, é dialética, pois “rapazes e garotas podem lutar contra a instituição ou a força cultural, bem como aceitar sua estampa” (Connell, 1995, p. 190).

Esta reflexão pode ainda ser acentuada com a afirmação de JJ Bola (2020, p. 24), de que a masculinidade não é uma entidade fixa, ou seja, “não é um bloco disforme que se encaixa com perfeição em um buraco quadrado, bem no meio de um mundo quadrado”, ou seja, não é essencialista. O que a torna enrijecida são as suposições mais recorrentes sobre ela, como: “homens de verdade”, “homem não chora” ou “homem são mais lógicos”.

O que é conceituado como “masculinidade hegemônica” desponta como um modelo socialmente superior às demais, influenciado pelo patriarcado que garante a posição de dominação masculina, de submissão das mulheres e inferiorização de masculinidades não correspondentes a essa que permanece forte e influente na

sociedade ocidental capitalista e que está muito mais relacionada a homens brancos, cisgêneros e heterossexuais (Baliscei, 2021; Sonora Jha, 2021; Connell, Messerschmidt, 2013; Xavier, 2022). Além disso, “ela será cobrada de todos os homens, e todos eles serão punidos caso recusem essa posição” (Xavier, 2022, p. 104).

Em *Os Senhores de Si*, Miguel Vale de Almeida (1995, p. 6) assim define a masculinidade hegemônica:

[...] a masculinidade hegemônica é um modelo cultural ideal que, não sendo atingível por praticamente nenhum homem, exerce sobre todos os homens um efeito controlador, através da incorporação, da ritualização das práticas da sociabilidade quotidiana e de uma discursividade que exclui todo um campo emotivo considerado feminino.

Almeida (1995) ainda ressalta que uma das características mais proeminentes da masculinidade hegemônica, além da submissão feminina, é a homofobia. A forma mais comum de percebê-la é pela linguagem violenta que, busca na homossexualidade, como categoria passiva (simbolizada na penetração anal), feminilizar o homem de modo depreciativo. Esses discursos são recorrentes em relações de competitividade ou conflito entre homens, como em jogos e no trabalho. Bola (2020) robustece esta reflexão ao afirmar que homens *gays* são vistos como desvio da masculinidade ideal, por isso, mais fracos. Não por acaso, homens *gays* e até mesmo homens héteros com o comportamento lido socialmente como afeminados, sofrem constantes ameaças e agressões homofóbicas.

Compreendendo que a homofobia se produz e reproduz sobre as instituições educativas, é que Junqueira (2015) apresenta o conceito de “pedagogia do armário” em seu texto “*Temos um problema em nossa escola: um garoto afeminado demais: Pedagogia do armário e currículo em ação*”. Ele reflete como diversos dispositivos como currículo, as práticas de controle e policiamento, cooperam para a gestão das fronteiras de gênero e sexualidade e funcionam como um regime de controle, apagamento e silenciamento da sexualidade, sob a égide da heteronormatividade, na escola. Para o autor, a escola é um dos maiores (re)produtores da homofobia. Em suas raízes históricas estruturou-se, a partir de referências centradas no homem adulto, masculino, branco, heterossexual, cristão, de boa condição econômica, dito

“normal” e age como elemento estruturante do espaço escolar em seus discursos, valores e práticas heteronormativas, que produzem efeitos sobre todos(as).

De modo formal, o conceito de pedagogia se refere ao conjunto de teorias, metodologias, técnicas e estratégias que se dirigem ao processo de ensino e aprendizagem. Mas ao tencionar este conceito para pensar em uma pedagogia do armário, Junqueira (2015) busca apontar que existe um arsenal de operações sustentadas pela heterossexualização compulsória. Esse arsenal implica em processos classificatórios, discriminatórios, hierarquizantes, tanto em âmbito formal quanto informal, que desde muito cedo nos ensina a como mover as alavancas do heterossexismo e da homofobia, fazendo com que, sobretudo, sujeitos(as) dissidentes à norma aprendam modos de operar suas existências para (sobre)vivência. Sob a luz da pedagogia, o processo do “armário” também detém de método, técnicas, estratégias que ensinam as corporeidades a movimentarem-se diante de uma sociedade que tem a heterossexualidade como mecanismo compulsório e regulador das identidades.

Ao encontro dessa afirmação, a pesquisadora Carma Maria Martini (2021, p. 193) assim explica as maledicências da heterossexualização compulsória:

uma característica da sociedade em que vivemos é o caráter compulsório da heterossexualidade, segundo o qual o homem é impelido a seguir as convenções sociais de masculinidade e a mulher, de feminilidade. Nesse cenário, no qual coexistem diversas visões de instituições e diversos atores sociais, cujas disputas se fazem por discursos e de práticas, ocorre o estranhamento quando aparecem as diferenças, aquilo que não segue os padrões preestabelecidos.

A ideia metafórica de “armário” por assim dizer, interpela a todos(as) nós, mas de diferentes modos e diferentes posições de mundo, uma vez que todos(as) somos perpassados(as) pela noção de cisheteronormatividade. Assim, para além de violentar a vida de sujeitos não cisheterossexuais, ao coloca-los(as) em regime de silenciamento, segredo e desprezo, também privilegia e reforça aqueles(as) que se apresentam em conformidade à ordem (Junqueira, 2015). Baliscai (2016, p. 298) contribui a essa discussão ao explicar como outros(as) agentes escolares participam na sustentação do armário:

[...] não apenas os garotos exercem a Pedagogia do Armário, mas também os pais, as mães, as meninas, professoras, professores, entre

outros/as. Quando concordam ou consentem às falas como “ande como macho” ou “sente como mocinha” estão elegendo certas ações como adequadas e sinalizando a necessidade de ajustar aquelas que se desviam do modelo. Em outras palavras, praticam a Pedagogia do Armário.

Outro estudo, que também evidencia as práticas circundantes da pedagogia do armário no espaço escolar, pode ser observado na pesquisa de Fabiane Freire França (2022), intitulada “*O que os pais vão falar? Gênero, sexualidade e círculos dialógicos com educadoras*”. Nesta pesquisa, a autora analisa as representações sociais de professoras e funcionárias públicas no município de Campo Mourão sobre os temas de gênero e diversidade sexual.

França (2022, p. 136) apresenta uma série de enunciados do cotidiano escolar e que sustentam diversas violências, sobretudo, contra as existências que são postas na mira da dissidência à cisheteronorma, como se expõe no relato de uma das professoras que acredita ser ilegítima uma família formada por um casal homoafetivo: “*P9: Para ser família tem que ter pai, mãe e filho, isso pra mim (refere-se à imagem da família homoafetiva) não foi uma família constituída, foi uma família montada*” ou na descrição da própria pesquisadora a respeito de uma situação presenciada em sala de aula com dois alunos:

FF: hoje na sala da P13 nós nos deparamos com a situação de dois alunos do 4º ano [...]. Surgiu uma questão da homossexualidade e um dos alunos falou que se tivesse um filho *gay* espancaria, bateria com fivela, que deveria ser macho igual a ele. O colega ao lado concordou. Eu aproveitei a ocasião e perguntei: por que você espancaria? E ele me respondeu: “*porque tem que ser macho, professora, tem que ser homem*” [...] (França, 2022, p. 108).

Para discutir o trecho supracitado, França (2022) dialoga também com Junqueira (2015) ao argumentar que meninos aprendem desde muito cedo a ser aversos às possíveis associações com a feminilidade. Isso ocorre quando se negam a utilizar objetos de cor rosa, ao agredirem as meninas e ao depreciarem os meninos que infringem as normas sociais da masculinidade, por exemplo. Tais comportamentos advêm do aprendizado de uma cultura que os ensina a estar congruentes com o lugar social que deveriam ocupar. Assim, acreditam que se comportam como “verdadeiros meninos”. Ao agredirem o outro, logo acreditam que estão cumprindo o dever com a manutenção da normalidade, haja vista que a

proibição e a legitimação de algumas práticas fortalecem representações e práticas homofóbicas. Dito de outro modo, essas atitudes fornecem provimentos para a perpetuação do armário.

Ao buscar os aspectos inatingíveis da masculinidade hegemônica, agredindo alguém considerado “menos homem”, menores serão as chances de terem seu *status* questionado. Além de ser considerado parte da casta dos “homens de verdade”, será socialmente promovido pelo sistema heterossexista (Junqueira, 2015). Esse se trata de um dos *modus operandi* do armário, ou seja, quando o sujeito se protege de uma possível violência homofóbica ao dirigir o holofote da humilhação sobre o outro e que se move a partir da lógica: “*eu não posso sair do armário, mas você sairá!*”. Trata-se de uma assimetria entre o “Eu” e o “Outro”, pois a saída do “Outro” do armário, também protege para que “Eu” não precise sair e não sofra retaliações. Sobre isso, Daniel Welzer-Lang (2001, p. 464) afirma que “exorcizar o medo agredindo o outro e gozar dos benefícios do poder sobre o outro é a máxima que parece estar inscrita no frontal de todas essas peças”.

Didier Eribon (2008, p. 30) aprofunda essa afirmação ao explicar como homens *gays* constroem suas identidades a partir do quanto a homofobia torna-se presença constante em suas existências, os fazendo viver sob a contínua tensão da vontade de se expressar e a coação para se reprimir, pois,

a possibilidade de ser objeto da agressão verbal ou física permanece onipresente e, ao menos, foi, com frequência, determinante na maneira como os *gays* construíram sua identidade pessoal, desenvolvendo principalmente uma capacidade de perceber o perigo ou aprendendo a controlar muito estritamente os gestos e as falas.

Os destrinches da violência homofóbica também podem ser pensados a partir de um dos “braços” da pedagogia do armário: a “*Pedagogia do Insulto*”. Por vezes, em situações corriqueiras, é possível presenciar um menino alvo de deboches, piadas, comentários depreciativos, ao preferir brincar com meninas do que com outros meninos, ao expressar trejeitos lidos como femininos, ao declarar o não gosto por futebol, etc. É desse modo que a pedagogia do insulto opera como um dos meios mais eficazes à manutenção do armário (Junqueira, 2015).

Por isso, expressões comuns como “*parece mulherzinha*”, “*coisa de menina*”, “*homem não chora*”, são utilizadas como forma de ridicularização dos meninos que

fogem aos ditames da hegemonia e demarcam de forma ostensiva os lugares (im)possíveis para homens e mulheres dentro de uma cultura sexista. Se este mesmo menino se indis põe à hegemonia, logo será apontado como “*viadinho*”, “*afeminado*”, “*bixinha*”, “*boiola*”, “*essa Coca é Fanta*”, “*baitola*” etc.; e sofrerá uma série de violências físicas, psicológicas, verbais, que o perseguirão como forma de puni-lo por se mostrar disruptivo à hegemonia (Baliscei, 2021; Bola, 2021; Eribon, 2008; França, 2022; Junqueira, 2015).

Em outros momentos, a homofobia pode se expor a partir de brincadeiras ou comentários supostamente despreziosos ou disfarçados como inocentes, quando os homens afirmam que estão falando “*sem viadagem nenhuma*” ou que ao fazer um elogio a beleza de outro homem, precisam explicar em seguida que não, isso não significa que são *gays*, como uma forma de reafirmar que permanecem sendo heterossexuais. Dessa ideia, advém a noção de masculinidade frágil, pois já que a mesma não se autossustenta é necessário que ela seja incansavelmente demarcada por uma série de discursos e práticas predatórias, uma vez que sua sustentação é tão corruptível que com facilidade pode ser colocada em xeque. Logo, sua reafirmação inclui práticas machistas e homofóbicas (Bola, 2021).

Xavier (2022) faz um adendo necessário a essa discussão ao pontuar que os homens *gays* não estão eximes de reproduzir machismo, misoginia e a homofobia entre os seus pares, pois há níveis de hierarquia de diminuição dos homens afeminados e de exaltação daqueles que são padrões de masculinidade próximos à hegemonia, o que significa que os mesmos também circundam pela mesma lógica de assimetria da heteronormatividade. Nas palavras da autora,

mesmo que a população *gay* sofra de homofobia num país tão conservador como o Brasil, e sendo a homofobia uma filha do machismo, parcelas dessa mesma população reproduz entre os seus próprios grupos a misoginia. Ou seja, não basta transgredir as normas postas pela heteronormatividade se os pilares da masculinidade não forem demolidos (Xavier, 2022, p. 105).

Homens *gays*, muitas vezes de forma inadvertida e como meio de autopreservação, encontram-se ligados aos homens heterossexuais em relação à conformidade com padrões de gênero, em um contexto mais amplo da dominação masculina. Isso ocorre, como observaram Martin Hultman e Paul M. Pulé (2023) em diálogo com o pensamento de Connell (1995), devido à existência de um fenômeno

conhecido como “dividendo patriarcal”. Esse conceito se refere às vantagens estruturais que alguns homens *gays* podem experimentar, ainda que em graus menores, limitados e variados, em comparação com seus colegas heteronormativos. Embora seja verdade que alguns homens *gays* possam experimentar certos níveis de aceitação em comparação com outros indivíduos não heterossexuais, o acesso dissolvido dos privilégios da dominação masculina os coloca (mesmo que abaixo dos homens heterossexuais), em posições sociais de vantagem sociocultural e política sobre as mulheres e os outros não-binários/*genderqueer*, sobretudo homens *gays* brancos.

Cabe salientar que na busca por trabalhos que tencionem o conceito de pedagogia do armário para outros âmbitos, além do espaço escolar, até o momento, apenas a pesquisa de José Aelson da Silva Júnior (2018) em torno da homossexualidade no campo futebolístico e que será mencionada adiante, foi a única localizada. Destarte, parece profícuo ponderar que as demais pesquisas que dialogam com tal conceito se concentram no campo da educação escolar formal, o que é pertinente, mas que também pode apontar para uma associação direta do termo pedagogia apenas ao campo escolar e para a dificuldade de complexificá-lo a outras instituições e aspectos da vida social<sup>2</sup>.

Considero que reverberar o conceito de pedagogia para outros espaços, a exemplo do âmbito do trabalho, do esporte, da saúde, escolas não-urbanas, prisões, conventos e mesmo no Seminário, são essenciais para tangenciar como o armário se manifesta e opera em suas especificidades, em cada um desses contextos. Esse movimento é potente, pois como é refletido pela pesquisadora Lua Lamberti (2021, p. 19), em sua obra “*Pe-drag-ogia*”, novas pedagogias precisam ser pensadas, já que “o mundo escapa, porque não se cabe nos moldes hegemônicos que moldam, ou tentam moldar, as sujeitas”. A vida não cabe em (educ)ações convencionais, ou seja, ela transborda as categorias de pedagogias já tão pré-definidas.

Como mencionei anteriormente, as violências (re)produtoras da homofobia também podem ser observadas na expansão do conceito de pedagogia do armário na

---

<sup>2</sup> Estou me referindo não apenas às pesquisas que incluem o texto de Junqueira (2015) em suas referências, mas, sobretudo, àquelas que adotam o conceito de pedagogia do armário como elemento central em suas produções. Esta abordagem se justifica pela importância de aprofundar o entendimento da pedagogia do armário como um conceito-chave que tem o potencial de contribuir significativamente para a pesquisa e a prática. A busca por pesquisas que abracem esse conceito específico reflete o compromisso em explorar, analisar e promover um diálogo mais profundo sobre sua relevância no campo da interdisciplinariedade.

escola, para se pensar o contexto de vivência de homens *gays* no campo futebolístico, discussões essas, alavancadas pela tese de Doutorado “*Pedagogia do armário: identidade, pertencimento e apropriação do futebol por torcedores homossexuais*”, de autoria de Silva Júnior (2018). Em sua pesquisa, o autor objetivou “compreender como se configura o torcer de homens *gays* no âmbito de uma prática caracterizada como espaço de afirmação de uma masculinidade viril e hegemônica no futebol” (Silva Júnior, 2018, p. 28).

O pertencimento de torcedores e jogadores do campo do futebol, transita pela lógica cisheteronormativa, que regula os ditos “verdadeiros homens”, os “homens com agá maiúsculo”, o que se atrela diretamente à noção de masculinidade hegemônica e exclui masculinidades que destoem da suposta ordem natural. Nessa lógica, torcedores *gays*, que não são bem quistos nesse lugar por uma série de estereótipos, aprendem a como se mover nesse contexto para que não sejam alvo de retaliações, o que geralmente pressupõe uma espécie de clandestinidade (Silva Júnior, 2018).

Para compreender tal apontamento, Silva Júnior (2018) ancora-se em Sedgewick (2007) para refletir que embora não seja uma proteção mais segura, o armário permite uma vivência um pouco mais achegada aos sujeitos que nele estão, já que estão em consonância com as representações que os outros desejam ou esperam ver, e menores são as chances de sofrerem represálias. Nesse caso, a dúvida quanto à sexualidade alheia representa uma condição favorável, desde que assim seja preservada: como dúvida. No caso específico do campo futebolístico, o encapsulamento de seus atores no armário se sustenta na iminente possibilidade de terem suas carreiras interrompidas, na falta de oportunidades e pela retaliação da torcida. Tal fato, faz com que a própria ideia de armário se torne parte estruturante da vida social.

Para caracterizar homens *gays* em posição de “clandestinidade” na torcida organizada, Silva Júnior (2018) utiliza o termo “mimético” como forma de designar mecanismos de proteção e defesa, que são acionados quando torcedores *gays* tentam se assemelhar aos demais torcedores heterossexuais, produzindo e reproduzindo atitudes e discursos com base em referenciais de masculinidade e virilidades típicas para os estádios de futebol, que podem ter suas demarcações notadas em enunciados de torcedores *gays*, do tipo “*não dou motivos*”, “*eu me comporto*”, “*sei me comportar*” e “*não chamo atenção*”.

Esses achados mostram que o armário é um dispositivo de regulação da vida de homens *gays* e, paralelamente, também evidencia e reforça os privilégios cisheterocentrados. Esse regime, com suas regras, parâmetros hegemônicos, limites entre o público e o privado, com o que pode ser revelado e o que deve ser escondido, dão forma sobre como os homossexuais constituem a sua identidade. Até mesmo entre aqueles que se afirmam como “assumidos”, mas que também reproduzem uma série de comportamentos e compreensões homofóbicas, machistas e misóginas, como é revelado por Pedro Paulo Sammarco Antunes (2016) em sua Tese com o tema “*Homofobia internalizada: o preconceito do homossexual contra si mesmo*”.

Esta discussão pode ser ainda aprofundada com mais uma das ramificações da pedagogia do armário, que é identificada no artigo “*Um ovo azul e outro rosa: pedagogia Kinder e a construção visual dos gêneros e das infâncias*”, de autoria de Baliscei, Maio e Geiva Carolina Calsa (2016), como “*Pedagogia do Disfarce*”. Tal conceito é provocado a partir das memórias de um dos autores (João Paulo Baliscei) sobre sua infância, ao descrever que percebia o estranhamento das pessoas, sobretudo dos homens, acerca de seus encantamentos por artefatos lidos como femininos. Para que pudesse vivenciar sua masculinidade sem que precisasse abrir mão totalmente das aspirações pelo feminino, desenvolveu táticas para mascarar e dissimular suas escolhas e brincadeiras. O autor e as autoras definem a pedagogia do disfarce do seguinte modo:

primeiro como um complexo de habilidades de regular e ajustar a si próprio frente aos julgamentos, críticas e desaprovações sociais e, segundo, como um fenômeno que reflete os poderes e as opressões exercidos pela e na cultura [...] Com isso, reconheço que mesmo evitando o sofrimento imediato daqueles/as cujos comportamentos se diferenciam da hegemonia, a Pedagogia do Disfarce opera em favor da autenticação de modelos e no silenciamento e invisibilidade das diferenças, perdurando assim hierarquias e assimetrias sociais (Baliscei; Maio; Calsa, 2016, p. 289).

Destarte, a pedagogia do disfarce se impõe à medida em que a homofobia interpela não somente atitudes individuais de pessoas LGBTI, mas que, ao impor a matriz heterossexual como obrigatória, constitui-se de um fenômeno social de violência a quaisquer expressões de todo e qualquer sujeito que conjecturem à transgressão em relação as normatizações de gênero e sexualidade (Junqueira, 2015; Baliscei; Maio; Calsa, 2016). Nesse processo, seus dispositivos atuam de modo

capilar (Foucault, 1985) vigiando, classificando, corrigindo, ajustado e marginalizando formas supostamente (i)legítimas de ser. Para tanto, instituições disciplinares como escolas, presídios, conventos e Seminários, a partir de suas técnicas, dispositivos e agentes, consegue alcançar, de modo microfísico, todos(as) os(as) seus(suas) agentes sociais, com o objetivo de docilizar as corporeidades dissidentes a um parâmetro de avaliação e hierarquização de todas as identidades.

Na obra *Microfísica do Poder*, Foucault (1985) apresenta a ideia de poder a partir de uma perspectiva diferente daqueles(as) que até então o compreendiam que seria exercido hierarquicamente “de cima para baixo”. Para o filósofo, o poder é exercido flexivelmente de todos os ângulos, de muitas e variadas direções e distribuído capilarmente sobre o meio social, o que faz com que o mesmo consiga se dissipar de formas muito sorrateiras e naturalizadas. Sua eficácia se deve ao fato de que nós todos(as) somos produtos e reprodutores(as), vigiados(as) e vigilantes, punidos(as) e punidores(as), somos efeito e dissipadores(as) das “verdades” produzidas ou dos “regimes de verdade”. Os regimes de verdade funcionam como políticas de regulação dos discursos e ações que compreendem como falsos e verdadeiros, funcionam avaliando, julgando, excluindo, separando, promovendo e reprimindo:

cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (Foucault, 1985, p. 15-16).

Foucault (2020a) ainda frisa a necessidade de se evitar possíveis “mal-entendidos”, para que a ideia de poder não seja simplificada a partir de um olhar meramente macroscópico, mas sim como uma rede multidimensional, instável e assimétrica. Por isso, a pertinência do pensamento foucaultiano está na possibilidade de compreensão das várias instituições, símbolos, discursos que produzem os regimes de verdade. Daí dá-se a eficácia do poder, pois sua obediência ecoa para muito além de uma força abertamente repressora. Nas palavras de Foucault (1985, p. 10),

se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir.

No que tange aos sentidos do termo “repressão sexual”, Foucault (2020a, p. 8), explica que a repressão se distingue das simples interdições penais, pois opera como “injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, conseqüentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber”. Por vezes, as nuances da repressão são bastante sorrateiras, ou seja, mais imperceptíveis, difíceis de se detectar, mais capilarizadas, e em outros momentos podem ser mais evidentes, mais nítidas, mais violentas, mais agressivas e alarmantes. Essa ideia possui verossimilhança sobre como o armário vai ganhando várias tonalidades e uma relação íntima com a ideia capilarizada e sorrateira de como o poder opera sobre as dissidências. Por isso, em uma análise sobre a dinâmica do poder, Foucault (1985) alerta que é importante se ter um olhar bastante atencioso para sua forma capilarizada de existência, buscando capturar as formas como os sujeitos são atingidos em suas corporeidades, gestos, atitudes, discursos, sua aprendizagem e seu cotidiano.

Um paralelo pode ser traçado com a discussão de Marisa Faermann Eizirik e Denise Comerlato (1995), em “*A Escola (In)visível*”, no ponto em que as autoras enfatizam que a não visibilidade do poder, não significa que o mesmo não esteja sendo exercido, pois o espaço escolar é também uma agência de produção subjetiva que tudo vê, tudo vigia e controla alunos(as), professores(as) e até mesmo as famílias que indiretamente participam. Em alguns momentos, muito circunstanciais, é possível flexibilizar, abrindo pequenos espaços para outros encontros, comunicações, conflitos e resistências, mas: “há, também, o espaço que atravessa todas as paredes, resguardando o teto e as vigas... o espaço do olhar, que tudo vê, vigia, controla, mas finge não estar vendo. Olhar panóptico, íntimo, secreto” (Eizirik; Comerlato, 1995, p. 18).

Esse conjunto de regras e normativas, está de acordo com as pesquisas etnográficas do psicólogo Silvio José Benelli (2003; 2007), que afirma o Seminário como um espaço de práticas disciplinares, uma agência de produção e modelagem da subjetividade, que se opera por meio das estratégias microfísicas de poder e é

validado por meio de suas leis, normas, discursos, símbolos, gestos, dentre outros artifícios que colaboram para reforçar valores conservadores e apagamentos daqueles cujos corpos são (des)obedientes.

Um exemplo pode ser observado na Tese de Camilo Antônio Santa Bárbara Júnior (2014), intitulada “*A grande transformação: a formação sacerdotal na Arquidiocese de São Paulo (1958-1984)*”, que buscou analisar as transformações na formação sacerdotal da Arquidiocese de São Paulo entre os anos de 1958 e 1984, com atenção específica para o regime de funcionamento, regime disciplinar, práticas espirituais e formação intelectual. Um dos temas destacados pelo autor gira em torno do uso da batina, que teria por princípio a diferenciação entre o homem que serve, a Igreja e o restante da sociedade. Comumente, as cores mais usadas são o preto e o branco, sendo preto a simbolização de morte para o mundo e o branco, a pureza e santidade. Possui trinta e três botões de alto para baixo, significando a idade de Cristo, e cinco botões em cada punho, representando as cinco chagas de Cristo. Bárbara Júnior (2014) mostra que no Seminário da Arquidiocese de São Paulo, a vida baseava-se na mais estreita disciplina, desde a indumentária a forma de se sentar. Os entrevistados dessa pesquisa (em um total de 26) contaram que a batina deveria ser utilizada em tempo integral, inclusive durante a prática de exercícios físicos e os esportes, como o futebol, ou seja, mesmo os momentos de lazer/diversão/descontração, eram regulamentados e fiscalizados pelos superiores.

O Seminário se revela um “aparelho disciplinar exaustivo”, pois atravessa todos os aspectos do sujeito, tal como sua sobrevivência física, religiosa, comportamento cotidiano, sua moral, do tempo, do seu desejo e sua sexualidade. Para além disso, pode ser compreendido como um espaço “onidisciplinar”, pois sua disciplinaridade não se interrompe após o cumprimento de uma tarefa, “sua ação sobre o indivíduo deve ser ininterrupta: disciplina incessante” (Foucault, 1987, p. 263). Para Foucault (1987) a disciplina exerce o poder sobre os corpos, os docilizando e os tornando obedientes para que operem como se quer, de acordo com as técnicas, a rapidez e a eficácia com que se determina. Existe nesse processo, uma dupla produção: ao mesmo tempo que se aumentam as forças dos corpos em termos de utilidade, aptidão e capacidade, também enfraquece sua potência no sentido político de obediência e sujeição. Segundo o filósofo Jack Halberstam (2020, p. 15), são as “disciplinas que

qualificam e desqualificam, legitimam e deslegitimam, recompensam e punem, e o mais importante: elas se reproduzem estaticamente e inibem dissidência”.

A compreensão do Seminário como espaço de agenciamento da subjetividade por todo o seu aparato disciplinar (Benelli, 2003), em muito apresenta verossimilhança com a apresentação que Junqueira (2015, p. 221) faz da pedagogia do armário. Ele apresenta como um arsenal de “práticas, relações de poder, classificações, construções de saberes, sujeitos e diferenças que o currículo empreende e articula sob a égide da heteronormatividade” e, talvez aqui, resida o ponto de essencial do entendimento do tencionamento que faço ao me referir a uma “pedagogia do semin(arm)ário”.

Na presente pesquisa, a concepção de uma “pedagogia do armário no Seminário Católico” desempenha um papel crucial na exploração das experiências de seminaristas homossexuais que enfrentam a complexa dinâmica de pertencer a uma religião/instituição que, ao longo de sua história no Ocidente, difundiu a homofobia em suas leis, discursos e narrativas de uma maneira que se destacou em relação a outras civilizações e culturas. O cristianismo ocidental é notório por suas leis, discursos e histórico que promoveram a homofobia de maneiras que outras civilizações nunca praticaram, sendo o Ocidente cristão a cultura que mais condenou a homossexualidade ao longo da história (Rosa; Vernal, 2021b). A abordagem da “pedagogia do armário” neste contexto oferece um ângulo perspicaz para compreender as vivências desses seminaristas e o impacto do ambiente religioso em suas identidades e experiências pessoais.

O jogo de palavras feito por mim - pedagogias do semin(arm)ário - advém da compreensão de que o Seminário é atravessado pelo “armário”, mas de modo mais específico desse contexto, por uma ideia de armário mais escamoteado, sorrateiro, dúbio, camuflado, que se encontra nas brechas, na cultura velada, nas entrelinhas. Se em seu texto, Junqueira (2015) está fazendo referência à constituição da pedagogia do armário no espaço escolar como lugar que tem a cisheteronormatividade como elemento que atua na estruturação pedagógica e das práticas curriculares, proponho pensar este conceito a partir do espaço do Seminário Católico. Nesse caso, é um espaço historicamente marcado pela posição declaradamente misógina e “anti-homossexual”, como é afirmado por Uta Ranke-Heinemann (2019).

Os Seminários católicos também são instituições educativas e disciplinares, e detentoras de pedagogias que atuam sobre os corpos, moldando o gênero e a sexualidade dos candidatos ao sacerdócio em acordo com suas intenções. Porém, se dentro do contexto escolar formal, a pedagogia do armário opera, por diversas vezes, de modo muito explícito, a partir das depreciações, xingamentos, discursos de ódio, violências físicas, psicológicas e verbais (Junqueira, 2015), no espaço do Seminário Católico as nuances são distintas. Isso não significa dizer que tais violências não estão presentes, elas estão, mas sua dificuldade reside justamente em sua capilarização.

Dito de outro forma, poderia ilustrar minha afirmação da seguinte maneira: se dentro de uma escola, a observação do horário do recreio ou de uma aula de Educação Física, por exemplo, possivelmente mostrariam algumas cenas de práticas discriminatórias entre alunos(as) e professores(as), já no Seminário, pode-se dizer que o jogo de tensões é maior. Isto posto, pois sua camuflagem exige de pesquisadores(as) uma aproximação mais cautelosa, cuidadosa, mais adjunta, para que, aos poucos, os entremuros dessa instituição possam ser desvelados. Uma vez que são diversos os mecanismos que impõem uma série de barreiras, segredos, sigilo, silêncio, proibições e interditos, pois ali existe uma espécie de “pacto institucional”, ou seja, um pacto entre todos os seus atores, de preservação da imagem e excelência da instituição. Só tem acesso às profundidades deste lugar, aquele que consegue estar imerso nele.

Como forma de abeirar-se dos ditames da cisheteronorma, estar no armário, além da manutenção da norma, também implica em seguir uma espécie de “código do armário”, o que significa uma possibilidade de (sobre)vivência, ou seja, “tolerar a homossexualidade dos padres e dos bispos, desfrutar dela, se for o caso, mas mantê-la em segredo sob quaisquer circunstâncias. A tolerância anda de mãos dadas com a discrição” (Martel, 2019a, p. 21). A pesquisa de Torres (2005, p. 126) fornece alguns indicativos dessa afirmação:

nos depoimentos, os padres homossexuais entrevistados relatam experiências oriundas dos processos de subjetivação nesta ambiência onde temos diferentes posições de sujeito no discurso moral-religioso da Igreja Católica. Eles dizem que sabiam, no Seminário, o momento de se expor e de se ocultar, enquanto homossexuais. Esse modo de ação dos homossexuais, desde o Seminário, indica uma possível criação de códigos numa experiência velada na qual se movem os padres homossexuais.

Se, de algum modo, a “pedagogia do semin(arm)ário” pode ser conceituada em linhas gerais, a descrevo como o conjunto de práticas formais e informais, dentro do contexto do Seminário Católico e de produção da figura ideal do futuro padre. É estruturado sob as bases da cisheteronormatividade que, concomitantemente, leva os seus participantes a uma série de táticas, ajustamentos, performances, driblagens e amoldamentos, que se adequam de acordo com as disciplinaridades e aos regimes de verdade que dão contorno à ideia de “verdadeiro homem de Deus”.

Os participantes do Seminário, ao se submeterem a essa pressão da cisheteronormatividade, são levados a uma série de adaptações, pois o padre em sua imagem pública “não é gay”, apenas, como também “não é afeminado”, existe assim, uma expectativa em torno da virilidade do padre, como é observado por Paul Airiau (2013). Assim, a tríade que supõe a lógica sexo-gênero-sexualidade, pressupõe que este rapaz não seja nem homo, nem mesmo heterossexual, mas desprovido de sexualidade, assim como também se espera em uma masculinidade do “homem de Deus”, atrelada aos padrões hegemônicos. Nesse contexto, a masculinidade hegemônica se torna uma categoria sacralizada, ou seja, “ela é imposta enquanto sagrada, logo, todo desvio aos seus padrões estabelecidos será combatido de forma coercitiva” (Fernanda Lemos, 2008, p. 4).

Indícios dessa afirmação podem ser observados no livro “*O Guia do Seminarista e do Jovem Padre*”, escrito pelo padre H. Dubois em 1927 (p. 10), antigo reitor do Seminário Maior de Coutance, região da França, que orientava: “[...] tudo nele deve ser rígido, grave, austero, como o é o sexo forte. Numa palavra, o padre, o seminarista, deve ser um tipo eminentemente másculo”. Pedro Vilarinho Castelo Branco e Elisângela Barbosa Cardoso (2020), reiteram tais afirmações ao apresentarem as práticas e as características dos clérigos da Diocese do Maranhão no século XIX, mais especificamente na Província do Piauí, os quais afirmavam que o direcionamento que visava a apropriação dos ditames religiosos tinha como elemento principal o corpo,

o sucesso na formação estaria relacionado à incorporação de postura moderada, de temperança, em clara demonstração de autocontrole. O próprio corpo deveria demonstrar uma forma de ser homem marcada pela continência. O padre deveria ser santo para santificar seus fiéis, manter padrão de civilidade, ter comportamento que o distinguisse dos demais. A particularidade da vestimenta, a batina, deveria ser

acentuada pela contenção dos gestos, da fala. O corpo deveria demonstrar a condição de sacerdote (Castelo; Cardoso, 2020, p. 245).

O corpo se revela como central na construção da masculinidade dos sacerdotes, atravessado pelos regimes que ditam as formas como essas características se incorporam na postura do religioso, já que o “corpo é, portanto, o suporte no qual são produzidas as diferenças simbólicas de gênero”, como explica Miriam Grossi (1995, p. 7). Por isto, observa-se como as disciplinaridades ditadas pelas ordens do Seminário, se inserem, se expressam e se misturam em “[...] seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana” (Foucault, 1985, p. 118). Ele precisa praticar aquilo que Gabriel Perissé (2019, s/p) nomina como “*Pedagogia do Corpo*”, já que “o corpo é uma pedagogia a ser lida, entendida e praticada [...] O corpo é um livro a ser lido da cabeça aos pés”. No Seminário, o corpo é constantemente avaliado, lido, vigiado, julgado, disciplinarizado, punido e docilizado. Essa ideia encapsula de forma sucinta a essência de como as instituições de ensino, em particular os Seminários, historicamente exerceram um profundo controle sobre os corpos e as subjetividades daqueles que frequentavam esses espaços de aprendizado.

O ato de “avaliar” denota a constante medição do desempenho dos indivíduos, sejam eles seminaristas, estudantes universitários, prisioneiros ou qualquer outro grupo. Essas avaliações frequentemente definem o valor de um indivíduo no contexto da instituição. A “leitura” refere-se à interpretação do comportamento e da conformidade com as normas estabelecidas. Nesse contexto, a interpretação é muitas vezes usada para identificar desvios ou comportamentos não conformes. O “vigiar” aponta para o constante monitoramento, seja por professores ou outros agentes de autoridade. Essa vigilância serve para garantir a conformidade e a prevenção de comportamentos indesejados. O “julgar” implica a aplicação de julgamentos de valor sobre o desempenho, comportamento e conformidade dos indivíduos. A “disciplinarização” refere-se ao processo de moldar o comportamento dos indivíduos de acordo com as normas da instituição. Isso envolve a imposição de regras, rotinas e práticas que visam à conformidade. A “punição” é uma medida que visa reforçar essa conformidade e desencorajar comportamentos indesejados. Pode assumir várias formas, desde penalidades acadêmicas até sanções mais severas em contextos institucionais fechados. A “docilização” denota a transformação dos indivíduos em

sujeitos passivos e obedientes, prontos para se submeter às normas e autoridades da instituição. Esse processo muitas vezes envolve a supressão da individualidade e da resistência.

Um elemento exemplificativo dessa esteira, é a batina (ou sotaina), que se revela como um artefato demarcador à condição do “homem de Deus”, homem “separado do mundo” e do “vocacionado”. Em termos canônicos, o seminarista é entendido pela Igreja como “leigo” até o dia em que um bispo reconhece que ele está próximo a ser parte do clero, torna-se “candidato” ao sacerdócio. Caso seja aprovado é parte do “ordenado”. O seminarista não é um “mini-padre”, é um leigo e, por isso, o Código de Direito Canônico não prevê a obrigatoriedade do uso da batina ou do *clergyman*/camisa clerical para os mesmos, isso é uma decisão que fica ao encargo do bispo diocesano (Direto da Sacristia, 2016).

Chamo a atenção para outro aspecto sobre o uso da batina: sua imagem demarca força ao religioso, independentemente de sua força física ou muscular, ela atribui uma espécie de sacralização daquele sujeito e, sobretudo, de superioridade. Assim, a batina assume o ar sagrado que ela lhe oferece como padrão moral, social e estético que legitima o discurso religioso, como explicado pela Tese de Juliana da Silva Souto (2023).

Exemplo disso, é o *post* feito em uma página da *web* chamada “O *templário de Maria*” que, em uma de suas postagens em 25 de agosto de 2021, trazia em sua legenda o seguinte: “um padre de batina assusta o demônio. Mesmo sem saber, ele afugenta uma multidão de espíritos maus ao seu redor” (Templário de Maria, 2019, s/p). Na mesma postagem, existe um vídeo com o tema “O mundo seria diferente se os padres usassem batina”. Novamente, aqui temos um nítido exemplo discursivo de que a batina confere uma espécie de potência, poder, virilidade e autoridade, para até mesmo “espantar demônios” e mudar o mundo pelo mero reflexo dos significados imbricados em sua indumentária. A associação da masculinidade à liderança, pode levar a uma visão de que os padres, por usarem batina, personificam esses atributos masculinos tradicionais de comando e direção.

Em seguida, apresento outra imagem que demarca a ideia de que quanto mais o sujeito cresce na ordem católica, mais ornamental, estonteante, detalhada e glamourosa a sua indumentária vai se tornando. Ao mesmo tempo, em tais vestimentas indicam os lugares de poder na hierarquia dos atores institucionais e

também se articula ao todo da performance de gênero que é acionada por aquele que está vestindo-a. Assim, sua performance garante o selo de “homens santos”, meninos com vocação, religiosos, cristãos, castos, escolhidos, abençoados e o *status quo* de homens separados do mundo, portanto, mais próximos a Deus.

**Imagem 3 – Batina de seminaristas, padres e bispos**



**Fonte:** FIÉIS CATÓLICOS DE RIBEIRÃO PRETO, 2022.

Uma breve observação da imagem acima, evidencia a demarcação de posições hierárquicas pelas posturas, gestos e, sobretudo, pelo vestuário. Além de serem todos homens brancos, enquanto os seminaristas prostrados em posição de submissão das autoridades utilizam a batina de cor branca e preta, pouco adornada, transmitem a ideia de pureza, angelical, simplicidade e humildade. Por outro lado, a indumentária utilizada pelo bispo (ao centro) e pelos padres, imprime muito mais pomposidade, além do tamanho expressivamente maior, apresenta tonalidades mais vivas, detalhes artísticos e tecidos em renda. Além disso, acrescenta-se ao bispo o uso da mitra, “a mais importante e solene touca da Igreja Católica, pois representa o esplendor da santidade encarnada pelo Bispo, a sua dignidade e autoridade” (Holyart, 2022, s/p). A posição do bispo e padres perpassa a ideia de hierarquia e altivez desses homens.

Fora do Seminário, a túnica, os adereços, o brilho etc.; o que socialmente é atribuído ao estereótipo do homem *gay* afeminado, aqui, dentro das fronteiras do âmbito religioso, ganham passaporte de passibilidade, pois adquirem o *status* de santidade, um aspecto de divinização do “homem de Deus”. Isso não significa afirmar

que toda e qualquer indumentária, de forma descriteriosa, está passível de ser chancelada pela performatividade de gênero desses homens. Butler (1993, p. 93) explica que a performatividade “não é um jogo livre nem uma autoapresentação teatral”, ela é refreada porque o sujeito “não pode(ria)” assumir de modo totalitário aquilo que o desata das amarras de gênero, ou seja, a performatividade potencializa, acrescenta, possibilita, mas também delimita a performance.

Os detalhes extravagantes da indumentária, evocam à figura da *drag* e parecem jogar com a teoria do gênero e as identidades que não são fixas, mas fluidas e *queers* (Martel, 2019a). E a possibilidade de brincar a partir da indumentária pode se conectar ao que Butler (2018) se refere ao afirmar que pela “performatividade sutil”, o gênero é um ato que está aberto a paródias de si mesmo, de cisões, autocríticas, que está passível de um deslocamento constante que revela a fluidez das identidades que estão abertas a ressignificações e contextualizações. No entanto, a paródia não pode ser considerada subversiva em si mesma, como se o seu próprio ato indicasse a desestabilização do “cistema”<sup>3</sup>, pois nem toda performatividade pode ser entendida como “crítica, subversiva ou politicamente engajada [...]” (Lamberti, 2021, p. 56). Pensando nisso, Butler (2018, p. 184) traz à baila o seguinte questionamento: “que performance obrigará a reconsiderar o lugar e a estabilidade do masculino e do feminino?”.

Busco em Dodi Tavares Borges Leal (2018) a explicação de que a cisgeneridade se assenta na sua dita naturalidade para afirmar-se como não performativa, mas como “natural”, pois coloca-se como detentora de um suposto “essencialismo” de gênero, ao afirmar verdades inquestionáveis sobre o que é ser homem e o que é ser mulher. Daí advém uma banalização do que se refere ao falar de performance de gênero, pois uma interpretação equivocada parece se referir a um lugar socialmente reservado a transexualidade que, supostamente, estaria “falseando” seu “verdadeiro” gênero e, por isso, performaria outras identidades que não as suas. Outro movimento propõe que a cisnormatividade precisa sair do lugar de

---

<sup>3</sup> Este é um trocadilho que incorpora a palavra “cis” de cisgênero ao termo “sistema”. Cisgênero é um termo que descreve indivíduos cuja identidade de gênero corresponde ao gênero que lhes foi atribuído no nascimento. Assim, o termo “cistema” é usado para criticar especificamente o aspecto do sistema social que valoriza e normaliza a experiência cisgênero, em detrimento de outras experiências de gênero. O trocadilho, portanto, é uma forma de destacar como as normas e expectativas sociais em torno do gênero e da sexualidade tendem a favorecer e privilegiar aqueles que se enquadram dentro das normas cisgênero e heterossexuais.

nomeadora das reais masculinidades e feminilidades e, entender, questionar e perceber que a cisgeneridade também é performativa e, de modo algum, natural.

A afirmação de Leal (2018) pode contribuir para pensar que o dispositivo da cisgeneridade que também atravessa os atores institucionais do catolicismo, permite com que os mesmos também gozem de uma posição privilegiada que lhe outorga passabilidades que já estão ditadas como verdades universais. Ele já está autorizado mesmo antes de autorizar-se. O padre, o seminarista, o cardeal, o bispo etc.; não precisam afirmar suas ações como performativas, pois já existe uma “cistemática” muito bem estruturada que lhe confere uma suposta naturalidade em seus gestos, sua indumentária, sua postura, seu tom de voz, seu discurso.

Esta reinterpretação dos modos sociais, subjetivos com que os sujeitos se fazem e se refazem se conectam à performatividade que, no entanto, longe está de ser desamarrada, desalinhada, desconectada da performance, pois suas fronteiras tangenciam suas (im)possibilidades. No contexto dessa pesquisa, de modo mais ilustrativo, poderia exemplificar que: talvez seja passável o religioso que queira utilizar um anel a mais entre os dedos (o que poderia ser aqui lido como mais uma tática), de outro modo, caso quisesse fazer o uso de maquiagem (socialmente atribuído como artefatos meramente femininos), já seria desamarrar, em muito, as fronteiras das performances (im)possíveis (Butler, 2018). Assim, só é possível acrescentar/jogar/brincar na performance apenas àquilo que lhe dá a possibilidade de tornar ainda mais potente sua esplendorosidade ou ainda reforçar e legitimar uma posição androcêntrica (Pierre Bordieu, 2014), como aquela que supõe a naturalidade da superioridade e da força masculina.

Outrossim, o sacerdócio como função exclusivamente dos homens, alcançado através do Sacramento da Ordem, deve(ria) valorizar a altivez da masculinidade, já que outros aspectos socialmente reconhecidos pela feminilidade fazem justamente a representação da outra ponta do binarismo de gênero que está subalternizado pela Igreja: as mulheres. Aquele que ocupa o altar, que está à frente, que lidera, que é representante de Deus, “não pode(ria)” se mostrar próximo a masculinidades não-hegemônicas. Por isso, o homem lido como “afeminado”, torna-se aqui motivo de problema à ocupação de ordens sacramentais, pois não condiz a ideia de “verdadeiro sacerdote”, ou ainda pode-se dizer que não está congruente à masculinidade hegemônica, o que possui verossimilhança do que Connell (2005) identifica como

masculinidade subordinada. Para a autora, na ideologia patriarcal a homossexualidade é o repositório de tudo que é reprovável à masculinidade, já que a mesma é comumente associada à feminilidade e distancia-se dos aspectos hegemônicos do que seria um “homem de verdade”, ela torna-se hierarquicamente subalternizada pela masculinidade hegemônica.

Andrey Gabriel Souza da Cruz e Baliscei (2020), também discorrem a respeito da masculinidade subordinada, ao elucidarem que é preciso ir além do entendimento de que a mesma se faria mais nítida em sujeitos homossexuais reconhecidos socialmente como afeminados por conta de todo o seu gestual, postura e voz. Essa subordinação da masculinidade, não se restringe apenas aos homens *gays*, mas se estende a todos os outros homens, heterossexuais ou não, que não performam o padrão de virilidade hegemônica e/ou que não compartilham dos mesmos gostos associados ao dito “universo masculino”. Ao remeter essa discussão à figura do seminarista, o rapaz que é lido como afeminado, para que consiga adquirir o caráter passável.

Não obstante, destaca-se o fato de que a masculinidade dos (futuros) sacerdotes também é afetada pelo dispositivo da branquitude, fruto do processo de europeização por séculos, ser padre também significava ser branco. Exemplo disto, é o folheto de admissão para o Seminário diocesano de São Luís do Maranhão, em 1927, que requisitava que os candidatos deveriam ser de cor branca (Serbin, 2008). A prevalência da branquitude pode ser observada na imagem a seguir, de 1955, em que se veem meninos admitidos na Escola Apostólica Vicente de Paulo, dirigida pelos vicentinos em Fortaleza.

**Imagem 4 – Foto de meninos seminaristas da Escola Apostólica Vicente de Paulo, em 1955**



Fonte: SERBIN, 2008.

Antes de prosseguir, faço um breve adendo à observação da imagem: além do aspecto racial, outros elementos se destacam, como: a aparente tenra idade dos meninos, as fileiras rigidamente organizadas, todos estão com os braços cruzados, a expressão é séria, todas as batinas aparentemente muito limpas, passadas e cuidadas, todos os cabelos com o corte militar. Não há sinais de indisciplina, desordem, bagunça. O tom é sério, austero e disciplinar.

Retomando à análise em torno do dispositivo racial nos Seminários, compreendo que o apagamento da negritude se dá em consonância com a afirmação de Silva (2018, p. 87), ao explicar que: “à medida em que esse pensamento ocidental, eurocêntrico e cristão se impôs, o branco foi concebido como ‘superior’ ao negro, houve a difusão do ‘arsenal de complexo de inferioridade’ [...] do negro e do ‘desejo de ser branco’ [...]”. Logo, se o padre é aquele que detém da superioridade divina como representantes de Deus na terra, em teoria, a esses homens a autoridade não poderia se incorporar à pele daqueles que foram por séculos escravizados, haja vista a máxima afirmação eugenista da suposta naturalidade da população negra como uma “raça inferior”.

Exemplo dos ecos disso nos dias atuais, é a entrevista do frei franciscano David Raimundo dos Santos ao jornalista André Bernardo (2021), via *BBCNews* em 2021, ao expor que em uma confraternização do Seminário, alusiva ao Dia da Abolição da

Escravidão, seminaristas brancos convidaram os demais rapazes negros e pardos, para se sentar em uma mesa onde haviam escritas as palavras: “navio negreiro”. Além disso, é possível problematizar através da Tese de Megg Rayara Gomes de Oliveira (2017), que a imagem da pessoa negra passou por um processo de demonização pelo cristianismo, como representação do mal, do diabo, do feio e do sujo. Enquanto o inferno seria o habitat da negritude, o céu seria concebido como lugar embranquecido. Porventura, de forma intrigante ou não, é notório que na mesma era em que se passou a atribuir ao Diabo uma figura mais concreta (séc. XIII), caracterizada por uma pele negra, chifres, patas de cabra e um rabo pontiagudo, a sua associação com a homossexualidade se consolidou. De fato, nesse período, a sodomia frequentemente se entrelaçava com conceitos de bruxaria e veneração ao Diabo.

Tal exemplo, atenta para o aspecto de que a masculinidade desses rapazes, candidatos ao sacerdócio, também passa pelo fator racial, pois como aponta Frantz Fanon (2008) em *“Pele Negra, máscaras brancas”*, o homem negro não goza dos mesmos privilégios da masculinidade universal, do homem branco. Enquanto os homens brancos continuam sendo majoritários em posições de poder, o homem negro ocupa uma posição social de subalternidade e exploração. Ao pensar sobre as masculinidades, sobretudo, das (in)desejadas neste lugar, o não pertencimento de meninos negros possui uma verossimilhança no que Connell (2005) identifica por masculinidades marginalizadas, já que a mesma engloba os homens que estão “à margem social”, ou seja, aqueles que estão posicionados em uma escala reconhecida como inferior às demais, para isto, além dos atravessamentos de gênero e sexualidade, também se incluem aspectos étnico-raciais, a exemplo de homens negros, pobres ou que diferem do ritmo de consumo capitalista. Por isso, não é por acaso que, em registros históricos, alguns seminaristas negros só conseguiram entrar na instituição por meio do processo de embranquecimento (Serbin, 2008).

Essa discussão também remete pensar que o sacerdote produzido (e desejado) pela Igreja, em muito se aproxima da caracterização da masculinidade hegemônica e na ideia do sujeito universal: homem, cisgênero, cristão, hétero e branco. No entanto, é plausível fazer uma ponderação para que não se incorra na ideia de que o sujeito adota um modelo de “ser homem” para si e que este modelo se fixe sob sua performance de modo totalitário. Muito pelo contrário, Cruz e Baliscai (2020) mostram que, não sendo blocos fixos sobre os sujeitos, as masculinidades oscilam, incluem,

excluem, ou seja, ela é desempenhada em trânsito umas com as outras, de acordo com as circunstâncias que as envolvem.

Assim sendo, o Seminário pode ser lido como uma máquina de produção de identidade nos seminaristas, para formar, modelar, disciplinar, etc. Entretanto Benelli (2003) evidencia que “isso não cola!”, pois os seminaristas resistentes ao processo de modelagem são perspicazes, driblam as normas, obedecem e desobedecem, concordam e discordam, mostram que “a questão identitária é apenas um jogo. Eles jogam, mas não colam no modelo” (Benelli, 2003, p. 171). Logo, suas performances revelam que se movem justamente entre as fissuras, pelas brechas e onde existem falhas. Entretanto, gostaria de ponderar que o que chamo de falha, não é a falha do sujeito, ela diz respeito ao fracasso do próprio “cistema”, como é refletido por Halberstam (2020), que nos convida a conceber a ideia de fracasso como o não cumprimento das expectativas de uma lógica estrutural produtiva e reprodutiva, que traz à tona o não cabimento humano em moldes e formas pré-montadas. Mesmo que o fracasso surja acompanhado de uma orla de emoções negativas, é no fracasso, é na falha, que se encontra o furo para renegociar/escapar/driblar alguns lugares. Portanto, a falha, o fracasso, têm potência. A falha, sim, é honesta.

Outro paralelo pode ser traçado com a teorização do historiador Michel de Certeau (1994) que, em sua obra “*A invenção do cotidiano: 1*”, afirma que o cotidiano se reinventa por “maneiras de fazer”, sobretudo, no caso de sujeitos que, na impossibilidade de mudar as normativas que lhe foram submetidas, se utilizam de táticas que contornam as disciplinaridades, negociam sentidos, driblam as regras, atribuem novos significados ao espaço, se reapropriam do lugar, formando uma rede de “antidisciplina”. Nesse ponto, Certeau (1994) justifica o porquê opta pelo termo “táticas” para referir-se às reinvenções do cotidiano, ao explicar que se tratam de ações que não se asseveram com independência do(a) outro(a), pelo contrário, elas se movem em face às circunstâncias, dependem do tempo, do espaço, dos momentos certos, precisam estar sempre atentas para alçarem seu próprio voo. Nas palavras do autor,

[...] pelo fato de seu não-lugar, a tática depende do tempo, vigiando para “captar no voo” possibilidades de ganho. O que ela ganha, não o guarda. Tem constantemente que jogar os acontecimentos para os transformar em “ocasiões” [...] a sua síntese intelectual tem por forma

não um discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar a “ocasião” (Certeau, 1994, p. 47).

Dá-se aqui então a razão pela qual também utilizo do termo “táticas” nos objetivos desta pesquisa. O semin(arm)ário tem caráter pedagógico, pois, uma vez nele, o seminarista aprenderá vários modos sobre como se movimentar frente às suas leis, normas e interdições. Dito de outro modo, trata-se da existência de outras formas de escape e de resistência que se figuram como táticas desenvolvidas pelos seminaristas homossexuais a fim de driblar tais interdições à identidade, pois há um arsenal de situações/brechas (festas, confraternizações, momentos fora do Seminário etc.) que evidenciam como há um constante jogo de “esconde-esconde”. Outras pedagogias, por vezes, se elaboram em processos coletivos de identificação e reconhecimento de dilemas em comum, ou seja, junto ao grupo que desenvolve suas próprias pedagogias. A respeito dessa afirmação, Lamberti (2021, p. 66) explica que,

seria possível, então, pensar que as existências desviantes se acoplam pelo reconhecimento de suas mazelas e opressões, forjam para si redes de apoio e cunham suas próprias pedagogias, formando heterotopias pela identificação de dores em comum, tornando o lugar do sofrimento em um local de fala, digno e merecedor de respeito e validação.

Esse processo de agrupamentos pode ser nomeado como “*Pedagogias Grupais*”, ou seja, diz respeito aos modos de ser e fazer desenvolvidos em grupo que, se operam em uma rede de identificação e cooperação mútua, reunidos por aspectos de identificação e enfrentamento às problemáticas em comum. Um exemplo de ações trilhadas de modo coletivo, pode ser observado na etnografia realizada em um Seminário por Benelli (2003), em que é apresentado como os seminaristas, em práticas grupais, driblam as disciplinaridades desse espaço. Em uma das observações, o autor relata que presenciou um grande acontecimento no Seminário: uma festa à fantasia com o tema “*Halloween*”, o que pode ser interpretado como um pretexto, pois uma festa das bruxas possibilitaria uma expansividade maior para a criatividade e expressão destes rapazes. A festa foi organizada pelos próprios seminaristas, sob a justificativa de que se tratava de uma integração com a comunidade Católica interna e externa.

Benelli (2003) expõe a sua surpresa com a festa, descrevendo-a como um típico baile secular<sup>4</sup>. As fantasias dos seminaristas variavam entre estereótipos masculinos (frades, monstros, drácula, anjos) e trajes femininos (freiras, bruxas e fadas). Havia muita comida, bebida, enfeites. As músicas tocadas eram as mais famosas no meio secular, os meninos se soltavam na pista de dança e sabiam todas as coreografias viralizadas na televisão. Não por acaso, o contexto, o objetivo da festa, a temática, foram fatores “estrategicamente”<sup>5</sup> muito oportunos para que os seminaristas pudessem se extravasar da intensa disciplinaridade de forma mais evidente e pacífica.

O baile de fantasias revelava que os seminaristas reservavam uma resposta debochada, usavam inclusive da leveza do humor indo até a grosseria da farsa como contra armadilha ao projeto sobrecodificador e a sua pesada seriedade, baseada no mal humor e na coação pelo medo. Durante a festa, era a equipe de formadores que estava destituída de seu usual papel de mando, exposta ao riso e rindo junto com os seminaristas (Benelli, 2003, p. 353).

De modo semelhante, Torres (2009, p. 209) também descreve as histórias de padres homossexuais que driblavam normatizações de gênero durante o período de Seminário, vestiam roupas “femininas”, imitavam artistas seculares em festinhas da comunidade, pois “ali era possível brincar com os papéis sexuais, vestir-se como mulher, fazer trejeitos femininos, insinuar-se com outros rapazes etc.”. Apesar de tal ideia ser sustentada no plano discursivo, no plano privado suas vivências revelam inconformidades e vaivéns com os discursos oficiais. Essas situações, revelam as fissuras sobre as orientações dadas aos seminaristas de que o que sustenta um

---

<sup>4</sup> Segundo Paulo Barrera (2002, p. 91), “a secularização pode entender-se como processo que avança tirando terreno do sagrado. ‘Leigo’ pode ser aquilo que nunca adquiriu caráter sagrado”. O autor faz uma diferenciação entre os conceitos de secular e leigo, a fim de clarificar os diferentes significados destes. O conceito de leigo pode ser compreendido como algo que é alheio ao objeto religioso, que é fator de estranhamento e desconhecimento para este. Já sobre o conceito de secular, o sujeito conhece o objeto religioso, no entanto, se posiciona de forma oposta ao sagrado, uma vez que, sua constituição se deu a partir da contradição ao objeto religioso. Na continuidade, o autor explica que “há que entender secularização como saída, como superação, não de um mundo encantado pela magia, mas de um mundo controlado quase que absolutamente pela igreja cristã. Fugir do controle eclesial, da heteronomia, para entrar no controle político do Estado e do autocontrole” (Barrera, 2002, p. 92).

<sup>5</sup> O uso que faço da palavra estratégia ao invés de tática, serve para demarcar a diferenciação que Certeau (1994) faz entre os dois termos. Se a “tática” se faz na rapidez com que consegue aproveitar, driblar ou brincar com as situações do momento, já a “estratégia” necessita de um planejamento, ela é pensada, obedece a passos, objetivos previamente arquitetados, para que alcance o seu sucesso. No caso citado por Benelli (2003), a festa de Halloween indica que houve um planejamento estratégico dos seminaristas que a organizaram.

homem santo é o desprezo do mundo “dos divertimentos, dos passeios, dos festins ruidosos” (Dubois, 1927, p. 8), pois para todo regime severo e austero do Seminário, sempre há um antídoto que o torna suportável (Serbin, 2008).

Além do mais, também deixa evidente que na homogeneização do gênero e da sexualidade, o processo de docilização dos corpos é sempre incompleto, possui falhas, torções, lapsos, fissuras, fraturas, pois ao transgredirem os aspectos formais da instituição, mostram que “o gênero também é uma norma que nunca pode ser completamente internalizada: ‘o interno’ é uma significação de superfície, e as normas do gênero são afinal fantasísticas, impossíveis de incorporar” (Butler, 2018, p. 186). Essa discussão, pode ser relacionada à própria ideia de como a microfísica do poder que, apesar de objetivar disciplinar, controlar e docilizar não pode ser concebida como uma apropriação de modo absoluto, pois quase sempre existirão pontos de resistência e de potencial subversão. Foucault (1985) explica que,

ora, o estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvenda nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade.

Foucault (1985, p. 212) percebe que há falhas nessa estrutura moldada por dispositivos de poder, há pontos no diagrama de poder que oferecem resistência, ou seja, dobram o poder, pois “[...] onde existe poder, existe resistência”. Tais reinvenções, driblagens e negociações com a norma, podem apontar para o que Certeau (1994) explica ao afirmar que o cotidiano se refaz em “mil maneiras de fazer”, ou seja, explica o modo como os(as) usuários(as) de um espaço se reapropriam dos regimes do mesmo e se articulam nas táticas nos detalhes do dia-a-dia. Por isso, o sociólogo acrescenta que para além de compreender a extensão de rede de vigilância proposta pela ótica Foucaultiana, também é preciso entender como os(as) sujeitos(as) não se reduzem e se conformam totalmente a ela.

Se é verdade que por toda a parte se estende e se precisa a rede da “vigilância”, mais urgente ainda é descobrir como é que uma sociedade inteira não se reduz a ela: que procedimentos populares (também “minúsculos” e cotidianos) jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los; enfim,

que “maneiras de fazer” formam a contrapartida, do lado dos consumidores (ou “dominados”?) [...] (Certeau, 1994, p. 41).

Por vezes, apesar de algumas situações aparentarem um aspecto lúdico ou jocoso (como as festas, as fantasias e brincadeiras), considero crível não perder de vista que o armário é um dispositivo violento. Incidir neste risco, seria semelhante acreditar que esse é o armário que daria acesso à “Nárnia”<sup>6</sup>, em que lá estaria um mundo magnífico nunca antes descoberto por aqueles(as) que estão do outro lado. O “semin(arm)ário” não é Nárnia, não é fantástico, não é gracioso, ele é violento. O Seminário, talvez possa ser, de acordo com representações individuais, um espaço fantástico, belo e fascinante, mas o “Semin(arm)ário” não. Por isso, até mesmo as situações de jocosidade, debochativas, brincadeiras, risos, são lidos por mim nesta pesquisa, como modos de enfrentamentos ou modos de (r)existência às violências decorrentes deste. O riso, o deboche e a brincadeira são táticas de sobrevivência e de sanidade! Não obstante, os achados dessa pesquisa, revelaram algumas situações de desobediência, provocação, dribles e indisciplina às normas do Seminário, como veremos: discussões entre seminaristas e autoridades, saída escondida para boate gay, relacionamentos afetivo-sexuais, os apelidos femininos dados uns aos outros e outras situações de jocosidade.

Se existe uma série de dribles à norma, é porque, de fato, existe um campo de performances em jogo. Butler (2018) toma emprestado da linguística o termo *performance*, para afirmar que as identidades de gênero são constructos embasados por significações corpóreas e discursividades (de)limitantes que (des)obedecem à lógica binária e repetitiva de seus atos (Butler, 2018). Com isso, é possível afirmar que existe nesta instituição performances em movimento, que se sobrepõem tanto à sexualidade quanto à ideia que ronda a perspectiva de masculinidade destes rapazes. Tratam-se de comportamentos dependentes de constantes produções e repetições para que se tente não falhar (Halberstam, 2020), já que gênero, antes de tudo, “não é uma instância original ou uma categoria a ser atingida, antes é uma cópia destinada ao fracasso” (Cássio Bruno de Araújo Rocha, 2014, p. 60).

---

<sup>6</sup> Faço alusão ao livro “*As Crônicas de Nárnia: o leão, a feiticeira e o guarda-roupa*”, escrito por Clive Staples Lewis em 1949. O livro, cânone da literatura clássica, conta a história de quatro irmãos(ãs) que são levados a um país fantástico chamado Nárnia por um guarda-roupa, onde conhecem criaturas mágicas e vivem batalhas épicas.

Para o cientista social e antropólogo Erving Goffman (1974), o comportamento humano é situacional, até o mesmo no sexo e, em situações de confinamento, sua conduta é agenciada e fechada sobre aqueles que ali estão. Isso é comum em “instituições totais” e em espaços de confinamento, como conventos, quartéis e Seminários. Para este mesmo autor, uma instituição total é um local de residência e de trabalho com um número considerável de pessoas em situação semelhante, separados do resto da sociedade e que, levam uma vida fechada e minuciosamente administrada. Sendo o Seminário um espaço fortemente institucionalizado, em que é concebida apenas a presença um gênero como condição de participação, logo, se ali existe apenas a presença masculina, as interações, sexuais ou não, podem acontecer dentro desse campo de possibilidades.

Ranke-Heinemann (2019) explica que numa tentativa de construir um ambiente livre de mulheres, portanto, um espaço misógino, acabou edificando um ambiente androcêntrico: são “apenas”<sup>7</sup> homens, convivendo diariamente com outros homens, aprendendo com homens e servindo a outros homens. Conforme a autora observa, ao longo da trajetória do catolicismo, o Vaticano gradativamente metamorfoseou-se em uma entidade socioreligiosa onde predominou uma atmosfera de homosociabilidade dessexualizada. A etimologia da homossexualidade, oriunda da ancestral palavra grega “homo” que se traduz por “o mesmo”. Dentro dos sagrados corredores do Seminário, é notório que todos os seus membros compartilham o mesmo gênero.

Destarte, o efeito de não falar ou silenciar-se sobre a sexualidade, geralmente acarreta no estabelecimento de relacionamentos ocultados, advindos de um intenso erotismo manifestado no flerte, na paquera, “na formação de casais apaixonados, em amores secretos, nem sempre discretos, platônicos ou intensamente carnis” (Benelli, 2007, p. 168). Essas reflexões apontam para dois aspectos fraturados na formação dos futuros sacerdotes: o celibato e a castidade. O celibato pressupõe o sentimento de um “nacionalismo clerical”, pois ao abrir mão de uma união conjugal, cria-se o sentimento de lealdade e fidelidade religiosa, como sinal de devoção total a Deus, ao mesmo tempo em que se reforçam o controle e a disciplina institucional.

---

<sup>7</sup> Salvo em situações pontuais e posições muito específicas, quando mulheres são chamadas aos trabalhos domésticos do Seminário (auxiliares de limpeza, cozinha) ou são psicólogas, professoras e secretárias.

Ao admitir a castidade, o seminarista é colocado distante e em oposição aos “prazeres mundanos ou dos prazeres da carne”. Sob o argumento de purificação espiritual ele abdica das práticas sexuais para dedicar-se à espiritualidade, ou seja, seu prazer está em servir a Deus e à Igreja (Serbin, 2008). Ainda que não emitam o voto de obediência religiosa, os seminaristas devem observá-lo rigorosamente na prática cotidiana (Benelli, 2009). Mas é plausível interrogar: se o celibato e a castidade são aspectos essenciais para formação do candidato ao sacerdócio, não seria irrelevante a orientação sexual desses rapazes?

Diferente dos seminaristas heterossexuais, no caso de seminaristas homossexuais, somam-se ao celibato e a castidade, a reprovação católica de uniões conjugais homossexuais e de ademais sexualidades postas em dissidência. Por “princípio”, por “lei”, eles já estão errados. O efeito de todo este discurso, é que a maioria dos religiosos *gays*, permanece no anonimato por associações depreciativas da homossexualidade como depravação, promiscuidade e, para alguns setores da Igreja, como sujeitos desornados e incapazes de viver o celibato, ou seja, não existe um contexto que possibilite uma posição contrária (Torres, 2009).

Para Denilson Matias da Silva (2022, p. 109), o pensamento difamatório da homossexualidade também leva ao mito hipersexualizador da sexualidade, pois resume-se o sujeito apenas à dimensão sexual erótica, já que a dissidência sexual à heteronorma torna-se marcador veemente sob a leitura social que são feitos destes indivíduos, processo semelhante ao que acontece com pessoas negras que “historicamente foram hipersexualizadas, inclusive, em padrões fetichistas: ‘cor do pecado’, ‘negão bem-dotado’, ‘preto é quente’, ‘mulato/a’, entre outros jargões clichês difundidos na sociedade”.

Muito diferente da crença muito dissipada de que a Igreja Católica foi atingida pela suposta e famigerada “ideologia de gênero” e, portanto, suas justificativas para casos de homossexualidade e de abusos sexuais que vieram à tona nos últimos anos (Fernando Seffner, 2019; ROSSI, 2020), como veremos de modo mais aprofundado na Seção II, não é de hoje que padres, sendo homossexuais ou não, acionam de diversas táticas para driblar os ditames religiosos, a exemplo dos casos de padres no Brasil Colônia, revelados pelos processos dos Tribunais da Santa Inquisição e pelos relatos de viajantes, que contam histórias de padres que se disfarçavam como mulheres e saíam na calada da noite à procura de aventuras sexuais com homens,

mulheres, adultos/as, mancebos e infantes, de religiosos que viam o confessorário como espaço privilegiado de excitação sexual, masturbação etc. (Robert Daibert Jr., 2013; Cassio Bruno de Araújo Rocha, 2014; João Silvério Trevisan, 2018).

Seria simplificante reduzir a sexualidade e as problemáticas oriundas desta, apenas ao campo das práticas sexuais no Seminário. O filósofo *queer* Paco Vidarte (2019, p. 174), por exemplo, afirma em “*Ética Bixa*”, que as “bixas do clero” são os homossexuais que ao invés de enfrentarem o preconceito assumindo abertamente sua orientação sexual para a sociedade, preferiram “foder sem problemas”. Embora também seja pertinente pensar que existem aqueles que intencionem levar uma vida sexual ativa sem a necessidade de assumir ou sustentar sua orientação sexual publicamente, levar em conta apenas essa ideia, implicaria em diminuir a vida destes ex-seminaristas, sobretudo, os quais me proponho a trabalhar nesta pesquisa, apenas à discussão em torno de como se movem neste espaço para a prática do sexo, quanto menos ampliaria a possibilidade de também tangenciar suas masculinidades. A sexualidade como um dos fundamentos da identidade humana, extrapola a ideia de que apenas o sexo a inclui, a sexualidade se emaranha em meio aos desejos, (des)afetos, sentimentos, libido, autoestima, relações sociais, simbologias, satisfação, prazer... Como é apontado por Ênio Brito Pinto (2011, p. 99):

a vivência da sexualidade humana se dá a partir de suportes afetivos, ou seja, o ser humano vivencia a sexualidade através de seus sentimentos e de sua cognição, e não apenas a partir de sua biologia. A sexualidade humana é mais ampla que o puramente instintual e não se limita à busca de um parceiro nem se reduz à união dos órgãos ao coito. A sexualidade humana é recheada de símbolos que direcionam o desejo e são por ele direcionados. Ela não se limita aos órgãos sexuais, mas todo o corpo humano é sexualizado. Além disso, não podem esquecer que a satisfação sexual humana pode ser obtida sem a união genital.

Ainda que a Igreja repudie, esconda, tente se afugentar das questões de homossexualidade entre os candidatos ao sacerdócio ou aborde de modo esporádico, não é exagero afirmar a expressividade que este tema tem tomado midiaticamente e tocado naquele que pode ser caracterizado como o “calcanhar de Aquiles” do catolicismo. Se, de um lado, em 23 de junho de 2021, o Vaticano reafirmou sua oposição à criminalização da homofobia na Itália, sob o argumento de que feriria a liberdade de expressão dos(as) católicos(as), de outro, existe uma série de notícias

que colocam em evidência os comportamentos de homoeróticos entre padres e seminaristas, cito aqui apenas algumas mais recentes: “*Papa pede para que bispos ‘fiquem de olho’ nos seminaristas e não permitam a admissão de homossexuais*”<sup>8</sup>, “*Vaticano não aceita gays, nem mesmo entre os seminaristas*”<sup>9</sup>, “*Seminaristas são expulsos após flagra de sexo gay por reitor em Roma*”<sup>10</sup>, “*Em livro póstumo, Bento XVI denuncia ‘clubes gays’ em Seminários*”<sup>11</sup>, “*Uma guerra entre bichas*”: o clero católico e o movimento LGBTQIA+”<sup>12</sup>.

Apesar de parecer uma tarefa inexecutável mensurar a quantidade de homossexuais em Seminários ou exercendo o sacerdócio, porém, em diversas fontes recentes, é possível perceber indícios de que se trata da parte mais expressiva dos homens que compõem os religiosos da Igreja Católica. Alguns exemplos estão nas próprias entrevistas que realizei para esta pesquisa, pois diversas foram as falas dos participantes que afirmavam que: “*a maioria das vocações são homossexuais*” (Participante **Gabriel**); “*a gente sabia que todos eram gays*” (Participante **Renascer**); “*a maioria viados*” (Participante **Sebastião**); “*todos os seminaristas são do sexo masculino e a maioria deles são homossexuais*” (Participante **Jesus**).

O italiano Francisco Lepore, ex-padre que trabalhou vários anos em vínculo estreito com cardeais do Vaticano, na entrevista realizada concedida a Martel (2019a, p. 32), afirmou: “*imagino que a porcentagem seja muito elevada. Diria que rondam os 80%. Trata-se de ‘uma das maiores comunidades homossexuais do mundo’*”. Durante a reportagem de Brandalise (2020, s/p), os padres entrevistados afirmaram que parte significativa dos candidatos ao sacerdócio são homossexuais: “*Um seminarista disse à reportagem que em sua turma de 40 estudantes no interior de São Paulo 30 seriam homossexuais. E uma pesquisadora que estuda um monastério católico no Nordeste afirma que, lá, ‘90% do clero é gay’*”.

---

<sup>8</sup> Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/papa-pede-para-que-bispos-fiquem-de-olho-nos-seminaristas-nao-permitam-admissao-de-homossexuais-22712812>>. Acesso em 19 de maio de 2023.

<sup>9</sup> Disponível em: <<https://ihu.unisinos.br/categorias/579376-vaticano-nao-aceita-gays-nem-mesmo-entre-os-seminaristas-artigo-de-marco-marzano>>. Acesso em 19 de maio de 2023.

<sup>10</sup> Disponível em: <<https://observatoriog.bol.uol.com.br/noticias/seminaristas-sao-expulsos-apos-flagra-de-sexo-gay-por-reitor-em-roma>>. Acesso em 19 de maio de 2023.

<sup>11</sup> Disponível em: <<https://www.terra.com.br/noticias/mundo/em-livro-postumo-bento-xvi-denuncia-clubes-gays-em-seminarios,a419ecd7f8196342370188be57518051lpxg8v5u.html>>. Acesso em 19 de maio de 2023.

<sup>12</sup> Disponível em: <<https://revistasenso.com.br/cristianismo/uma-guerra-entre-bichas-o-clero-catolico-e-o-movimento-lgbtqia/>>. Acesso em 19 de maio de 2023.

Nesta mesma reportagem, um dos entrevistados afirmou que estava lendo o livro: “*Batalha pela normalidade sexual e homossexualismo*” escrito pelo psicólogo Gerard Aardweg<sup>13</sup> (2000). Neste livro, o autor defende que a homossexualidade é uma anormalidade que vai contra a “natureza humana”, assim, sugere que há a possibilidade de reversão da homossexualidade para a heterossexualidade por meio de uma autoterapia.

Os homossexuais militantes procuram forçar o público a admitir a ideia de que são normais, exercendo o papel de vítimas de discriminação e apelando assim para os sentimentos de compaixão e justiça e para o instinto de proteção dos fracos, em vez de convencer por meio de argumentos e provas racionais. Isto mostra claramente que conhecem a fraqueza da lógica de sua posição. A veemente emotividade dos homossexuais é uma tentativa de compensação exagerada de sua falta de fundamentos racionais. Com pessoas desta estrutura mental, é quase impossível uma discussão verdadeira, pois elas recusam considerar qualquer opinião que não endosse plenamente seu dogma de normalidade. Mas será que no íntimo elas realmente acreditam nisso? (Aardweg, 2000, p. 20).

As afirmações de Gerard Aardweg (2000), além de inscreverem a homossexualidade na categoria de “desvio”, “anormalidade”, “patologia” etc., contribuem para reafirmação da LGBTIfobia e da ideia de que a sexualidade é um aspecto que possa ser “corrigido” ou “curado”, ainda que a Psicologia<sup>14</sup> já tenha destacado que a heterossexualidade, homossexualidade, lesbianidade, bissexualidade, assexualidade... não são escolhas ou patologias.

---

<sup>13</sup> Buscando pela biografia de Aardweg, de acordo com o site “Terça Livre” (s/a, s/p – grifo meu) trata-se de: “um psicólogo natural dos Países Baixos, que se ocupa principalmente com a homossexualidade. Estudou Psicologia na Universidade de Leiden e recebeu o título de PH.D. em Psicologia na Universidade de Amsterdã. Trabalha como terapeuta há quase 50 anos em sua pátria, Holanda. Especializou-se em casos de **homossexualismo** (*sic*) e de problemas conjugais. Ministrou conferências no mundo todo, no Brasil inclusive Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), escrevendo diversos livros sobre homossexualidade e pedofilia, assim como a relação destes temas com outros: a atração homoerótica no sacerdócio, a *Humanæ Vitæ* e os efeitos da paternidade homossexual. Van den Aardweg foi membro do Comitê Científico Assessor da Associação Nacional para a Pesquisa e Terapia da Homossexualidade, desde que a organização foi fundada em 1992. É também o editor europeu da revista *Empirical Journal of Same-Sex Sexual Behavior*”.

<sup>14</sup> Souza (2020, p. 40) explica que, “com o passar do tempo, a Medicina e a Psicologia reconheceram, ainda que de forma gradativa, que as homossexualidades não se constituem enquanto doença, mas como uma orientação sexual que não pode ser tratada. Tanto que o termo homossexualismo foi removido da classificação de doenças, e qualquer tipo de tratamento que visasse a cura passou a ser proibido pelos Conselhos Federais do Brasil. Em 2011, no entanto, essa questão voltou a estar em pauta por meio do projeto PDC 234/2011 no cenário político brasileiro, no qual se propunha a ‘cura gay’, fazendo com que as homossexualidades sejam vistas como uma patologia”.

Os esforços de “correção” sexual supramencionados mostram que o sujeito em dissidência é colocado sob a mira preferencial das pedagogias da sexualidade (Louro, 2000), ou seja, é posto sob o holofote de “processos heteronormalizadores de vigilância, controle, classificação, correção, ajustamento e marginalização com os quais todos(as) somos permanentemente levados(as) a nos confrontar” (Junqueira, 2015, p. 225). Para tornar essa afirmação mais ilustrativa, apresento dois exemplos fílmicos a seguir.

O cinema é um artefato cultural e está repleto de exemplos que podem ilustrar as tentativas imputadas à “correção da sexualidade”. Como Louro (2000) pontua, os filmes podem colaborar para construir ou desconstruir as concepções de gênero, sexualidade, raça, classe etc.; ou seja, são instrumentos de reflexão dotados de significados sociais que atuam como uma “pedagogia cultural”. Por isso, gostaria de abreviar a história de dois filmes a seguir.

O filme *Orações para Bobby* (2009), por exemplo, narra a história baseada em fatos reais, do jovem Bobby Griffith que, após revelar para sua mãe (Mary Griffith, uma mulher representada como religiosa e conservadora) que é homossexual, é logo induzido por ela há uma série de tentativas de cura *gay*, que passam por sessões de psicoterapia, cultos religiosos, leituras de passagens bíblicas. Mary também condena as vestimentas e os trejeitos de Bobby. Passa a convidar garotas para sua casa, na tentativa de que o filho se interesse sexualmente por mulheres. Além disso, convence-o a melhorar sua alimentação e a práticas de esportes, pois acredita que assim tanto o espírito, quanto o corpo do filho, seriam purificados. A história culmina no desfecho trágico de suicídio de Bobby.

Em 2018 foi lançado o filme *Boy erased: uma verdade anulada*, baseado no livro de mesmo título, que conta a história da vida de Jared, filho de um pastor e uma dona de casa que, ao saberem que o filho é homossexual, o enviam para um centro de reabilitação chamado “Amor & Ação”, onde passa por uma série de tentativas de conversão da homossexualidade. As imagens que seguem tratam-se de uma das cenas em que um dos colegas da clínica, Cameron, é punido por uma “transgressão”. Para isso, é colocado na frente dos demais internos e seus(suas) familiares para que seja humilhado publicamente. É colocado em frente a um caixão (representando a mortificação da própria identidade sexual) e, em seguida, é posto de joelhos para que

todos os outros possam violentá-lo com a Bíblia, incluindo seu pai e sua irmã, para expulsão do “demônio da homossexualidade”:

### Imagem 5 – Cena do filme *Boy Erased*



Fonte: MOVIECLIPS, 2018.

A situação vivenciada por Cameron, leva ao trágico desfecho de suicídio do mesmo. Tanto o filme *Orações para Bobby*, quanto o filme *Boy erased*, possuem conexões com o que identifico por “*Pedagogia da Violência*”, o que pode ser enquadrado como o conjunto de agressões e abusos físicos, sexuais, morais e psicológicos que visam readequar, punir, corrigir, ajustar, converter e disciplinar as transgressões à norma. A violência funciona como dispositivo heteroregulador que corrobora e, em algum nível, justifica a série de agressões vivenciadas por homossexuais, pois a desumanização do(a) “outro(a)” ganha legitimidade a favor de um retórico “bem maior”.

Junqueira (2015) cita o exemplo de uma diretora que relatou um “problema” em sua escola, pois havia um menino de seis anos que seria “afeminado demais”, portanto, pediu para que o mesmo se contivesse em seus gestos para não atrair a ira dos demais. A diretora ignorou todos os processos de violência a que o menino é rotineiramente submetido pela instituição, por docentes e discentes. Para o autor, é a heteroregulação que faz possível não se indignar à “identificar/antecipar e atribuir (como em uma sentença condenatória) homossexualidade a uma criança e não se inquietar diante da violência a que é submetida, coletiva e institucionalmente”

(Junqueira, 2015, p. 232). É esse mesmo processo que pressupõe à passabilidade da violência vivenciada publicamente por Cameron em *Boy Erased*, por seus colegas homossexuais e por seus(suas) familiares, pois subentende-se que ali está sendo promovido um processo que, para além de violento, é um suposto ajustamento de algum modo justificável pela via religiosa.

Mais recentemente, um relatório publicado em 2022: “*Entre ‘curas’ e ‘terapias’: esforços de ‘correção’ da orientação sexual e identidade de gênero de pessoas LGBTI+ no Brasil*”, uma publicação da *All Out* e do Instituto Matizes – Pesquisa e Educação para a Equidade, identificou 26 tipos de esforços de correção das sexualidades e identidades de gênero de pessoas LGBTI no país. Dentre estes esforços, um deles é por meio da internação da pessoa em Seminários religiosos, “obrigando que a pessoa sobrevivente se mudasse para um Seminário religioso para que pudesse se afastar da tentação de se assumir LGBTI+” (Anelise Fróes, Lucas Bulgarelli; Arthur Fontgaland, 2022, p. 21). Kenneth Serbin (2008), acentua que a pedagogia da violência é, historicamente, um dos principais *modus operandi* da Igreja Católica em alguns dos Seminários, por parte de clérigos que aplicavam um rigor excessivo de disciplina, vigilância, punição e ajustamento de seus seminaristas.

No entanto, tais esforços de ajustamento são sempre incompletos, falhos, não são materializados em sua totalidade, pois sendo a sexualidade inerente à condição humana, ela não ficará em seu todo encaixotada, quase sempre irá, circunstancialmente, escapar pelas brechas (im)possíveis: na masturbação compulsória, no consumo exacerbado de pornografia, no trabalho intenso, nas fantasias sexuais, na má alimentação, na sublimação dos desejos em objetos socialmente mais aceitáveis, como na arte, na pintura, na música, ou até mesmo na própria realização dos desejos sexuais, porém em posição de “clandestinidade”<sup>15</sup>: na transgressão, no sigilo, no segredo, no esconderijo, em silêncio, em culpa(talvez?).

Esse escape, de certa forma, questiona as normas punitivas que disciplinam o comportamento e administram o desenvolvimento humano. O fracasso, por outro lado, oferece recompensas distintas. Talvez o mais óbvio seja a sua capacidade de nos libertar das amarras que buscam moldar o nosso comportamento, resgatando um pouco da anarquia que caracteriza a infância. O fracasso perturba os limites entre

---

<sup>15</sup> Torres (2005) pondera que é importante ter em vista que a clandestinidade nem sempre significa a formação de subcultura, mas também pode ser um exercício de poder, luta e/ou resistência.

adultos e crianças, entre ganhadores e perdedores, desafiando a noção de uma fase adulta controlada e previsível. Como observado por Halberstam (2020), o fracasso pode, de certa forma, nos proporcionar a liberdade de não nos encaixarmos estritamente nas expectativas impostas pela sociedade.

Que tipos de recompensas o fracasso pode nos oferecer? Talvez o mais óbvio é que fracasso permite-nos escapar às normas punitivas que disciplinam o comportamento e administram o desenvolvimento humano com o objetivo de nos resgatar de uma infância indisciplinada, conduzindo-nos a uma fase adulta controlada e previsível. O fracasso preserva um pouco da extraordinária anarquia da infância e perturba os limites supostamente imaculados entre adultos e crianças, ganhadores e perdedores (Halberstam, 2020, p. 7-8).

Mediantes a tantas interdições sob a identidade desses sujeitos, é pertinente perguntar: como a sexualidade consegue (sobre)viver no armário? Por quais brechas ela escorre estando no Semin(arm)ário? Quais os dispositivos pedagógicos que estão inculcados na formatação desse armário? Não tenho por intenção respondê-las agora, as deixo como pontos de provocação reflexiva, pois considero que essas perguntas são essenciais para compreendermos como as táticas utilizadas pelos seminaristas *gays* são acionadas nesse espaço e que, devem ser um grande ponto interrogativo que acompanhe os(as) leitores(as) até o fim dessa tese.

Nas próximas linhas me atendo a dimensionar um pouco do que pesquisas realizadas em Ciências Humanas e Sociais têm tangenciado a experiência religiosa de católicas/os homossexuais. Dentre elas, localizadas no Banco de Teses e Dissertações da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), por meio das palavras-chave: *catolicismo e homossexualidade*, e com o recorte temporal de 2010 a 2020, cito os seguintes estudos:

(i) a pesquisa “*O amor de Cristo nos uniu’: construções identitárias e mudança social em narrativas de vida de gays cristãos do grupo Diversidade Católica*”, de Murilo da Silva Araújo (2014), que discute o processo de configuração da identidade *gay* cristã, a partir dos discursos grupo Diversidade Católica, atuante no Rio de Janeiro desde 2006.

(ii) “*Homens católicos com práticas homossexuais: desregulação religiosa e produção de sentidos*”, é o título da pesquisa desenvolvida por Alexandra Ribeiro Leite (2016), que teve como intuito compreender os sentidos produzidos por homens

católicos com práticas homossexuais, de diferentes posições de gênero e em diferentes fases da vida (juventude, adultez e velhice) para lidar com as estigmatizações legitimadas pelo dispositivo religioso

(ii) a pesquisa de Cristiana de Assis Serra (2017), “*Vimos pra comungar’: estratégias de permanência na Igreja desenvolvidas por grupos de “católicos LGBT” brasileiros e suas implicações*”, que analisou as estratégias de permanência, acionadas por pessoas LGBTI, para permanência dentro da Igreja Católica;

(iii) Alessandra dos Reis de Souza (2020), em sua dissertação intitulada “*A boa nova também é para mim: novos sentidos sobre as homossexualidades no Projeto Aprisco*”, que se dedicou a estudar as significações a respeito da homossexualidade no Projeto Aprisco, projeto destinado ao acolhimento de um grupo de homossexuais pertencentes da Comunidade Católica Fraternidade O Caminho de Campo Mourão – PR.

Contudo, é profícuo ponderar, que estou em acordo com a afirmação de Rosa e Vernal (2021, p. 93), que: “um homossexual que viveu em um Seminário católico, tendo sido ordenado padre ou não, possui uma outra experiência, com muitas particularidades que o diferem do homossexual religioso que não passou por este ambiente”. Sendo assim, no que tange à homossexualidade e questões de gênero, tanto em relação aos seminaristas, quanto a padres, esta parece uma seara ainda pouco explorada pelas produções acadêmicas. Devido ao fato de que a primeira Dissertação, que indicou aproximação mais profícua a esta investigação, se remete ao ano de 2005, considereirei o recorte temporal entre 2005 até 2022. A partir das palavras-chave: *catolicismo, homossexualidade, padres e seminaristas*, até o momento foram mapeados quatro estudos:

(i) a pesquisa “*Os significados da homossexualidade no discurso da Igreja Católica Romana pós Concílio Vaticano II: padres homossexuais, tolerância e formação hegemônica Católica*”, de Marco Antônio Torres (2005); trata-se de uma dissertação que analisa como diferentes opiniões acerca da homossexualidade se formaram no interior da Igreja Católica Romana. Para tanto, foram realizadas entrevistas com quatro padres homossexuais, documentos da Igreja Católica, observação participante e alguns estudos acerca da homossexualidade na Igreja e no cristianismo.

(ii) a Tese de Doutorado de Elismar Alves dos Santos (2016), intitulada “*Representações Sociais da Sexualidade: a Construção da Sexualidade em Seminaristas e Padres*”; analisou, por meio da aplicação de um questionário, as representações sociais de 51 seminaristas e 50 padres acerca da sexualidade e como a concebem no decorrer do processo de formação nos Seminários e durante a vida sacerdotal.

(iii) a Dissertação de Nathan Melo da Costa (2017), intitulada “*Religião e sexualidade: um estudo da vida celibatária dos seminaristas no Rio de Janeiro*”, buscou entender como os aspirantes ao sacerdócio católico, durante o período de formação, lidam com a prática disciplinar da abstinência total do sexo e como que tal prática se sustenta fora do plano discursivo.

(iv) a Dissertação de Denilson Matias da Silva (2022), intitulada “*Homossexualidade e formação presbiteral: uma reflexão sobre o acompanhamento vocacional na formação inicial dos vocacionados homossexuais*”, reflete acerca dos processos de acompanhamento vocacional e de formação diante da negação da real presença homossexual nos Seminários e o despreparo de formadores e acompanhantes vocacionais para trabalharem com seminaristas homossexuais.

Ainda vale à menção das pesquisas, tanto de Mestrado - *Pescadores de homens: a produção da subjetividade no contexto institucional de um Seminário católico* (2003) – quanto de Doutorado – *A produção da subjetividade na formação contemporânea do clero católico* (2007) – de Silvio José Benelli. Apesar do objetivo de sua pesquisa não estar atrelado especificamente à homossexualidade dos seminaristas, na sua investigação etnográfica em torno do processo de produção da subjetividade dos participantes deste espaço, o autor se deparou, em diversos momentos, com questões relacionadas ao grande número de homossexuais e às problemáticas decorrentes da mesma.

## **1.2 Encaminhamentos teóricos e metodológicos**

Neste tópico, dedico-me a apresentar os encaminhamentos metodológicos desta pesquisa. Segundo Gabriela Prioli Della Vedova (2014, p. 17), a pesquisa científica se caracteriza pelo “esforço sistemático de – usando critérios, claros,

explícitos e estruturados [...] – explicar ou compreender os dados encontrados e orientar a natureza ou as atividades humanas”. A autora ainda acrescenta que a cientificidade não é propriamente sinônimo de normas e modelos rígidos a serem seguidos, mas deve ser pensada como uma ideia reguladora de alta abstração (VEDOVA, 2014).

No caso da metodologia de pesquisa qualitativa – a qual se inscreve no âmbito desta Tese – esta surgiu como resultado do movimento reformista de 1970, das Ciências Sociais que se contrapunham ao modelo positivista, guiado por uma concepção determinista de ciência que, teoricamente, se explicaria por leis quantificáveis, imutáveis e universais (França, 2022; Vedova, 2014). Diferente da perspectiva quantitativa, de modo geral, na pesquisa qualitativa, o que se busca é “estudar os significados atribuídos pelos indivíduos a determinadas situações” (Vedova, 2014, p. 17). Para Maria Cecília de Souza Minayo (2001, p. 21-22),

a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.

O objeto das Ciências Sociais é essencialmente qualitativo, pois na realidade social há um dinamismo próprio da vida, tanto individual quanto coletivo e nela se concentram significados transbordantes. Nenhuma pesquisa é capaz de abarcar toda a complexidade do objeto em estudo, portanto, é pertinente reconhecer que a investigação realizada por meio de instrumentos e teorias, trata-se apenas de uma aproximação do “que é a vida dos seres humanos em sociedades, ainda que de forma incompleta, imperfeita e insatisfatória” (Minayo, 2001, p. 15). A reflexão de Minayo (2001) se aproxima da posição pós-estruturalista, a qual se inscreve no âmbito desta tese.

O despontar do Pós-Estruturalismo na década de 1960, se mostrou uma perspectiva teórica muito profícua a esse campo, já que surgiu (nos Estados Unidos) em reação ao Estruturalismo de Ferdinand Saussure (1857-1913), contrapondo às análises sociais baseadas em essencialismos e a-históricas. “No pós-estruturalismo o significado é fluído, indeterminado e incerto, enquanto que para o estruturalismo o

significado é fixo” (Furlani, 2016, p. 52). Pensadores e pensadoras dessa vertente, como Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Julia Kristeva, desenvolveram vários novos modos de análises críticas, como: genealogia, arqueologia, semioanálise e gramatologia, em grande parte relacionadas para o estudo de instituições como Estado, família, prisões, clínicas e Igreja (Furlani, 2016).

Teorizações pós-estruturalistas atuam a partir da noção de que os(as) sujeitos(as) são interpelados(as) por distintos e múltiplos aspectos identitários, que são construídos discursivamente nos processos que instituem identidade e diferença. Assim sendo, pode-se afirmar que “o sujeito é resultado dos dispositivos que o constroem como tal” (Furlani, 2016, p. 51). Partir de uma perspectiva Pós-Estruturalista, significa assumir que,

[...] o conhecimento é parcial, contextual e experiencial, rejeitando as propostas que qualificam como essencialistas, diferencialistas e apolíticas do 90 empirismo feminista [...] nesta perspectiva, a produção do conhecimento é, necessariamente, pragmática, parcial e situada, e se dá através da linguagem e das relações sociais (Ana Lúcia Galinkin; Santos; Claudiene Zauli-Fellows, 2010, p. 26).

Um dos principais representantes do Pós-Estruturalismo é Foucault, que tem como base a ideia de relações de poder como aquelas que perpassam as relações sociais, bem como as instituições educativas. Ele nomina como “poder disciplinar” aquele que visa acionar um arsenal de procedimentos e mecanismos que interferem na vida dos(as) sujeitos(as), não para destruí-los(as), mas para disciplinar os corpos e as mentes (Furlani, 2016). Entendo essa perspectiva como essencial para os intuítos deste estudo, pois tal como Maio (2008) defende em sua Tese, Foucault (2001, 2010, 2020a, 2020b) possibilita uma leitura mais complexa entre poder/sexualidade, já que não nega que em muitos momentos houve a repressão sexual de modo mais iminente.

No entanto, defende que a dinâmica é muito mais complexa e, por vezes, sorrateira, fazendo com que a dominação opere de forma capilarizada pelo controle, técnicas de sujeição, individuação e observação, o que, por sua vez, pode ampliar o campo de visão e análise. Louro (1997, p. 37) reforça essa posição ao afirmar que,

[...] aquelas/es que se aproximam de Foucault provavelmente concordam que o poder tem um lugar significativo em seus estudos e que sua “analítica do poder” é inovadora e instigante. Foucault desorganiza as concepções convencionais – que usualmente

remetem à centralidade e à posse do poder - e propõe que observemos o poder sendo exercido em muitas e variadas direções, como se fosse uma rede que, “capilarmente”, se constitui por toda a sociedade.

Sobre os estudos de gênero, Louro (1997) afirma que esse campo começou a despontar como uma proposta de categoria analítica em meados da década de 1970, primeiramente entre as feministas anglo-saxãs para distinguir o termo gênero (*gender*) do significado de sexo (*sex*). Isso permitiu que fosse aberto um leque de possibilidades de estudo, pois transgredia as argumentações pseudocientíficas que se apoiavam em justificações biológicas para explicar e naturalizar diferenças e desigualdades. Uma das pioneiras nesse campo, a historiadora norte-americana Joan Scott (1995, p. 72), afirma:

na sua utilização mais recente, o termo “gênero” parece ter feito sua aparição inicial entre as feministas americanas, que queriam enfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava uma rejeição de determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual”. O termo “gênero” enfatizava igualmente o aspecto relacional das definições normativas da feminilidade.

Essa perspectiva é tangenciada pela historiadora Claudia Priori (2012), que em sua Tese acerca do encarceramento de mulheres que passaram pelo sistema penitenciário paranaense, entre os anos de 1970 e 1995, mostra os impasses para o mapeamento de estudos sobre a violência feminina, pois o essencialismo de gênero que naturalizou a violência como característica intrinsecamente masculina, pressupôs que mulheres por “natureza” não são violentas, inviabilizando o deslocamento dessa posição e a dificuldade de se pensar em crimes encabeçados por elas, pois o feminino no mundo do crime não vai ao encontro dos hegemonismos de gênero. Tendo isso observado, a autora reconhece que como avanço, os estudos de gênero surgiram como contributos significativos para evitar oposições binárias, fixas e naturalizadas de um(a) sujeito(a). Seu mérito está na possibilidade de engajar novas interpretações, enfoques e perspectivas de mundo que rompem com representações historicamente cristalizadas sobre os corpos, assim, valorizando seu caráter relacional, ou seja, considerando “o gênero como uma construção social e cultural, dependendo do tempo e espaço em que os indivíduos estão inseridos [...]” (Priori, 2012, p. 15).

Essa perspectiva foi e continua sendo profícua aos estudos das masculinidades, um campo que vem desde as últimas décadas do século XX, viabilizando a problematização de posturas, comportamentos, opiniões, pensamentos que engendram a suposta naturalidade da masculinidade. Foi no âmbito da Segunda Onda do Feminismo<sup>16</sup> que os estudos sobre as masculinidades começaram a apresentar seus primeiros indícios, sobretudo, a partir do surgimento do conceito de gênero como categoria relacional, que proporcionou para além das pesquisas em torno das condições das mulheres, que outros grupos encontrassem espaço para debate, ou seja, “também dos homens e de outras identidades sexuais e de gênero que não se enquadram nas normas sociais” (França, 2022, p. 36). Portanto, foram os Estudos Feministas que forneceram base aos chamados *Men’s Studies* (Estudos das Masculinidades). Além disso, os movimentos de *gays* e lésbicas também colaboraram incidindo novas reflexões sobre as identidades sexuais ao buscar mais visibilidade para suas questões (Luiz Henrique Machado de Aguiar; Gláucia Ribeiro Starling Diniz, 2017; Rocha, 2014).

Historicamente, foi a cisgeneridade branca, masculina e heterossexual, que tomou o protagonismo científico, ao outorgar para si a capacidade de analisar, estudar, pesquisar e falar sobre “tudo e sobre todos(as)” (sobre as mulheres, as crianças, os(as) loucos(as), pessoas ditas sexualmente “desviadas” etc.), mas muito pouco a respeito de si mesmos. Tal fato ilustra uma posição hierárquica daqueles que se enquadram na categoria de “sujeito universal” que inviabiliza a possibilidade de saírem do “pedestal científico” para assumirem a posição de objeto de análise, como é apontado por Megg Rayara Gomes de Oliveira (2023). Esse processo conduziu ao que Adichie (2019, p. 26) afirma como o enviesamento de uma história única, como àquela que “cria estereótipos, e o problema com estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história”.

---

<sup>16</sup> Nascido na Europa no século XIX, e repercutido no Brasil no século XX, com características políticas, reivindicatórias e acadêmicas. Divido em três ondas, a chamada Primeira Onda, caracterizada pelo sufrágio, refere-se a luta pela igualdade de gênero e pelo direito ao voto. A Segunda Onda, situada entre os anos 1960 e 1980, se destacou por outras formas de protesto, como o feminismo negro que até então havia sido apagado, e o surgimento de importantes obras do feminismo, como: *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir; e *Mística Feminina*, de Bety Friedam. A Terceira Onda, também conhecida como pós-feminista, iniciada em 1980, incluiu as noções interseccionais, ampliando o foco dos cruzamentos e os marcadores sociais, como: classe, religião, gênero, etnia, raça etc. (Lamberti, 2021; França, 2022).

Ao afirmar que "transformam uma história em uma única história", Adichie (2019) destaca como os estereótipos limitam nossa compreensão do mundo e das pessoas que o habitam. Eles nos levam a enxergar apenas uma perspectiva estreita e muitas vezes distorcida, ignorando a riqueza da diversidade de experiências que moldam a humanidade. Isso não apenas prejudica a nossa capacidade de compreender uns aos outros, mas também perpetua injustiças e desigualdades ao dar origem a preconceitos e discriminações baseadas em generalizações simplistas.

A característica central dos estereótipos é justamente a sua falta de profundidade. Eles tendem a reduzir a riqueza e a complexidade das experiências humanas, transformando-as em narrativas simplificadas e unidimensionais. Isso significa que os estereótipos simplificam em demasia a história de um grupo, lugar ou pessoa, negligenciando todas as outras narrativas que contribuem para a sua identidade (Adichie, 2019).

Donna Haraway (1995) contribui à essa reflexão ao discutir que a hierarquização de saberes, se trata de uma configuração "eles" e "nós", sendo o "eles" uma espécie de conspiração entre cientistas e filósofos masculinistas, com suas bolsas de pesquisa e em laboratórios, olhando a sociedade sob o alto de suas torres de marfim; o "nós" são os outros corporificados/objetificados por "eles", a quem não se permite ter relevância fora dos pequenos círculos de discussão. França (2022) sublinha que a filósofa inaugurou uma nova epistemologia feminista, marcada pela polifonia em que diversas vozes, que parecem colidentes, produzem saberes. Tal epistemologia se propõe a se fazer como um contradiscurso à lógica androcêntrica e masculinista que imperou por séculos à ciência positivista que ecoa a produção de conhecimento nas Universidades e "que esmagam, em vez de promover, o pensamento peculiar e original" (Halberstam, 2020, p. 12).

Apenas os homens eram inteligentes e lógicos o suficiente para entender a ciência e a razão, dizia, o que era irônico, já que a ciência era muitas vezes baseada em opiniões malucas e a "razão" dos "filósofos eruditos" podia facilmente levar o título de "coisas que inventei e anotei enquanto outra pessoa lavava minhas roupas" (Kaz Cooke, 2023, p. 60).

Reconheço que essa ruptura em que essas noções podem ser questionadas e não devem ser tomadas como verdades absolutas, também abriu (e abre) cortinas para os estudos das masculinidades, pois destituem a ideia de homem universal do

lugar que “fala” para também “ser falado”, ou seja, analisado, discutido, pesquisado, em múltiplas facetas e aspectos identitários. Ao explicar a plausibilidade dos estudos das masculinidades, Rodrigo Parrini (2013, p. 67 – tradução minha) destaca que,

[...] esse movimento não é um *iceberg* na superfície do mar, mas um enxame de abelhas entre as árvores. Quer dizer, um movimento plural e múltiplo que destrona parcialmente a univocidade da ordem de gênero e cria formas diversas em experiência, significado e prática. Nesse sentido, a contraparte da masculinidade hegemônica não será outro igualitário, não violento ou menos patriarcal, como afirmam, por exemplo, alguns discursos ligados à equidade de gênero. Sua contraparte será constituída por uma multiplicidade de práticas e discursos sociais, bem como de experiências pessoais ou grupais, criadas e sustentadas por homens, mulheres e por uma superabundância de (inter)subjetividades e corporeidades que escapam (por enquanto) a estritas classificações binárias<sup>17</sup>.

A afirmação de Parrini (2013) permite compreender que esse campo busca a complexidade de olhares multidimensionais que analisam os atravessamentos de significados, representações, discursos, artefatos, sentidos e significações articuladas as masculinidades. Para tanto, o deslocamento, a interrogação, a complexificação e o tencionamento são aspectos muito bem-vindos se almeja-se desnaturalizar as posições binárias de mundo que conduzem às análises extremamente dicotômicas de sujeito. Essa afirmação, se aproxima do posicionamento de Haraway (1995, p. 24), que vai a “favor de uma doutrina e de uma prática da objetividade que privilegie a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver”.

Um marco importante nesse campo foi a publicação, em 1995, do livro "*Masculinities*" (Masculinidades) de autoria de Raewyn Connell, no qual a autora desenvolveu a teoria das "masculinidades hegemônicas" e discutiu as relações entre poder, gênero e masculinidade. Esse livro serviu como um guia seminal para os

---

<sup>17</sup> “Creo que es importante entender que ese movimiento no es el de un iceberg en la superficie del mar, sino el de un enjambre de abejas entre los árboles. Es decir, un movimiento plural y múltiple que destrona parcialmente la univocidad del orden de género y crea formas diversas de experiencia, signiicación y práctica. En ese sentido, la contraparte de la masculinidad hegemónica no será otra igualitaria, no violenta o menos patriarcal, como pretenden, por ejemplo, algunos discursos vinculados con la equidad de género. Su contraparte estará constituída por una multiplicidad de prácticas y discursos sociales, así como de experiencias personales o grupales, creadas y sostenidas por hombres, por mujeres y por una pléyade de (inter)subjetividades y corporalidades que escapan (por ahora) a las clasiicaciones binarias y estrictas”.

Estudos das Masculinidades, fornecendo uma estrutura teórica robusta para analisar as complexidades das identidades e dos comportamentos masculinos.

Nos anos seguintes, os Estudos das Masculinidades continuaram a crescer e evoluir. Pesquisadores exploraram tópicos como paternidade, saúde mental, sexualidade masculina, violência de gênero e os impactos das normas de masculinidade no âmbito social e político. Hoje, essa área interdisciplinar continua a expandir os limites do conhecimento, desafiando as noções tradicionais de masculinidade e contribuindo para uma compreensão mais completa e inclusiva das identidades de gênero e das dinâmicas sociais (Baliscei, 2020). Dentro deste contexto, a escritora e jornalista Sonora Jha, em seu livro "*Como educar um filho feminista: maternidade, masculinidade e a criação de uma família*", destaca que a quarta onda do feminismo está destinada a envolver também homens e meninos, pois "o mundo está conspirando para criar meninos feministas" (Jha, 2021, p. 36).

Os Estudos de Gênero são imperiosos às análises que pretendem re/des/construir imagens naturalizadas de masculinidades. Esse aspecto se acentua se tangenciamos as questões de gênero e diversidade sexual, articulado ao fator religioso, aspecto este, fundamental à manutenção da masculinidade como categoria universal sacralizada. O cristianismo institucional e religioso, confere o padrão de masculinidade hegemônica, como sagrado, "logo, todo desvio aos seus padrões estabelecidos será combatido de forma coercitiva" (Lemos, 2008, p. 4). Na contramão de discursos essencialistas, o conceito de gênero como categoria relacional, abriu espaço para que as masculinidades pudessem ser repensadas a partir de suas interlocuções umas com as outras e os diversos marcadores sociais que as atravessam e as constituem em uma mesma sociedade (Aguiar; Diniz, 2017).

Butler (2018) e Leal (2018) problematizam que o processo vigente da naturalização da performatividade cisgênera, produz sob a lógica normativa, a ideia que ela tem passe livre de leitura. A força dessa prática é ditada por aparelhos de produção excludentes, que podem ser pensados a partir de Foucault (1987) como regimes de verdade, que atuam agenciando os significados relativos à gênero e sexualidade, tal como também refreiam lugares subversivos de convergência e resignificação. Assim sendo, desabituar a cisheteronormatividade que concilia o hábito de não se ler e ser lida, trata-se de um movimento potente: lê-la, analisá-la,

observá-la, esmiuçar os aspectos da sua performance, de modo a retirá-la deste lugar de suposta universalidade natural.

Me permito citar alguns(mas) autores(as) situados(as) entre os Estudos de Gênero e os Estudos das Masculinidades, que se constituíram como base essencial para o processo de discussão, construção, desconstrução e movimentação dos debates aqui empreendidos: Dodi Tavares Borges Leal (2018), Erving Goffman (1974), Fabiane Freire França (2022), João Paulo Baliscei (2020; 2021), João Silvério Trevisan (2018), JJ Bola (2021), Judith Butler (2018; 2022), Keneth Serbin (2008), Lua Lamberti (2021), Luiz Mott (1995; 2002; 2006), Michel de Certeau (1994), Michel Foucault (2020a; 2020b), Manuela Xavier (2022), Marco Antonio Torres (2005; 2009), Megg Rayara Gomes de Oliveira (2018a, 2018b; 2020), Mary Del Priore (2016), Monique Wittig (1982), Paul Preciado (2014, 2020), Raewyn Connell (1995; 2005), Rogério Diniz Junqueira (2015), Robert Daibert Junior (2013), Uta Ranke-Heinemann (2019). Fora deste campo, também foram profícuas as pesquisas de André Musskopf (2005), Frederic Martel (2019) e Silvio José Benelli (2003; 2007).

Minayo (2001) destaca que a pesquisa opera o seu objeto de estudo por meio de escolhas que irão delinear, estrategicamente, os melhores caminhos para que se chegue até aos intuitos da investigação. Portanto, para os ensejos desta pesquisa, me ancorei em três aportes metodológicos: a) o *Snowball*, para localização dos participantes; b) a História Oral, como método de entrevista; e c) Análise de Conteúdo, para sistematização das entrevistas; como apresento adiante.

### **1.2.1 O *Snowball*, as Entrevistas e Análise de Conteúdo**

Inicialmente, considero plausível justificar que a minha busca pelo público de “ex-seminaristas” e não “seminaristas” se deu em virtude de dois aspectos: a primeira diz respeito à dificuldade da coleta sistemática de dados dentro do espaço do Seminário Católico, bem como os impasses para entrar nesta instituição, ainda mais tratando-se de um tema tabu e tão sigiloso, afirmação que é avigorada pelos estudos de Benelli (2003; 2007); Souza Neto (2015), Torres (2005) e André Musskopf (2005). Este encaço também é ilustrado na pesquisa de Costa (2017), que estudou a vida celibatária dos seminaristas do Rio de Janeiro e relata a dificuldade para que os

mesmos anuíssem com a participação em sua pesquisa, como pode ser observado no trecho a seguir.

A ideia inicial desta pesquisa era contar com a participação dos próprios seminaristas, jovens ainda inscritos como aspirantes do sacerdócio católico. Houve promessas de participação por parte de alguns, mas quando de fato a pesquisa foi se desenhando e os convites foram sendo feitos, explicando de que se tratava o estudo, desistências foram aparecendo. Não houveram (*sic*) “não” verbalizados claramente, mas distanciamento da própria pessoa do pesquisador [...]. Mas com o passar do tempo e da mudança de estratégia, percebeu-se que a resistência não estava só ligada ao pesquisador, mas, principalmente, ao assunto que se propusera que falasse: vida sexual. Sim, falar de celibato é discorrer sobre sua vida sexual, pois pode perceber que acima de tudo o que legitima a proficuidade do celibato é não-prática de ato sexual (Costa, 2017, p. 82).

Portanto, compreendi que haveria muito mais viabilidade para a localização destes rapazes que ocupam o lugar de “ex”, já que se encontram do lado de fora desta instituição e não mais abaixo deste teto regulatório, seria mais fácil chegar até eles, e poderiam narrar suas memórias de forma mais aberta já que não haveria mais a interposição burocrática e direta de uma instituição religiosa entre mim e o participante.

Para chegar até aos participantes pretendidos, utilizei da técnica *Snowball* (Bola de Neve). Esta técnica trata-se de uma investigação orientada por uma teia de indicações, sendo uma amostra não probabilística, pois mesmo que se tenha uma definição quantitativa de participantes, nem toda a população sugerida tem condições de ser alcançada, por isso, tratar-se-á de um número estimado. Neste sentido, a “Bola de Neve” se forma a partir de cada um dos participantes iniciais, que funcionam como “sementes”, os quais indicam – a partir das características que atendam ao perfil almejado pela pesquisa – um novo, possível, entrevistado (Barbara Regina Costa, 2018). Nas palavras de Costa (2018, p. 19), a sequência do *Snowball* acontece da seguinte forma:

inicialmente, o pesquisador especifica as características que os membros da amostra deverão ter, depois identifica uma pessoa ou um grupo de pessoas congruentes aos dados necessários, na sequência, apresenta a proposta do estudo e, após obter/registrar tais dados, solicita que o(s) participante(s) da pesquisa indique(m) outra(s) pessoa(s) pertencente(s) à mesma população-alvo [...] o pesquisador

pede aos participantes referência de novos informantes que possuam as características desejadas. Esse processo continua até que as métricas estabelecidas antecipadamente para a coleta de dados, como prazo de coleta ou quantidade máxima de entrevistados, sejam atingidas, ou para a ocorrência de saturação teórica, isto é, quando não surgiram novas informações nos dados coletados.

Antes do início da coleta dos dados, a pesquisa passou pela aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Estadual de Maringá, Parecer Consubstanciado n. 4.611.237, em 25 de março de 2021 (Anexo 1). As entrevistas foram realizadas entre os meses de abril a setembro de 2021.

Cheguei até cada um dos entrevistados, inicialmente, por meio da indicação de pessoas próximas, alunos(as), orientadora e colegas pesquisadores(as). Ao fim da realização de cada uma das entrevistas com cada um dos cinco primeiros participantes, solicitei a indicação de outro participante que atendessem aos mesmos critérios da investigação. Contactei-os por meio do *WhatsApp*, apresentando-me e explicando o intuito da pesquisa. Caso o possível participante concordasse em me conceder a entrevista, agendávamos o dia, o horário e o *link* de acesso à Plataforma *Google Meet*, encaminhado com meia hora de antecedência. Uma vez aceito o convite, forneci o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice 1), explicando todas as questões éticas que perpassam a pesquisa, tais como: sigilo, registro de voz, anonimato e ainda a garantia de que se não quiserem responder algum questionamento ou retirarem a sua participação na pesquisa, teriam tal liberdade garantida. Todos os entrevistados concordaram com a gravação, mediante cumprimento dos termos expostos.

Ao todo, foram nove entrevistados, com o seguinte perfil em comum: homem, cisgênero, homossexual, ex-seminarista, com a experiência de passagem de no mínimo um ano pelo Seminário, com idade superior a 18 anos. Considerei tanto aqueles que tivessem passado pelo Seminário Maior<sup>18</sup>, quanto aqueles que tenham

---

<sup>18</sup> **Seminário Menor:** O Seminário Menor é a fase inicial da formação de um jovem que está interessado em se tornar um padre. Geralmente, os candidatos entram no Seminário Menor quando são adolescentes, após terem completado os estudos básicos. Nessa fase, o foco está na educação acadêmica geral e religiosa, além do discernimento vocacional. Os jovens têm a oportunidade de explorar sua vocação religiosa e sua chamada para o ministério sacerdotal. O Seminário Menor pode durar alguns anos, durante os quais os candidatos recebem orientação espiritual, educação religiosa e formação humana.

**Seminário Maior:** O Seminário Maior é a etapa subsequente da formação sacerdotal, após o Seminário Menor. Nessa fase, os candidatos que foram considerados aptos e decidiram seguir a vocação sacerdotal passam por uma formação mais aprofundada e específica. O foco aqui é prepará-los para as responsabilidades e os desafios do ministério pastoral. Os estudos acadêmicos nesse estágio são

vivenciado apenas o Seminário Menor, desde que atendessem aos critérios já expostos. Quanto ao recorte espacial, considerei os ex-seminaristas que tenham frequentado a instituição no Brasil, uma vez que a teia de indicações do *Snowball* poderia levar a rapazes de Estados diferentes.

<b>QUADRO 1 – PERFIL DOS PARTICIPANTES DA PESQUISA</b>							
<b>Nome fictício</b>	<b>Idade</b>	<b>Cor</b>	<b>Tempo como seminarista</b>	<b>Estado do Seminário frequentado</b>	<b>Religião</b>	<b>Formação</b>	<b>Estado Civil</b>
<b>Renascer</b>	29	Branco	7 anos	Ceará Santa Catarina Paraná	Nenhuma	Filosofia e Psicologia	--
<b>Gabriel</b>	28	Branco	4 anos	São Paulo	Nenhuma	Filosofia	Solteiro
<b>Guilherme</b>	30	Branco	6 anos e 3 meses	Paraná	Católico	Filosofia História	--
<b>Jesus</b>	23	Branco	3 anos e 7 meses	São Paulo	Nenhuma	História	Solteiro
<b>Sebastião</b>	25	Branco	1 ano e 11 meses	São Paulo	Ateu	Psicologia	Solteiro
<b>Júnior</b>	29	Pardo	4 anos	Paraná	Nenhuma	Filosofia	Solteiro
<b>Bruno</b>	32	Branco	4 anos e 3 meses	São Paulo Paraná	Católico	Letras	Casado
<b>Elias</b>	32	Branco	1 ano	Paraná	Ateu	Psicologia	Solteiro
<b>Diogo</b>	44	Branco	8 anos	Paraná	Católico	Psicologia	Solteiro

Fonte: Elaborado pelo pesquisador

Conforme o Quadro 1, os participantes foram identificados pelos nomes fictícios (escolhidos por eles próprios ao fim de cada entrevista): Renascer, Gabriel,

---

mais avançados, com ênfase em teologia, liturgia, pastoral e outros campos relevantes para o serviço sacerdotal. Além disso, a formação espiritual, psicológica e pastoral é intensificada para preparar os futuros padres para liderar comunidades religiosas e oferecer orientação espiritual. Em resumo, a principal diferença entre Seminário Maior e Seminário Menor está no estágio da formação sacerdotal em que os candidatos se encontram e nos objetivos específicos de cada fase. O Seminário Menor visa a fornecer uma base educacional geral e oportunidades de discernimento vocacional, enquanto o Seminário Maior visa aprofundar o conhecimento teológico, pastoral e espiritual dos futuros padres, preparando-os para o ministério sacerdotal.

Guilherme, Jesus, Sebastião, Junior, Bruno, Elias e Diogo. Estes dados foram coletados a partir da ficha de identificação, que foi disponibilizada junto ao TCLE. Em relação à faixa etária, todos possuem idade acima de 23 anos e inferior a 44 anos. Entre os entrevistados, 5 estão na faixa etária entre 23 e 29 anos, 3 têm entre 30 e 32 anos e apenas 1 possui 44 anos de idade. Em relação a cor dos participantes, destaca-se que 8 deles se declaram brancos e apenas 1 se declarou pardo.

Sobre o tempo que permaneceram como seminaristas, a variação é de 1 até 8 anos. 2 deles permaneceram entre 1 ano e 1 ano e 11 meses. 3 participantes permaneceram entre 3 anos e 7 meses e 4 anos e 3 meses. 3 dos entrevistados passaram mais tempo no Seminário em relação aos demais, variando entre 6 anos e 3 meses e 8 anos.

Sobre os Estados do Brasil em que frequentaram o Seminário, 5 entrevistados cursaram a vida como seminaristas em municípios do Paraná. Este fato, é compreensível, uma vez que residem nesse Estado e a rede de conexões se ligaram às proximidades. 3 entrevistados estiveram no Seminário em cidades do Estado de São Paulo. Apenas 1 entrevistado teve sua vivência como seminarista no Ceará.

Quanto à religião, se destaca o fato de que apenas 3 continuam declarando-se católicos, 4 deles se declaram sem religião e 2 são ateus. Sobre a formação acadêmica, 4 participantes têm formação em Filosofia, que conseguiram finalizar ainda quando estavam no Seminário. 4 deles têm a formação em Psicologia. 2 têm a formação em História e apenas 1 é graduado em Letras. Em relação ao estado civil, 6 dos participantes são solteiros, 2 não informaram (porém, durante a entrevista afirmaram que estavam namorando) e apenas 1 é casado.

Visto que o meu intuito foi trazer à tona as memórias dos participantes durante o tempo em que estiveram no Seminário, a escolha metodológica para a realização das entrevistas é a História Oral, buscando nas experiências destes homens, as respostas para os questionamentos supramencionados. As pesquisas de Muszkopf (2005), Lucília de Almeida Neves Delgado (2003), Tânia Maria Gomes da Silva (2007) e Rodrigo Pedro Casteleira (2018), evidenciam como a História Oral é uma metodologia primorosa, voltada para a coleta de narrativas como fonte de conhecimento e na produção do saber.

Por ser uma experiência através da qual se compartilha o registro das lembranças, transforma a narrativa em processo compartilhado que

inclui em si as seguintes dimensões: estímulo ao narrar, ato de contar e lembrar e disponibilidade para escutar. Fala, escuta e troca de olhares compõem a dinâmica desse processo único e essencial à vida humana, pois não se vive em plenitude sem a possibilidade escutar, de contar histórias e de se apreender sob a forma de conhecimento, ou melhor, de sabedoria, o conteúdo narrado (Delgado, 2003, p. 23).

Além disso, numa pesquisa que se utiliza da História Oral, é preciso estar ciente de que as noções factuais se vinculam às ideias de foro íntimo e às experiências de vida marcantes e próprias de cada um. A “verdade”, portanto, tem vínculo direto com a subjetividade/profundidade dos sujeitos. Dito de outro modo, as memórias dos sujeitos são os dados: são a fonte histórica (Delgado, 2003; Silva, 2007).

As narrativas são registros das experiências retidas no campo da memória, “são as memórias que falam” (Delgado, 2003, p. 23). Entretanto, não pode se perder de vista que o campo da memória é também perpassado pelo distanciamento temporal entre o momento do testemunho no presente e os eventos do passado. É a temporalidade que permite com que a fala do presente reflita muito mais uma reconstrução dos fatos vividos, do que o passado em si, ou seja, os acontecidos são com o passar do tempo, subjetivamente reelaborados pelo sujeito. Nas palavras da historiadora Tânia Silva (2007, p. 96), a memória não é apenas o relato do passado tal qual ele um dia se deu, ela é “uma reconstrução de momentos já vividos e que são ‘reinventados’ a partir das experiências que o indivíduo vai acumulando no tempo transcorrido entre o fato acontecido e o fato lembrado”.

Em “*Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*”, Judith Butler (2022) também discute os dilemas que perpassam os autorrelatos. Para a filósofa, o “eu” não pode fazer um relato definitivo ou adequado, pois não consegue retornar as cenas de origem e, muito menos, descrever todos os aspectos dimensionais da estrutura da qual ele relata. Outra dificuldade se encontra na narrativa em primeira pessoa, pois em alguns momentos, ainda que se tente estabelecer a história por um caminho linear, por vezes isso não é possível, por isto, o(a) sujeito(a) perde o fio da meada, reinicia, esquece um elemento, deixa pra contar algo depois, etc. Essa busca pela “coerência narrativa” se dá pelo fato de que o “eu” está sendo interpelado por aquele(a) que escuta: o(a) receptor(a) que, de certo modo, funciona como “uma alegoria da repetição, da relação fantasmática com o receber que se articula com o outro, ou pelo menos na presença dele” (Butler, 2022, p. 91).

Numa pesquisa que se propõe fazer o movimento de “rebobinar” as histórias desses sujeitos, é tangencial ter em vista que os sentimentos, as lembranças, traumas, emoções são acionados, pois estou lidando com seres humanos dotados de subjetividade, fragilidades e complexidades, por isso as ambiguidades, lapsos de memória, esquecimentos, contrariedades, desacertos, são parte natural do processo e até esperados, pois como é pontuado pela filósofa Marilena Chauí (2015), cada vez que narramos o passado, o fazemos de acordo com as contextualizações do presente, por isto, recordar é sempre ressignificar de modos múltiplos o que se passou.

Meu passado e meu futuro nunca são os mesmos [...] Cada vez que imagino meu futuro, eu o faço com base no passado, mas o rememoro tal como sou hoje em meu presente. Não revivo o passado, mas o rememoro tal como sou hoje em meu presente [...] O presente é uma contração temporal que arranca o passado do esquecimento e abre o futuro para o possível [...] que é lembrar? É captar no contínuo temporal uma diferença real entre o que estou vivendo no presente e o que estou vivenciando do passado (Chauí, 2015, p. 261).

A metodologia da História Oral me permitiu enveredar pelas memórias dos participantes em questão e, por conseguinte, investigar suas trajetórias como seminaristas e homossexuais durante o período em que estiveram nos Seminários religiosos, pois como é afirmado por Musskopf (2005), a História Oral, por sua natureza e proposta, possibilita a reconstrução das histórias de pessoas marginalizadas por causa de sua sexualidade não normativa e a (re)construção de conhecimento a partir dessas histórias. A riqueza da metodologia “está na especificidade, na vivência cotidiana de pessoas cujas vozes normalmente são esquecidas ou abafadas por ideologias excludentes” (Musskopf, 2005, p. 183). Nas palavras do sociólogo Paul Thompson (1998, p. 337), “a história oral devolve a história às pessoas em suas próprias palavras. E ao lhes dar um passado, ajuda-as também a caminhar para um futuro construído por elas mesmas”.

Os mecanismos heteronormativos que sustentam o apagamento dos sujeitos, faz com que homens *gays* tenham a exposição, tenham receio de retaliações por parte da família, da Igreja e demais setores sociais. Portanto, o “anonimato é uma exigência que se impõe pelo preconceito com relação ao tema. Por isso, nomes de pessoas e lugares e informações que possam revelar a identidade das pessoas entrevistadas precisam ser omitidos” (Musskopf, 2005, p. 183).

Por conta de tais interdições, resistências, tabus e até mesmo do possível desconforto acionado por suas memórias, tive por intenção possibilitar que o participante tivesse um espaço mais aberto possível para que pudesse discorrer sobre as suas memórias do Seminário, como é reforçado por Costa (2017, p. 78):

para se realizar uma entrevista bem sucedida é necessário criar uma atmosfera amistosa e de confiança, não discordar das opiniões do entrevistado, tentar entender que lógica, isto é, as experiências e sentidos que formam a vivência relatada. Acima de tudo, a confiança passada ao entrevistado é fundamental para o êxito no trabalho de campo.

É necessário também que o(a) investigador(a) busque estar atento(a) aos significados e aos significantes que os próprios pesquisados atribuem sobre suas narrativas. Para isso, o(a) pesquisador(a) deve fazer o esforço constante para “descer do pedestal cultural”, para que, em posição de horizontalidade, pesquisador(a) e pesquisado(a) possam se compreender. Caso contrário, uma relação verticalizada, tende a deixar o(a) entrevistado(a) em uma situação constrangedora, desconfortável e a expressar-se de forma mais limitada (Costa, 2017). Assim, “o pesquisador deve fazer tudo para diminuir a violência simbólica que é exercida através dele mesmo” (Costa, 2017, p. 78).

Há algumas qualidades que o entrevistador bem-sucedido deve possuir, interesse e respeito pelos outros como pessoas e flexibilidade nas reações em relação a eles; capacidade de demonstrar compreensão e simpatia pela opinião; e, acima de tudo, disposição para ficar calado e escutar (Thompson, 1998, p. 254).

Portanto, antes de iniciar cada uma das entrevistas, reafirmei o agradecimento pela concessão do encontro, reapresentei tanto a mim, quanto a pesquisa e rememorei alguns dos termos éticos dispostos no TCLE como: sigilo, garantia de anonimato, a autorização para gravação da entrevista e sobre a liberdade de fala.

Cabe destacar que oito, das nove entrevistas<sup>19</sup> foram realizadas de forma *on-line*<sup>20</sup>, por meio da Plataforma *Google Meet*, por duas razões: a primeira delas em virtude da pandemia provocada pela COVID-19 que exigiu o isolamento e distanciamento social; a segunda decorre do distanciamento geográfico entre mim e os entrevistados, uma vez que resido no município de Campo Mourão e oito dos entrevistados, eram de diferentes Estados e cidades do Brasil. Apenas uma das entrevistas foi realizada presencialmente, na sede da comunidade religiosa da qual o entrevistado faz parte, a pedido do próprio<sup>21</sup> e também pela viabilidade da localização de ambos. A entrevista presencial foi realizada seguindo todos os protocolos de segurança contra o vírus da COVID-19, em 2020, como: o uso de máscara, distanciamento social e uso de álcool em gel.

Como forma de estimular a conversação, elaborei um roteiro semiestruturado, para que pudesse atribuir delineamento melhor no que tange aos intuitos desta pesquisa.

#### **Roteiro semiestruturado de entrevista**

Fala do Pesquisador: Esta entrevista é parte de minha pesquisa de Doutorado sobre gênero e homossexualidade no Seminário católico. Ela será gravada e você tem garantia total de anonimato, como expresso no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Ao me conceder esta entrevista, preciso que você me autorize a utilizá-la em meu trabalho. Vamos conversar um pouco sobre sua vida e, principalmente, sobre suas experiências durante o Seminário.

1 – Fale sobre como surgiu o desejo para ingressar no Seminário. Como foi este processo?

---

<sup>19</sup> No projeto inicial de tese, estabeleci o número de 10 a 20 entrevistados. Porém, optei por pausar com o número de 9 entrevistas, por dois motivos: a) houve três contatos subsequentes que, apesar de no primeiro momento, em conversa por meio do *WhatsApp* se disporem a participar da pesquisa, não foi possível entrevistá-los. Um deles não compareceu no dia e horário previamente combinados para a entrevista via *Google Meet*, tentei o contato posterior, mas não obtive resposta. Os outros dois, apesar de concordarem, não responderam a respeito dos possíveis dias e horários para a entrevista. b) após a realização das 9 entrevistas, com todas as transcrições, me deparei com um número bastante extenso de dados coletados, o que me fez considerar que foi atingido um “ponto de saturação”, o qual é esperado na técnica de *Snowball*, no momento em que “os novos entrevistados passam a repetir os conteúdos já obtidos em entrevistas anteriores [...]” (Nelma Baldin; Elzira Bagatin Munhoz, 2011, p. 332).

<sup>20</sup> Por tratar-se de entrevistas realizadas virtualmente, como forma de controle das variáveis que pudessem interferir, no momento em que acordamos o dia e o horário, pedi para que o participante buscasse um espaço isolado da presença de demais pessoas. Felizmente, não houve interrupções em nenhuma das entrevistas que necessitasse pausar/interrromper o fluxo da conversação.

<sup>21</sup> Os motivos pessoais do participante para a realização da entrevista neste local, são explicados na Seção IV na qual apresento cada um de modo particular.

- 2 – Fale sobre o seu cotidiano dentro do Seminário. Como era a sua rotina? Quais eram suas obrigações?
- 3 - Me fale sobre como era a sua convivência com os outros seminaristas e os formadores.
- 4 – Como seria a figura de um seminarista ideal?
- 5 – Quais são os maiores problemas que um seminarista enfrenta na vida de Seminário?
- 6 – Fale como foi o processo de entendimento da sua sexualidade. Como isso afetou sua relação com sua família? Com os/as amigos/as e outras pessoas próximas?
- 7 – Me conte sobre como a sua sexualidade afetou as suas vivências dentro do Seminário.
- 8 – Me fale como foi, para você, a vivência da castidade e do celibato.
- 8 – Durante o Seminário, você chegou a falar/comentar com alguém a respeito de sua sexualidade? Como foi?
- 9 – Você já recebeu algum tipo de instrução acerca da (homo)sexualidade enquanto esteve no Seminário?
- 10 – Você manteve alguma relação amorosa e/ou sexual durante o período enquanto seminarista?
- 11 – O que motivou sua saída do Seminário? Sua saída teve alguma relação com a sua sexualidade?
- 12 – Atualmente, qual a sua relação com a Igreja Católica?

As perguntas pré-elaboradas serviram como fio condutor, mas as entrevistas não estavam limitadas a elas (podendo, outrora, não serem realizadas, caso percebesse que alguma delas já houvesse sido contemplada na fala do entrevistado). Uma vez que abri a possibilidade para possíveis questionamentos e/ou elucidações de dúvidas frente às imprevisibilidades ou conteúdos que merecessem mais explanações, haja vista que as regras metodológicas não devem ser, em todos os casos, sempre seguidas à risca, pois “não raras vezes, o mundo experimentado exige do observador que crie novas abordagens” (Vevoda, 2014, p. 17).

Costa (2017, p. 78) explica que este é um caráter intrínseco às pesquisas de caráter qualitativo: o enfoque “indutivo”, em virtude do interesse do(a) pesquisador(a) pelos “dados particulares, subjetivos e sensíveis, para, a partir disso, tentar entender, muito mais do que a estrutura, como acontecem os processos que constituem o objeto de estudo que lhe interessa”. Tal como é reiterado por Minayo (2011, p. 16-17), a

pesquisa qualitativa também pressupõe a “criatividade” do(a) pesquisador(a), pois o progresso da ciência está mais “associado à violação das regras do que à sua obediência”.

Qualquer pesquisador(a) que já tenha utilizado do método de História Oral, sabe o quão custoso pode ser manter uma conversação quando o entrevistado é uma pessoa lacônica, tímida e/ou com dificuldade de expressão (Silva, 2007). Devo dizer que não foi o caso desta pesquisa, pois de maneira geral, todas as entrevistas foram guiadas por uma conversa fluida e um clima de confiança mútua.

Seus relatos me fizeram perceber que sofrem com a invisibilidade que lhes é conferida após a saída do Seminário, pois os mesmos também desejam falar sobre o tempo ali vivido, desejam ser ouvidos, fazer as suas críticas, elogios à instituição, expor os causos vivenciados em segredo, mas como fazê-lo se ali já não estão mais? Como serem escutados se não estão mais do lado de dentro?

Bruno (2021) foi categórico ao afirmar que está abrindo várias de suas histórias pela primeira vez em sua vida. Essa abertura emocional é importante, pois demonstra a confiança que ele tem no pesquisador e o nível de conforto que ele sente em revelar informações pessoais.

**Bruno:** [...] *essa é a primeira vez que eu tô contando isso na minha vida, tá? Nunca contei isso pra ninguém, ninguém, ninguém, ninguém, essa é a primeira vez que eu tô contando isso.*

**Pesquisador:** *E você se sente confortável pra falar?*

**Bruno:** *Muito confortável! E eu queria muito. Desde que você falou, [sobre o convite para a pesquisa] eu tomei a decisão, desde que você me chamou. E pela minha responsabilidade mesmo, com tudo isso, com a tua pesquisa, pelo carinho, por ter passado pelas coisas que eu passei, me sinto muito a vontade pra falar e livre.*

Renascer destacou o fato de que se sentiu invisibilizado após sua saída do Seminário. Se o posto de seminarista lhe conferia um lugar, ser ex-seminarista pode ser interpretado como um “não-lugar”, ou seja, aqueles que saíram, evadiram ou foram expulsos, talvez possam ser lidos como “menos interessantes”, já que o “holofote” de pesquisas acadêmicas, reportagens jornalísticas e ademais interessados(as) nessas histórias, geralmente encontra-se sobre aqueles que ainda estão no processo formativo e, principalmente, sobre quem já exerce o sacerdócio.

**Renascer:** *Eu achei muito interessante, quando a Isabela<sup>22</sup> [pessoa quem o indicou] entrou em contato comigo, falando [sobre esta pesquisa], o próprio tema é algo que eu gosto de falar, até tenho um outro amigo chamado Renascer, que a Isabela também conhece e ele também saiu do Seminário no mesmo ano que eu saí. A gente estava conversando sobre essa ausência, esse olhar que a gente não consegue ter, de se sentir pertencente à igreja depois que sai do Seminário. Então quando ela começou conversar comigo e eu comentei com ele também, eu pensei “nossa, achei que só eu que sentia isso”, esse olhar diferente, de se sentir pertencente à igreja.*

Renascer (2021) traz à tona expressões como “ausência de olhar” e “achei que só eu sentia isso”, que deixam evidente o fato de estarem fora do Seminário. Isso não propriamente significa um descolamento deste contexto ou que suas vidas resetaram após suas saídas. Paradoxalmente, apesar de não fazerem parte, ainda assim, o Seminário continua sendo parte de suas histórias. A fala de Júnior reforça a afirmação anterior ao destacar que não vê como habitual a pesquisa com aqueles que já saíram do Seminário e, por essa razão, decidiu participar.

**Júnior:** *Quando me falaram desta pesquisa eu achei muito interessante, primeiro por pesquisar ex-seminarista e depois a relação com a sexualidade. Muito interessante, porque é algo que mesmo... é uma coisa que não é muito habitual, mesmo já tendo vivido, mesmo eu já tendo visto pesquisas neste sentido, aí eu acho muito interessante, aí quando me falaram eu falei “claro que eu quero participar”.*

Como pesquisador, isso me colocou diante dos sentidos pessoais que esta pesquisa assume para estes participantes. Encaram como a possibilidade de tornar pública uma parte essencial de suas histórias, que foi durante tanto tempo vivida em silêncio e, talvez, tampouco pode ser revisitada no presente. Aliás, cabe estabelecer o adendo de que não pode se recair à ideia de que a saída do Seminário representa hoje a estes rapazes o sentimento de aversão a esse espaço. Apesar de reconhecerem que não se encaixam mais à instituição e pontuarem as problemáticas advindas da mesma, vários deles mostram-se gratos ao tempo ali vivido, recordam as boas experiências, às pessoas que colaboraram financeiramente e materialmente para sua estadia e a formação que lhes foi oferecida. É preciso lidar com a ética do sujeito (Butler, 2022), ao reconhecer que esses rapazes não acordaram participar

---

<sup>22</sup> Além dos nomes fictícios, escolhidos pelos próprios entrevistados para sua autoidentificação, todos os demais nomes citados durante as entrevistas foram alterados por mim, visando garantir o sigilo sobre a identidade da pessoa citada pelo participante. Nomes de municípios, estados e instituições, estão grafados apenas em suas iniciais.

desta tese porque almejavam denunciar, acusar ou delatar algo ou alguém, pelo contrário, eles desejam relatar a si mesmos, porque não querem suas histórias encaixotadas, e sim porque desejam registrá-las, porque sentem-se no presente, preparados a compartilhá-las publicamente. Eles querem contar suas próprias histórias.

O processo que descreveu envolve a coleta de dados através de entrevistas, que foram gravadas e posteriormente transcritas na íntegra, totalizando 150 páginas de material. Essas transcrições passaram por várias leituras e releituras como parte do processo de sistematização dos dados. É importante destacar que a intenção ao transcrever as entrevistas era refletir exatamente como as pessoas falaram durante elas, sem fazer expressivas correções gramaticais ou ortográficas. Isso significa que, se os entrevistados cometeram erros de fala, usaram linguagem coloquial ou não seguiram regras gramaticais estritas, esses elementos foram em sua maioria preservados na transcrição.

Essa abordagem é comumente usada em pesquisas qualitativas e etnográficas, pois permite que os pesquisadores capturem não apenas o conteúdo das respostas, mas também a maneira como as pessoas se expressam e as nuances da linguagem natural. Ao manter os erros e a forma de fala autêntica dos entrevistados, os(as) pesquisadores(as) podem obter uma compreensão mais completa e precisa das experiências e perspectivas dos(das) participantes.

No entanto, é importante notar que, ao usar essas transcrições em análises ou relatórios posteriores, os(as) pesquisadores(as) geralmente fazem anotações ou comentários para indicar que os erros e variações linguísticas são deliberados e não resultado de problemas na transcrição. Isso ajuda a garantir que os(as) leitores(as) compreendam a natureza das transcrições e os objetivos da pesquisa.

Tal organização esteve ancorada na perspectiva metodológica da Análise de Conteúdo (AC) de Laurence Bardin (1977), que propõe a categorização de dados por meio do agrupamento de fragmentos em comum em relação ao conteúdo que, por sua vez, derivam em unidades de registro. Nas palavras de Bardin (1977, p. 118), a AC significa “classificar elementos em categorias, impõe a investigação do que cada um deles tem em comum com outros. O que vai permitir o seu agrupamento, é a parte comum existente entre eles”.

Para Bardin (1977), a AC pode se configurar de diversas maneiras, sendo uma delas a Análise Temática, como é o caso desta pesquisa. Para a autora, essa análise deve ser organizada em três polos cronológicos: a) pré-análise; b) exploração do material; c) tratamento dos resultados. A pré-análise diz respeito à primeira etapa de sistematização dos dados, que pode dar-se no formato de uma organização mais geral, para as operações sucessivas de análise. Para tanto, a primeira atividade consiste na leitura flutuante<sup>23</sup> (termo emprestado da Psicanálise<sup>24</sup>), o que significa estabelecer o contato com o material e progressivamente identificar as possíveis categorias de análise, por meio de marcações, separações de trechos, anotações etc.

Com esse movimento, as sucessivas (re)leituras tendem a se tornar progressivamente mais precisa. Este processo é seguido da escolha do corpus de análise, ou seja, a seleção de fragmentos das transcrições que se aproximam dos intuitos da pesquisa e, portanto, passarão pelo crivo analítico (Bardin, 1977). A etapa de exploração do material, corresponde ao trabalho do(a) pesquisador(a) frente aos dados seletos na etapa anterior. A partir deste conjunto de fragmentos, dar-se-á o trabalho de organizá-los, ordenar as categorias, nomeação dos eixos, ou seja, “esta fase, longa e fastidiosa, consiste essencialmente de operações de codificação, desconto ou enumeração, em função de regras previamente formuladas” (Bardin, 1977, p. 101).

Por fim, o tratamento dos resultados diz respeito ao crivo analítico-teórico dos dados. Nas palavras de Bardin (1977, p. 101) a partir das transcrições, o(a) analista pode “propor inferências e adiantar interpretações a propósito dos objetivos previstos, ou que digam respeito a outras descobertas inesperadas”. No caso desta pesquisa, a sistematização dos dados, não se deu por meio de categorias pré-definidas, mas através do levantamento dos conteúdos presentes nas falas dos participantes da pesquisa. Por fim, esta sistematização gerou 4 eixos que estão dispostos na Seção V

---

<sup>23</sup> Na Psicanálise, a atenção flutuante significa que o(a) analista ficará em um estado no qual mantém a sua atenção uniformemente suspensa a tudo o que o(a) paciente fala, sem expectativas ou inclinações, para então detectar o que há de mais significativo e substancial (Ana Bárbara de Toledo Andrade; Regina Herzog, 2011).

<sup>24</sup> “O termo Psicanálise é usado para se referir a uma teoria, a um método de investigação e a uma prática profissional. Enquanto teoria, caracteriza-se por um conjunto de conhecimentos sistematizados sobre o funcionamento da vida psíquica. Freud [1856 – 1939] publicou uma extensa obra, durante toda a sua vida, relatando suas descobertas e formulando leis gerais sobre a estrutura e o funcionamento da psique humana. A Psicanálise, enquanto método de investigação, caracteriza-se pelo método interpretativo, que busca o significado oculto daquilo que é manifesto por meio de ações e palavras ou pelas produções imaginárias, como os sonhos, os delírios, as associações livres, os atos falhos” (Ana Maria Bock; Odair Furtado; Maria de Lourdes Trassi Teixeira, 2001, p. 69).

desta Tese, sendo: Eixo A: *“Na sexta-feira, era o pior dia, que era a chamada ‘Revisão de Vida’*”: pedagogias da violência; Eixo B: *“Só não pode dar matéria!”*: as pedagogias do disfarce; Eixo C: *“Se o dedo é grande, imagina outra coisa!”*: as pedagogias do sexo. Eixo D: *“As colegas, os enrustidos e os exus”*: as pedagogias grupais. Eixo E: *“Eu não tenho problema com Jesus Cristo, eu tenho problema com o fã clube dele”*: pedagogias para fora do Semin(arm)ário.

### **1.3 Desvendando a arquitetura da Tese**

A Seção I, conforme delineada até este ponto, desempenha um papel fundamental na fundação da estrutura da minha pesquisa. Ela serve como um alicerce sólido, destinado a fornecer uma compreensão abrangente e detalhada das bases e diretrizes que orientarão todo o desenvolvimento da tese. Iniciei minha jornada investigativa nesta seção, abordando uma série de elementos-chave. Primeiramente, apresentei as motivações que me impulsionaram a empreender essa pesquisa. Com isso, contextualizei a relevância do tema, identificando as lacunas existentes no conhecimento e destacando os desafios ou questões que merecem atenção.

Em seguida, adentrei na esfera das escolhas teórico-metodológicas que sustentarão minha abordagem de pesquisa. Aprofundei a discussão sobre as teorias, conceitos e estruturas que darão embasamento à minha investigação. Destaquei a relevância dessas escolhas teóricas e metodológicas para o meu contexto de estudo, demonstrando como elas contribuem para uma análise robusta e fundamentada. A apresentação dos participantes da pesquisa e o contexto no qual a pesquisa foi realizada também são aspectos cruciais. Aqui, forneci informações que situam o(a) leitor(a) no ambiente em que o estudo se desenrola. Descrevi os participantes, seus perfis e papéis, assim como destaquei os elementos contextuais que moldam a pesquisa, permitindo uma compreensão completa do cenário em que a investigação é executada.

Por fim, introduzi o conceito central que irá circular por todo o restante da tese: "pedagogias do armário no Seminário Católico ou pedagogias do semin(arm)ário". Este termo é fundamental para a estrutura e os resultados da minha pesquisa, e sua discussão é um fio condutor que conectará todas as seções subsequentes, ajudando

a manter a coesão e a continuidade ao longo do trabalho. Assim, a Seção I funciona como um alicerce, estabelecendo as bases para a exploração mais aprofundada que ocorrerá nas seções subsequentes da minha tese. Ela fornece uma compreensão clara e abrangente do contexto, dos objetivos, das escolhas teóricas e metodológicas, dos participantes e do conceito central da pesquisa, preparando o terreno para a jornada que está por vir.

Na Seção II, intitulada “*Os ‘homens-anjos’ ou ‘quase-anjos’: aspectos históricos do catolicismo e a repressão da (homo)sexualidade*”, abordo a evolução histórica das representações e perseguições às práticas sexuais não heterocentradas, utilizando uma variedade de termos pejorativos que foram usados ao longo do tempo para se referir a essas práticas. Destaco como o poder religioso da instituição Católica desempenhou um papel significativo no disciplinamento, controle e delimitação das normas cisheteronormativas, com foco na influência do Concílio de Trento (1545-1563) na consolidação do celibato e do confessionário como dispositivos de controle da sexualidade. Além disso, menciono a presença histórica da homossexualidade no contexto cristão e como a homofobia desempenhou um papel predominante na religião ao longo dos séculos.

Adoto uma abordagem genealógica, que se diferencia da historiografia tradicional, ao analisar o presente a partir de questões atuais para compreender como as condições que moldam esse presente foram criadas. Meu texto está dividido em duas subseções, a primeira tratando do Concílio de Trento e a criação dos Seminários como marcos na regulamentação da identidade católica e controle da sexualidade, e a segunda explorando a relação entre homossexualidade, castidade e celibato durante o Brasil Colônia, incluindo casos de padres homossexuais e manifestações de homofobia cristã.

Na Seção III, intitulada “*A homossexualidade nos documentos oficiais da Igreja católica: ambiguidades ou estratégias?*” parto da necessidade de analisar crítica e teoricamente documentos e regulamentos relacionados à sexualidade, corpo e gênero, especialmente após o Concílio Vaticano II, reconhecendo que mesmo medidas que aparentam apoiar a comunidade LGBTI podem, de forma sorrateira, contribuir para a perpetuação do estigma e da discriminação. Nele, menciona-se alguns documentos oficiais da Igreja Católica que abordam a homossexualidade, como a “*Declaração sobre alguns pontos da ética sexual*” de 1975, a “*Carta aos bispos*

da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais”, o “Catecismo da Igreja Católica” a “Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao Seminário e às ordens sacras” e “Considerações sobre os Projetos de Reconhecimento Legal das Uniões entre Pessoas Homossexuais”.

Ressalvo a importância de entender como esses documentos moldam as diretrizes da Igreja e influenciam a experiência daqueles dedicados à instituição, pois discutir as “pedagogias do armário” e a experiência de homossexuais na Igreja, é fundamental examinar o contexto regulatório que orienta as ações e crenças da instituição. Isso sugere que a estrutura e as diretrizes da Igreja desempenham um papel fundamental na forma como a homossexualidade é abordada e vivenciada dentro da comunidade religiosa, e que esses documentos oficiais podem influenciar significativamente o tratamento e a aceitação das pessoas homossexuais na Igreja Católica.

Na seção IV, intitulada “*‘Só tem viado aqui?’: explorando as pedagogias do semin(arm)ário: vivências e reflexões dos ex-seminaristas*”, inicio com uma referência à pergunta feita pela mãe de Gabriel, um dos participantes, durante sua visita ao Seminário. Esta pergunta, que pode parecer simples à primeira vista, serve como um catalisador para uma investigação aprofundada sobre as experiências dos ex-seminaristas. Como autor e pesquisador deste estudo, meu objetivo é fornecer respostas não só para a mãe de Gabriel, mas também para um público mais amplo, incluindo-me e os(as) leitores(as) interessados(as) no tema. Prometo apresentar e analisar os dados coletados das entrevistas com os nove ex-seminaristas. O processo de entrevista envolveu encontros virtuais e um presencial, resultando em 150 páginas de transcrições que analisei usando a metodologia de Análise de Conteúdo de Laurence Bardin. Esta abordagem sublinha minha investigação detalhada e metódica sobre as vivências desses indivíduos.

Além disso, a análise revela uma variedade de pedagogias específicas, levando ao uso do termo no plural – “pedagogias do semin(arm)ário”. Essas práticas variam desde métodos de ensino-aprendizagem até performances sociais e culturais, refletindo a complexidade e a diversidade de abordagens pedagógicas dentro dos Seminários. As pedagogias identificadas incluem aquelas da violência, do disfarce, do medo, e grupais, todas fundamentais para manter a estrutura e as normas do

Seminário. Opto por usar o termo “eixos” em vez de “categorias” para descrever os temas analisados, enfatizando a flexibilidade e a complexidade das interpretações dos dados coletados. A pesquisa também se propõe a fornecer um perfil particularizado de cada entrevistado, enriquecendo a narrativa e permitindo uma compreensão mais profunda e humana das experiências vividas por esses indivíduos enquanto navegavam por suas identidades e sexualidades no contexto do Seminário.

## **2 OS “HOMENS-ANJOS” OU “QUASE ANJOS”: ASPECTOS HISTÓRICOS DO CATOLICISMO E A REPRESSÃO DA (HOMO)SEXUALIDADE**

Pecado nefando, vergonha, desvio, práticas ilícitas, indecência, sodomia, possessão demoníaca, molícies, comportamentos pecaminosos, desobediência, práticas ilegítimas, deturpação, pervertidos, invertidos, efeminados, fornicações, imprudências, abominação, perversão, transgressões, escandalosos, violações, incorrigíveis, tocamentos desonestos, torpezas, impurezas, fanchono, fanchonices, práticas obscenas, bestialidades, infrações... (Baliscei, 2021; Daibert Junior, 2013; Mary Del Priore, 2016; Gomes, 2010; Oliveira, 2017; 2018b; Maio, 2008; Mott, 1995; Uta Ranke-Heinemann, 2019; Vainfas, 1990)

As palavras acima são apenas alguns dos termos que localizei em meio às pesquisas supracitadas e que expressam de que maneira as práticas sexuais não heterocentradas já foram referidas ao longo da história, e que têm em comum o fato de que são termos atrelados aos “[...] discursos ilícitos, discursos de infração que denominam o sexo cruamente por insulto ou zombaria [...]” (Foucault, 2020a, p. 20).

Meu intuito nesta Seção, é discutir de que modo o poder religioso da instituição Católica, progressivamente atuou no disciplinamento, controle e delimitação das fronteiras cisheteronormativas. Além disso, também o escrevo compreendendo a necessidade de evidenciar que a homossexualidade não é uma problemática atual, sempre foi uma questão presente em meio ao clero, como é afirmado por Dag Oistein Endsjo (2014, p. 194), no que tange aos homossexuais na história da Igreja ocidental, pois,

a conduta preponderante dentro do cristianismo foi de preconceito e perseguição, mas a história nos mostra que, mesmo assim, havia cristãos que ou não viam a homossexualidade como problema ou a protegiam de suas convicções religiosas. O cristianismo é um bom exemplo de como uma religião notória por sua inflexível hostilidade à homossexualidade conviveu com vozes que se erguiam para dizer algo totalmente oposto.

De antemão, assumo uma postura genealógica, que implica em um olhar crítico e interessado, que se distingue da perspectiva da historiografia tradicional, pois busca a partir de uma questão do presente, a elaboração de um mapa de lutas e

conflitos, que ofereçam a base de entendimento para o problema tal qual se configura nos dias atuais (Oliveira, 2020). Para Oliveira (2020, p. 5), dentro da lógica genealógica compreende-se que “os materiais de estudos não são revisados para aprender mais, mas sim para entender como foram criadas as condições que configuram o presente”.

Esta Seção encontra-se organizada em duas subseções. Na primeira subseção (2.1), intitulada: “*Estabelecendo fronteiras (hetero)normativas: da sodomia ao Concílio de Trento e criação dos Seminários*”, discuto como um dos marcos históricos da instituição Católica, o Concílio de Trento<sup>25</sup> (1545-1563), o mais longo da história da Igreja, realizado em 1545, foi um dos impulsionadores e divisor de águas no endurecimento das normativas para regulação da identidade Católica e, sobretudo, na consolidação do celibato e do confessionário como dispositivo para o exame de si (Foucault, 2020a), sobre o próprio corpo e o próprio prazer. Nisto, incluo também a história do conceito de “sodomia”, como conceito basilar, que embasou por séculos a premissa de perseguição das práticas sexuais não-heterocentradas. Todavia, ainda friso que concílios anteriores já apresentavam alguns indicativos em torno da relevância atribuída ao celibato clerical e das legislações sobre o controle sexual, que já se preocupavam em delimitar fronteiras morais entre cristãos/ãs e não cristãos/ãs. Minha discussão busca elencar elementos que envolvem as regulações da sexualidade e das masculinidades, sobretudo, de padres e seminaristas.

A segunda subseção, enumerada como 2.2 e intitulada “*A sodomia encontra o paraíso: (homo)sexualidade, castidade e celibato durante o Brasil Colônia*”, surgiu da necessidade de examinar alguns aspectos que Luiz Mott (2006) argumenta como cruciais para a compreensão da relação entre homossexualidade e religião na história do Brasil. Estes aspectos incluem: O reconhecimento da presença da homossexualidade no contexto brasileiro; A questão do “vício” entre membros do clero; Casos documentados de padres homossexuais assassinados; A manifestação da homofobia cristã; A predominância do moralismo homofóbico.

---

<sup>25</sup> Concílios são reuniões de dignitários eclesiásticos, bispos, presidida ou sancionada pelo papa, para deliberar sobre questões de fé, costumes, doutrina ou disciplina eclesiástica (Arquidocese de Campinas, 2017).

## 2.1 Começando a estabelecer fronteiras (hetero)normativas: da sodomia ao Concílio de Trento e criação dos Seminários

Mary Neide Figueiró (2014, p. 54) afirma que a respeito da história da sexualidade, “sua compreensão tem feito ver que ela tem sido reprimida e controlada, ao longo dos séculos, pela Igreja, pela Medicina, pelo Estado, pela Escola e também pela família”. Com relação à instituição religiosa, a partir de uma retrospectiva histórica, a Alta Idade Média<sup>26</sup> presenciou a aceleração do disciplinamento sexual, motivada principalmente pela expansão do poder da Igreja ocidental, tanto em domínio social, quanto intelectual<sup>27</sup>. Portanto, pode-se pensar, a partir de Foucault (1985), que a sexualidade também se constituiu nestes domínios, inclusive naquilo que será definido como “desvio”, pois não poderíamos pensar uma repressão e controle “dentro” e uma “liberação e descontrole” fora dos limites éticos, já que para o filósofo a constituição de si se faz baseado nos preceitos de liberdade, escolha e resistências as normatizações.

Para Ranke-Heinemann (2019, p. 396), “a história dos homossexuais no cristianismo é amarga”. Em tempos remotos, já em 390 (d.C), temos indícios de tentativas de erradicação de homossexuais<sup>28</sup>. Uma das leis dos imperadores católicos romanos, Teodósio I (347-395), perseguia de modo veemente os(as) não-cristãos(ãs), por isso combatia práticas consideradas pagãs, o que incluía a punição “aos homens que se acasalavam como mulheres” e a pederastia, imputando como regra que deveriam ser queimados(as). Essa ordem, deu ao ano de 390, o maior massacre da

---

<sup>26</sup> A Idade Média costuma ser dividida pela historiografia em dois períodos: A Alta Idade Média (Séc. V a X), que se caracteriza pela dissolução da sociedade antiga e a formação do sistema feudal. A Baixa Idade Média (séc. XI a XV) que representa o declínio do sistema feudal e a formação do sistema capitalista (Xavier; Chagas; Reis, 2017).

<sup>27</sup> Considero a pertinência de ponderar que os discursos em torno da repressão sexual são anteriores a ascensão do cristianismo. Segundo Ranke-Heinemann (2019), existem diversos registros que ilustram o ideal de virgindade que já existiam antes da ascensão da Igreja cristã. “Pitágoras (século VI a. C) diz que devemos satisfazer ao sexo no inverno, mas não no verão, fazer uso moderado dele na primavera e no outono, embora fosse prejudicial à saúde em todas as estações [...] As mulheres, porém, não era prejudicadas pelo coito, já que, ao contrário dos homens, não sofriam a perda de energia mediante a perda do sêmen. O ato sexual é apresentado como o ato perigoso, difícil de controlar, prejudicial à saúde e extenuante. Xenofonte, Platão, Aristóteles e o médico Hipócrates (século IV a.C), todos o viam dessa forma [...] Hipócrates julgava que o homem proporcionava ao corpo a máxima energia retendo o sêmen, porque a perda excessiva de sêmen levava a *tabes dorsalis* e à morte. A atividade sexual era um perigoso sorvedouro da energia da pessoa. Sorano de Éfeso (século II d.C), médico pessoal do imperador Adriano, considerava a virgindade contínua saudável. A única justificativa para a atividade sexual era procriar, gerar a posteridade. Sorano descreve os efeitos prejudiciais quando se vai além dos limites da procriação” (Ranke-Heinemann, 2019, p. 16).

Antiguidade, um banho de sangue que ficou conhecido como o Massacre de Tessalônica (390). O ocorrido começou com um tumulto, a partir da morte do comandante militar Buterico, que prendeu um conhecido cocheiro homossexual muito bem quisto pelo povo, o que causou revolta da população que se rebelou contra o militar. Ao tomar conhecimento do ocorrido, o imperador Teodósio I, reivindicou vingança sobre o povo, atraiu cerca de 7 mil homens e mulheres, dentre adultos(as) e crianças, reunindo-os(as) com o pretexto que aconteceria um espetáculo de circo, mas com o real intuito de massacrá-los(as) (Ranke-Heinemann, 2019).

O Código Teodosiano, promulgado anos mais tarde (438) por Teodósio II (401-450), como outros sistemas jurídicos da antiguidade, fundamentava-se em princípios econômicos, políticos e religiosos. No que diz respeito à condenação da homossexualidade, esse código estabelecia punições severas para indivíduos com inclinações consideradas femininas e passivas. Tais traços, que ocasionalmente eram observados em alguns homens, eram considerados prejudiciais para a manutenção adequada da estrutura de poder patriarcal em Roma. O envolvimento sexual entre homens era inaceitável em uma sociedade onde as bases políticas e econômicas eram predominantemente fundamentadas em valores patriarcais. Em suma, aos olhos dos romanos, o ato sexual entre dois homens conferia a um deles um *status* de submissão e passividade que não eram condizentes com o futuro papel de chefe de família, como afirmado por Rafael Teruel Coelho (2015).

Outro aspecto que também já apontava indícios do controle sexual, se mostra a partir da história do beijo na Igreja<sup>29</sup>. No período do cristianismo primitivo, em meio aos(às) ditos(as) gentios(is), não-cristãos(ãs), todos(as) beijavam-se, tanto na bochecha quanto na boca, indistintamente ao gênero. Nos ritos do culto do cristianismo primitivo, “todo mundo beijava todo mundo”, provavelmente apenas na bochecha, entre homens e mulheres, homens e homens, mulheres e mulheres, nesta época compreendido como um beijo fraterno, santo e de paz. A partir do século III, o beijo passou a ser separado por gênero: homens beijavam homens e mulheres beijavam mulheres. No século IV são separados os beijos entre clérigos e laicos, tornando a partir dos séculos seguintes a prática do beijo cada vez mais moderada e a transferência do beijo a objetos inanimados (Ranke-Heinemann, 2019).

---

<sup>29</sup> Destaco a tese de doutoramento, defendida em 1921, por Germano Campos Monteiro, tratou de realizar um mapeamento sobre a História do Beijo (única até o momento). Para o autor, na história do beijo, encontra-se a própria “história da própria humanidade” (MONTEIRO, 1921, p. 30).

No século XI, temos os primeiros indícios do quanto a Igreja católica desenvolveu uma verdadeira caça a todos e todas aqueles e aquelas que se mostravam em desacordo aos preceitos religiosos. Neste processo, centenas de lésbicas foram queimadas como bruxas, em geral, eram usadas como “lenha” para a fogueira purificadora. Com a expansão do cristianismo como religião dominante, progressivamente as práticas sexuais “desviantes” das leis religiosas começam a ser condenadas e punidas de forma cada vez mais veemente. Em toda a Europa, as leis eclesiásticas em torno do sexo e do casamento, foram elaboradas e ainda mais endurecidas, tanto para os clérigos, quanto para os(as) laicos(as), reis e camponeses(as) (Anderson Passos Guimarães, 2009). De acordo com Endsjo (2014, p. 149),

leis religiosas que governam quando, onde e como pessoas podem fazer sexo representam uma grande variedade de maneiras de regular a sexualidade. As limitações acerca de quando é possível fazer sexo dizem respeito tanto a normas de pureza quanto a uma necessidade religiosa de constranger a sexualidade – mesmo dentro do casamento.

Além disso, as penalidades civis, por conta das chamadas infrações sexuais, tomavam contornos mais rígidos, principalmente em função da criação dos tribunais eclesiásticos. Exemplo disto, é que no final do século XIII esses casos somavam de 60% a 90% dos litígios, em parte relacionados aos julgamentos por prostituição, adultério ou fornicação. No que diz respeito às consequências por tais comportamentos, uma diversidade de penalidades estava em vigor. Estas incluíam a exposição pública a surras repetidas em locais como as imediações da igreja paroquial e do mercado, diante de toda a comunidade. Nas cidades de Londres, Bristol e Gloucester, foi erigida uma estrutura pública especialmente designada no mercado central, conhecida como “gaiola”, na qual prostitutas, adúlteras e padres de comportamento disruptivo eram detidos e exibidos; em outras localidades, utilizavam-se as chamadas "*cucking-stools*" para punir prostitutas. Além disso, foram estabelecidos rituais elaborados para a punição pública de prostitutas, cafetinas e adúlteros. Aqueles que cometiam infrações graves eram conduzidos em uma extensa procissão pelas ruas da cidade, vestindo trajes simbolicamente degradantes e acompanhados por uma barulhenta cacofonia de panelas e vasilhas. Em algumas

ocasiões, também eram submetidos a açoites, expostos em pelourinhos, tinham seus cabelos raspados ou eram expulsos da cidade (Dabhoiwala, 2013).

**Imagem 6 – Exemplo de *cucking stool***



**Fonte:** The Times, 2017.

A dificuldade em criminalizar a dita fornicção era agravada pela Lei Matrimonial da Igreja, que estabelecia que a formação de um vínculo matrimonial dependia apenas do consentimento mútuo de um homem e uma mulher. Para tal, era necessário somente a troca de votos entre o casal, sem a obrigatoriedade de um padre, testemunhas ou cerimônias formais (Dabhoiwala, 2013). Mesmo com a severidade das penalizações, a frequência com que elas continuavam ocorrendo indicavam que o sexo “ilícito” acontecia progressivamente. Um dos comportamentos mais corriqueiros era a coabitação (vida compartilhada, com ou sem casamento, incluindo relacionamentos sexuais), tanto no clero quanto entre os(as) laicos(as), e perdurou até a Reforma Protestante (Dabhoiwala, 2013).

Por meio dos processos inquisitoriais, diversos(as) pesquisadores(as) (Claudomilson Fernandes Braga, 2007; Daibert Jr., 2013; Gomes, 2010; Lima, 1990; Del Priore, 2016; Rocha, 2014; Mott, 1995; 2006; Trevisan, 2018; Vainfas, 1990) evidenciaram as práticas sexuais dos padres, que foram denunciados e punidos pelo pecado abominável contra Igreja, contrário a ordem divina: a “sodomia”.

Voltar ao mito de origem é importante para compreender as reverberações que as histórias bíblicas se apoiaram para colonização social, subjetiva, cultural e corpórea da população. O conceito de sodomia foi cunhado pelo teólogo São Pedro Damiano (1007-1072), da ordem italiana dos Beneditinos, oriundo da referência bíblica à cidade

de Sodoma, exemplo utilizado para descrever os chamados “pecados nefandos”. Segundo as escrituras bíblicas, no Antigo Testamento<sup>30</sup> no livro de Gênesis, Sodoma e Gomorra foram duas cidades destruídas pela ira de Deus, em desaprovação às maldades do povo que ali habitava (como: orgulho, gula, ganância, inospitalidade e arrogância) (Gênesis 19; Estevão Fernandes, 2016; Vainfas, 1990).

No livro de Gênesis (19), é descrito o momento em que Deus enviou dois anjos até a casa de Ló, personificados na forma humana, para avisá-lo de que em breve a cidade seria destruída. O trecho em que a homossexualidade fica mais evidente para os/as fundamentalistas, apresenta que,

porém, antes que se deitasse, os homens daquela cidade cercaram a casa, os varões de Sodoma, todo o povo junto, desde o mais jovem até o mais velho. E chamaram a Ló, e lhe disseram: Onde estão os varões que a ti vieram esta noite? Traze-os a nós, para que abusemos deles (Gn 19, 4-5).

Possivelmente deleitados pela beleza dos anjos, os homens de Sodoma desejaram se aproveitar sexualmente dos seres celestiais, tendo aqui “as raízes da associação entre o castigo de Sodoma e a condenação judaica das relações sexuais entre homens” (Vainfas, 1990, p. 153). Durante a negociação, em proteção aos hóspedes, Ló tentou oferecer suas filhas para deleite sexual destes homens, mas tal oferta foi negada. Como castigo, os anjos cegaram estes homens para que não adentrassem no local em que estavam. Durante a destruição de Sodoma e Gomorra, Ló e sua família tiveram a proteção divina para escaparem da cidade. Sua esposa, em desobediência à regra divinamente imposta, olhou para trás e foi transformada em estátua de sal (Gn 19).

A história da sodomia se trata, na realidade, de uma história de dúvidas e incertezas, uma vez que o “episódio sodomítico” pode ser encarado sobre vários

---

<sup>30</sup> A bíblia cristã é dividida em duas partes ou em duas grandes alianças: Antigo e Novo Testamento. “O Antigo Testamento, também chamado de Velho Testamento, é a porção da bíblia que registra a história da redenção no período anterior ao advento de Cristo. Isso, inclusive, explica a designação ‘Antigo Testamento’. A palavra ‘testamento’, do latim *testamentum*, traduz a palavra grega *diatheke*, que indica uma aliança, um pacto ou um contrato. Muitos eruditos concordam que a palavra ‘testamento’ não é a melhor tradução do termo grego; já que a designação ‘Antigo Testamento’ faz referência à antiga aliança firmada por Deus com o povo de Israel, indicando que seu conteúdo registra os principais acontecimentos da história desse antigo pacto. Talvez ‘Antigo Pacto’ fosse uma designação mais apropriada. Inclusive, o Novo Testamento se refere à Escritura do Antigo Testamento como a leitura da ‘Antiga Aliança’ (2 Coríntios 3:14). Mas essa designação, ‘Antigo Testamento’, acabou se tornando comum entre os[as] cristãos[ãs] a partir do segundo século depois de Cristo” (Daniel Conegero, s/a, s/p).

vieses, já que “as passagens bíblicas que aludem a destruição por Deus de Sodoma e Gomorra, não existem menções claras as questões homossexuais” (Arielson Carmo, 2019, p. 40). Um deles é a de que a ira de Deus não se tratou propriamente do provável interesse sexual dos moradores da cidade para com os homens-anjos, mas sim, da inospitalidade<sup>31</sup> do povo que ali habitava e a reprovação da tradição judaica a tais comportamentos<sup>32</sup> (Ana Márcia Jesus; José Oliveira, 2013).

Todavia, a interpretação fundamentalista de que a sodomia seria a razão da destruição de Sodoma, tiveram repercussões violentas e letais na história da religião, principalmente propagada por “judeus como Josefo e por cristãos precoces, como Clemente de Alexandria, e por Agostinho” (Endsjo, 2014, p. 179). A sodomia refere-se não exclusivamente ao sexo homossexual, mas abrange um espectro mais amplo de atos sexuais específicos, incluindo o sexo oral e anal. Essas práticas podem ocorrer tanto em relações entre homens ou entre mulheres, abrangendo contextos heterossexuais e homossexuais (Pollyana Mendonça, 2007; Trevisan, 2018).

Um episódio semelhante ao de Sodoma e Gomorra é descrito no Livro dos Juízes (19), quando os homens moradores da cidade israelita da Gibéia exigem fazer sexo com o hóspede de um ancião e,

quando estavam entretidos, alguns vadios da cidade cercaram a casa. Esmurrando a porta, gritaram para o homem idoso, dono da casa: "Traga para fora o homem que entrou em sua casa para que tenhamos relações com ele!" O dono da casa saiu e lhes disse: "Não sejam tão perversos, meus amigos. Já que esse homem é meu hóspede, não cometam essa loucura. Vejam, aqui está minha filha virgem e a concubina do meu hóspede. Eu as trarei para vocês, e vocês poderão usá-las e fazer com elas o que quiserem. Mas, nada façam com esse homem, não cometam tal loucura!" Mas os homens não quiseram ouvi-lo. Então o levita mandou a sua concubina para fora, e eles a violentaram e abusaram dela a noite toda. Ao alvorecer a deixaram.

---

<sup>31</sup> Ana Márcia Jesus e José Oliveira (2013, p. 945) ressaltam que o tema da hospitalidade era muito caro à cultura semita da época, pois “não consistia apenas em dar abrigo e comida a quem estava de passagem, mas em oferecer segurança, de modo que o hóspede não fosse agredido e violentado em sua dignidade. Segundo os costumes da época, a acolhida ao hóspede incluía a garantia de sua integridade, de modo que ninguém podia invadir uma tenda ou residência para tirar alguém à força, mesmo que essa pessoa fosse o pior inimigo ou bandido”.

<sup>32</sup> Para Edênio Valle (2014), as passagens bíblicas que têm relação com a homossexualidade, têm passado por um processo de revisionismo interpretativo. Nas palavras do autor, “a interpretação tradicional das passagens bíblicas relacionadas à homossexualidade está sendo questionada e superada pelos conhecimentos da exegese contemporânea; representa uma visão minimista dos dados bíblicos, assim como esses aparecem nas Escrituras e, mais ainda, nas atitudes de Jesus. A própria teologia da sexualidade e do matrimônio, bem como a nova visão da pessoa estão levando ao questionamento de conceitos e práticas havidas durante séculos como as únicas compatíveis com a fé e a santidade cristãs” (Valle, 2014, p. 40).

Segundo Endsjo (2014), na passagem bíblica supracitada, os homens da cidade, nada hospitaleiros, não se importaram com o gênero da vítima e se contentaram ao estuprarem a concubina do anfitrião ao invés do levita visitante. Fílon (20 a.C. - c. 50 d.C.), filósofo judeu, defendeu que a crítica ao comportamento torpe dos sodomitas, na realidade, não estava relacionada às práticas sexuais entre pessoas do mesmo gênero, mas advinda do desconhecimento dos limites para satisfação dos seus desejos sexuais, pois também abusavam sexualmente de mulheres. Entretanto, “a ideia de que sexo entre homens poderia desencadear uma reação tão direta de Deus sustentou as atitudes negativas em relação ao sexo entre homens” (Endsjo, 2014, p. 179).

Carmo (2019) nos situa de que existem apenas duas passagens bíblicas do Antigo Testamento que são análogas à ideia de homossexualidade de forma mais explícita e estão no livro de Levítico (18, 22): “Não te deitarás com um homem como se deita com uma mulher, isto é uma abominação”. “Quando um homem se deita com um homem como se deita com mulher, ambos cometem uma abominação. São réus de morte e o sangue recai sobre eles” (Levítico, 20, 13).

Na continuidade da discussão sobre sexo e sexualidade, outras práticas que eram classificadas como impuras pelo Antigo Testamento, são: menstruação (proibição de relacionamentos sexuais durante o período menstrual); parto (a mulher seria considerada impura após o nascimento de um(a) bebê, sete dias para o caso de meninos, quatorze dias para o caso de meninas); poluição<sup>33</sup> (contato com homens que ejacularam durante um sonho ou que tiveram contato com o sêmen de um(a) enfermo(a)), ato conjugal (prática sexual que torna o casal – homem e mulher – impuro até a tarde e devem se purificar com um banho) (Carmo, 2019).

Já no Novo Testamento, uma das passagens bíblicas mais utilizadas para condenação da homossexualidade, pelos(as) cristãos(ãs) fundamentalistas, está em Carta aos Romanos (1, 24-27 – grifos meus):

Por isso, Deus entregou tais homens à imundícia, pelas concupiscências de seu próprio coração, para desonrarem o seu corpo

---

<sup>33</sup> A poluição relacionada à ejaculação noturna, é citada no livro de Deuteronômio (23, 9-11): "quando estiverem acampados, em guerra contra os seus inimigos, mantenham-se afastados de todas as coisas impuras. Se um de seus homens estiver impuro devido à poluição noturna, ele terá que sair do acampamento. Mas ao entardecer ele se lavará, e ao pôr do sol poderá voltar ao acampamento".

entre si; pois eles mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo a criatura em lugar do Criador, o qual é bendito eternamente. Amém! Por causa disso, os entregou Deus a paixões infames; **porque até as mulheres mudaram o modo natural de suas relações íntimas por outro, contrário à natureza; semelhantemente, os homens também, deixando o contato natural da mulher, se inflamaram mutuamente em sua sensualidade, cometendo torpeza, homens com homens**, e recebendo, em si mesmos, a merecida punição do seu erro.

Segundo Jesus e Oliveira (2013), a passagem bíblica supracitada, não pode ser diretamente relacionada à condenação das relações homossexuais. Olhando para o contexto histórico, em função da tórrida violência do Império Romano<sup>34</sup>, o que o apóstolo Paulo denunciava seria o comportamento sexual caracterizado como torpe, violento, desprezível, injusto, praticados contra todos(as) os(as) habitantes da cidade de Roma, independentemente de seu gênero, uma vez que as barbáries também incluíam “o estupro cometido contra pessoas do mesmo sexo. Era comum, para maltratar e humilhar os povos conquistados, estuprar e violentar sexualmente homens e mulheres” (Jesus; Oliveira, 2013, p. 947).

Valéria Melki Busin (2008), propõe uma leitura fora dos meios teológicos. Uma delas, é a de que a suposta condenação à homossexualidade, não se daria pelo “ser homossexual”, mas sim pela aproximação dos homens aos papéis de gênero designados apenas às mulheres, ou seja, a abominação estaria no ser “afeminado” ou, no caso dos lidos homens sodomitas de aproximarem-se dos ditos papéis das mulheres.

Essa condenação se baseia no fato de um homem aproximar-se do feminino, de se tornar parecido com uma mulher (efeminado) ou se comportar sexualmente como uma mulher (passivo). Está, portanto, alicerçada na questão da desigualdade de gênero fundante do cristianismo. Isso é reforçado pela invisibilidade da sexualidade lésbica na própria Bíblia, o que nos remete a duas aproximações diferentes: tanto a posição falocêntrica ocidental (sem pênis não há penetração, sem penetração não há ato sexual), quanto à condenação cultural da sexualidade (aproximar-se de um altar para cultos em estado de impureza) não atingir as mulheres, porque elas já estavam apartadas do poder ritual desde sempre (Busin, 2008, p. 82-83).

---

<sup>34</sup> De acordo com a periodização historiográfica, o Império Romano foi a terceira fase da civilização romana, em 27 a.C., a partir da coroação de Otávio como imperador de Roma, durando até 476 d.C., quando Rômulo Augusto (último imperador), foi destituído do trono. Neste período, a centralização do poder estava em Roma, pois havia migrado das mãos do Senado para a figura do imperador. O império marca o auge dessa civilização, pois ela havia alcançado seu máximo domínio territorial, mas, sua crise que começou a dar os primeiros sinais no século III d.C, levando ao seu fim no século V d.C. (Daniel Neves Silva, s/a).

Cassio Rocha (2014) aprofunda a análise em torno dos significados da sodomia para problematizar que, para além dos atos sexuais, os(as) sodomitas seriam lidos como pessoas em que as marcas identitárias seriam mais flexíveis. Assim, o(a) sodomita, seria a demarcação do perigoso, estranho e herege indivíduo que deflagrava os tabus sociais que interpelavam os corpos. Essa afirmação indica que a repressão não estava associada apenas à questão de sexualidade em dissidência, mas também de compreensões de gênero que escapavam a suposta lógica binária de coerência sexo-gênero-sexualidade, ou seja, que se distanciavam dos papéis de feminilidade e masculinidade. Daniel Borrillo (2009) conclui que a construção da masculinidade no Ocidente é marcada por uma rígida hierarquia entre gêneros e sexualidades. A transformação do menino em homem é marcada pela misoginia e pelo ódio à feminização do que supostamente “deveria” ser o masculino hegemônico. Nas palavras do autor:

a divisão dos gêneros e o desejo (hetero)sexual funcionam mais como um mecanismo de reprodução da ordem social que como um mecanismo de reprodução biológica da espécie. A homofobia torna-se, assim, uma guardiã das fronteiras sexuais (hetero/homo) e de gênero (masculino/feminino). É por essa razão que os homossexuais não são mais as únicas vítimas da violência homofóbica, que se dirige também a todos os que não aderem à ordem clássica dos gêneros: travestis, transexuais, bissexuais, mulheres heterossexuais que têm personalidade forte, homens heterossexuais delicados ou que manifestam grande sensibilidade (Borrillo, 2009, p. 18).

Boa parte das normativas centrava-se na regulação das relações matrimoniais, a partir de diversas interdições ao casamento entre pessoas cristãs e não cristãs, ou sobre aquelas que se encontravam em estado de “impureza”. Para Dabhoiwala (2013, p. 30), uma coisa era fato: “a tendência principal ao longo do tempo era de controle e punição, sempre mais rígidos, do sexo não conjugal, tanto pelas autoridades seculares quanto pelas eclesiásticas”. Um exemplo do endurecimento destas normas foi o início da campanha para sancionar a obrigatoriedade do celibato para todos os sacerdotes, bem como a proibição do casamento de qualquer membro do clero e através de documentos de natureza jurídica-canônica, a Igreja buscava manter e enfatizar a necessidade da condição de celibato para seus clérigos, estabelecendo

várias restrições e diretrizes de comportamento (Daibert Jr., 2013; Dabhoiwala, 2013; Foucault, 2020a; Musskopf, 2008; Souza, 2020).

O Concílio de Trento (1545-1563) ficou marcadamente reconhecido como um dos ápices da Igreja Católica na afirmação do celibato, mas antes de adentrar na “virada tridentina”, é preciso observar que concílios anteriores já anunciavam a necessidade de controle sobre os corpos, a partir de um processo de reforma que envolvia a moralização do clero, um dos pontos cruciais para “garantir o fortalecimento da Igreja e construir um espaço de autonomia e reconhecimento de autoridade diante da indesejada influência da aristocracia laica e dos poderes seculares sobre seus quadros” (Daibert Jr., 2013, p. 55).

Os cânones redigidos por estes concílios evidenciaram a importância à renúncia sexual e, paralelamente, o controle sobre o corpo e a sexualidade (Macário Lopes Carvalho Junior, 2013). Segundo Ranke-Heinemann (2019, p. 398), “a hostilidade sexual e a misoginia resultaram no celibato”. A afirmação do celibato só foi possível por conta de medidas tomadas por concílios e sínodos, que foram concomitantemente tornando-se mais severas para sua existência dentro do clero. Exemplo disto, é mencionado na pesquisa de Mestrado de Macário Lopes de Carvalho Júnior (2010, p. 139), afirmando que os legisladores do Concílio de Elvira (306), restrita à atual região da Espanha, “colocaram a condicionante de que a pessoa que desejava tornar-se cristã deveria ter uma conduta honrada e correta, para que não se dispensasse a graça da salvação indiscriminadamente”.

Carvalho Júnior (2010) ainda justifica que o Cristianismo (Séc. I até meados do Séx. IV), caracterizava-se como um sistema em processo de formação, em que as crenças e práticas pouco estavam normatizadas, fazendo com que as regulações oriundas da atividade conciliar, se apresentassem de forma tão intensa. Todavia, apesar do Concílio de Elvira (306) ter criado decretos já desfavoráveis ao casamento do clero, tal regulamentação não obteve grande extensão, pois houve pouca adesão e poucos esforços para que fosse colocada em vigor: “Bispos, presbíteros, diáconos e outros que ocupam cargos no ministério da igreja, devem abster-se completamente de relações com suas esposas e de procriar filhos... Quem desobedecer será excluído do cargo eclesiástico” (Artigo 33, Womer, 1987 *apud* Michael Keeling, 2002, p. 96).

Quanto à Igreja Oriental, sua legislação, desde o século V já frisava a necessidade da disciplina celibatária por parte do clero, estabelecida pelo Concílio de

Trulano<sup>35</sup> (692). Somente os clérigos celibatários poderiam ser consagrados como bispos e não poderiam aderir ao matrimônio após a ordenação, “o que sugere, até certo ponto, o princípio do sacerdócio celibatário também se aplica à Igreja do oriente” (Braga, 2007, p. 56). Ainda sobre o celibato pastoral em igrejas orientais, Endjso (2014, p. 48), acrescenta que,

o princípio do celibato pastoral jamais se enraizou em igreja orientais, muito embora bispos devam ser celibatários. Caso um padre casado seja ordenado bispo, tradicionalmente sua esposa é mandada a um convento [...]. A ideia de padres abstinente teve, de início, maior aceitação no Ocidente. Uma das primeiras tentativas formais de impor o celibato aos padres ocorreu por iniciativa de um bispo espanhol no ano 325, durante o primeiro Concílio de Niceia, mas foi imediatamente derrotada devido à oposição do oriente. É interessante notar que o conceito de padres abstinente nem sempre implicava que fossem solteiros, mas que “guardassem distância de suas esposas”.

Tomando uma série de reformas, durante os séculos XI e XIII, a Igreja buscou firmar-se sobre a Europa Ocidental e o papado desejava ser reconhecido de fato e não só de direito como o centro diretor de todo o corpo eclesiástico. Foi somente com o primeiro Concílio de Latrão<sup>36</sup>, em 1123, sob o pontificado do Papa Calisto II (1065-1124), que se tornou proibido tanto o casamento de padres, quanto a coabitação com mulheres, em todo clero latino (Daibert Jr., 2013).

Já no segundo Concílio de Latrão (1139), sob o pontificado do Papa Inocêncio II (1081-1143), foi que o celibato ganhou força de lei, invalidando o casamento dos padres que ocupavam ordens sacras, fazendo com que aqueles que viessem a se casar, fossem impedidos de exercerem suas funções na Igreja e homens já casados que aspiravam ao sacerdócio, tivessem que abandonar suas esposas. Assim, na tradição do catolicismo, o padre passou a ser considerado o esposo da Igreja, o que exigiria deles uma perpétua continência (Daibert Jr., 2013). Os padres foram, inclusive, proibidos de participar de enterros e casamentos de seus/suas próprios/as

---

<sup>35</sup> Este Concílio foi realizado em Constantinopla sob o papado de Justiniano II (669 d.C – 711 d.C). É conhecido também como Concílio de Trullo, pois aconteceu na mesma sala com o nome de Trullo em que o Terceiro Concílio de Constantinopla tinha sido realizado. Este Concílio, “proibiu certos festivais e práticas que se pensava serem de origem pagã. Portanto, o Concílio dá algumas dicas aos historiadores sobre as práticas religiosas pré-cristãs. Como consequência, nem clérigos nem leigos tinham permissão para observar os festivais pagãos de Bota, os Kalends ou Brumalia” (Conselho Quinisext..., s/a, s/p).

<sup>36</sup> Realizado no palácio dos papas em Roma, este Concílio teve como intuito principal reestabelecer que os assuntos espirituais eram de autoridade da Igreja, visando acabar com a prática de conferir benefícios a leigos e separar os assuntos espirituais e os temporais (Antonio Gasparetto Junior, s/a).

filhos/as. Já que a ordenação e o casamento se excluíam mutuamente, todo casamento de sacerdotes foi invalidado depois deste Concílio. Entretanto, em termos práticos, a defesa católica sobre o celibato, geralmente significava a abstinência do casamento e não necessariamente da prática sexual (Braga, 2007; Daibert Jr, 2013; Endsjo, 2014).

Em 1231, o Papa Gregório IX autorizou a criação do Tribunal do Santo Ofício, que tinha jurisdição sobre a detecção e julgamento de heresias. Esse tribunal tinha o poder de investigar, julgar, condenar e punir aqueles(as) que fossem acusados(as) de professar doutrinas consideradas contrárias à fé católica. A Inquisição estabeleceu procedimentos complexos para identificar e processar suspeitos de heresia, muitas vezes utilizando tortura para obter confissões. Esse papa determinou que os juízes fossem designados pelo pontífice e unicamente a eles prestassem contas, garantindo, dessa forma, a autoridade máxima do papa em assuntos doutrinários, especialmente no contexto das heresias. No âmbito da cúria pontifícia, estabeleceu-se o primeiro órgão com vínculo direto ao papa. A responsabilidade pela Inquisição foi confiada às ordens mendicantes, principalmente aos pregadores dominicanos, devido às suas conexões diretas com Roma, como é apontado por Daiany Sousa Macelai de Oliveira Gomes (2009).

Em 1507, ocorreu a autorização do Papa Júlio II para a comercialização de indulgências, visando angariar fundos destinados à construção da Basílica de São Pedro, em Roma. Posteriormente, o Papa Leão X estendeu a aprovação da venda dessas indulgências. Com tal respaldo eclesiástico e papal, as indulgências passaram a ser comercializadas como uma forma de expiação pelos pecados. Na Alemanha, Johann Tetzel (Frade Dominicano, 1465-1519) emergiu como o proeminente vendedor de indulgências. Sua estratégia era engenhosa, proclamando que “tão logo uma moeda cai no cofre, uma alma é libertada do purgatório”. Essas práticas não eram aceitas pelo monge agostiniano e professor de teologia Martinho Lutero (1483-1546), que se opunha à exploração da fé das pessoas para promover a venda de indulgências. Motivado por essa preocupação, Lutero redigiu as famosas 95 teses, com o propósito de instigar um debate acadêmico. Em 31 de outubro de 1517, afixou essas teses nas portas da Universidade de Wittenberg, na Alemanha, como afirmado pelo estudo de Kezia Freitas Bascope, Oslei do Nascimento, Emerson Cláudio Mildenberg e Sergio Antunes de Almeida (2022).

A vigésima primeira tese de Lutero afirmava: “Erram, portanto, os pregadores de indulgências que afirmam que a pessoa é absolvida de toda pena e salva pelas indulgências do papa”. Lutero encaminhou uma cópia de suas 95 teses ao Arcebispo Alberto de Brandemburgo (1490-1545), e embora a autoria da tradução do latim para o alemão seja incerta, essa obra foi difundida através da imprensa de Johannes Gutenberg e seus colaboradores que pouco tempo antes havia sido inventada. Dessa forma, as 95 teses de Lutero se espalharam amplamente pela Europa, desencadeando um dos eventos mais impactantes na história da Reforma Protestante (Bascope *et al.*, 2022).

Como resposta da Igreja católica ao movimento de Lutero e a fim de reafirmar a doutrina católica em meio ao desafio representado pelos reformadores, o Concílio de Trento (1545-1563) é considerado pela Igreja Católica como 19º Concílio Ecumênico que ocorreu em três sessões: 1545-1549; 1551-1552; 1562-1563, sob o comando do Papa Paulo III (1468-1549). Buscou reafirmar e definir as doutrinas católicas, incluindo questões como a autoridade das Escrituras, a salvação pela fé e as práticas sacramentais e asseverou a obrigatoriedade do celibato, que já vinha sendo discutida em concílios anteriores, tanto para os clérigos, quanto para os candidatos ao sacerdócio. Assim como a Reforma, o Concílio de Trento reconheceu a necessidade de lidar com a corrupção e abusos que haviam surgido dentro da Igreja Católica. A reforma dos costumes do clero e a promoção da educação religiosa eram aspectos abordados para fortalecer a integridade moral da Igreja (Torres, 2005).

O Concílio de Trento foi realizado em meio às dificuldades para afirmação do celibato, pois muitos padres casavam-se em segredo antes e até mesmo depois da ordenação. Uma das saídas encontradas pela Igreja foi a elevação do casamento à condição de Sacramento e, a partir deste momento, o casamento se tornaria uma cerimônia pública, formal, na presença de uma autoridade religiosa e demais testemunhas. Tinha como um dos principais fins, barrar as tentativas de que homens casados, se tornassem padres em segredo, pois era justamente isto que acontecia, já que o fato do casamento não exigir formalidades, abriam-se brechas para que padres se casassem na clandestinidade. Essa decisão contribuiu de forma definitiva para a implementação da norma de celibato obrigatório para os padres, atendendo a um desejo de aplicar plenamente um princípio pelo qual a Igreja vinha batalhando desde

o Concílio de Elvira, na Espanha, no século IV, e com ainda mais vigor no século XIII, como afirmado por José Eduardo Meschiatti (2007).

Dentre os mecanismos disciplinares que foram essenciais para o controle da sexualidade, um deles se refere à necessidade de confissão e análise de consciência, motivada pelo compromisso de penitência, sendo que aqueles que teriam a devida chancela para acolher e ditar os discursos que funcionam como ‘verdadeiros’, são figuras como: padre, bispo e diretor (Costa, 2017). Trata-se de “fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra” (Foucault, 2020a, p. 23). Assim, a confissão torna-se um mecanismo de controle que produz os modos de ser mais desejáveis, evidenciando as relações de poder e os níveis de sujeição ao qual o sujeito faz parte. Desta forma, a confissão sacramental foi peça fundamental na estratégia da Contra-Reforma Católica (1545-1563): “confessa-se – ou se é forçado a confessar” (Foucault, 2020a, p. 66).

Entretanto, cabe fazer o adendo de que mesmo antes da organização da confissão auricular, a Igreja cristã já incentivava a “obrigação da verdade” para os(as) pecadores(as). Valorizava-se o dizer “verdadeiro” a respeito de suas faltas, para que, inclusive, pudesse ser perdoado/a dos pecados cometidos. Só que ao contrário da confissão estruturada pela reforma tridentina, “no cristianismo primitivo, não é o padre que cura as feridas. O único médico reconhecido na penitência é o Cristo, quer dizer, o próprio Deus” (Foucault, 2020b, p. 136). Portanto, a partir da prática da confissão, foi-se buscando instaurar o controle também dos pensamentos, dos desejos e das intenções.

De acordo com Carmo (2019), a partir do sistema tridentino toda ação que transgredisse as regras sacramentais caracterizava-se como pecado (como se masturbar ou fazer sexo com outros homens) e implicava diretamente revelá-la no confessor(a) a um sacerdote. O exame de si deveria permear a fala do(a) confessor(a) com a máxima riqueza de detalhes, como é salientado por Foucault (2020a, p. 21-22),

entretanto, pode-se muito bem policiar a língua, a extensão da confissão e da confissão da carne não para de crescer. Pois a Contrarreforma se dedica, em todos os países católicos, a acelerar o ritmo da confissão anual. Porque tenta impor regras meticulosas de exame de si mesmo [...]. O sexo, segundo a nova pastoral, não deve mais ser mencionado sem prudência; mas seus aspectos, suas correlações, seus efeitos devem ser seguidos até às mais finais

ramificações: uma sombra num devaneio, uma imagem expulsa com demasia lentidão uma cumplicidade mal-afastada entre a mecânica do corpo e a complacência do espírito: tudo deve ser dito [...] Examinai, portanto, diligentemente, todas as faculdades de vossa alma, a memória, o entendimento, a vontade. Examinai, mesmo, até os vossos sonhos para saber se, acordados, não lhes teríeis dado o vosso consentimento... Enfim, não creiais que nessa matéria tão melindrosa e tão perigosa exista qualquer coisa de pequeno e de leve.

Datam do século XIII os primeiros manuais de confissão que se espalharam pela Europa a partir do século XV, os quais habilitariam os confessores a deciframos com minúcia as intenções, sentimentos e desejos. O mapeamento dos pecados dar-se-ia com base nos dez mandamentos das leis de Deus, cinco da Igreja e nos sete pecados capitais<sup>37</sup>. Dentre estes, a luxúria ocuparia o lugar de maior destaque nos mandamentos divinos. Além disso, adultérios, fornicações, incestos, violações, bestialidades, sodomia, masturbações, sonhos eróticos, toques íntimos, nenhum ato, nada “deveria escapar à fala do penitente, ao ouvido do confessor” (Vainfas, 1990, p. 24).

A Contra-Reforma se dedicou em todos os países católicos a acelerar o ritmo de confissão anual, pois tentou consolidar o exame meticuloso de si mesmo(a), além de atribuir significação cada vez maior a todas as insinuações da carne, como: os pensamentos, desejos, devaneios do corpo, tudo isto “deve entrar, agora, e em detalhe, no jogo da confissão e da direção espiritual” (Foucault, 2020a, p. 21).

Neste contexto, a consolidação do celibato eclesiástico pelo Concílio de Trento (1545-1563) tornou-se pressuposto essencial para a seleção de candidatos predispostos ao celibato, na formação de seu clero, ao mesmo tempo em que homens casados foram concomitantemente perdendo espaço na hierarquia católica (Costa,

---

<sup>37</sup> Os Dez Mandamentos: 1 - Não terás outros deuses além de mim. 2 - Não farás para ti imagem esculpida. 3 - Não pronunciarás o nome de Deus em vão. 4 - Lembra-te do dia de sábado, para o santificar. 5 - Honra teu pai e tua mãe. 6 - Não matarás. 7 - Não adulterarás. 8 - Não furtarás. 9 - Não dirás falso testemunho contra o teu próximo. 10 - Não cobiçarás a casa do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença ao teu próximo. Os cinco mandamentos da Igreja são preceitos estabelecidos pela Igreja Católica para guiar a vida espiritual dos fiéis. Eles incluem: 1 - Participar da Missa aos domingos e em dias santos de guarda. 2 - Jejuar e abster-se de carne nos dias designados. 3 - Confessar os pecados ao menos uma vez por ano. 4 - Receber a Eucaristia ao menos uma vez por ano durante a Páscoa. 5 - Contribuir para as necessidades da Igreja. Quanto aos sete pecados capitais, eles são vícios ou inclinações considerados prejudiciais à alma e incluem: 1- Soberba (orgulho): Excesso de amor próprio e arrogância. 2- Avareza (ganância): Desejo insaciável por riqueza ou bens materiais. 3 - Luxúria: Desejo sexual excessivo ou luxúria descontrolada. 4 - Ira (ira): Raiva descontrolada e ódio. 5 - Inveja: Desejar o que os outros têm, com ressentimento. 6 - Gula: Excesso na busca por comida, bebida ou prazer. 7 - Preguiça: Falta de vontade ou motivação para realizar tarefas.

2017; Daibert Jr; 2013). Tal exercício de controle pode ser visualizado a partir da mudança ocorrida a respeito das noções de pecado, castidade e confissão. Se, em tempos anteriores, a ideia de pecado contra a castidade estava relacionada com quem e de que forma o corpo se relacionava, agora o corpo por si só, é o centro da questão “[...] é o corpo e suas sensações e desejos, são os movimentos da concupiscência [...]. O pecado do sexo não está mais ligado à legitimidade das relações e uniões entre as pessoas, agora está localizada sobre o próprio corpo” (Costa, 2017, p. 65). Na continuidade desta discussão, Foucault (2020a, p. 22-23) afirma que a pastoral católica, após o Concílio de Trento, progressivamente inscreveu o sexo no âmbito do privado, do discreto, do proibido,

consideremos a evolução da pastoral Católica e do sacramento da confissão, depois do Concílio de Trento. Cobri-se, progressivamente, da nudez das questões que os manuais de confissão da Idade Média formulavam e grande número daquelas que eram correntes no século XVII. Evita-se entrar nessa enumeração que, durante muito tempo, alguns, como Sanchez ou Tamburini, acreditaram ser indispensável para que a confissão fosse completa: posição respectiva dos parceiros, atitudes tomadas gestos, toques, momento exato do prazer – todo um exame minucioso do ato sexual em sua própria execução. A discrição é recomendada cada vez mais com insistência.

A articulação descrita por Foucault (2020a) foi decisiva na genealogia da sexualidade como um todo. O período tridentino criou novas severidades, corpos doutrinados e a defesa da família heteronormativa como pedra fundamental no catolicismo que pretendia o fortalecimento do poder institucional, já que o movimento protestante havia levado à fragmentação da cristandade ocidental, com a ramificação de várias denominações religiosas. Uma vez que a Contra-Reforma foi adotada pela maior parte dos Estados católicos, todos os desvios morais que ameaçassem prejudicar o rígido controle sobre o sexo, a sexualidade e as leis matrimoniais da Igreja, eram julgadas pela justiça eclesiástica e inquisitorial (Trevisan, 2018).

É em meio a este contexto que nasceram os Seminários, como “alicerce tanto para a reforma do clero como para a renovação do poder clerical tradicional” (Kenneth Serbin, 2008, p. 81), pois uma coisa era bastante consensual em meio ao clero: um dos problemas mais graves e que precisava ser pensado, estava localizado na identidade dos seus próprios sacerdotes, ou seja, era preciso homogeneizar a figura do padre. Por isso, a proposta de criação de Seminários, espaço católico que isolaria

os meninos vocacionados dos ditos perigos mundanos, seria o meio possível para controlar mais de perto o comportamento espiritual, físico, sexual e emocional dos futuros padres. A ideia era de que o Seminário transformaria “os clérigos mundanos, politizados e sexualmente ativos em um quadro de pastores socialmente superiores, essencialmente apolíticos e moralmente irrepreensíveis” (Serbin, 2008, p. 29).

No Brasil, até o século XVIII ainda não existiam casas de formação para futuros sacerdotes. As casas que existiam, eram instituições educacionais restritas, às vezes, a públicos específicos, como o Seminário de Belém, 1686, que era uma casa de estudos que tinha como propósito formar apenas os filhos dos(as) portugueses(as). Aqueles que acreditavam ter a vocação religiosa para o sacerdócio, eram educados por alguma escola dirigida por padres jesuítas ou, os bem afortunados, poderiam realizar seus estudos na França (Serbin, 2008).

Muito tempo depois, como forma de atender os regimes do Concílio de Trento, foi Dom Frei Antônio de Guadalupe (1672-1740) quem criou pela provisão de 5 de setembro de 1739, o primeiro Seminário do país: o Seminário São José, localizado no Rio de Janeiro, no já findado Morro do Castelo. Neste Morro, com vistas deslumbrantes da baía de Guanabara, os colonizadores portugueses estabeleceram uma fortaleza, conhecida como Forte de São José. Este forte servia para proteger a cidade de ataques inimigos e controlar o acesso à baía. Esta instalação foi destruída junto com a demolição do Morro em 1921, sob a perspectiva de higienização e modernização da cidade que acompanhava o forte ideário higienista do início do século XX (José Rubens Lima Jardimino; João Paulo Rodrigues Pereira, 2021; Seminário São José, s/a).

### **Imagem 7 – Seminário São José no extinto Morro do Castelo**



**Fonte:** Seminário São José, s/a.

Na continuidade da disseminação desta instituição no Brasil, o segundo Seminário foi o de Belém do Grão Pará fundado em 17 de abril de 1749. Em seguida, o Seminário Nossa Senhora da Boa Morte, em Mariana, Minas Gerais, erguido em 20 de dezembro de 1750 pelo primeiro bispo da diocese, dom Frei Manoel da Cruz (1690-1764). 50 anos depois, no dia 16 fevereiro de 1800, foi implantado o Seminário Nossa Senhora das Graças, na diocese de Olinda e, em 1815, o Seminário São Dâmaso na Arquidiocese de São Salvador na Bahia. Todos fundados ainda durante o período colonial (Jardilino; Pereira, 2021).

Ao penetrar neste universo, os meninos eram inseridos no que Sérgio Lasta (2019; 2020) nominou por “*Pedagogias Sagradas*”, produtoras de uma forma de vida que, a princípio, deveria ocasionar uma cisão entre o sagrado e o profano, que deixassem pra trás o “homem de carne e osso” para que se tornassem “anjos”.

O que entendo por pedagogias? Esse termo me põe a pensar que não existe uma única pedagogia que constrói a forma de vida nos Seminários católicos. Existem pedagogias que atravessam o processo formativo e produzem o que os seminaristas são e o que serão: sacerdotes e consagrados para atuarem na Igreja Católica em suas pastorais. A questão está em como essas pedagogias produzem esses sujeitos? Por que a segregação, ou seja, de onde vem essa ideia de viver uma vida distanciada do mundo? (Lasta, 2020, p. 3).

É possível observar como o processo delineado por Lasta (2019; 2020) apresenta semelhanças plausíveis com os mecanismos da pedagogia do armário. Ainda mais relevante é perceber como as pedagogias empregadas nos Seminários contribuem para a formação do conceito de armário. Junqueira (2014) ressalta de forma apropriada que a amplitude dos processos é vasta, delicada, complexa e profunda, uma vez que engloba tanto os aspectos formais quanto informais de suas estruturas. Portanto, é fundamental reconhecer que não apenas os discursos hierarquizantes do dia a dia, mas também toda a estrutura burocrática, curricular e formal, desempenham um papel crucial na manutenção dos padrões de verdade heteronormativos.

Nesse cenário, sob a égide dessa pedagogia, dispositivos heteronormativos e práticas disciplinares se relacionam à edificação e à salvaguarda de valores e regimes de verdade heteronormativos, bem como de relações de poder heterocêntricas e de processos de (des)classificação, hierarquização e estruturação de privilégios heterossexistas, cujas arbitrariedades e iniquidades o currículo, ao mesmo tempo em que veicula, contribui para naturalizar e legitimar (Junqueira, 2014, p. 6).

A abordagem de Junqueira (2014) guarda estreita relação com as práticas empregadas nos Seminários. Ao revisitarmos o conjunto de recursos que mencionei anteriormente, como os regulamentos de comportamento, as leis que regulam as interações sexuais e a rotina meticulosamente planejada, percebemos que esses elementos formam um conjunto de influências persistentes na construção de um corpo, pois conforme observado por Foucault (1987, p. 28), “o corpo está sempre em questão – o corpo e suas forças, sua utilidade e docilidade, sua distribuição e submissão”. Welzer-Lang (2001) contribui ao argumentar que os corpos associados à masculinidade requerem uma análise que considere os códigos, rituais, o que é dito e o que permanece não dito, sempre em relação ao tempo, espaço e história. Isso se alinha com a ideia de códigos que legislam a masculinidade clerical, influenciando esses corpos, determinando comportamentos e direcionando sua atuação. O autor descreve essa dinâmica como uma espécie de jogo sadomasoquista, pois envolve elementos de dor e sofrimento.

É também aprender a respeitar os códigos, os ritos que se tornam então operadores hierárquicos. Integrar códigos e ritos, que no esporte

são as regras, obriga a integrar corporalmente (incorporar) os não-ditos. Um desses não-ditos, que alguns anos mais tarde relatam os rapazes já tornados homens, é que essa aprendizagem se faz no sofrimento. Sofrimentos psíquicos de não conseguir jogar tão bem quanto os outros. Sofrimentos dos corpos que devem endurecer para poder jogar corretamente. Os pés, as mãos, os músculos... se formam, se modelam, se rigidificam por uma espécie de jogo sado masoquista com a dor (Welzer-Lang, 2001, p. 463).

Ao aproximar a análise proposta por Welzer-Lang (2001), sobre os códigos, ritos e outras práticas que se unem na construção na corporeidade dos seminaristas, é possível notá-los por meio da organização da rotina institucional. O Seminário então coloca-se no entremeio dos primeiros ruídos do desejo à vida sacerdotal e à Ordenação as Ordens Sacramentais de fato, como a instituição responsável por assumir papel preponderante na (re)educação da masculinidade destes rapazes. Regulamentos estes, que são preponderantes sobre a reflexão das formalidades que trancafiam o armário. Os regulamentos e normas presentes no ambiente do Seminário não são meramente protocolares; eles exercem uma influência significativa na formação da identidade e na conformação dos comportamentos dos futuros clérigos. Eles são essenciais não apenas para a manutenção da ordem e disciplina, mas também para o estabelecimento de padrões de conduta, valores e modos de ser que afetam profundamente a jornada formativa dos seminaristas.

Os regulamentos dos Seminários se propõem precisamente a transformar a masculinidade dos jovens sacerdotes por meio do controle, da vigilância e da inculcação de hábitos sacerdotais. Novos regulamentos foram encorajados e aprovados pelos bispos quando consideraram que um Seminário sob sua tutela exigia uma reforma de seus procedimentos internos. A sujeição à disciplina e à homogeneização começou ali, com o objetivo de formar um novo homem: o padre<sup>38</sup> (Mateo, 2021, p. 552 – tradução minha).

No Brasil, nos entremeios de 1700, os Seminários desempenharam um papel crucial no fortalecimento da Igreja, estabelecendo um novo padrão clerical fundamentado na adoção de elementos europeus e na imposição de disciplina rigorosa. A Igreja tinha como objetivo formar e frequentemente conseguia formar

---

<sup>38</sup> The regulations of the seminaries set out precisely to transform the masculinity of young priests through control, vigilance, and the inculcation of priestly habits. Fresh regulations were encouraged and approved by Bishops when they considered that a seminary under their tutelage required a reform of its internal procedures. Subjection to discipline and homogenisation began there, with the goal of shaping a new man: the priest.

padres bem-educados, devotos, obedientes e celibatários por meio desses Seminários. A disciplina impregnava todos os aspectos institucionais, exercendo controle sobre a hierarquia eclesiástica, as posturas físicas tanto dos estudantes quanto dos professores, a implementação de sistemas de vigilância, a arquitetura e a disposição dos espaços internos, os horários das atividades seminarísticas, o currículo adotado, as práticas religiosas e crenças, que incluíam aspectos espirituais, obediência e celibato. Essa disciplina era responsável por direcionar o comportamento dos indivíduos e cultivar a lealdade institucional, estabelecendo uma forte cadeia de comando que se estendia de Roma até as paróquias e, por fim, à população em geral (Serbin, 2008).

A rotina do Seminário tem o caráter próximo do que Foucault (1987, p. 263) nominou por onidisciplinariedade institucional, ou seja, em torno de como os afazeres se articulam no cotidiano destes sujeitos de modo ininterrupto. O filósofo explica de que modo a onidisciplinariedade opera,

em vários sentidos: deve tomar a seu cargo todos os aspectos do indivíduo, seu treinamento físico, sua aptidão para o trabalho, seu comportamento cotidiano, sua atitude moral, suas disposições; a prisão, muito mais que a escola, a oficina ou o exército, que implicam sempre numa certa especialização, é “onidisciplinar”. Além disso a prisão é sem exterior nem lacuna; não se interrompe [...].

Os registros históricos dos primeiros Seminários no Brasil, evidenciam como o componente disciplinar estava na centralidade do processo de internalização das normas eclesiásticas, pois era a disciplina que movia a dinâmica do poder, na produção do corpo, no ajustamento do comportamento individual, no reforço das hierarquias masculinas vigentes e,

[...] do rigor acadêmico, ortodoxia religiosa, observação do celibato, ação missionária e liderança moral efetivas, obediência aos bispos e autoridades públicas e preservação da estrutura monárquica e do controle masculino na Igreja. Esses objetivos eram parte de um pacote, uma espécie taylorismo religioso no qual a devoção, o celibato e as normas morais foram reinventados para tornar a Igreja mais eficiente (Serbin, 2008, p. 29).

Serbin (2008) exemplifica a partir do horário do Seminário Maior de São José Mariana, em Minas Gerais, de 1934, no Brasil, que o cronograma dos Seminários

deixava evidente a importância da disciplina muito semelhante aos horários dos cadetes do exército brasileiro no século XIX. Sem tempo para o ócio, o sino ordenava mudança de atividades. Estudantes comiam em silêncio enquanto alguém lia textos religiosos. O sagrado estava nas práticas do cotidiano, como nas orações, reflexões, bênçãos rituais de meditação com a cabeça no chão, além de artefatos religiosos como crucifixos e outras imagens que reforçavam o tom do sagrado. Esta organização pode ser observada na tabela a seguir:

**TABELA 3.3**

<b>Horário do Seminário Maior de São José Mariana, 1934 (Para dias com quatro aulas: segunda-feira, terça-feira, quarta-feira, sexta-feira e sábado)</b>	
<b>Hora</b>	<b>Atividade</b>
<b>5h00</b>	Levantar
<b>5h30</b>	Oração e meditação
<b>6h00</b>	Missa (seguida por café-da-manhã e recreio)
<b>7h30</b>	Estudo
<b>8h00</b>	Primeira aula
<b>9h00</b>	Estudo
<b>9h30</b>	Segunda aula
<b>10h25</b>	Fim da segunda aula
<b>10h30</b>	Almoço e recreio
<b>12h00</b>	Rosário e leitura de Tronson
<b>12h30</b>	Estudo
<b>13h30</b>	Café e recreio
<b>14h00</b>	Terceira aula
<b>15h00</b>	Recreio
<b>15h15</b>	Estudo
<b>16h00</b>	Quarta aula
<b>17h00</b>	Jantar e recreio
<b>18h30</b>	Ave-Maria e estudo
<b>19h30</b>	Café
<b>20h00</b>	Leitura espiritual ou Bênção do Santíssimo
<b>20h30</b>	Oração da noite e breve visita ao Sagrado Sacramento
<b>21h00</b>	Recolher
<b>21h05</b>	Apagam-se as luzes

**Fonte:** SERBIN, 2008, p. 121.

A tabela mostra uma organização metódica do cotidiano institucional, que ocupa quase todos os momentos do dia a dia, ou seja, não existem imputações apenas às obrigações da formação, mas também sobre o como e quando irá comer, descansar, fazer uma pausa dos estudos, tomar um café, o horário que irá dormir etc. Momentos que sugerem brechas, como visitas familiares, momentos individuais,

passeios não tutelados, neste sistema, são compreendidos como perigosos, pois fogem do panóptico institucional.

Foucault (1987) desenvolveu uma análise minuciosa das práticas punitivas e disciplinares, a partir das observações de um reformatório chamado: Colônia de Mettray. Neste espaço, o autor buscou a máxima descrição dos dispositivos que funcionavam como política de vigilância e punição do corpo, dispositivos tais que, compreendo como fundamentais para a compreensão da produção das corporeidades no Seminário. A disciplinarização institucional tem duas funções: a primeira é docilizar os corpos, no sentido de torná-los passivos e obedientes; a segunda é torná-los ativos, capazes de trabalhar. As instituições se materializam em dispositivos de regulação que se decompõem em unidades menores de controle: as aulas, a arquitetura, as leis, as atividades etc.; ou seja, trata-se da microfísica de poder responsável pela substância da instituição.

Neste sentido, a docilização provocada pelo aprendizado das técnicas, conduz a uma modelagem do corpo e da subjetividade que se mistura às relações de poder ali envoltas, mas que só tem efeito à medida em que seus atores dão suporte e protagonizam as práticas sociais. Tanto práticas discursivas, quanto táticas de poder têm como efeito a produção institucional destes sujeitos (Benelli, 2003).

As muitas tarefas que preenchem quase todo o tempo do seminarista, como: as orações, as reuniões, as aulas, tarefas da casa, limpeza etc.; revelam uma rotina exaustiva, ou melhor, um aparelho disciplinar exaustivo (Foucault, 1987) que pretende preencher ao máximo o dia a dia do rapaz e assim evitar lacunas ou espaços vazios que o levem a ações “clandestinas”. É pertinente frisar que dentre estas atividades, o trabalho doméstico (faxina, compras, jardinagem, horta etc.) desempenha um papel central no processo formativo, pois usualmente, os padres formadores não desempenham trabalhos braçais, pois além dos seminaristas, a instituição conta com secretário(a) e empregados(as). Assim, os seminaristas compreendem que o serviço doméstico é para os não-clérigos.

Ingressar no Seminário, implicaria abraçar os aspectos formativos que a instituição propõe, logo, isto pressupõe abrir mão da própria liberdade em obediência e submissão aos padres formadores: “ele deve obedecer às ‘normas da casa’ prescritas no regimento interno, pedir permissão aos superiores para realizar diversas atividades e acatar docilmente as correções que lhe fizerem” (Benelli, 2010, p. 173).

Trata-se de uma lógica totalitária que se impõe de modo ostensivo e, por vezes sutil, com seus mecanismos próprios de repressão, castigo e promoção.

O menino é posicionado na posição de súdito, ou seja, aquele que deve obediência ao seu padre formador, por isso, é colocado numa posição “infantilizada” de submissão e humilhação, sem questionamentos. Costa (2017, p. 35) afirma que a obediência é um tema muito caro à formação dos seminaristas: “o catolicismo entende a obediência num contexto de relação filial, caracterizada pela postura paternal do superior eclesiástico competente e filial pela outra parte”. Benelli (2007, p. 451) complementa que esta autoridade opera como uma tutela implícita, que funciona como o grande “autorizador” da vida do seminarista, já que o mesmo,

não pode ter trabalho remunerado, não pode fazer sexo, não pode decidir por si mesmo nem as pequenas coisas do cotidiano, tem que aprender a pedir permissão e autorização dos superiores para sair do estabelecimento, dar satisfações de onde vai, como vai, por que e com quem vai, onde passa suas férias etc.

Lasta (2020) afirma que a proposição de vida nos Seminários católicos se assemelharia às pedagogias dos monges do deserto, os quais isolavam-se do mundo, para viverem exclusivamente a Deus, sob sacrifícios e renúncias. O deserto era significado como lugar celeste, um céu na terra para que pudessem viver como anjos, sob recusa radical do restante da sociedade. Para os monges, o mundo seria a sinalização do declínio, das tentações, da perdição e colocaria em risco a vida sagrada que levavam. O Seminário opera(ria) nesta mesma chave de compreensão ao entender que é necessário “romper com a sociedade para atingir a perfeição” (Lasta, 2020, p. 3). Para adentrar nessa comunidade de homens separados para Deus, seria preciso entender o chamado da vocação, que sugere que seguissem a convocação divina. A negação com a vida lá fora estaria a serviço da preservação da vida dentro do Seminário.

Os aspirantes ao sacerdócio podiam aprender sobre fé, castidade e demais condutas por meio dos primeiros manuais religiosos mais difundidos como: *Espelho da perfeição*, *Espelho da disciplina* e *Espelho de religiosos*. Estes manuais eram bastante utilizados dentro de Seminários diocesanos a fim de difundir modelos de virtudes cristãs aos seminaristas. Por exemplo, o livro *Espelho de Religiosos*, escrito pelo frei Afonso da Cruz, publicado em 1622 e, inclusive, aprovado pela Inquisição, apresenta recomendações sobre os movimentos adequados para andar, dormir e

comer. O frei afirma que o “corpo é a voz da alma”, por isso, deve-se movimentar com recato e vergonha, pois de acordo com os movimentos do corpo é possível observar as leviandades do sujeito. De modo semelhante, o livro *Espelho de Disciplina*, de São Boaventura, existem orientações para uma postura adequada no refeitório, como: não levantar demasiadamente o pescoço ao levar um copo à boca, evitar barulhos com os beijos, não olhar para a refeição do próximo, etc. (Daibert Jr., 2013).

Entretanto, para estes manuais (séc. XVII), o momento mais difícil e perigoso para o seminarista era a hora de dormir, pois as “tentações do demônio”, poderiam vir à tona. Para evitar com que caíssem no pecado do prazer sexual, existiam algumas orientações como: cultivar bons pensamentos até que o sono chegasse, rezar, meditar sobre a Paixão de Cristo, a fim de que sonhassem apenas com os conteúdos destas meditações. Além disso, era preciso uma postura adequada para dormir: “aparelhado como um morto”, pois esta postura levava a ideia de que a morte o visitasse durante a noite, o que os aproximaria de Deus e demonstraria arrependimento dos pecados, enquanto outras posições poderiam despertar desejos sexuais. E, se o seminarista fosse encontrado dormindo com outra pessoa, corria o risco de perder a salvação (Daibert Jr., 2013).

Partindo da compreensão de Daibert Junior (2013) de que, tais manuais tratavam-se, talvez, de uma operacionalização da “*Pedagogia do Medo*”, é possível dialogar acerca do porquê o medo pode se tratar de um elemento pedagógico na educação destes rapazes. Sobre este aspecto, França (2022) pontua que o medo pode servir como motor de negação, silenciamento e repressão que mantém os regimentos de verdade. Assim, o receio de que à transgressão leve à punição do sujeito, educa o mesmo para que permaneça obediente às normativas. Além do mais, o medo impede com que se erga a voz, problematiza as diferenças, questione os regulamentos, discorde de posições não cabidas e desconfortáveis.

O medo gera o desconforto, ao mesmo tempo em que o mantém o próprio desconforto em silenciamento. Foucault (2020a) levanta essa discussão ao afirmar que ao mesmo tempo em que o discurso ergue sua voz de comando, também minam as vozes que o dissidem, produzindo silêncio e o segredo, fatores essenciais que amparam o poder.

O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o

segredo dão guarida ao poder, fixam suas interdições; mas, também, afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscura (Foucault, 2020a, p. 110).

Historicamente, a pedagogia do medo tem sido empregada em diversos contextos, desde a educação religiosa, em que o medo do castigo divino era usado para induzir a obediência, até sistemas educacionais autoritários que utilizavam punições severas para manter os alunos alinhados com as normas estabelecidas. Essa abordagem frequentemente se apoia na crença de que a ameaça de consequências negativas é mais eficaz do que recompensas positivas na promoção do aprendizado e do comportamento desejado.

No caso do Seminário, o medo é produzido pelo receio e inobservância das normas institucionais, pela ideia da punição divina, pelo receio do inferno, pela exposição pública etc. O medo está na arquitetura da segregação, ao reverberar sobre os indivíduos o poder disciplinar para a construção de uma forma de vida. Assim sendo, a disciplina cria as pedagogias do medo, ao mesmo tempo em que transmite um modo de vida específico que molda os seminaristas a um poder que os hierarquiza a uma ordem inferior de obediência, submissão e sujeição (Lasta, 2020).

Há nos supracitados manuais, recomendações para que os noviços conheçam as histórias de santos e vida celibatárias, como a do Santo Abade Sereno (594-679) que, não contente com os jejuns e vigílias para mortificação da carne, pediu para que Deus expurgasse todas as manifestações físicas dos desejos carnis no próprio corpo. Conta a história que, em uma noite, Sereno foi visitado por um anjo do Senhor que retirou sua “carnosidade”. A partir deste dia, ele teria alcançado a pureza perpétua de teu corpo por meio da castração física e literal de seu órgão sexual, como fruto da libertação divina dos perigos da carne. Tais histórias perturbavam aspirantes ao sacerdócio, pois o medo e os desejos proibidos, produziam tentativas, muitas vezes frustradas, de alcance à castidade. Em meio a este grupo, aqueles que conseguiam de fato atingir este ideal, produziam perturbações àqueles que não tinham o mesmo sucesso (Daibert Jr., 2013).

Em virtude do sistema tridentino, progressivamente, a atividade sexual foi empurrada à clandestinidade. Entre ideais e práticas desviadas, estes homens viviam em meio aos segredos, culpas, conflitos e desenvolviam personalidades doentias e carentes pelo prazer reprimido. Alguns abandonavam os Seminários e outros, por vergonha ou outros motivos, prosseguiram com a formação, tornando-se padres

inquietação com as lembranças do mundo. Talvez, pelo fato de os Seminários chegarem tardiamente no Brasil (quase duzentos anos após o Concílio de Trento), essa inquietação “deve ter acompanhado o exercício do sacerdócio de muitos padres no período [do Brasil] colonial” (Daibert Jr., 2013, p. 70), como veremos no tópico a seguir.

Se a dita sodomia aproximava os homens às práticas repugnáveis pela Igreja, pois os colocaria em posições compreendidas como antinaturais, femininas, passivas, pecaminosas, logo, a construção da imagem destes aspirantes ao futuro sacerdócio, esteve intimamente atravessado por um processo de “avirilização” dos “homens de Deus”, a partir dos moldes da reforma tridentina. Em suma, “os padres se afirmam os únicos capazes de apresentar a real virilidade, aquela do caráter, moral, aos adolescentes” (Airiau, 2013, p. 317). Por isto, àquele que se tornar representante de Deus na terra, incorporaria os aspectos de uma masculinidade sacralizada. Trata-se da ocupação de um lugar de poder que se sustenta na performatividade do macho, que parece ser insustentável e ameaçado às sexualidades dissidentes e a masculinidades não-hegemônicas. Essa ideia ainda se reforça quando refletimos que o catolicismo também é um estruturador da supremacia da identidade masculina, como é destacado por Clóvis Ecco (2008), que explica que a imagem alicerçada de Deus como um homem afiança a prerrogativa da sobreposição da masculinidade hegemônica à feminilidade.

Tradicionalmente, os padres são vistos como modelos de virtudes masculinas, como coragem, compaixão, humildade e sacrifício. Eles são chamados a renunciar ao casamento e à vida familiar para se dedicarem integralmente ao serviço religioso, o que pode ser visto como uma expressão de sua virilidade no sentido de abnegação e renúncia aos desejos terrenos. A dimensão da masculinidade para os padres está ligada à capacidade de liderar a congregação, pregar a palavra de Deus e oferecer orientação espiritual aos(às) fiéis.

O celibato e a castidade se acentuam como aspectos essenciais à masculinidade do futuro padre, pois o compreendido como “verdadeiro homem de Deus” seria aquele capaz ao autocontrole do próprio corpo. A capacidade de se autocontrolar às tentações humanas indica a superioridade do padre que, por sua vez, consegue não se render às fraquezas e aos pecados terrenos, portanto, superior. María Cruz Romeo Mateo (2021) indica que elementos visuais, como sua aparência

e o seu comportamento em geral deveriam indicar visivelmente um *status quo*, distância e superioridade social diferenciados, já que o padre não seria apenas mais um homem entre muitos, era um alguém superior ao povo em mérito e santidade, portanto, diferente e apartado da comunidade. Essas características remetem à vinculação do sacerdote à figura de Jesus, no que se traduz no cultivo de virtudes, como:

humildade, modéstia, pobreza, castidade, resignação, decoro, caridade, atenção, constância e perseverança no cumprimento de suas obrigações; garantir o controle sobre as paixões, sobretudo o orgulho, a avareza, a intemperança, a falta de autocontrole e a ociosidade; manter distância da comunidade, através da proibição de participar em festas populares, evitar familiaridade nas relações sociais, e prudência ao envolver-se na prática social por excelência da época, visitas às casas dos paroquianos; e, por fim, evitar quaisquer ocasiões que possam levar a momentos de impureza, a começar pelos contatos com leigos do sexo feminino (Mateo, 2021, p. 547 – tradução minha)<sup>39</sup>.

Para a sustentação de uma postura tão censurada, seria necessária disciplina atenta, a prática da penitência (ou seja, sacrifícios como jejuns, orações ou vigílias como forma de arrependimento de seus pecados) e um padrão de vida extremamente regulado, desde o uso da batina, atos de “mortificação da carne” até a maneira correta de se fazer uma caminhada, retiros e leituras espirituais. Deveria se mostrar amoroso com os(as) seus(suas) fiéis, ser mais cordial e gentil do que severo, e à persuasão ao invés de ditames inflexíveis. A conduta ideal resumia-se no cultivo da: devoção, temperança, modéstia, castidade, prudência, diligência e fervor (Mateo, 2021). Em uma análise relacionada a Butler (2018), é possível considerar que esse conjunto de elementos pode ser observado pela lente da interpelação promovida pelo Seminário sobre as identidades, de modo a inaugurar seus participantes como sujeitos. A filósofa argumenta que a interpelação deixa marcas nos indivíduos, mas também oferece oportunidades de escapar dessas marcas. No entanto, o elemento

---

<sup>39</sup> “as humility, modesty, poverty, chastity, resignation, decorum, charity, attentiveness, constancy, and perseverance in performing one’s obligations; ensuring control over the passions, above all pride, avarice, intemperance, lack of self-control, and idleness; maintaining one’s distance from the community, through the prohibition on taking part in popular festivals, avoiding familiarity in social dealings, and prudence when engaging in the social practice par excellence of the era, visits to parishioners’ homes; and finally, an avoidance of any occasions that could lead to moments of impurity, beginning with contacts with female laity”.

da "culpa", que já está profundamente enraizado, é o que constantemente leva o sujeito de volta às "verdades" fundamentais.

Abro espaço aqui para pensar que várias das características estabelecidas para o "ser padre" constituem-se como um dos problemas centrais na discussão historiográfica sobre a masculinidade clerical. Ainda que várias das qualidades ideais do religioso aparentassem proximidades às características de feminilidade pela régua binária de gênero, há que se ter cautela para que não se incorra em associações de que tais características resvalam na "efeminização". Uma vez que essa compreensão marginaliza outras formas de entender as masculinidades e desconsidera os significados dinâmicos que essas características podem assumir de acordo com os diferentes contextos históricos e sociais em que se articulam. A visão clerical considerava esses atributos como eminentemente masculino e característico de uma masculinidade baseada no exercício da disciplina e do autocontrole (Mateo, 2021).

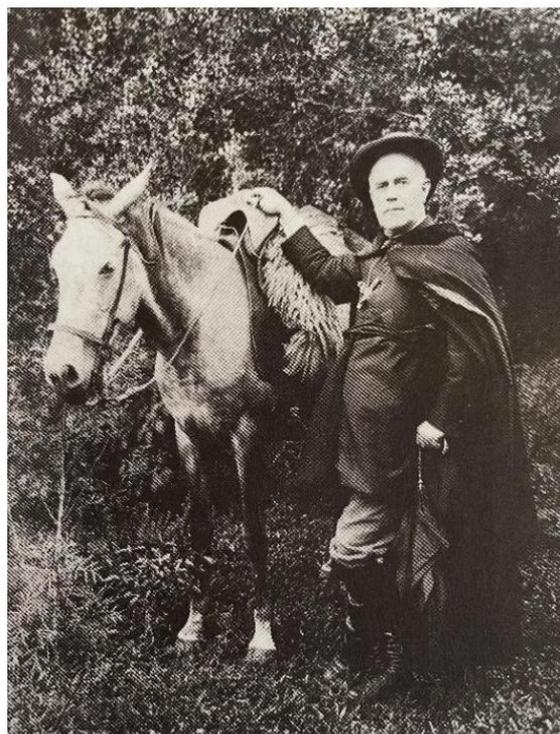
Airiau (2013) alega que ser padre, a partir de meados do século XVIII, passou a significar a incorporação de alguns elementos que o distanciavam da virilidade do homem popular. A batina, por exemplo, simboliza a virilidade do "ser padre" e evoca a ele a cerimônia que lhe foi atribuída. Na verdade, trata-se também de uma espécie de "avirilização vestimentar" (Airiau, 2013, p. 303), que amortece os 'perigos sexuais'. O rosto é glabro, ou seja, desprovido de barba ou pelos. Para exemplificar brevemente a afirmativa supracitada, apresento duas imagens a seguir que requerem a reflexão das performatividades da masculinidade sacerdotal.

**Imagem 8 – Arcebispo Dom Romualdo Seixas**

**Imagem 9 – Padre Henri Lacoste**



**Fonte:** Serbin, 2008.



**Fonte:** Serbin, 2008.

A imagem 8 apresenta Dom Romualdo Seixas (1787-1860), arcebispo da Bahia, popular pela postura extremamente conservadora e severa em relação à obediência do celibato e o combate aos reformistas da Igreja. Segundo Serbin (2008, p. 70), Dom Romualdo defendia “o rigor acadêmico, a piedade e o retorno ao uso do hábito clerical, que destacava os padres como homens sagrados, distintos do restante do povo”. Pode ser percebida a pose de nobreza, séria e imponente, além de outros artefatos de demarcadores de sua posição. No registro, ele segura um livro em uma das mãos, que pode ser interpretado como símbolo da austeridade intelectual. Está usando o solidéu, chapéu que sinaliza o seu grau de autoridade maior na hierarquia católica. A cruz no pescoço ocupa um espaço proeminente no peitoral, tal como uma espécie de distintivo próprio dos sacerdotes. Além disso, sua batina é acompanhada de um talar, um artefato que é reservado a alguns momentos de exposição pública. Toda essa disposição que perfaz a figura do religioso reitera a potência da masculinidade clerical: esplendorosa, austera e imponente.

A imagem 9 trata-se de um retrato do Padre Henri Lacoste, vicentino francês e missionário itinerante, em 1890. Existem outros elementos, não presentes na imagem de Dom Romualdo que demarcam a masculinidade deste padre, como a bota, a bombacha e o cavalo. O cavalo é um animal que tem seu uso associado há séculos

em diversas batalhas e guerras, por colonizadores, em busca de poder, portanto, tem historicamente representado símbolo de força de uma população sobre a outra. Quanto a bota e a bombacha do padre, é possível encontrar indícios de sua representação atrelada a fatores de masculinidade e, também, de classe. Guilherme Howes Neto (2009) observa que a tradição cultural, demarca a virilidade do homem gaúcho, por uma construção imagética que passa pelo uso da bota e da bombacha.

A respeito da bombacha, seu uso é restrito apenas aos homens. Para o mesmo autor, esses artefatos constroem o que chamam culturalmente de peão autêntico ou peão da estância. Para se ter um paralelo, outros(as) autores(as), como Guilherme Telles da Silva e Ivana Similli (2013) analisam as fotos dos pioneiros na cidade de Maringá-PR e, nelas, observam que o uso das botas entre fazendeiros e trabalhadores demarcavam símbolos de classe e masculinidade. Enquanto as utilizadas pelos fazendeiros tinham a cor vibrante, nítida e brilhosa, a dos homens empregados eram simples, de cor pálida e surradas. Além do mais, o padre Henri Lacoste utiliza uma longa capa, indumentária comum entre reis, rainhas, príncipes, princesas e líderes religiosos, o que cria a percepção de grandeza.

A partir das análises das imagens, quero afirmar que a existência de uma masculinidade clerical, somada aos elementos observados nas imagens, reforçam a performance do sacerdote. Logicamente, sua performance é sustentada por relações de gênero que pressupõem ao homem “à dita superioridade masculina transmitida pela cultura patriarcal e machista de nossa sociedade, que apregoa estereótipos de força, virilidade e potência”, como afirmado por Priori (2018, p. 71). Se, o modelo de masculinidade hegemônica, em algum nível, cobra a todos os homens, religiosos ou não, no caso específico do homem religioso, sua dita superioridade tem sua justificação acentuada pelo argumento divino e, sua masculinidade, ao menos em modo público, deve fazer jus a este posto que é naturalizado pelo dispositivo da cisgeneridade.

O sacerdócio, como um chamado religioso, muitas vezes esteve vinculado a uma representação tradicional de masculinidade. No entanto, a presença de homens *gays* no sacerdócio que buscam táticas e estratégias para movimentar suas identidades nesse espaço, está muito longe de ser algo novo, como será discutido no tópico seguinte.

## 2.2 A sodomia encontra o paraíso: (homo)sexualidade, castidade e celibato durante o Brasil Colônia

“A maior delícia do brasileiro é conversar safadeza”  
(Gilberto Freyre - Casa Grande e Senzala, 2003, p. 251)

Em 1500, a Igreja Católica chegou à Terra de Pindorama, acompanhada do projeto de invasão para colonização. Neste período, Portugal ainda era, territorialmente, um pequeno reino que procurava expansão, e quem financiou tal objetivo foi a Ordem de Cristo respaldada pela Igreja Católica por meio de diversas bulas papais, nos séculos XV e XVI, com o intuito de “gerir questões territoriais, dando aos portugueses direito sobre as terras que conquistassem desde que expandissem o catolicismo” (Fernandes, 2016, p. 2).

A expressão “‘a serviço de Deus’ era comum em tais documentos, corroborando o fim missionário do expansionismo territorial” (Fernandes, 2016, p. 3). Não por acaso, os relatos de religiosos/as situavam as “relações sexuais desviantes” como “sodomia” para designar as práticas sexuais indevidas aos olhos da Igreja (Daibert Jr., 2013; Fernandes, 2016; Souza, 2020; Vainfas, 1990; Trevisan, 2018). Apesar de não se restringir apenas aos casos homossexuais, ainda assim, o crime por sodomia geralmente era associado às relações entre pessoas do mesmo gênero (Trevisan, 2018).

Segundo Trevisan (2018), desde a Renascença (XIV-XVII), o crime por sodomia já estava indicado nas *Ordenações do Reino de Portugal*, estruturada em cinco livros, sendo o último (Livro V) destinado ao Código Penal, que dispunha aos/às afrontadores/as das leis religiosas, duras penas, como: açoite em público, multas, exílio para outro estado ou país do continente africano. Nas *Ordenações Afonsinas*, sancionada pelo rei Afonso V (1432-1481), a mais antiga de todas as ordenações jurídicas, promulgada em 1446, embasada no *Livro das leis e posturas*<sup>40</sup> que guiavam as leis medievais, já é observável “(livro V, título 17) a pena do fogo contra a sodomia

---

<sup>40</sup> As leis reunidas neste livro foram produzidas ao longo dos reinados da primeira casa da dinastia portuguesa e muitas delas não são datadas. São estimadas que 24 leis foram promulgadas no reinado de D. Afonso II, 18 no reinado de Afonso III, 89 no reinado de D. Dinis e 50 no reinado de D. Afonso IV (Marta de Carvalho Silveira, 2018).

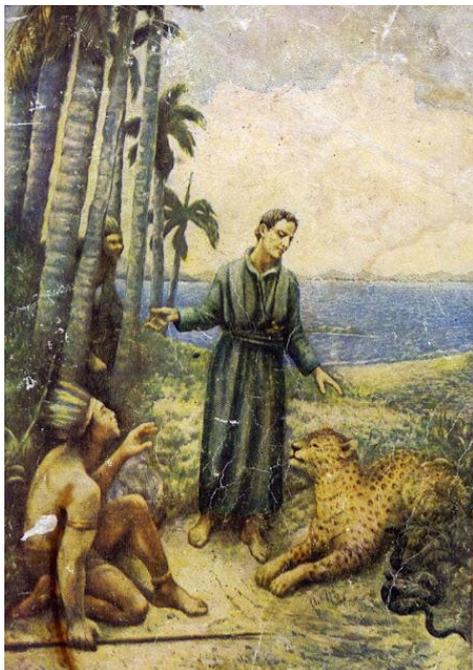
– ‘pecado de todos o mais, sujo e desonesto’, por causa do qual ‘Deus lançou o Dilúvio sobre a terra’” (Trevisan, 2018, p. 161).

Martini (2022) pontua que o processo colonizatório sempre foi utilizado pelos portugueses como instrumentos de seus interesses e a violência sempre foi ingrediente essencial para tanto, seja nas relações entre homens, entre homens brancos e mulheres, indígenas e, posteriormente, a população africana escravizada. Concomitantemente, esse processo transmitiu e produziu modelos de masculinidade que foram sendo apreendidos, imitados e ensinados ao longo da história.

Serbin (2008) explica que o patriarcado brasileiro interpôs muitas repressões a demonstrações públicas de afeto, gestos ou sorrisos furtivos. O patriarcalismo que, tem a figura principal centralizada no homem (pai-patrão) como mandante e provedor foi dissipando como imagem de potência, virilidade, violência, exaltação e obediência. Buscavam reproduzir o sistema estrutural, familiar, de casamento, sexual e outros aspectos da civilização cristã ocidental. Sendo os homens jesuítas os grandes responsáveis pela (re)educação destes povos, suas performances de masculinidade tampouco passavam longe de fazer jus a tais concepções. Essa afirmação fica evidente nos aconselhamentos de D. Antônio Candido de Alvarenga (1836-1903), Bispo do Maranhão, em Carta pastoral de 1878, “[...] por isso clérigos, ordenem a vida e costumes de modo que no vestir, nos gestos, no andar, nas palavras, e em tudo o mais, nada apareça que não seja grave, moderado, para que as suas ações causem veneração a todos”.

A seguir, elenco as observações acerca de duas imagens que ampliam esta discussão. Ambas se referem a uma das figuras mais conhecidas do processo colonizatório: o Padre José de Anchieta (1534-1597).

Imagem 10 – Padre José de Anchieta



Fonte: Morro do Moreno, 2014.

Imagem 11 – O último Tamoio de Rodolfo Amoedo



Fonte: Arts and Culture, s/a.

Nas duas imagens, é possível perceber o contraste entre colonizador e colonizado. Na imagem 10, Padre José de Anchieta é representado pela postura de superioridade que em relação aos demais, nativos e animais, causando uma espécie de contraste da ideia de civilização e “selvageria”. Todos os outros elementos se encontram em posição de submissão em relação ao sacerdote, tanto que o indígena é disposto em lugar igual ao da onça. Na imagem 11, sobre o último dos tamoios, o líder que lutara contra portugueses e indígenas, inclusive em lado oposto ao de Anchieta, agora mostra-se que jaz sem vida nos braços do padre. Vale contextualizar que Anchieta era um grande defensor da violência como instrumento colonizador, chegando a afirmar que “não há melhor pregação do que a espada e vara de ferro” (Serbin, 2008, p. 46). A pedagogia jesuítica é assim, enquadrada nos ditames de uma pedagogia da violência.

Nesse ponto, busco o pensamento fanoniano, em *Os Condenados da Terra* (1968), para pensar como a perspectiva colonialista opera sob a chave de compreensão de que a cristianização se justifica como forma de livrar os(as) colonizados(as) de sua “depravação moral” e a “falta de valores”. Por isso, há que se compreender que toda performance evocada sob o discurso de acolhimento, salvação

e bendizer a Deus, trata-se de uma chave que opera sob a lógica de violência. A sotaina preta dos jesuítas, por exemplo, ao mesmo tempo em que é discursada como votos de pobreza, de simplicidade, de humildade, também coloca os sacerdotes na posição de elevação moral, como diferentes, “[...] homens probos, sem vícios, contidos e exemplo de vida superior [...]”, como explicado por Pedro Branco e Elisângela Cardoso (2020, p. 256).

[...] os colonizados se tornaram sujeitos em situações coloniais, na primeira modernidade, nas tensões criadas pela imposição brutal de um sistema moderno, colonial e de gênero. Sob a imposição de uma estrutura de gênero, os burgueses brancos europeus eram civilizados; eles eram seres humanos completos. A dicotomia hierárquica como uma marca de humanidade também se tornou uma ferramenta normativa de condenação dos colonizados. Os comportamentos e as personalidades/almas das pessoas colonizadas eram julgadas como bestiais e, conseqüentemente, não atribuídas de gênero, promíscuas, grotescamente sexuais e pecaminosas (María Lugones, 2019, p. 370).

Para Fanon (1968), enquanto o colonizador age de forma individualista, egoísta e arrogante, o(a) colonizado(a) é reduzido(a) à uma posição animalesca de subserviência e reconhecimento da supremacia dos valores brancos. O colono toma para si o domínio de princípios universais e constrói um mundo repleto de ditames morais em torno de “certo e errado”, cabendo aos(às) colonizados(as) apenas a tarefa de respeitar o que está predisposto. Sob este entendimento, os padres não poderiam colocar-se na mesma direção daqueles(as) lidos(as) por inferiores, depravados(as), degenerados(as), dever-se-iam repudiar com veemência os comportamentos, a religião, as práticas sexuais, os modos de vida dos(as) colonizados(as). É preciso então, que o sacerdote se aproxime, mas sem que se “embaralhe” ao resto da população, pois sua figura moralmente elevada, deve ser evidentemente demarcada. Se por um lado, os sacerdotes eram sujeitos superiores pelo autocontrole sobre os “desejos da carne”, os(as) colonizados(as) que exercitavam os prazeres sexuais, tinham seus atos lidos como,

um “mal”, um “castigo”, “obsceno”, “desprezível”, “feio”, “vergonhoso”, “doente”, uma “degradação do espírito”, uma “humilhação da razão pela carne”, “vulgar”, “rebaixante”, “humilhante”, “partilhado pelas feras”, “brutal”, “corrupto”, “depravado”, “infectado” e “infectante” (em relação à contaminação pelo pecado original (Ranke-Heinemann, 2019, p. 214-215).

No Brasil, o mais antigo Código Penal aplicado, foram as *Ordenações Manuelinas*, que vigoraram justamente no período em que os portugueses já haviam invadido o território brasileiro e foram publicadas em 1521, pelo reinado de D. Manuel I (1469-1521). Nestas Ordenações, a sodomia estava passível “à pena de fogo, foi acrescentado como punição o confisco dos bens e a infância sobre os filhos e descendentes do condenado” (Trevisan, 2018, p. 161). Mas foram as *Ordenações Filipinas*, solicitadas por Filipe I (1478-1506) e só publicadas em 1603, que tiveram maior envergadura sobre o Brasil, já que foram aplicadas no país por mais de dois séculos, vigorando até mesmo após o Brasil independente pela Constituição do Império (1823), com as devidas readequações (Trevisan, 2018). Neste contexto, a sodomia estava muito longe de ser uma transgressão passível de absolvição ou misericórdia.

Ao contrário das Ordenações anteriores, agora não ficavam excluídas da lei as mulheres ‘que umas com as outras cometem pecado contra natureza, e da maneira que temos dito nos homens’. Também inovando as Ordenações anteriores, as Filipinas proclamavam que, nos casos em que pessoas do mesmo sexo apenas se masturbassem entre si (“pecando de molície”), a pena seria o degredo para as galés. Segundo essas leis, quem conhecesse e não denunciasse um sodomita perderia todos os seus pertences e sofreria degredo perpétuo para fora “de nossos reinos e senhorios”. Ao contrário, aquele que denunciasse um suspeito de sodomia tinha direito, se comprovado o crime, a receber metade dos pertences do criminoso; quando este não tivesse posses, a própria Coroa se encarregaria de premiar o denunciante com cem cruzados (Trevisan, 2018, p. 162).

Além das Ordenações advindas de Portugal, haviam jurisdições eclesiásticas próprias, como as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, sancionada em 1707, pelo Sínodo baiano, que de acordo com Gomes (2010), divide a história eclesiástica no Brasil, pois marca a institucionalização da Igreja Católica e sua consolidação como instituição independente no país. Luiz Edmundo (1878-1961) – jornalista, cronista, poeta teatrólogo e orador brasileiro – escreveu um material, intitulado *O Rio de Janeiro no tempo dos vice-reis (1763-1808)*, e é possível identificar severas críticas à figura dos padres libertinos, que desfilavam risinhos pelas ruas, gordos e com roupas largas, desfrutando do *status* que possuíam socialmente. No campo da sexualidade, o cronista detectou que no cotidiano do Rio de Janeiro, muitos clérigos aproveitavam-se de mulheres escravizadas, suas comadres, prostitutas e

deixavam filhos(as) por onde passavam, frequentavam tabernas, muitas vezes disfarçados. Nas palavras de Edmundo (2000, p. 37),

padres e frades cevam-se de comadres. Vão deixando filhos por onde passam; uns discretamente, outros escandalosamente. Certo Frei José, frade jesuíta, numa solenidade do Carmo, após o sermão, pede ao povo *uma Ave-Maria para a mulher do bispo que está em trabalho de parto...* (Devassa feita pelo padre Cepeda sobre os jesuítas do Brasil, documento existente nos arquivos do Instituto Histórico Brasileiro). Padres, como o jesuíta Vítor Antônio, tomam da cabeleira do Senhor dos Passos e vão com ela, disfarçados, para a pândega. Onde se encontra o famoso vigário que não quer embarcar para a Trindade? Num prostíbulo, onde o sustentam mulheres de vida airada.

Muitos padres não tiveram as suas práticas sexuais reveladas, pois ficaram longe dos olhares dos cronistas e viajantes que passaram pelo Brasil. Isto, porque as relações sexuais tornaram-se mais evidentes a partir do século XVIII, pois antes disso, nos séculos XVI e XVII, foram pontuais e ineficientes as tentativas de aplicação das reformas tridentinas na Colônia, dificultadas por motivos como: bispos incapacitados à administração de grandes territórios; estrutura paroquial precária; falta de padres o suficiente para que conseguissem atingir o máximo da população; o empecilho de uma sociedade culturalmente marcada pelo regime escravista e pelo poder concentrado nas mãos dos grandes senhores (Daibert Jr., 2013).

Antes do século XVIII, o esforço mais significativo para implementação das reformas tridentinas na Colônia, se deu por meio das ações da Companhia de Jesus, criada em 1534, comandada pelo Padre Manuel da Nóbrega (1517-1570), dedicada à formação moral e intelectual em Seminários e colégios, angariada pelos jesuítas, “uma vez que seu modo de vida se baseava nos votos de pobreza, castidade, obediência e fidelidade ao Papa, os jesuítas estavam de acordo com a atmosfera tridentina [...]” (Gomes, 2010, p. 51).

Apesar dos esforços dos jesuítas, a obediência aos votos de celibato e castidade não foi uma tarefa fácil. Por sua condição característica, os padres, “homens-anjos” ou “quase-anjos”, eram encarados, metaforicamente, como os anjos que foram hóspedes de Ló, por serem consagrados a uma vida divina, e assim como na história bíblica, também despertavam desejo nos(as) moradores(as) das cidades, ou seja, “quanto mais proibidos, mais cobiçados” (Daibert Jr., 2013, p. 51). A elevação moral deveria ser a marca distintiva dos “homens de Deus”, principalmente no que

tange ao controle dos desejos sexuais, da “continência, castidade, disciplina e perfeição no serviço a Deus. Vida de anjos” (Daibert Jr., 2013, p. 56). Nas palavras do autor,

[...] a abstinência sexual afirmou-se como sinal de superioridade espiritual dos clérigos sobre os leigos. O celibato se tornou assim a marca identitária de um grupo de homens que se distinguiram dos demais por seu estado de pureza, *status* que lhes permitia inclusive dirigir espiritualmente aqueles que não se enquadravam nessa condição (Daibert Jr., 2013, p. 52).

Aqui reside um ponto essencial para demarcação da masculinidade desses homens. A Igreja conferiu um olhar de antagonismo entre o sexo e o sagrado, sob o entendimento de que a divinização da vida assexuada atribuiu ao sacerdote o caráter de autoridade moral, símbolo de entrega à vida religiosa (Costa, 2017). Por isto, a castidade e o celibato foram aos poucos sendo compreendidos como condição essencial, não só como marca distinta, mas também como superior às outras, devendo, os sacerdotes, igualarem-se aos anjos em força e virtude. Numa escala de hierarquização, mais próximos a Deus, estariam os padres. Abaixo, estariam os leigos casados sob sacramentalização da Igreja e, por último, estariam os praticantes da luxúria, próximos a Satã (Daibert Jr., 2013).

Por um lado, eram muitas as prescrições que exigiam castidade e celibato de seus clérigos, tanto em legislações civis quanto eclesiásticas, advindas de uma extensiva moralização do clero, face às exigências tridentinas. Por outro lado, a severidade que os preceitos clericais tomaram não foi suficiente, como apontam os casos de desvios sexuais, inscritos nos processos inquisitoriais. Um exemplo são os relatos de diversos viajantes e cronistas que expuseram as aventuras amorosas e sexuais, vivenciadas pelos “homens de Deus”:

um comerciante francês chamado Barbinais<sup>41</sup>, em viagem a Salvador em 1718, escandalizou-se com a situação do clero local. Os padres eram de uma ignorância horrorosa. Ficavam mais conhecidos pelo nome de suas amantes do que por seus próprios nomes. Um era o padre de Fulana, o outro de Beltrana. O nome de suas prostitutas é que demarcava suas identidades. Os conventos e Seminários eram inclusive lugar de descanso para essas trabalhadoras noturnas. No confessionário, esses padres aproveitavam para assediar as mulheres

---

<sup>41</sup> Este mesmo viajante estrangeiro afirmou ter muito mais a contar sobre os vícios dos clérigos, porém preferiu manter-se em silêncio, para não depreciar a imagem da Igreja (DAIBERT JUNIOR, 2013).

ao invés de lhes inspirar sentimentos de piedade. À noite, alguns se disfarçavam de escravos e saíam armados com facas em busca de aventuras amorosas. Outros se vestiam de mulheres em busca de prazeres, percorrendo as ruas da cidade pelas madrugadas (Daibert Jr., 2013, p. 52).

Exemplos das aventuras amorosas e sexuais do clero, estão situados nos trabalhos de Mott (2006), que explanam um dos mecanismos mais veementes na perseguição dos(as) considerados(as) “sodomitas”, que aconteceu por meio do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição (1535-1821) e atuou na prisão, sequestro de bens e queima dos “mais escandalosos e ‘incorrigíveis’” (Mott, 2006, p. 5). Em Portugal, o Tribunal do Santo Ofício foi instituído em 1536, com a bula *Cum Ad Nihil Magis*, expedida pelo Papa Paulo III (1468-1549), mas só efetivou seu funcionamento em 1547, com a bula *Mediatio Cordis*, tendo como alvos: sodomitas, bígamos(as), blasfemos(as), luteranos(as) e feiticeiros(as) (em menor número) etc. Mais de cinquenta anos se passaram até que a Santa Inquisição em Portugal, expandisse suas visitas além do mar, marcando uma nova fase destes tribunais (Silva, 2016).

Mott (1995) explica, a partir da investigação empreendida em Portugal, que os arquivos da Torre do Tombo de Lisboa, abrigam “joias preciosas” para o entendimento de como a Santa Inquisição atuou em terras brasileiras, de maneira mais específica, no Maranhão. O autor nota que a maioria dos registros inquisitoriais (60%) tangem aos desvios da moral sexual, e os outros 40% tratavam-se de manifestações suspeitas da fé.

Neste processo, além dos(as) indígenas que foram mortos(as), muitos padres, religiosos homossexuais e freiras também foram denunciados(as) e condenados(as). O primeiro relato de morte caracterizado por homofobia no Brasil é datado de 1614, pelo padre capuchinho francês Yves D’Evreux (1577-1632), integrante da expedição francesa ao Brasil Colônia, que também orquestrou a perseguição contra um indígena, Tibira Tupinambá do Maranhão. A execução teria acontecido aos pés do Forte de São Luís do Maranhão, estraçalhado por um canhão da Igreja. Homens, homossexuais, eram conhecidos como “tibiras” e as mulheres lésbicas eram conhecidas como “çacoaimbeguira”<sup>42</sup> (Mott, 2006). De acordo com Mott (1995, p. 62),

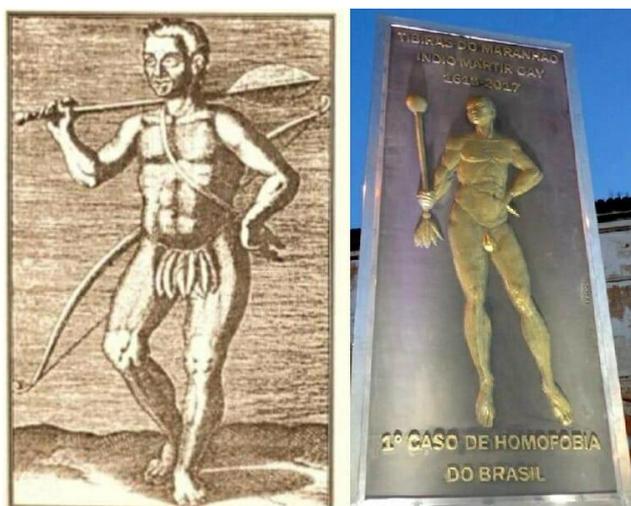
---

<sup>42</sup> Segundo Mott (2006, p. 3), no ano de 1621, “no Vocabulário da Língua Brasília, dos Jesuítas, aparece pela primeira vez referência à çacoaimbeguira: entre os Tupinambás, mulher macho que se casa com outras mulheres”.

o Maranhão conserva uma triste precedência na história da intolerância do Brasil: em São Luís, logo no primeiro ano após a chegada dos franceses, exatamente em 1613, foi condenado à morte o primeiro homossexual de que se tem notícia em nossa história. Trata-se de um índio Tupinambá, Tibira, acusado de ser praticante contumaz do abominável pecado de sodomia. Para limpar a terra de tão execrando costume, o infeliz silvícola foi preso com o beneplácito dos Capuchinhos franceses e amarrado na boca de um canhão, que, com o estourar do pelouro, espalhou seu corpo pela Baía de São Marcos. É o primeiro mártir gay registrado na história do Brasil.

Não por acaso, “a Igreja Católica foi usada como ponta de lança para a invasão europeia. A catequização dos indígenas servia para amansá-los” (Nazareno Godeiro, 2020, p. 11). Eriki Paiva (2020, p. 366) corrobora esta ideia afirmando que a doutrinação religiosa torna difícil a quebra de tabus em torno da sexualidade, pois frente às “[...] práticas consideradas “pecado” pelo cristianismo, as de cunho sexual são as mais condenadas pelos adeptos dessa religião”. Questões de cunho moral e religioso estiveram sempre articuladas ao processo de colonização, impondo a religião cristã como normatividade, nisto incluem-se também os aspectos de uma cultura moderna/colonial, marcada pelo embranquecimento racial, heterossexualidade, patriarcalismo e a cisgeneridade.

### **Imagem 12 – Primeiro indígena, Tibira Tupinambá, morto por homofobia no Brasil**



Fonte: HYPENESS, 2016.

Sobre a imagem 12, se trata de uma lápide em memória do primeiro assassinato por homofobia no Brasil, que está instalada na Praça Marcílio Dias, no centro de São Luís do Maranhão. No final de 2020, entrevistado pela BBC (British

Broadcasting Corporation – Corporação Britânica de Radiodifusão), Mott (2006) afirmou que encaminharia: “à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) um pedido para que a Igreja Católica ‘peça publicamente perdão’ pela execução de Tibira e instaure o início de um processo de canonização”, reiterando que mobilizaria outras igrejas para que o reconheçam como santo, ainda que o Vaticano não reconheça” (Veiga, 2020, s/p).

O caso da condenação do Tibira está documentado no livro do próprio Yves D’Evreux (2007), intitulado: *História das Coisas Mais Memoráveis Acontecidas no Maranhão nos Anos de 1613-1614*, no Capítulo V, intitulado: “*De um Índio, condenado à morte, que pediu o batismo antes de morrer*”. Trata-se de uma condenação arbitrária, sem autorização do Papa ou da Inquisição (Edison Veiga, 2020). Segue-se o relato de D’evreux (2007, p. 250-251):

um pobre índio, bruto, mais cavalo do que homem, fugiu para o mato por ouvir dizer que os franceses o procuravam e aos seus semelhantes para matá-lo e purificar a Terra de suas maldades por meio da santidade do Evangelho, da candura, da pureza, e da clareza da Religião Católica Apostólica Romana. Apenas foi apanhado, amarraram-no e trouxeram-no com segurança ao Forte de São Luís, onde deitaram-lhe ferros aos pés; vigiaram-no bem até que chegassem os principais de outras aldeias para assistirem ao seu processo, e proferirem sua sentença e sua morte, como fizeram afinal. Não esperou o prisioneiro pelo princípio do processo, e ele mesmo sentenciou-se, porque diante de todos disse: “Estou morto, e bem o mereço, porém desejo que igual fim tenham os meus cúmplices”.

Antes de sua morte, o Tibira ainda recebeu as águas do batismo, sendo comparado ao “bom ladrão”, um dos personagens que esteve ao lado de Jesus, dentre os crucificados, arrependido de seus pecados recebeu a promessa de Cristo antes de morrer: “*Hodie mecum eris in Paradiso*”, ‘Hoje estarás comigo no Paraíso” (D’EVREUX, 2007, p. 253). Após o batismo, o indígena foi amarrado pela cintura à boca do canhão, e “imediatamente a bala dividiu o corpo em duas porções, caindo uma ao pé da muralha, e outra no mar, onde nunca mais foi encontrada” (D’evreux, 2007, p. 253). Casteleira (2022) analisa que a imagem do sodomita explodido pelos ares é uma “punição espetacularizada” que tem a função pedagógica de ensinar por meio do horror. Uma punição expressa faz parte de um projeto disciplinar e o “caso da sodomia de Tibira julgada pelos missionários capuchinhos e executada pelos

‘invasores franceses’ [...] disciplinaria publicamente os demais corpos” (Casteleira, 2022, p. 75).

Outra investigação de doutoramento, desenvolvida por Lana Lage Lima (1990), intitulada “*A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil colonial*”, a autora analisou o total de 425 denúncias sobre “crimes de solicitação” no Brasil. O “crime de solicitação” categorizava-se pelo assédio realizado pelos sacerdotes dentro do próprio confessionário. Mott (1995, p. 59), nos explica como o Regime do Santo Ofício, de 1774, definia o crime de solicitação:

se algum confessor, no ato da confissão sacramental, antes ou imediatamente depois dele, ou com ocasião e pretexto de ouvir de confissão no confessionário ou lugar deputado para ouvi-la, ou em outro lugar escolhido para esse feito, fingindo que ouve a confissão, solicitar ou, de qualquer modo, provocar a atos ilícitos e desonestos, com palavras ou tocamientos impudicos para si ou para outrem, as pessoas que a ele se forem confessar, assim mulheres como homens, havendo prova bastante ainda por testemunhas singulares, se for clérigo secular, fará abjuração de leve e será privado para sempre do poder de confessar e condenado nas mais penas justamente agravadas pelo Santo Padre Bento XIV, e será degredado por oito até dez anos para fora do bispado e para sempre do lugar do delito, pelo escândalo que nele deu com as culpas.

O sigilo relacionado à confissão realizada no espaço do confessionário, também era utilizada por muitos padres como moeda de troca para favores sexuais, uma vez que este ambiente seria propício para cochichar, sussurrar segredos até então escamoteados. Também existiam os casos de galanteios mais singelos, como a oferta de flores e outros cortejos, com quem os sacerdotes tinham algum tipo de flerte ou paquera, por quem estavam interessados afetivamente e/ou sexualmente (Daibert Jr., 2013, LIMA, 1990).

Lidera esta lista pornô-sacramental o clero de Pernambuco (25%), ocupando o Maranhão o 6º lugar com 18 casos, o que representa 4,2% dos solicitantes da Colônia. Desses, dez sacerdotes pertenciam ao clero secular e oito possuíam votos religiosos<sup>43</sup>, predominando os

---

<sup>43</sup> Faço um adendo para explicar a diferença entre o clero secular e o clero religioso. O clero regular diz respeito aos membros de alguma organização religiosa. “Esses, antes do sacerdócio, assumem a vocação à vida religiosa consagrada e fazem os votos evangélicos de pobreza, obediência e castidade. Sua obediência está diretamente ligada ao superior da Ordem religiosa a que pertence ou da comunidade onde vive, seja ela redentorista, franciscana, agostiniana, etc” (Arquidiocese de CURITIBA, 2022, s/p). Já o clero secular, é o conjunto de clérigos que não vivem em uma instituição religiosa e fazem obras direcionadas para a comunidade. “O padre diocesano está incardinado numa Igreja particular (Diocese) que, por sua vez, tem uma área territorial bem específica e definida. Ele está

Carmelitas e Mercedários. Cinco padres solicitantes residiam na vila de Alcântara, e o mais distante, na região do Rio Mearim (Mott, 1995, p. 59-60).

Neste espaço do confessionário, a sexualidade dos sacerdotes era aguçada pelas falas de homens e mulheres que relatavam suas aventuras sexuais, em busca do perdão do divino uma vez que havia um imperativo: “não somente confessar os atos contrários à lei, mas procurar fazer de seu desejo, de todo o seu desejo, um discurso” (Foucault, 2020a, p. 23). Entre as grades do confessionário, alguns padres tocavam e afagavam as suas mãos nas mãos de seus(suas) confidentes, alguns partiam para a masturbação ali mesmo a fim de aliviar os seus ardores, enquanto outros praticavam relações sexuais com penetração, pois as confissões privadas e íntimas “mais incitavam que coíbiam os pecados da carne” (Vainfas, 1990, p. 24). Ao invés de impedir as maneiras rigorosas de controle do sexo e da sexualidade ditadas pela Igreja, causaram um efeito reverso, pois funcionaram como um poderoso mecanismo de poder que “induzia o surgimento de novos discursos sobre o sexo e ditava como ele deveria funcionar, ser praticado” (Guimarães, 2009, p. 557).

Se por um lado, durante o Brasil Colônia, existiam padres que construía famílias, tornavam-se pais, sustentando relacionamentos duradouros e estáveis que perduravam toda a vida, por outro lado, existiam sacerdotes que não buscavam relações estáveis, preferiam se relacionar corriqueiramente com outras mulheres, homens, crianças e adolescentes. Assim, buscavam modos de lidar com a questão do celibato, “construindo diferentes alternativas para saciar seus desejos sexuais ou caminhos para reprimi-los” (Daibert Jr., 2013, p. 54).

Airiau (2013) pontua que os padres também eram homens dotados de virilidade. Para o autor, sobretudo os padres mais jovens e com o vigor sexual reprimido, acumulavam as pulsões prontas para serem extravasadas, aproveitando-se das abundantes confidências que lhes eram confiadas. Por isto, corrobora-se a afirmação Foucaultiana de que o sexo se tornou “matéria privilegiada da confissão” (Foucault, 2020, p. 68), pois os padres tinham um leque muito grande de conhecimento a respeito das práticas sexuais, posições sexuais, pontos de gozo etc. Exemplo disso, é o caso de uma duquesa, que após ser abandonada por seu marido,

---

sob os cuidados e orientação direta do Bispo diocesano. Tem como missão primordial o trabalho paroquial e a comunhão com o clero local. Podem ter propriedade, salário, não vivem em comunidade e dependem apenas de seu Bispo” (Arquidiocese de Curitiba, 2022, s/p).

entregou-se dentro do confessional para um jovem e belo vigário e, depois, jogou-se ao chão de uma capela a fim de ser engravidada por ele. Neste caso, o padre executou em sua penitência, antes de penetrar o pênis na mulher, ataques de língua e um *cunilingus* que a fizeram “proferir obscenidades de prazer” (Airiau, 2013, p. 315).

A Igreja incentivava com que fiéis, padres e escravizados(as) denunciassem os padres transgressores aos comissários clericais da Inquisição que encaminhavam as acusações a Lisboa e aplicassem as devidas penas quando retornassem ao Brasil. Diversas dessas condenações são descritas por Mott (2006), como as que trago a seguir, ocorridas entre os anos de 1630 e 1730, que se tratam de processos movidos contra quatro padres. Sobre os casos a seguir, é pertinente notar a expressão “pecado nefando”, muito presente nos documentos da Inquisição, que advém do significado “indigno de ser nomeado”.

1630: Padre Amador Amado Antunes, Clérigo de Epístola, 25 anos, natural do Porto, morador na Bahia, era sodomita tão infame do que “em o vendo nas ruas de Salvador, muitos diziam: lá vai os omítigos e chegando um estranho na cidade logo lhe diziam que tivesse cuidado com o padre”.

1646: Padre Antonio de Souza, morador em Salvador, é acusado pelo escravo Domingos Bango, angola que “carregando na rede ao Padre, este mandou que entrasse em sua casa e de portas fechadas, ordenou que lhe mostrasse as **vergonhas**<sup>44</sup> enquanto punha órgão desonesto na mão do negro, o qual após receber um beijo, disse-lhe que o sacerdote não era clérigo mas o diabo”, fugindo espantado.

1669: “há fama pública e constante entre a plebe, clérigos, religiosos e nobreza da Bahia que o Padre José Pinto de Freitas exercita o abominável pecado nefando com homens, estudantes e rapazes, pegando-lhes pela braguilha, abraçando-os e beijando-os, acometendo-os com dinheiro, ouro e joias, por ser rico e poderoso”.

1730: Padre Antonio de Guizer onde, Jesuíta, Reitor do Colégio da Companhia, em Salvador, “viveu com notável escândalo todo o tempo de seu reitorado. Tinha dois recoletos no Recolhimento, Francisco de Seixas e Luiz Alves, pelos quais fazia incríveis excessos, indo alta noite, descalço e com chave falsa, ao Recolhimento, ter com eles... A prostituição dos mestres jesuítas com seus discípulos era tão grande

---

<sup>44</sup> Sobre o termo “vergonha”, destaco o que Maio (2008) explana em sua tese de doutorado, o fato de que a expressão “vergonha”, foi a primeira usada na escrita de Pero Vaz de Caminha, no dia 25 de abril de 1550, para referir-se à vulva das mulheres que ali habitavam. Além disso, sobre o uso de expressões para referenciar a sexualidade e as partes que também a tangem, Del Priore (2016), destaca algumas palavras que eram comumente utilizadas como “código de conversação” entre aqueles e aquelas impedidos/as de expressar os seus sentimentos. A poesia, por exemplo, satirizava e vingava-se da repressão: “Nela, os órgãos genitais ‘falavam’. Em Bocage, o pênis afirmava categórico: ‘Juro só foder senhoras.’ Na poesia, o universo vocabular também contemplava o corpo e o sexo, sem pudor. ‘Alcatreira’ queria dizer bunduda. ‘Arreitar’ era excitar, dar tesão. ‘Bimba’, pênis pequeno. ‘Crica’, vagina. ‘Cu’, bunda. ‘Pachocho’, genitália feminina. ‘Pívia’, masturbação. ‘Trombicar’, foder. ‘Vir-se’, gozar. ‘Sesso’, ânus” (Priore, 2016, p. 402).

e notória que me não atrevo a dizer seguinte confissão: “Remordido de sua própria consciência e temor de Deus mais do que outro castigo”, se acusa que quando tinha 18 para 19 anos, cometeu o pecado nefando com Frei José de Jesus Maria, carmelita da província de Pernambuco, persuadido de sua autoridade e ignorando a enormidade do delito e das penas, não sabendo ser matéria privativa do Santo Ofício, e que nestes atos sempre foi paciente e só uma vez agente, sob instância de seu superior (Trevisan, 2018, p. 163 – grifo meu).

Era também frequente o envolvimento sexual entre os próprios clérigos, já que a convivência entre eles, dentro dos Seminários, mosteiros e outros locais, viabilizava que compartilhassem, em sigilo, de carências afetivas e de seus desejos sexuais. Os conventos eram refúgios e locais privilegiados para as práticas homoeróticas, tanto pela autoridade que era conferida aos clérigos, quanto pelo fato de também poderem recusar relações com mulheres sem serem cobrados por isso, já que estão revestidos de uma justificativa sagrada (Daibert Jr., 2013; Gomes, 2010).

Outra estratégia utilizada pelos clérigos para satisfação sexual, dava-se pela manipulação dos símbolos religiosos para absolvição dos pecados, como era o caso dos padres que ofertavam beijos de língua ou o uso de esperma para supostas sessões de exorcismo e expulsão de demônios. Assim, a purificação das almas também acontecia mediante as trocas sexuais (Daibert Jr., 2013).

Outra forma de quebra do voto de castidade e celibato se dava pelo crime de “adultério” e “amancebamento”. Nos casos de adultério, esse crime era facilitado pelo fato de que muitas mulheres ficavam sozinhas, enquanto seus maridos viajavam pelos sertões da Colônia, permitindo o convívio íntimo com os padres da região, gerando desconfiança entre os(as) vizinhos(as) da região pelas constantes visitas destes religiosos à casa das mulheres solitárias (Daibert Jr., 2013), como foi o caso do padre João Antonio Baldez, que fora acusado de incesto com duas parentes. Para tanto, ele disfarçava-se com longas capas, chapéu e capote para não ser reconhecido pelos/as vizinhos/as, como é contado por Mendonça (2007, p. 96),

a irmã mais velha, D. Maria, além de ter perdido a “pureza” com o padre, teria engravidado. Sobre a mais moça, D. Anna, consta nos testemunhos de vários depoentes que ele também “a teria levado de sua virgindade”. Além do sacrilégio, teriam cometido um duplo incesto, já que as duas denunciadas eram irmãs, o que significava uma ser “cunhada” da outra, se assim o pudesse, o que torna o relacionamento difícil de se compreender [...] Agravando mais o caso, algumas testemunhas afirmaram que o Pe. João teria entrada facilitada na

casa, já que agia a “pretexto de parente”. O sacerdote se instalou como hóspede na casa das duas moças e, depois de pouco tempo, gerou comentários de vizinhos agregados, uma vez que, mesmo usando de uma certa criatividade no disfarce, a coabitação de parentes provocava desconfianças e denúncias.

Já as condenações por amancebamento caracterizavam-se por relações sólidas de padres com mulheres solteiras, com quem construíam outros tipos de conjugalidades consideradas pecaminosas, ilegítimas pela Igreja Católica, uma espécie de relacionamentos clandestinos. A condição de padres facilitava com que pudessem circular e adentrar mais livremente pelos diversos espaços. Tais relações, vistas como atentados ao matrimônio sagrado, são evidenciadas pela pesquisa de Mestrado de Mendonça (2007), em sua dissertação intitulada “*Sacrílegas famílias: conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII*”. A autora mostra que na contramão das regras de vivência do sacerdócio, estes padres buscavam táticas para manterem relacionamentos duradouros, mas outros, nem sempre tinham a mesma sorte, principalmente, caso suas histórias chegassem até os ouvidos dos Tribunais Eclesiásticos<sup>45</sup> (Daibert Jr., 2013; Mendonça, 2007). Com isso, é possível pensar que os modos cotidianos que os sacerdotes encontravam para se satisfazerem sexualmente configuravam-se como táticas, enquanto os institucionais podem ser lidos como estratégias disciplinares que, no entanto, é apropriada por seus atores que, por sua vez, reinventam “o cotidiano com mil maneiras de caça não autorizada” (Certeau, 1994, p. 38).

Certeau (1994) explica que a tática é o movimento que acontece no campo do “inimigo” que não pode se operar em um projeto global ou totalitário. Muito pelo contrário, ocorre minuciosamente, pouco a pouco, na rapidez que se aproveita dos momentos em que o olhar vigilante escapa, através do tempo e da astúcia que se tem

---

<sup>45</sup> Segundo Trevisan (2018), os procedimentos da Inquisição geralmente aconteciam da seguinte forma: primeiramente ocorria a confissão e interrogatório do réu, em seguida o Visitador preparava a acusação e ouvia o procurador de defesa, além das testemunhas de acusação e defesa (sempre sigilosas). Caso houvesse dúvidas, o inquisidor poderia apelar para a tortura como forma de extrair a confissão. Após isto, a Mesa Inquisitorial emitia a sentença, que variava de acordo com o réu: “se fosse considerado *diminuto* (por confessar de modo insuficiente), *costumaz* (fugido ou desobediente), *ficto* (que fingia arrependimento), *convicto* (que se mantinha no erro), falso (que confessava apenas para evitar a pena), *revogante* (que se contradizia na confissão), *relapso* (reincidente, depois de reconciliado com a Inquisição)” (Trevisan, 2018, p. 149). As sentenças eram lidas diante da Mesa Inquisitorial, em particular, ou em autos públicos, na praça, frente à população da cidade. Sobre a leitura das sentenças em público, a humilhação do réu seria maior em frente ao povo e então serviria como exemplo à população, já que ao ouvirem quais as transgressões cometidas pelo condenado, saberiam quais condutas deveriam ser evitadas para que não ocupassem o lugar do opróbio (Rocha, 2014).

em tirar proveito dos momentos que forneçam possibilidades de esquivar à ordem. Por outro lado, a estratégia detém um lugar próprio, donde é possível estabelecer “a base de onde se podem gerir as relações como uma exterioridade de alvos ou ameaças” (Certeau, 1994, p. 93). Dito de outro modo, estratégias são as ações planejadas e conscientes das instituições ou autoridades que buscam impor sua vontade sobre os(as) outros(as). Táticas, por outro lado, são as ações criativas e adaptativas das pessoas comuns que respondem às estratégias, muitas vezes encontrando brechas nas quais podem agir de maneira não convencional. Além disso,

A estratégia tem um viés moralizante e sexista, pois produz um tipo ideal de conduta e, assim, produz também aquilo que está fora de suas regras morais. Produzidas pelas estratégias, as táticas operam fora dessa lógica moralizante, escapando da racionalidade proposta pela instituição (Vanessa Bugs Gonçalves, 2018, p. 105).

A estratégia também prevê a indisciplina dentro de seu plano, já que a disciplina só existe uma vez que os movimentos transgressivos a ela ameaçam seu lugar de poder (Certeau, 1994). Ao voltar o olhar em torno das punições disciplinares no período colonial, é possível encontrar das mais variadas, como: jejuns obrigatórios, orações, retiros, multas, açoites. Em casos mais graves, a punição se dava pelo confisco de bens e exílio para outros Estados do Brasil ou países da África, para trabalho forçado nas galés (Trevisan, 2018). Tal fato, torna evidente o jogo de poder ali presente, pois trata-se de um ritual que revela uma hierarquização, pois se de um lado há um confessor que alega culpa, subordinação, obediência, do outro está uma instância colocada em um posto superior que requer a confissão, a qual tem a devida chancela para ditar, avaliar, julgar, punir, perdoar, consolar e/ou reconciliar (Foucault, 2020a).

Ainda de acordo com Foucault (2020b), o procedimento de confidência tem dois lados de uma mesma moeda: o privado e o público. Do lado privado, existe a necessidade de o confessor expor o seu pecado para um bispo ou padre, que lhe atribuirá o estatuto de penitente. Do lado público, há todos os atos de arrependimento que o confessor deve mostrar sob lágrimas e súplicas, pedindo para que fiéis, clérigos, padres e toda a comunidade interceda por ele. Frente a tais questões, Foucault (2020b) propõe pensarmos o porquê não bastaria que o confessor apenas se arrependesse particularmente de seus pecados? Por que era necessário que o

confessor levasse seus arrependimentos de forma pública, expondo tanto os seus atos, quanto o que era e quem era? Para estas questões, Foucault (2020b, p. 133), responde que,

desde quando a religião cristã se organizou em Igreja dotada de uma forte estrutura comunitária e de uma organização hierárquica, nenhuma infração grave podia ser perdoada sem certo número de provas e garantias. Assim como não se podia admitir um postulante ao batismo sem ter sido previamente provado pelo catecumenato, *probatio animae*, não se pode reconciliar aqueles que não manifestaram inequivocadamente seu arrependimento por meio de uma disciplina e dos exercícios que valem como castigo em relação ao passado e como engajamento em relação ao futuro. É preciso que eles pratiquem a *publicatio sui*.

Em resumo, Foucault (2020b) sugere que a exposição pública do arrependimento na confissão cristã não era apenas uma questão de revelar pecados, mas também uma prática que servia para reforçar a autoridade da Igreja, garantir a sinceridade do arrependimento e criar um compromisso público do confessor em relação à fé e à moral cristã. Sendo assim, a afirmativa do arrependimento público pelo ato pecaminoso/criminoso, marcava o momento de reintegração à sociedade do indivíduo pecador/a, que estava à margem, ou seja, do apaziguamento da ira divina e do reestabelecimento da ordem no mundo sagrado e terreno (Foucault, 2020b; Silva, 2008).

Na dissertação de Mestrado de Veronica de Jesus Gomes (2010), intitulada “*Vício dos clérigos: a sodomia nas malhas do tribunal do Santo Ofício de Lisboa*”, a autora realizou um levantamento de diversas acusações de sodomia que encontrou na Bahia, incluindo práticas sexuais entendidas como molícies (masturbação recíproca), que ocorriam sem a constatação de penetração anal. Tais práticas, muitas vezes, eram designadas à jurisdição de confessores ou outros juízes, pois eram consideradas “desinteressantes” para o tribunal da Inquisição, já que não eram prenúncios para o coito.

Cerca de quatorze homens praticaram o que foi registrado como **tocamentos desonestos ou torpes, torpezas, práticas obscenas, beijos e abraços, molícies, *conatus*, punhetas<sup>46</sup>, coxetas, toques nas partes pudentas ou ocultas, palavras meigas [...]** Alguns

---

<sup>46</sup> A primeira vez que a expressão “punheta” apareceu nos documentos inquisitoriais, foi no século XVI, para designar a masturbação (MOTT, 1999).

homens teriam praticado apenas molícies ou fanchonices, exemplos do “clérigo e capelão do Corpo Santo”, que cometeu “molícies entre as mães” com o criado Manoel da Costa, por este não querer consentir no “nefando”<sup>47</sup>, de Frei Jeronimo Cabral, que cometeu molícies com Abrahão Hugo, do padre dominicano que praticou sodomia pela boca com o soldado holandês e de Frei Simeão, que, até onde apuramos, cometeu apenas fanchonices com um negro. Alguns indivíduos, enquanto praticavam sodomia, estavam despidos, caso de Padre Vicente Nogueira, que ainda preferia seus amantes nus, e os mandavam tirar as roupas (Gomes, 2010, p. 138-139 – grifos meus).

Outras observações feitas por Gomes (2010) e Mott (2002), são de que os homens que cometiam atos sodomíticos assumiam funções sexuais ativas e passivas com os seus parceiros durante o coito, nisto a expressão *fodincu*, era comumente utilizada para designar o agente (o ativo); e a expressão *fodidincu*, o paciente (o passivo), ambas emprestadas do italiano. *Fanchono*, geralmente era utilizada para se referir ao homossexual afeminado, “que supomos equivaler hoje ao popular *bicha* ou mesmo à *bicha louca* [...]” (Luiz Mott, 2002, p. 12). Entretanto, o “fanchono” não obrigatoriamente praticaria a sodomia perfeita, podendo limitar-se aos beijos, carinhos e molícies com outros homens. Além disso, apesar de todo tabu moral da cristandade, a sodomia também era motivo de diversos comentários jocosos e depreciativos, principalmente, “quando um *fanchono* dava o ar de sua graça na vizinhança” (Mott, 2002, p. 12).

Rocha (2014, p. 145), analisa que a sodomia era identificada não apenas pelos atos sexuais, mas também era marcada pela cultura popular como a inversão performativa de gênero, que desestabilizava as marcas de feminilidade e masculinidade, já que “os sodomitas eram identificados principalmente por assumirem comportamentos atribuídos mais frequentemente às mulheres”. Este ponto merece um adendo, pois de acordo com Oliveira (2018b), diversos estudos historiográficos invisibilizam a presença de muitas mulheres transexuais e travestis, que até hoje continuam sendo demarcadas como “homens afeminados” ou “homossexuais com trejeitos femininos”, tratadas de modo depreciativo e descritas no gênero masculino. Este apontamento é relevante para nos atentarmos que nos estudos historiográficos, nem sempre os(as) sujeitos(as) são demarcados(as) de acordo com suas identidades sexuais e de gênero.

Trevisan (2018), por exemplo, fornece algumas pistas sobre a existência de travestis e mulheres transexuais durante o Brasil Colônia, como é o caso das Cudinas, que exerciam as mesmas atividades e recebiam o mesmo tratamento que mulheres cisgêneras (Oliveira, 2018b), porém caracterizadas como homens *gays* por Trevisan (2018, p. 64), no princípio do século XIX, Carl von Martins (1794-1868) relatou, entre os índios Guaicuru, a existência das chamadas cudinas: “homens castrados que se vestem como mulheres e se entregam exclusivamente a ocupações femininas como: fiar, tecer, fabricar potes etc”. Esse costume foi confirmado, em 1894, pelo etnólogo italiano G. A. Colini entre os Guaicuru Caduveo, para quem as cudinas ou cudinhos (nomes designativos dos animais castrados) representavam na tribo o papel de prostitutas. Outro ponto que merece atenção para a existência de mulheres e homens transexuais na História do Brasil, eram as penalidades direcionadas ao homem que andasse em “trajes de mulher” e para mulher em “trajes de homem”.

O homem que se veste em traje de mulher [...] pagará cem cruzados e será degradado para fora do arcebispado arbitrariamente, conforme o escândalo que der e efeito que resultarem'. Se for clérigo, além de tudo 'ficará suspenso do ofício [...] e será degradado para algum dos lugares da África (Trevisan, 2018, p. 162-163).

Na Colônia, no contexto fora do ambiente religioso, os parceiros sexuais destes padres eram, em geral, homens escravizados, meninos de tenra idade, homens empobrecidos e estudantes. Havia uma certa predileção dos clérigos por jovens entre 12 e 24 anos, mas também outros casos que indicam uma faixa etária bastante tenra, como é o caso de um padre chamado Frutuoso<sup>48</sup>, que ao ser questionado pela Inquisição, confessou ter se relacionado com cerca de quarenta parceiros e alguns deles, tão pequenos, que não poderiam distinguir “o pecado” que a eles era acometido (Daibert Jr., 2013; Gomes, 2010; Mott, 2006).

Gomes (2010) explana como ocorreram as negociações entre o Padre Frutuoso e um dos jovens com quem obteve relações sexuais, persuadindo-o por meio do dinheiro.

---

48 O processo inquisitório contra o Padre Frutuoso Álvares, de 1593, está digitalizado e disponível na íntegra pelo Arquivo Nacional Torre do Tombo de Lisboa, em: <<https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2305880>>. Acesso em 17 de julho de 2021.

A relação entre Padre Frutuoso e o jovem Jerônimo Parada, que, no momento da Visitação de 1591<sup>49</sup>, constava ter 17 anos, é emblemático, uma vez que contou com a participação decisiva do dinheiro para a consumação do ato sodomítico. O jovem, que também procurou a Mesa Inquisitorial para descarregar sua consciência, declarou, com detalhes, sua relação com Padre Frutuoso, que queria que os dois fizessem como das outras vezes, quando fora apalpado e praticara molícies. Como o jovem recusou, o sacerdote “lhe deu um vintém e por ele se não contentar com um vintém, lhe deu mais um vintém”, fato que o encorajou a seguir adiante e consumir o pecado de sodomia, sendo ativo na relação (Gomes, 2010, p. 150).

Sobre o caso do padre Frutuoso, Rocha (2014) dedica um capítulo de sua dissertação intitulada “*Masculinidades e o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: a ação das visitas do Santo Ofício às capitanias do norte da América portuguesa na defesa da ordem patriarcal – séculos XVI e XVII*”, na qual estuda o processo Inquisitorial contra a figura deste padre. De acordo com Rocha (2014), o Padre Frutuoso Álvares, despertou muitas inquietações no período de sua confissão. Homem já velho, 65 anos, de barbas brancas, Frutuoso se apresentava com um aspecto senhorial, em acordo com os ideais performativos de masculinidade da época. Para o autor, a performatividade de gênero (Butler, 2003) do padre não destoava dos demais homens em condições análogas, o que facilitava a sua circulação entre os senhores viris da comunidade. Deste modo, a confissão do padre Frutuoso parece ter surgido muito mais como uma revelação de suas transgressões do que a insinuação de uma identidade homossexual, já que “pesando-lhe na consciência como pecados que ele sabia que eram, não os podia evitar, pois fraca era a Carne perante os artifícios do mal” (Rocha, 2014, p. 150).

A condenação agravava-se ainda mais, caso houvesse a constatação de que se tratava de “sodomia perfeita”, ou seja, o ato sexual com penetração anal e a emissão de sêmen (ejaculação) no interior, em sua forma mais perfeita, logo a mais grave (Cunha, 2014; Gomes, 2010). No entanto, no Brasil, o número de denúncias por “sodomia perfeita” foi muito pequeno, algo que pode ser bastante questionável frente a quantidade de religiosos envolvidos em relações homossexuais (Gomes, 2010; Vainfas, 1990; Daibert Jr., 2013). Vainfas (1990), explica que a hipótese para tal

---

<sup>49</sup> O primeiro Visitador nomeado pela Inquisição a desembarcar em terras brasileiras, foi o padre Heitor Furtado de Mendonça, que foi responsável, inclusive, pelo processo do Padre Frutuoso. Sua estadia foi a que se estendeu por maior tempo entre os Visitadores, com início na Bahia, em 1591, se estendendo a Pernambuco e capitanias adjacentes, com fim em 1595. A segunda visitação foi comandada por Marcos Teixeira, entre 1618 e 1620, concentrada na Bahia (Rocha, 2014; Silva, 2016).

questão é a de que mediante a escassez de sacerdotes, como precaução, a Igreja procurou resguardar-se a fim de evitar que sobrassem poucos ministros.

Quem cunhou o termo “sodomia perfeita” ou “perfeita sodomia”, foi São Tomás de Aquino (1225-1274), que classificava os pecados sexuais como coitos de poluição em busca do prazer venéreo, quase como uma masturbação solitária, além de também classificar como desvios da suposta sexualidade natural: “formas não naturais de cópula, incluindo a felação, cunilíngua e o coito anal heterossexual; a bestialidade, hedionda cópula com bichos, a sodomia, união sexual de homem com homem e mulher com mulher” (Vainfas, 1990, p. 154).

Paolo Cugini (2020) sugere que a figura de São Tomás deve ser interpretada frente à perspectiva eclesiológica da época em que o papado assumia o poder, a forte dicotomização entre leigos e clérigos, período da Alta Idade Média, quando a aversão ao prazer sexual era sinônimo de virtude. Deste modo, a teologia de São Tomás de Aquino, “estendeu o objetivo procriador a todos os atos sexuais genitais, pôs em prática um finalismo orgânico, identificando a natureza e a biologia” (Cugini, 2020, p. 613). Para Tomás de Aquino, no sêmen do homem nada um pequeno “homem em potencial”, que é desperdiçado pelas formas “antinaturais” do sexo, portanto, a homossexualidade era considerada, inclusive, mais grave que o estupro da própria mãe, que não se classifica como “antinatural” (Ranke-Heinemann, 2019).

De acordo com Jailson Silva Lopes (2011), São Tomás de Aquino enfatizou principalmente a promoção da autodisciplina como um princípio fundamental em seu apoio à educação. Essa concepção exerceu uma forte influência no sistema educacional cristão, atingindo seu auge em termos de doutrinação por meio da pedagogia jesuíta a partir do século XVI. Durante a vida do filósofo, a religião ainda desempenhava um papel central como fonte de conhecimento, um traço característico de toda a Idade Média. Nesse período, as escolas monásticas continuavam a existir em mosteiros afastados das áreas urbanas. Inicialmente focadas na formação de monges, essas instituições posteriormente expandiram seu escopo para incluir a educação de leigos pertencentes às classes proprietárias. Conforme as cidades testemunhavam o surgimento da economia mercantil, também surgiam as escolas episcopais, que tinham como objetivo educar tanto o clero secular quanto os leigos.

Tomás de Aquino, como teólogo cristão, abordou a questão relacionada à preservação da espécie e sua continuidade. No entanto, ele reconheceu que a razão

desempenha um papel crucial na orientação da moral humana. Para Tomás de Aquino, não havia conflito entre a fé revelada nas Escrituras Sagradas e a razão; pelo contrário, ele via esses dois aspectos como complementares. Portanto, ele considerava a heterossexualidade como o modelo a ser seguido pelas pessoas, a fim de manter uma vida moralmente digna, pois via nessa orientação sexual a capacidade de procriar e perpetuar a espécie. Essa perspectiva era amplamente aceita na época e refletia os padrões sociais predominantes.

Tais concepções reverberaram para que a regulação religiosa, além de cisheterocentrada, também regulasse “de que forma” e “quais” os orifícios corporais poderiam (ou não) ser manipulados durante a relação sexual (Lopes, 2011; Vainfas, 1990). Deste modo, essa relação que não envolvesse a penetração do pênis em uma vagina, aproximava-o das formas consideradas não naturais, da homossexualidade e dos “confins do território heterossexual” (Edsjo, 2014, p. 150), já que não está a serviço apenas da procriação. Portanto, “o sexo admitido era restrito exclusivamente à procriação [...] Era proibido evitar filhos, gozando fora do ‘vaso’. Era obrigatório usar o ‘vaso natural’ e não o traseiro” (Del Priore, 2016, p. 404) ou como também é reforçado por Trevisan (2018, p. 118), seria caracterizado contra a natureza humana, sempre que a “semente masculina fosse despejada *extra vas*, quer dizer, ‘vaso natural da mulher’”.

Entretanto, não há nada bíblico que explicitamente comprove a condenação sobre o sexo anal, bem como o sexo oral, portanto, a regulação do uso sexual da região anal é “baseada em nada mais que uma interpretação do que Deus acredita ser a conduta sexual correta” (Endsjo, 2014, p. 148). Uma das histórias bíblicas mais utilizadas como argumento de proibição ao sexo anal e à masturbação ou o “onanismo” (como era nominado), fundamentava-se na história de Onan, personagem que praticou o chamado “coito interrompido”<sup>50</sup> (Maio, 2008; Carmo, 2019).

---

<sup>50</sup> Sobre a história de Onan, descrito em Gn (19, v.1-10), segue-se o relato bíblico: “Por essa época, Judá deixou seus irmãos e passou a viver na casa de um homem de Adulão, chamado Hira. Ali Judá encontrou a filha de um cananeu chamado Suá e casou-se com ela. Ele a possuiu, ela engravidou e deu à luz um filho, ao qual ele deu o nome de Er. Tornou a engravidar, teve um filho e deu-lhe o nome de Onã. Quando estava em Quezibe, ela teve ainda outro filho e chamou-o Selá. Judá escolheu uma mulher chamada Ta-mar para Er, seu filho mais velho. Mas o Senhor reprovou a conduta perversa de Er, filho mais velho de Judá, e por isso o matou. Então Judá disse a Onã: “Case-se com a mulher do seu irmão, cumpra as suas obrigações de cunhado para com ela e dê uma descendência a seu irmão”. Mas Onã sabia que a descendência não seria sua; assim, toda vez que possuía a mulher do seu irmão, derramava o sêmen no chão para evitar que seu irmão tivesse descendência. O Senhor reprovou o que ele fazia, e por isso o matou também”.

Segundo a tradição hebraica, Onan tinha a responsabilidade de casar-se com a viúva de seu irmão, após a morte deste, para garantir a continuidade da linhagem de seu falecido irmão. Onan concordou em cumprir esse dever, mas, como narra o livro de Gênesis, interrompeu o ato sexual, praticando o *coitus interruptus* e ejaculando no chão. Isso levou a uma ação divina, com Deus castigando Onan ao tirar sua vida. É crucial ressaltar que o castigo não ocorreu devido à masturbação em si, mas sim devido à sua recusa em cumprir a obrigação de fecundar a viúva de seu irmão, desperdiçando seu sêmen e, assim, impedindo a continuação da linhagem de seu irmão falecido (Maio, 2008). “Com essa passagem bíblica, muitas pessoas começaram a condenar a masturbação, como um mandato de Deus” (Maio, 2008, p. 79).

A respeito do controle das zonas sexuais e erógenas, Preciado (2014) argumenta que as normas, quando apropriadas pelos indivíduos, concretizam o gênero do corpo de forma performativa. Nesse processo de construção social da corporalidade, também se estabelecem quais partes do corpo são legitimadas como zonas erógenas capazes de proporcionar prazer, como o pênis e a vagina, e quais são consideradas ilegítimas ou até mesmo não relacionadas ao sexo, como o ânus. Esse processo de criação da diferença de gênero envolve a separação de partes específicas do corpo e a transformação delas em símbolos sexuais. O processo de criação da diferença sexual é uma operação tecnológica de redução que consiste em extrair determinadas partes da totalidade do corpo e isolá-las para fazer delas significantes sexuais (Preciado, 2014). Adicionalmente, essa complexa operação social no corpo também reforça a normatividade heterossexual, uma vez que, ao fragmentar o corpo, estipula-se que as partes corporais devem ser utilizadas em contextos heterossexuais, considerados “naturais” e “espontâneos”. Esse processo direciona quais são os corpos desejáveis e os afetos (im)possíveis,

o sexo, como órgão e prática, não é nem um lugar biológico preciso, nem uma pulsão natural. O sexo é uma tecnologia de dominação heterossexual que reduz o corpo a zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica de poder entre os gêneros (feminino/masculino), fazendo coincidir certos afectos com determinados órgãos, certas sensações com determinadas reações anatômicas. A natureza humana é um efeito da tecnologia social que reproduz nos corpos, nos espaços e nos discursos a equação natureza= heterossexualidade (Preciado, 2014, p. 25).

Seguindo a lógica heteronormativa, o casal bem quisto aos olhos de Deus seria este, em que ambos/as – homem e mulher – destinassem o sexo apenas à procriação (Guimarães, 2009; Souza, 2020). Portanto, “o casamento passa a ser um ‘remédio’ para tratar o ardor do desejo” (Carmo, 2019, p. 38). A regulação (hetero)normativa que infere tanto sobre com “quem” se relacionar, o “porquê” das relações sexuais e “o modo” como devem acontecer, pode se caracterizar como dispositivos de aliança, termo cunhado por Foucault (2020a, p. 101), para caracterizar os aparelhos que atuam no controle das fronteiras entre “o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito [...]”. Ao mesmo tempo em que os dispositivos de aliança controlam a sexualidade, também são dotados de domínios e leis que reforçam e regem as formas de ser, como o matrimônio, das definições de parentesco e da transmissão de bens.

O dispositivo de aliança conta, entre seus objetivos principais, o de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege; o dispositivo de sexualidade engendra, em troca, uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle. Para o primeiro, o que é pertinente é o vínculo entre parceiros com status definido; para o segundo, são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por tênues ou imperceptíveis que sejam (Foucault, 2020a, p. 101).

Outro patriarca emérito da Igreja ocidental, foi Santo Agostinho (345-430), o qual defendeu que a abstinência sexual seria o melhor caminho do que o casamento, sustentando o discurso de que a humanidade perece por conta do “pecado original”, cometidos pelos(as) primeiros(as) personagens bíblicos(as) Adão e Eva, no Jardim do Éden. O desejo sexual, mesmo dentro de uma relação matrimonial e heterossexual, homens e mulheres deveriam reconhecer que é pecaminoso e motivo de vergonha, já que “não é devido a princípios genéticos que o pecado original nos afeta a todos, mas por conta do desejo sexual inerente ao próprio ato de procriar” (Endsjo, 2014, p. 45). Para Maio (2008, p. 23), não por acaso, as consequências deste pressuposto religioso, reverberaram no discurso de uma suposta “verdade” sexual, mitigado por tabus e preconceitos, pois,

por conta desse “descobrimto” dos corpos feito na vergonha, após um pecado (o chamado Pecado Original), podemos inferir que a expressão sexual humana não poderia ter vindo menos carregada de tabus, mitos, preconceitos, contradições, que foram e vão ainda moldando as atitudes e o comportamento sexual das pessoas.

Progressivamente, as leis clericais invadiam as camas, demonizando até mesmo determinadas posições sexuais, lembrando que todo ato sexual, para além da penetração vaginal, seria tomado como pecaminoso, uma ação suja, feia e impura. Exemplo disto, é a proibição de que as mulheres se colocassem por cima dos homens ou colocarem-se de costas, animalizando o que, de acordo com o discurso católico, deveria ser sagrado, além da ideia de que a mulher em cima e o homem embaixo, faria com que o sêmen escorregasse do útero (Ranke-Heinemann, 2019).

Posturas como: “à la brida’, ‘como carneiro pastando’ ou a dos ‘malabaristas’ eram ilícitas” (Del Priore, 2016, p. 404). Assim, o sexo tomava o caráter de débito conjugal ou obrigação recíproca entre cônjuges (homem e mulher, neste caso), fazendo com que cerceasse a sexualidade, reduzindo ao máximo as situações de prazer (Del Priore, 2016). Trevisan (2018), reforça que as posições não ortodoxas do coito heterossexual, estavam passíveis de recriminações, como a mulher colocar-se por cima do homem, poderia colocar em risco a função reprodutiva do esperma. Tais evidências, corroboram a afirmação de Foucault (2020a) de que em meados do século XVII, progressivamente, a sexualidade foi sendo confiscada para o âmbito do privado, do oculto, limitada ao quarto do casal (homem e mulher) e,

a sexualidade é, então, cuidadosamente encerrada. Muda-se para dentro de casa. A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo. No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais (Foucault, 2020a, p. 7-8).

A sexualidade é considerada uma questão privada que deve ser restrita à esfera familiar. A família conjugal (marido, esposa, filhos e filhas) detém o controle sobre ela e a considera um assunto que diz respeito apenas a eles(as). Eles(as) estabelecem as regras, definem o que é normal e têm o direito de falar sobre o assunto. Ao mesmo tempo, eles(as) também mantêm em segredo em torno de sua própria sexualidade, como algo que deveria permanecer oculto, pois a única área em que a sexualidade é reconhecida é o quarto do casal, onde é considerada utilitária (para a reprodução) e produtiva (para ter filhos). (Foucault, 2020a). Nesse cenário, Del Priore (2016) explica que os documentos remanescentes das Visitas da Santa

Inquisição, revelam uma preocupação exacerbada sobre a moralidade dos povos da Colônia. Segundo a autora, em tais documentos, constam, por exemplo:

a existência de **“palavras de requebros e amores”** e de **“beijos e abraços”**, sugerindo prelúdios eróticos e carícias entre amantes. Atos sexuais incluíam toques e afagos, implicando na erotização das mãos e da boca. **“Chupar a língua”**, **“enfiar a língua na boca”** segundo os mesmos documentos não eram algo incomum. Os processos revelam que alguns sedutores iam direto ao ponto: **“pegar nos peitos”** e **“apalpar as partes pudentes”** era queixa constante de mulheres seduzidas (Del Priore, 2016, p. 401 – grifos meus).

Muitos casos de acusações de sodomia masculina apresentavam manifestações de resistência que confrontavam a autoridade da Inquisição. Estes homens desafiavam as normas sociais ao demonstrar afeto abertamente, como caminhar com os ombros próximos, abraçar-se, trocar presentes e mostrar carinho em público. Um exemplo notório é o caso de João de Carvalho, um professor de latim e linguagem que lecionava em uma das paróquias de São João Del Rei no século XVIII. Ele enviava pequenas mensagens de amor aos(às) seus(suas) alunos(as), desafiando as convenções da época. Em um deles, dizia: “Luiz, meu amorzinho, minha vidinha! Vinde para o bananal que eu lá vou com a garrafinha de aguardente” (Del Priore, 2016, p. 401).

Gilberto Freyre (2003) abordou questões como o papel das mulheres indígenas, bem como o olhar europeu sobre os(as) indígenas homossexuais, destacando que antes da colonização, o deslocamento de gênero e sexualidade, seria algo bastante comum entre os povos. Além disso, o sujeito homossexual não era visto de modo depreciativo, muito pelo contrário, era tratado como alguém virtuoso e extraordinário. Entretanto, o olhar europeu se opôs ao que predominava no território brasileiro em torno da sexualidade, como é possível perceber nas primeiras impressões de cronistas do século XVI, que caracterizavam os homens homossexuais como “efeminados” ou “invertidos” (Gomes; Novais, 2013). Nas palavras de Freyre (2003, p. 93),

quanto aos pajés, é provável que fossem daquele tipo de homens efeminados ou invertidos que a maior parte dos indígenas da América antes respeitavam e temiam do que desprezavam ou abominavam. Uns, efeminados pela idade avançada, que tende a masculinizar certas mulheres e a efeminar certos homens; outros, talvez, por perversão congênita ou adquirida. A verdade é que para as mãos de

indivíduos bissexuais ou bissexualizados pela idade resvalaram em geral os poderes e funções de místicos, de curandeiros, pajés, conselheiros, entre várias tribos americanas.

O que o colonialismo fez ao impor os marcadores da cisheteronormatização foi gerar uma série de naturalizações, definindo o suposto lugar do sujeito “homem” e “mulher”, determinando uma logicidade centrada no sexo enquanto procriação, dentro dos limites da “caixinha” da cisheteronormatividade (Silva, 2019; Souza, 2020). Dentro desta lógica, para Souza (2020), não haveria (não há) espaço para relações homossexuais, pois distanciar-se-ia da ordem divina da procriação: “sejam férteis e multipliquem-se!” (Gênesis, 1, v. 28), pois na “homossexualidade, o sêmen é como o bebê jogado fora junto com a água da banheira [...]” (Ranke-Heinemann, 2019, p. 411) Deste modo, é possível compreender o quanto a colonização produziu ideias que naturalizaram a (hetero)sexualidade, reforçando a ideia de que é inata, e: “é algo que todos[as] nós, mulheres e homens, possuímos ‘naturalmente’ [...] A sexualidade seria algo ‘dado’ pela natureza, inerente ao ser humano” (Louro, 2000, p. 4).

Para Freyre (2003) e Daibert Junior (2013), com exceção dos jesuítas, uma espécie de “donzelões intransigentes”, no século XVI, muitos clérigos tinham mulheres e homens escravizados/as, com quem mantinham práticas sexuais, sendo mais fácil manter tais relações em segredo, uma vez que se apresentavam em público, “com o argumento de que eram serviçais encarregados de lavar, cozinhar e limpar suas casas” (Daibert Jr., 2013, p. 65). Tais relacionamentos, por vezes, eram evidenciados quando mulheres escravizadas pariam filhos(as) com feições semelhantes ao padre, fomentando burburinhos e suspeitas pela vizinhança. Vainfas (1990, p. 33) explica que, no caso dos jesuítas, ficava manifesto o horror frente à nudez, sendo que,

o horror que manifestavam os jesuítas face a nudez dos índios, especialmente a das partes genitais, parece mesmo antecipar todo o rigor de uma época de Reformas, obcecada pela ocultação dos corpos: na Europa, ainda no século XVI, começariam as interdições aos que eventualmente exibissem seu corpo em banhos públicos, termas, rios ou em qualquer lugar e ocasião. Inaugurar-se-ia, lembramos Jean-Claude Bologne, a moderna era do pudor, e no século XVIII algumas congregações chegariam até, por aversão a nudez, a proibir os religiosos de se banharem, salvo por escritas razões de ordem médica.

Endsjo (2014) afirma que em vários países católicos, era comum que padres vivessem juntos às suas concubinas, eram também conhecidos pelas prostitutas,

como é identificado no ano de 1414, quando cerca de setentas prostitutas estiveram presentes pela cidade, durante a realização do Concílio de Constança (1414-1418). Da mesma maneira que, concomitantemente, existiam clérigos que se esforçavam “para fugir das molícies, da sodomia, do adultério e do amancebamento. Tentavam ser anjos” (Daibert Jr., 2013, p. 78). Mendonça (2007, p. 47) reforça essa afirmação, apresentando que “há que se tomar cuidado [...] posto que tanto havia clérigos e leigos desregrados, como havia aqueles que respeitavam os ditames e seguiam fielmente as regras [...]”. Por duas razões: por medo dos olhares punitivos da Igreja ou na crença da possibilidade de vivenciarem o celibato, reprimiam os seus desejos sexuais, por meio de orações, penitências e outras táticas que viabilizassem a mortificação da carne (Daibert Jr., 2013).

Outros padres buscavam as “emulsões de castidade”, recomendadas por médicos, como Francisco de Melo Franco (1757-1823), que publicou em 1794, o livro *Medicina Teológica*. Para o médico, mineiro de Paracatu, formado pela Universidade de Coimbra, os ditos “desvios morais”, não se davam por via espiritual, portanto não poderiam ser tratados por meio de orações e penitências. Para Franco, o desvio localizava-se no próprio corpo, devendo então, ser tratado por esta via, com o uso de tratamentos que incidissem diretamente no controle físico (Daibert Jr., 2013; Claudete Daflon, 2011). Daflon (2011, p. 54), apresenta que,

No livro de 1794, Melo Franco expõe as limitações dos métodos adotados pela Igreja para lidar com as paixões humanas. A seu ver, as penitências e as orientações religiosas, de um modo geral, pouco contribuíam para a reversão dos quadros morais desviantes, derivados que eram dos males do corpo [...].

Entretanto, o livro de Franco foi alvo de perseguição pela Inquisição, levando ao recolhimento dos exemplares. Apesar de sua proibição, os sacerdotes que o liam, o faziam às escondidas e contra as ordens da Igreja. O livro de Mello Franco oferece uma série de receitas a fins de extirpar os desejos sexuais dos sacerdotes (Daflon, 2011). Para ele, pouco ou nada adiantavam os exemplos de santos como: São Bento, que se jogou sobre um arbusto de espinhos; São Bernardo, que tomava banhos gelados como alívio do desejo sexual; ou São Francisco de Assis, que se deitou sobre o roseiral repleto de espinhos. Na referida publicação, era possível encontrar diversas

receitas que prometiam “moderar ou mesmo extinguir os ardores venéreos” (Daibert Jr., 2013, p. 78).

Uma delas previa uma mistura de água de alface, porções de uma planta chamada golfão, água de rosas e de cevada, semente de papoula branca. O remédio era um antiafrodisiaco, recomendado aos religiosos que quisessem anestesiá-los ou eliminar seus desejos sexuais. Para se obter sucesso no tratamento, era preciso ingerir a poção de hora em hora durante oito dias. Outras receitas recomendadas por Mello Franco eram aquelas baseadas em combinações de vitríolos, ácidos minerais hoje conhecidos como sulfatos (Daibert Jr., 2013, p. 78-79).

Segundo Daibert Junior (2013), também é possível observar prescrições face aos tipos de corpos, como homens com corpos gordos, recomendava-se o uso de cânfora, sangria e purgativos. Além disso, o médico também advertia para uma alimentação baseada em caldos, ovos frescos e geleias. O efeito destas prescrições de Franco, seria reforçado com um exercício “penoso”, como: cortar lenha, cavar com enxada, viajar a pé, dormir em uma tábua dura etc. Daflon (2011, p. 55) destaca que a Medicina, neste contexto, passou a cumprir um papel também pedagógico, “[...] afinal, a instrução é crucial ao projeto ilustrado e perpassa as diferentes formas textuais de atuação intelectual”.

Bekker, no século XVIII, publicou em 1710, também de forma anônima para manter seu nome verdadeiro em sigilo. Fez a primeira publicação interditando a masturbação, alertando que ela produziria danos graves ao corpo (Maio, 2008). Bekker publicou um livro intitulado *Onania ou pecado repugnante da poluição autoinduzida*, em que chamava a doença da “masturbação” de “onanismo”, em que alertava sobre os supostos perigos da masturbação:

Distúrbios do estômago e da digestão, perda do apetite ou fome voraz, vômito, náusea, debilitação dos órgãos respiratórios, tosse, rouquidão, paralisias, enfraquecimento do órgão da procriação até causar impotência, falta de libido, ejaculações noturnas e diurnas, dor lombar, distúrbio dos olhos e dos ouvidos, total diminuição das forças do corpo, palidez, magreza, espinhas no rosto, declínio das forças intelectuais, perda de memória, crise de raiva, loucura, idiota, epilepsia, rigidez muscular, febre e por fim o suicídio (Ranke-Heinemann, 2019, p. 381).

Para Foucault (2020a), a campanha “antimasturbação” se corroborou a partir da noção de que ela se insere numa região intermediária entre o discurso cristão e o discurso da psicopatologia sexual. Foi uma “empreitada que fez uso do anúncio de

risco da patologização e somatização do sujeito que se masturbava” (Costa, 2017, p. 75). Foi assim que foram cunhadas três associações possíveis entre masturbação e patologia: a primeira, como uma doença que reuniria todas as doenças possíveis; a segunda, como a base possível de todas as doenças; a terceira, como uma estratégia médica que procurava convencer os/as jovens de que suas doenças estariam relacionadas à masturbação. Destarte, “a masturbação está se tornando a causa, a causalidade universal de todas as doenças” (Foucault, 2010, p. 210).

À medida que o pensamento iluminista se disseminou no século XVIII, a influência da Inquisição começou a diminuir. Muitos países europeus aboliram ou enfraqueceram os tribunais inquisitoriais, buscando maior tolerância religiosa e separação entre a Igreja e o Estado. Os Tribunais do Santo Ofício, foram extintos do Brasil, no ano de 1821, juntamente com o fim da Inquisição Portuguesa e Espanhola. Contudo, aspectos de aversão ao homoerotismo, moralistas e intolerantes, ainda continuava reverberando no Brasil independente, pois no seu primeiro código penal, estabelecido em 1823, estava determinado que qualquer indivíduo, independentemente de sua posição social, que cometesse o ato de sodomia de qualquer forma, seria condenado a ser queimado até que se reduzisse a cinzas, com o intuito de apagar qualquer vestígio de seu corpo e existência. Além disso, todos os seus bens seriam confiscados em favor da Coroa do nosso Reino, mesmo que tivesse descendentes. Nesse mesmo contexto, seus(suas) filhos(as) e netos(as) seriam considerados(as) inelegíveis e desonrados(as), assim como os(as) descendentes daqueles que tivessem cometido o crime de Lesa Majestade (Lima, 2011; Souza, 2020).

Oliveira (2020) enfatiza também que as normas estabelecidas nas Ordenações do Reino de Portugal mantiveram sua influência mesmo após a independência do Brasil. Uniões consensuais que ocorriam sem a aprovação da Igreja Católica, assim como a prática de bigamia e poligamia, ainda eram consideradas como comportamentos pecaminosos. Essa mesma interpretação também foi aplicada aos casais compostos por duas pessoas do mesmo sexo e/ou do mesmo gênero, assim como aos casais formados por uma pessoa cisgênera e uma pessoa transexual.

No século XIX, surgiram em campos como a psiquiatria, a jurisprudência e a literatura, diversos discursos relacionados às diferentes formas de homossexualidade, inversão, pederastia e até mesmo o conceito de "hermafroditismo psíquico". Esses

discursos não apenas impulsionaram um notável progresso nos mecanismos de controle social nessa esfera considerada perversa, mas também abriram espaço para o surgimento de um contradiscurso: a homossexualidade passou a se expressar autonomamente, a reivindicar sua legitimidade e até sua "naturalidade". Isso frequentemente acontecia utilizando o mesmo vocabulário e categorias que antes a estigmatizavam sob a perspectiva médica (Foucault, 2020a). Faço esta ponderação tendo em vista o apontamento feito por Foucault (2020a), de que o termo "homossexualidade" só foi caracterizado pela primeira vez, no século XIX, quando ela foi transferida do campo religioso para o campo de interesse médico, psicológico e psiquiátrico, a partir da publicação, em 1870, do artigo de Westphal, a respeito das "sensações sexuais contrárias". Deste modo, o "sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie" (Foucault, 2020a, p. 48), bem como também é reiterado por Vainfas (1990, p. 152), "o homossexual tornar-se-ia um indivíduo doente, anormal, e não apenas o sujeito jurídico de um crime a um só tempo religioso e civil".

Outro ponto observado por Ranke-Heinemann (2019), é que a combinação entre hostilidade sexual + misoginia + celibato, de fato não trouxe a homossexualidade à luz, porém facilitou a entrada de homens *gays* em posições de liderança, uma vez que a autoridade eclesial dizia "nada de escândalos com mulheres!", abriu os horizontes para jovens idealistas com orientação homossexual, já que muitos interpretavam a homossexualidade como um chamado divino de servidão a Deus e à Igreja: "o cumprimento da proibição chega a ser visto como uma virtude e uma oferta de carreira divina" (Ranke-Heinemann, 2019, p. 408).

Apesar da exigência formal do celibato e castidade de seus padres, a Igreja Católica reconhece que até existe uma parcela de sacerdotes que têm, de fato, vida conjugal, exemplo disto é o Movimento de Padres Casados (MPC), retratado pela Tese de Edlene Oliveira Silva (2008), intitulada "*Entre a batina e a aliança: das mulheres de padres ao Movimento de Padres Casados no Brasil*". Da mesma maneira que também tem reconhecido que existem seminaristas e sacerdotes homossexuais. Sobre tal afirmação, para Lima (2017), ainda que a estatística de rapazes homossexuais seja imprecisa, uma coisa é nítida; rapazes homossexuais estão presentes nos Seminários e é preciso encarar as múltiplas formas com que grupos vocacionais, paróquias e ademais comunidades católicas, lidam com estes sujeitos. De acordo com o autor, por vezes, a sexualidade é tratada apenas em momentos

pontuais, quando mencionam outros assuntos “considerados mais importantes, como o celibato e a castidade. Outras vezes fala-se da sexualidade apenas de modo negativo, como se ela fosse em si mesma uma realidade perigosa e pecaminosa [...]” (Lima, 2017, p. 5).

Na atualidade, ainda que a Igreja Católica tenha afrouxado o rigorismo excludente e homofóbico, historicamente arquitetado, as “diretrizes das autoridades eclesiais no tocante à homossexualidade demonstram certa insegurança e ambivalência” (Valle, 2014, p. 26). Isso é observado em alguns dos documentos produzidos pela instituição nos últimos anos, que visam orientar Seminários no acolhimento de jovens homossexuais para a vida sacerdotal. Os quais mantiveram uma posição constante de considerar atos homossexuais como contrários à lei natural e à ordenação divina da sexualidade, mas que apresentam um tom diferente, para um maior foco discursivo na compaixão e no respeito. De acordo com Souza (2020, p. 32), tal fato advém de formulações impulsionadas pelo “Concílio Vaticano II (1962-1965), que propunha a abertura eclesial e o fortalecimento do laicato [...]”.

Como é destacado por Valle (2014, p. 27), atualmente residem dificuldades para que a Igreja Católica consiga dialogar com a diversidade no campo da sexualidade, oriunda no “fato de o magistério eclesial continuar mantendo uma visão e um referencial unilateralmente heterossexual, forjados por séculos de tradição patriarcal”. Indagações estas que trato a partir da próxima Seção, em que discuto como as questões da homossexualidade têm sido abordadas pelos discursos e documentos oficiais da Igreja Católica após o Concílio Vaticano II.

### **3 A HOMOSSEXUALIDADE NOS DOCUMENTOS OFICIAIS DA IGREJA CATÓLICA: AMBIGUIDADES OU ESTRATÉGIAS?**

A dissertação de André Musskopf (2005) faz uma analogia entre o “triângulo rosa” e o sofrimento de homens *gays* no exercício ministerial. O triângulo rosa foi o símbolo utilizado durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), na campanha nazista de limpeza de toda “mancha” social, nisto, incluíam-se sujeitos homossexuais que tinham costurados em suas roupas, triângulos de cor rosa. A estimativa é a de que cerca de 50.000 a 80.000 homossexuais tenham sido mortos em campos de concentração, em câmaras de gás, em “divertimentos” brutais para soldados e cobaias em experimentos médicos forçados. A cor rosa, continua sendo usada até hoje, de modo depreciativo, dentro dos estereótipos culturais de gênero, às características atribuídas à feminilidade<sup>51</sup>.

#### **Imagem 13 – Homens *gays* no campo de concentração**

---

<sup>51</sup> Para o aprofundamento desta discussão, sugiro o artigo “*Abordagem histórica e artística do uso das cores azul e rosa como pedagogias de gênero e sexualidade*”, de Baliscai (2020), no qual o autor evidencia sinais de que, antes do século XX, na cultura ocidental, era prática comum a associação de cores de forma distintiva entre os gêneros: meninos eram geralmente vestidos com roupas de cor rosa, enquanto meninas eram identificadas pelo azul. Entretanto, a partir do século XX, ocorreu uma notável inversão nessa percepção cromática. Nesse período, o azul passou a ser firmemente relacionado à concepção de masculinidade, enquanto o rosa tornou-se predominantemente associado às representações de feminilidade. Essa mudança drástica nas normas culturais em relação às cores e gêneros ao longo do século XX revela como a sociedade está constantemente em evolução, e que os significados simbólicos das cores podem ser moldados por fatores culturais e históricos. Essa alteração também reflete o dinamismo das concepções de identidade de gênero e o papel da cultura na construção de estereótipos de gênero.



**Fonte:** Iconografia da história, 2019.

A troca nas associações de cores entre gêneros, com o rosa atribuído às meninas e o azul aos meninos no início do século XX, ilustra a flexibilidade das normas culturais diante das mudanças temporais e contextuais (Baliscei, 2020). Essa variação na percepção de cores transcende o aspecto histórico influenciando igualmente as identidades atuais. Um exemplo mais evidente é a realidade dos religiosos homossexuais, que temendo serem reconhecidos pelo símbolo social do rosa, muitas vezes se autocensuram para evitar preconceitos. Musskopf (2005) ressalta a importância desse estereótipo, principalmente para homens gays atuantes no Ministério Eclesiástico Ordenado. Estes enfrentam acusações infundadas de que, devido à sua homossexualidade, desejariam usar o “talar rosa” em suas funções. Tal situação leva à identificação desses homens como homossexuais no âmbito do Ministério Ordenado, marcando-os de forma simbólica, não mais com um “triângulo rosa”, e sim com um “talar rosa”.

No Brasil, desde 1991, existe uma premiação significativa chamada “*Troféu Triângulo Rosa dos Amigos dos LGBTI+*”, criada pelo Grupo Gay da Bahia, que faz referência ao distintivo rosa usado na Alemanha Nazista, historicamente associado à perseguição dos homossexuais. Esta premiação busca não apenas reconhecer a luta contra a discriminação, mas também assumir a dor e o sofrimento enfrentados por homossexuais sob estruturas sociais injustas. Em outras palavras, ela incorpora a história trágica do triângulo rosa na luta contemporânea pela libertação e pelos direitos LGBTI (Mott, 2006). É relevante notar que, ao longo dos anos, alguns padres católicos

foram agraciados com este prêmio, conforme mencionado por Mott (2006, s/p), demonstrando uma crescente conscientização e apoio dentro de setores religiosos para a causa LGBTI e a busca por justiça e igualdade.

1995: Padre José Trasferetti inaugura pastoral para comunidade de homossexuais e travestis na Paróquia de São Geraldo, recebendo neste ano o Troféu Triângulo Rosa do GGB.

2003: Cardeal Geraldo Majella Agnelo, presidente da CNBB, recebeu o Troféu Triângulo Rosa por sua declaração: “É legítima a reivindicação dos homossexuais de viver na sociedade sendo respeitados em suas diferenças, sem discriminações ou perseguições que os oprimam”.

Apesar dos aparentes pequenos progressos que tangem o lugar dos homossexuais na Igreja Católica, ainda há um distanciamento para alcançar a equidade social, eclesiológica e, também, familiar, devido à heterogeneidade cultural e ideológica em decorrência das interpretações de textos bíblicos e documentos da Igreja, dando vasão, inclusive, para disputas dentro da própria instituição em torno dos significados envoltos à homossexualidade (Souza, 2020; Torres, 2005). Tais ações citadas anteriormente, atentam para exemplos isolados, atitudes e projetos mais independentes, do que uma mudança estrutural do catolicismo, de fato.

A identidade tridentina orientou os ditames católicos até 1960 e a partir da metade do século XX foi possível observar algumas variações sobre como a igreja se posicionou frente ao sexo entre homens, aqui já passando a se referir ao termo homossexualidade ou “homossexualismo”. Tal fato, deve-se, sobretudo, ao Concílio Vaticano II (1962-1965), considerado um dos grandes marcos católicos, quando a Igreja se propôs a revisar seus ritos, Teologia, visão de humano, sociedade e, com isto, algumas revisões em relação à homossexualidade (Meschiatti, 2007; Souza, 2020; Torres, 2005; 2009; Valle, 2014).

Marcos Matos (2020), em seu livro *“Discurso religioso e heteronormatividade: uma análise da liturgia nupcial da Igreja Católica”*, também concorda que um marco dentro da Igreja que significou o impulso para tais debates, foi o Concílio Vaticano II. O autor defende que este Concílio representou a intensificação do discurso heteronormativo, haja vista a oposição frontal às mudanças advindas da expressividade dos movimentos feministas e LGBTI, que começavam a ganhar força, em meados da metade do século XX e militavam por “visibilidade, liberdade, igualdade

e reconhecimento das identidades de gêneros, das relações de amor e das famílias constituídas para além do padrão heteronormativo” (Matos, 2020, p. 126).

Desse modo, é perceptível um movimento paradoxal, pois ao mesmo tempo em que este Concílio representou um complexo processo de renovações eclesiais, também mostrou uma postura reacionária aos avanços exteriores a ela, recrudescendo as críticas à homossexualidade, ao mesmo tempo em que reafirmava a “exclusividade da relação conjugal entre homem e mulher, e atuando com protagonismo no combate político e jurídico à liberalização sexual e à legitimação de relações não-heterossexuais ou não-monogâmicas” (Matos, 2020, p. 126), e o autor salienta que, desde então, algumas fontes documentais foram produzidas no sentido de dispor o seu olhar sobre pessoas homossexuais.

Torres (2005, p. 33-34), no entanto, explica que,

o significado da homossexualidade no discurso moral religioso católico é definido em uma disputa com significados constituídos também fora dela, mas no interior da Igreja Católica outras disputas pelo significado também acontecem. O discurso que revela as posições nessas disputas está tanto nos documentos que tratam a homossexualidade como patológica ou tolerada, como no impedimento, às vezes não explícito, de aceitar pessoas com orientação homossexual para a função de padre.

Para Torres (2009), as atualizações na postura da Igreja, são oriundas do novo perfil exigido aos padres por meio deste Concílio, que lhes imputou à necessidade de: maior envolvimento com a comunidade católica; ao invés de levar uma vida solitária, dever-se-ia angariar um ministério participativo; a necessidade de não apenas discutir, mas visibilizar com a sua própria vida o exemplo cristão aos(às) fiéis; viver e trabalhar não apenas nos espaços da Igreja, mas também em colaborar em contextos fora dela. Pois como bem é ressaltado por Serra (2019, p. 118), na eclesiologia tridentina, referência de base até então, “as repostas já vinham prontas nos catecismos e manuais que permaneceram intocados, praticamente, durante séculos. Era, portanto, dissociada da experiência humana concreta e histórica”.

Tais aspectos, logo levaram aos padres a uma proximidade maior com as questões sociais e uma postura um pouco mais horizontal em relação à comunidade, convivendo com o povo, com seus sofrimentos etc. Esta postura, levou a posterior elaboração de alguns documentos que dão indicativos da ideia “tolerância” como postura central aos tratamentos da Igreja a pessoas homossexuais (Torres, 2009).

Contextualmente, outros fatores também incitavam as discussões da Igreja sobre a sexualidade, haja vista o surgimento dos métodos contraceptivos, em 1960, seguida do estouro nos casos de Aids (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida), em meados da década de 80. Centenas de casos de padres infectados e que vieram a óbito por conta do vírus começaram a vir à tona. Mott (2006, p. 6), por exemplo, cita que entre os anos 1987 e 1993: “27 padres católicos morrem de Aids no Hospital das Clínicas de São Paulo”. Ao mesmo tempo em que estes casos cresciam, também aumentava o número de publicações católicas que, de modo geral, defendiam a Aids como um castigo de Deus contra os *gays*<sup>52</sup>. Tanto em programas de TV, quanto jornais, religiosos(as), revistas, propagavam o discurso da Aids como consequência da “sem-vergonhice” dos homossexuais (Mott, 2006; Torres, 2005; Trevisan, 2018).

Antes de prosseguir com a explanação dos documentos, é plausível pontuar que o termo “tolerância”, muito presente nos discursos pós Concílio Vaticano II, não significa propriamente a aceitação ou legitimação da homossexualidade, como explica Torres (2009), a homossexualidade continua sendo associada à doença, anormalidade, porém, agora, a noção de prudência quanto ao julgamento a práticas supostamente imorais, passou a ser central no discurso católico:

essa noção de tolerância à homossexualidade já estava presente na esfera civil, e o discurso da Igreja busca manter associados outros significados a essa noção: doença, depravação, patologia e anormalidade; deixando, no entanto, de julgar os atos homossexuais somente como pecado. Há uma consideração que pede prudência para tal julgamento, “a sua culpabilidade há de ser julgada com prudência”. A tolerância passa a constituir um ponto do discurso católico sobre homossexualidade (Torres, 2009, p. 207).

---

<sup>52</sup> Nos anos 80, a crença equivocada, que estabelecia uma relação reducionista entre a Aids e a homossexualidade, reverberou na tomada de medidas de vigilância sanitária, como o fechamento de saunas para o público *gay* e proibição da realização de bailes *gays* durante o Carnaval carioca. Em Recife, autoridades mencionaram a possibilidade de proibir a entrada de americanos homossexuais e pessoas do Sul do Brasil no Carnaval local (Trevisan, 2018). Ainda que na atualidade, a ciência já tenha evidenciado que o vírus do HIV atinge tanto homo quanto heterossexuais, o mito homofóbico sobre a doença ainda permeia diversos discursos recentes. Um destes discursos, que gerou muita repercussão, foi a fala da cantora gospel e Pastora Ana Paula Valadão: “Estão dizendo que isso é normal, isso não é normal, gente. Deus criou o homem e a mulher e é assim que nós cremos. Qualquer outra opção (*sic*) sexual é uma escolha do livre arbítrio do ser humano e qualquer escolha leva a consequências e a Bíblia chama que qualquer escolha contrária ao que Deus determinou como ideal, como Ele nos criou para ser, Ele chama de pecado e o pecado tem uma consequência que é a morte. Inclusive, tudo aquilo que é distorcido, traz consequência naturalmente, nem é Deus trazendo um juízo, tá aí a AIDS pra mostrar que a união sexual entre dois homens causa uma enfermidade que leva à morte, contamina as mulheres, enfim, não é o ideal de Deus. Sabe qual é o sexo seguro? O sexo seguro é a aliança do casamento” (Valadão, 2016, s/p).

Louro (2011) problematiza o discurso que advoga pela tolerância e afirma que é um tanto quanto escorregadio, pois: Quem tolera? Quem precisa ser tolerado(a)? Esta noção é bastante assimétrica e, portanto, supõe que existe um grupo posicionalmente superior e que aprova ou não a existência dos(as) tolerados(as), ou seja, “[...] não coloca em xeque, efetivamente, a hierarquia, a classificação e os conflitos que existem entre os vários grupos” (Louro, 2011, p. 66). Vale lembrar que na Igreja Católica, a maior instância reguladora de questões como a sexualidade, bem como de toda a doutrina católica, é definida por um conjunto exclusivo de homens, bispos, diretamente ligados ao Papa. Este grupo é caracterizado como magistério católico, que tem como base um projeto totalizador, ou seja, “pressupõe-se portador da verdade, não supõe erros ou equívocos” (Torres, 2005, p. 129).

Para fazer parte do magistério, é necessário tornar-se bispo. Isso inclui uma pesquisa minuciosa e sigilosa realizada pela nunciatura católica e pelas embaixadas do Estado do Vaticano nos outros países, que envolve a consulta a outros padres, bispos e fiéis. Essa pesquisa pode se prolongar por até dez anos, e o resultado dependerá do apoio que o candidato obtém dos bispos que já fazem parte do magistério e que estão diretamente alinhados ao Papa, que ratifica ou não a decisão de nomeação do novo bispo ao grupo. Sendo assim, "o magistério, ratificado pelo Papa, formula a doutrina e regula a disciplina de toda a Igreja. A hierarquia, ou seja, o pontífice, os bispos e os padres se orientam pelo magistério" (Torres, 2005, p. 128). Para os seguidores deste modelo, os ensinamentos do magistério católico são entendidos como infalíveis, éticos e corretos, uma vez que se entende que toda decisão dali oriunda é baseada em Jesus Cristo. Portanto, a figura de Jesus sustenta e legitima os pressupostos deste grupo, já que para os(as) cristãos(ãs), esta é uma referência suficiente para a atribuição de valor e credibilidade (Torres, 2005).

Compreendendo que a homossexualidade passou por um revisionismo após o Concílio Vaticano II, reconhecemos que qualquer documento, regulamento ou carta oficial que busque legislar a sexualidade, o corpo e o gênero merecem atenção crítica. Mesmo que essas medidas pareçam inicialmente favoráveis à comunidade LGBTI, é fundamental submetê-las a uma análise teórica que capte seus entranhamentos, pois podem, sorrateiramente, contribuir para a perpetuação do estigma e da discriminação, agindo como mais um obstáculo no caminho em direção à aceitação e igualdade, pois ainda continuam agenciando “o que ser” e “como ser”.

Para pormenorizar esta discussão, trago à baila os excertos de alguns dos documentos oficiais que elencam algumas posições que tangem a abordagem da homossexualidade por parte de Igreja, sendo eles:

1. *"Persona humana - Declaração sobre alguns pontos da ética sexual, de 1975"*: Este documento é uma declaração da Congregação para a Doutrina da Fé que aborda questões éticas relacionadas à sexualidade humana. Ele discute tópicos como a dignidade da pessoa, o casamento, a contracepção e a homossexualidade.

2. *"Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais"*: Publicada pela Congregação para a Doutrina da Fé, esta carta fornece orientações sobre como os líderes religiosos devem abordar a pastoral das pessoas homossexuais, enfatizando a importância do respeito e compreensão, enquanto mantém a doutrina católica sobre a sexualidade.

3. *"Catecismo da Igreja Católica: homossexualidade - parágrafos 2357, 2358 e 2359"*: Esses parágrafos do Catecismo da Igreja Católica abordam a homossexualidade, ensinando que as pessoas com atrações homossexuais devem ser tratadas com respeito e compaixão, mas também pedem a castidade como o ideal para os homossexuais católicos.

4. *"Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao Seminário e às ordens sacras"*: Este documento da Congregação para a Educação Católica, de 2005, estabelece diretrizes sobre o discernimento vocacional e admissão de pessoas com tendências homossexuais ao sacerdócio, enfatizando a importância do discernimento individual e da castidade.

5. Em 2003, o Vaticano divulgou o documento intitulado: *"Considerações sobre os Projetos de Reconhecimento Legal das Uniões entre Pessoas Homossexuais"*. Neste documento, a Igreja Católica reafirma sua posição tradicional, que reconhece o casamento como uma união entre um homem e uma mulher. O texto expressa oposição à legalização de casamentos ou uniões civis entre pessoas do mesmo gênero, com base em seus princípios religiosos e doutrinas. Embora o documento enfatize o respeito e dignidade das pessoas homossexuais, ele não apoia o reconhecimento legal de suas uniões.

A relevância desta seção está intrinsecamente ligada à necessidade de compreender que a instituição se estrutura a partir de suas diretrizes regulatórias.

Portanto, ao discutir as pedagogias do armário, também se torna imperativo conhecer o que permeia o seu entorno, o que ditam as regras e o que orientam os passos daqueles dedicados à instituição. De maneira metafórica, podemos compreender a "melodia" e o "ritmo" que os seminaristas homossexuais devem aprender a "dançar". A metáfora da "melodia" e do "ritmo" se refere ao entendimento da dinâmica da vida dos seminaristas homossexuais nesse ambiente. Assim como na música, em que é essencial compreender a melodia e o ritmo para dançar de maneira adequada, os seminaristas homossexuais devem entender as normas e as expectativas impostas pela instituição para navegarem por ela com êxito, enquanto também gerenciam sua identidade sexual.

### **3.1 Navegando pelos meandros da postura da Igreja Católica diante da homossexualidade: entre agenciamentos e a retórica do acolhimento**

De antemão, gostaria de justificar que, a partir deste ponto, adoto uma postura teórica com o objetivo de questionar a ambiguidade presente nas posições do catolicismo em relação à homossexualidade. Um exemplo notável dessa ambiguidade é apresentado por Souza (2020). Ela argumenta que as perspectivas católicas mostram sinais de progresso limitado no que diz respeito à inclusão das pessoas LGBTI na sociedade, enquanto ao mesmo tempo mantêm uma significativa distância de alcançar igualdade nos âmbitos social, eclesiástico e familiar. Demovendo da visão da autora mencionada, também identifico a presença da ambiguidade nas posições católicas, contudo interpreto essa ambiguidade como um mecanismo de poder (Foucault, 1985). Ao manter uma postura de aparente negociação com diversas perspectivas, a Igreja abre espaço para uma ampla variedade de interpretações. Por trás do discurso aparentemente acolhedor e tolerante, estão enraizados preconceitos que influenciam sutilmente a forma como a Igreja lida com as pessoas homossexuais. Isso ocorre à sombra retórica do “não julgamento”.

Se há uma frase que se repete consistentemente em meio a vários documentos, é a noção de tendência/inclinação homossexual, tendências transitórias e incuráveis. Por trás da expressão "tendência homossexual", reside uma série de preconceitos, uma vez que essa terminologia pode insinuar uma interpretação

equivocada de comportamento desviante e anormal. Essa linha de pensamento sugere a existência de características específicas associadas à homossexualidade, como voz aguda, maneirismos afeminados, andar gracioso, entre outros. Em outras palavras, comportamentos frequentemente relacionados à feminilidade são usados como indícios de uma suposta “anomalia” que inclina o indivíduo para a homossexualidade. Não há base sólida para afirmar que um homem que exiba expressões de gênero desse tipo seja necessariamente homossexual, da mesma forma que não há garantia de que um homem que demonstre traços comportamentais tradicionalmente masculinos seja heterossexual. Em resumo, a crença na existência de uma “tendência homossexual” cria espaço para julgamentos precipitados, interpretações errôneas e homofóbicas.

No contexto católico, a simplificação da homossexualidade à tendência para determinados comportamentos, trata-se de um mecanismo poderoso para vigia, seleção e impugnação de possíveis candidaturas de seminaristas homossexuais, como bem é apontado pela: *Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao Seminário e às ordens sacras*:

[...] a Igreja, embora respeitando profundamente as pessoas em questão, [9] **não pode admitir ao Seminário e às Ordens sacras aqueles que praticam a homossexualidade, apresentam tendências homossexuais profundamente radicadas ou apoiam a chamada cultura gay.** [10]. Estas pessoas encontram-se, de facto, numa situação que obstaculiza gravemente um correcto relacionamento com homens e mulheres. De modo algum, se hão-de transcurar as consequências negativas que podem derivar da Ordenação de pessoas com tendências homossexuais profundamente radicadas (Congregação Para a Educação Católica, *Instrução sobre os Critérios de Discernimento Vocacional...*, 2005, s/p, grifos meus).

Ao declarar a inaceitabilidade de "praticantes da homossexualidade," referindo-se a "tendências homossexuais profundas," ou mencionando "apoiares da cultura gay," o documento deixa margem para reflexão sobre a sua tendência a reduzir os indivíduos homossexuais a estereótipos. Além disso, sugere um direcionamento específico em relação à masculinidade, principalmente voltado para categorias de masculinidades subordinadas. Isso ocorre à medida que os sujeitos se aproximam de gostos, interesses e comportamentos associados ao feminino. Dentro da perspectiva hegemônica, a homossexualidade é frequentemente associada a traços que se

assemelham à feminilidade, mas essa simplificação não abrange toda a complexidade do espectro de identidades de gênero e orientações sexuais, já que existem homens que não se identificam necessariamente como *gays*, mas que compartilham características com essa categoria (Baliscei, 2020; Connell, 2005).

Destarte, a orientação dada pela Igreja Católica aos seminaristas vai além de uma visão restrita da identidade de gênero e sexualidade. Ela denota estar mais preocupada em avaliar a capacidade dos indivíduos de expressarem uma masculinidade que se aproxime da idealização hegemônica, caracterizada como mais viril e também “heterossexual”. Para tornar essa afirmação mais ilustrativa, vale a pena citar os exemplos destacados na pesquisa conduzida por Marco Torres (2005; 2009) sobre processos vivenciados na admissão ao Seminário. Nessa pesquisa, alguns dos entrevistados relataram ter passado por avaliações psicológicas com o objetivo de determinar sua orientação sexual, com o propósito de evitar que pessoas homossexuais fossem admitidas ou permanecessem em Seminários religiosos. Esses “testes” envolviam abordagens singulares por parte de padres e profissionais das áreas de psicologia e pedagogia.

Por exemplo, solicitavam que a pessoa observasse suas próprias unhas, interpretando o modo como o faziam como um indício de sua orientação sexual. Se alguém olhasse suas unhas com as costas da mão voltadas para cima, era considerado um sinal de homossexualidade; caso contrário, era interpretado como sinal de masculinidade. Outro teste envolvia a maneira como alguém examinava a sola de seu sapato: se olhasse a sola por trás, virando o rosto para trás, era considerado um sinal de homossexualidade; se olhasse pela frente, era interpretado como sinal de masculinidade. Esses métodos eram aplicados em atividades cotidianas, como riscar fósforos ou pegar objetos no chão, tudo com o propósito de detectar possíveis homossexuais (Torres, 2005; 2009).

Em outro caso abordado por Torres (2005; 2009), um padre entrevistado relatou que, ao completar 18 anos, já tinha consciência de sua sexualidade e compartilhou esse fato com seu confessor, que não viu isso como um obstáculo para sua candidatura ao sacerdócio. No entanto, em uma entrevista para se tornar seminarista, ele se deparou com uma situação diferente. Dois padres e uma psicóloga estavam presentes e lhe mostraram um cartaz com a imagem de uma mulher vestindo biquíni, pedindo que ele expressasse seus sentimentos em relação à imagem. Ciente

de que não poderia dar indícios de sua sexualidade para ser aceito, o jovem mentiu, afirmando que sentia desejo de pecar contra a castidade. Essa falsa representação levou à sua aprovação.

Para além de uma compreensão simplista que pressupõe uma suposta relação rígida entre biologia, gênero e sexualidade, representada pela ideia de um padrão masculino-cisgênero-heterossexual, menciono que quando faço uso do termo simplificação, estou fazendo referência à crítica de Edgar Morin (2003; 2011) em relação ao paradigma da simplificação. Esse paradigma tende a fragmentar um todo complexo em duas partes distintas, criando uma dicotomia que, por sua vez, estabelece elementos resultantes da divisão como mutuamente excludentes. Tal processo limita nossa capacidade de compreender e refletir adequadamente, além de prejudicar nossa habilidade de realizar correções ou adotar uma perspectiva de longo prazo. Nas palavras de Morin (2011, p. 13): “[...] infelizmente, pela visão mutiladora e unidimensional, paga-se bem caro nos fenômenos humanos: a mutilação corta na carne, verte o sangue, expande o sofrimento”, literalmente. O contraste entre a visão mutiladora e unidimensional mencionada por Morin (2011) e a abordagem proposta no documento “*Persona humana*” destaca a necessidade de repensar nossos preconceitos e estereótipos em relação à diversidade sexual.

O documento *Persona humana – Declaração sobre alguns pontos da ética sexual*, enfatiza que homossexuais não podem ser culpabilizados(as) por uma realidade que não é de sua livre escolha e os(as) classifica em dois grupos: o primeiro, com “tendências homossexuais” transitórias, ou seja, passíveis de cura; e o grupo de homossexuais incuráveis, já que ‘naturalmente’ possuiriam uma anomalia sexual (ou de constituição patológica) (Santos, 2016; Torres, 2005; 2009; Valle, 2014):

Nos nossos dias, em contradição com o ensino constante do Magistério e com o sentir moral do povo cristão, há alguns que, fundando-se em observações de ordem psicológica, chegam a julgar com indulgência, e até mesmo a desculpar completamente, as relações homossexuais em determinadas pessoas. Eles fazem uma distinção – ao que parece não sem fundamento – entre os homossexuais cuja tendência provém de **uma educação falseada**, de uma falta de evolução sexual normal, de um hábito contraído, de maus exemplos ou de outras causas análogas: tratar-se-ia de uma tendência que é transitória, ou pelo menos não-incurável; e aqueles outros homossexuais que são tais definitivamente, por força de uma espécie de instinto inato ou de uma constituição patológica considerada

incurável (Congregação Para a Educação Católica, *Declaração sobre alguns pontos da ética sexual*, 1975, s/p).

Para Valle (2014), nesta Declaração, as distinções entre os(as) homossexuais, permite à Igreja discriminar cada caso de um modo. Notemos que na citação acima, o documento inicia ressaltando a contrariedade entre a compreensão de aceitabilidade das relações homossexuais e aos ensinamentos do Magistério católico ao denunciar que existem aqueles(as) que defendem que as relações homossexuais podem ser julgadas de forma mais complacente ou até mesmo desculpadas com base em evidências ou argumentos de ordem psicológica. Isso implicaria na possibilidade de considerar que a orientação sexual homossexual não é uma questão de escolha, mas sim uma parte natural da identidade de certas pessoas, e, portanto, não deve ser condenada.

Ao se referir ao primeiro grupo de “tendências transitórias”, deixa explícito que a homossexualidade pode estar relacionada a maus exemplos, inversão do caminho supostamente ‘normal’, educação falseada, ou seja, é o desvio da dita ‘normalidade’, mas aqui entendido como uma possível desordem temporária e que, portanto, ainda pode ser reversível. O papel da divisão e classificação de indivíduos em grupos ou categorias com base em critérios de qualidade, competência e aptidão, Foucault (1999) sugere que esse processo desempenha um duplo papel na sociedade ou em um contexto específico, como em uma instituição religiosa.

A divisão segundo as classificações ou os graus tem um duplo papel: marcar os desvios, hierarquizar as qualidades, as competências e as aptidões; mas também castigar e recompensar. Funcionamento penal da ordenação e caráter ordinal da sanção. A disciplina recompensa unicamente pelo jogo das promoções que permitem hierarquias e lugares; pune rebaixando e degradando. O próprio sistema de classificação vale como recompensa ou punição (Foucault, 1999, p. 205).

É comum, neste caso, a busca pelo(a) culpado(a) da homossexualidade do menino, atribuindo, por vezes, justificativas infundadas e simplistas, como: a proximidade do menino com a mãe e o distanciamento com a figura paterna; o excesso de contato com estereótipos femininos; a socialização com determinados(as) colegas de escola; ideia de que se trata apenas de uma curiosidade passageira e logo voltará ao caminho “normal”. No que tange a essa questão, é pertinente fazer

referência à provocativa indagação apresentada por França (2022). Ela questiona de maneira efusiva por que há uma busca incessante por explicações para a homossexualidade, enquanto a heterossexualidade raramente é objeto de teorização ou questionamento. Surge então a indagação intrigante: por que não existem equivalentes a "tendências heterossexuais" ou termos como "heterossexualidade patológica" ou "heterossexualidade transitória"?

França (2022) elucida um aspecto significativo da discussão em torno da normatividade. Ela aponta para a disparidade de atenção dada a diferentes orientações sexuais e levanta uma questão sobre como a sociedade aborda a heterossexualidade em comparação com a homossexualidade. Em resumo, ela destaca como a heterossexualidade não é teorizada devido à sua posição como norma social, está objetivada, enquanto a homossexualidade é discutida e nomeada devido à sua posição como algo que é visto como "não familiar" em relação a essa norma. Nessa esteira, as famigeradas ideias de busca por "origem da homossexualidade", "explicações sobre como se torna homossexual", "o gene *gay*" ou explicar se "nasce *gay* ou torna-se", por exemplo, sustentam essa posição que busca, não complexificar e compreender a sexualidade, mas sim, de todo modo, afirmá-la em seu caráter socialmente distinto, anormal, desviante.

Outro entendimento equivocado na Declaração de 1975, é a de que a homossexualidade é resultado de falhas na educação ou de uma "falsa educação", e, portanto, passível de ser ajustado por uma educação ideal, persiste erroneamente. Assim, ao sustentar que a homossexualidade tem suas raízes em uma "educação falseada", pode-se pressupor do outro lado, a defesa da existência de uma possível "educação autêntica, adequada ou ideal" como contrapartida, àquela que se põe como "verdade", ou melhor, como um regime de verdade (Foucault, 1987). Nessa perspectiva religiosa, acredita-se que um homem que já teve experiências homossexuais possa eventualmente recuperar sua heterossexualidade, casar-se com uma mulher cisgênera e ter filhos(as), conforme os ideais de família heteronormativa preconizados pelo catolicismo.

Por isso, ao analisar as suposições subjacentes a tais regulamentações, é fundamental ressaltar que esses discursos, que muitas vezes se apresentam como "acolhedores" e "prudentes", na verdade, distanciam-se consideravelmente de promover uma atitude não julgadora. Em vez disso, eles contribuem para a criação de

uma forma de “classificação e hierarquização da sexualidade”, fortalecendo distinções e impondo categorias que definem o lugar daquilo que é rotulado como “normal”, “diferente” e “excêntrico”, como enfatizado por Louro (2013) e Hélène Joffe (1998), são colocados(as) em dissidência quando postas no lugar de “outro(a)”.

A palavra ‘outro’ geralmente se aplica somente aqueles que estão excluídos, e implicitamente subordinados ao grupo de pessoas que supostamente se considerem possuidoras e donas das ideias dominantes [...] Ser ‘outro’ é ser objeto de fabricações de alguém diferente, e não um sujeito com poder e voz (JOFFE, 1998, p. 109).

Butler (2018) explica que a linguagem também é performativa e mapeia outros modos de se apresentar, se traja com novas roupagens e que, nesse contexto, se afirma como tolerante, amena e não punitiva. Ao conservar-se sob outras tonalidades e agenciar as corporeidades, perdura ditando o que é “desvio”, os “pecados” e mantendo privilégios heteronormativos. Como também é ressaltado por Xavier (2022, p. 105), a homofobia, o machismo, a misoginia, “é uma tecnologia refinada e vai hackeando o sistema a fim de mudar suas facetas e fazer adaptações para continuar dominando”. Por isso, é necessária certa cautela sobre as interpretações acerca de tais posicionamentos católicos, pois o que pode ser entendido como “pequenos progressos”, trata-se muito mais de uma mudança de tom de um discurso menos violento para outro pouco mais acolhedor, do que, de fato, alguma real intenção de mudança em qualquer aspecto doutrinário.

Dito de outro modo, em uma sociedade heteronormativa se estabelecem outros modos “para avaliar e classificar o mundo, as coisas, as pessoas e suas atitudes”, ainda que não pareçam violentos em um primeiro momento, como elucidado por Junqueira (2013, p. 167). A transição entre as ideias de Butler (2022), Xavier (2009) e Junqueira (2013) ilumina uma questão intrincada: a maneira como a linguagem e o discurso, especialmente em contextos heteronormativos, são utilizados para moldar percepções e atitudes sociais em relação à sexualidade e identidade de gênero.

Em síntese, Junqueira (2013) destaca como, mesmo em contextos aparentemente não violentos, as normas e classificações sociais são estabelecidas de maneiras sutis e perniciosas. Essa abordagem se alinha com as observações de Butler (2018) e Xavier (2022) sobre a performatividade da linguagem e a

adaptabilidade dos preconceitos. Para ilustrar essa afirmação no contexto católico, apresento um trecho da Declaração de 1975 e outro do Catecismo de 2001:

Certamente, na actividade pastoral estes homossexuais assim hão-de ser acolhidos com compreensão e apoiados na esperança de superar as próprias dificuldades pessoais e a sua inadaptação social. A sua culpabilidade há-de ser  **julgada com prudência**. No entanto, 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 (Congregação Para Doutrina de Fé, *Declaração sobre alguns pontos da ética sexual*, 1975, s/p – grifos meus).

2358. Um número considerável de homens e de mulheres apresenta tendências homossexuais profundamente radicadas. Esta propensão, objectivamente desordenada, constitui, para a maior parte deles, uma provação.  **Devem ser acolhidos com respeito, compaixão e delicadeza**. Evitar-se-á, em relação a eles, qualquer sinal de discriminação injusta. Estas pessoas são chamadas a realizar na sua vida a vontade de Deus e, se forem cristãs, a unir ao sacrifício da cruz do Senhor as dificuldades que podem encontrar devido à sua condição (Catecismo da Igreja Católica, 2001).

Apesar dos repúdios à homossexualidade, é possível notar nestes excertos que as noções de “tolerância”, o tom de “julgamento prudente”, passam aqui a adquirir um carácter central nas posturas da Igreja. Neste contexto, emerge uma dualidade de abordagens: uma mais severa, que enxerga a homossexualidade como uma condição patológica, e outra mais flexível, que preconiza a acolhida, como analisado por Torres (2005). Esse avanço discursivo visa uma remodelação de posturas históricas da Igreja, reconhecendo que a homossexualidade não se limita apenas ao pecado, mas também foi erroneamente encarada como uma enfermidade, demandando, assim, um tratamento apropriado. Notamos que a ideia de tratamento não elimina a concepção da homossexualidade como um desvio ou doença; ela simplesmente implica que, em vez de serem rejeitados como foram durante séculos, os indivíduos agora serão acolhidos e orientados de forma mais compassiva e atenciosa, promovendo uma postura mais acolhedora. Isso se torna evidente na orientação de que os homossexuais devem ser acolhidos com a esperança de superar suas dificuldades de integração social, ou seja, receber assistência para se adaptarem às normas da sociedade cisheteronormativa.

Entretanto, é esse mesmo argumento que abrem as brechas para as tentativas de “cura *gay*” para que, controversamente, homossexuais sejam curados com “amor e compaixão”, pois é crível pensar a partir de Fernando Seffner (2003) que as regulações do catolicismo sobre a sexualidade, produzem uma “política da identidade” que, na sua forma não ‘reconstruída’, são vistas como sendo da ordem do idêntico, como estanques, como fixas e até mesmo como definitivas ou essenciais ou como também é reforçado por Kimmel (2022, p. 260), “os fundamentalistas buscam nos relembrar de que as diferenças entre os gêneros, que estão em todo lugar desaparecendo, são na verdade indelévels e fixas”. Em outras palavras, ela defende uma visão da sexualidade que é estritamente binária e baseada em papéis de gênero tradicionais, ignorando a diversidade e fluidez das experiências sexuais e de gênero.

Essa transição de perspectivas realça como a linguagem, mesmo quando se torna menos agressiva ou mais inclusiva na superfície, pode continuar a servir como um veículo para normas e ideologias arraigadas. A mudança de tom nos discursos da Igreja, portanto, pode ser vista mais como uma adaptação estratégica do que como uma verdadeira mudança ideológica, alinhando-se com as observações de Butler (2022), Xavier (2022) e Junqueira (2009) sobre a natureza complexa e multifacetada do poder, da linguagem e da identidade social. Para compreender essa afirmação no contexto discutido, é plausível olhar para a Carta aos bispos de 1986, em que o essencialismo de gênero e sexualidade se apresenta de forma mais veemente contra homossexuais.

O Papa João Paulo II (1920-2005) tentava manter o rigor doutrinário, ao mesmo tempo em que buscava afastar a ideia de que a Igreja estaria hostil e preconceituosa contra homossexuais e as reivindicações políticas e sociais que progressivamente adquiriam mais expressividade (Valle, 2014). Seu pronunciamento realizado em 5 de outubro de 1979 aos bispos norte-americanos, de certo modo, funcionou como prenúncio de um texto mais incisivo e que seria publicado anos depois, em 1986: a *Carta sobre o atendimento pastoral de pessoas homossexuais*. Essa Carta tangencia a preocupação com interpretações benévolas da homossexualidade.

Nesta Carta, a ênfase central reside em sublinhar a postura de acolhimento pastoral, enquanto simultaneamente oferece uma explicação mais robusta de que a homossexualidade não está de acordo com os princípios do catolicismo, conforme enfatizado por Torres (2005), como uma tentativa de conter as interpretações locais

que avançavam no reconhecimento da homossexualidade como não patológica. Essa preocupação é notável no Princípio 4 da Carta, que declara que "tais opiniões, gravemente errôneas e desorientadoras, requerem, portanto, uma especial vigilância" (Congregação Para a Doutrina da Fé, 1986, p. 2).

Continuando, a Carta faz referência a alguns textos bíblicos, como o Capítulo 3 de Gênesis, que é citado para justificar que, no projeto de criação, Deus criou o homem e a mulher à sua imagem e os(as) destinou a colaborar com ele na procriação da vida. Portanto, a homossexualidade seria vista como incompatível com a aliança entre Deus e a humanidade, uma vez que não permite a procriação. O texto prossegue argumentando que a condenação do pecado homossexual tem origem no episódio de Sodoma (como já explicado na segunda seção desta tese) e foi reafirmada nas leis estabelecidas no Livro de Levítico. Também são citadas outras passagens do Novo Testamento, como Coríntios (6, 9), Romanos (1, 18) e Timóteo (1, 10), que fazem referência à desaprovação de Deus em relação à homossexualidade. Concluindo a argumentação, enfatiza-se que o único casamento aceitável é a união entre homem e mulher, pois "optar por uma atividade sexual com uma pessoa do mesmo sexo é equivalente a negar o profundo simbolismo e significado, sem mencionar os propósitos, do plano do Criador para a realidade sexual" (Congregação Para a Doutrina da Fé, *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral às pessoas homossexuais*, 1986, p. 3).

Os trechos a seguir destacam de maneira mais evidente os pontos em que o essencialismo de gênero, que busca fundamentar os pensamentos, comportamentos e características físicas masculinas e femininas em uma suposta natureza ligada ao sexo biológico.

6. A teologia da criação, presente no livro do Gênesis, fornece o ponto de vista fundamental para a adequada compreensão dos problemas suscitados pelo homossexualismo. Na sua infinita sabedoria e em seu amor onipotente, Deus chama à existência toda a criação, como reflexo da sua bondade. Cria o homem à sua imagem e semelhança, como varão e mulher. Por isto mesmo, os seres humanos são criaturas de Deus chamadas a refletir, na complementariedade dos sexos, a unidade interna do Criador. Eles realizam esta função, de modo singular, quando, mediante a recíproca doação esponsal, cooperam com Deus na transmissão da vida (Congregação Para a Doutrina da Fé, *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral às pessoas homossexuais*, 1986, p. 3)

O capítulo 3 do Gênesis mostra como esta verdade acerca da pessoa humana como imagem de Deus foi obscurecida pelo pecado original. Daí provém inevitavelmente uma perda da consciência acerca do caráter de aliança, próprio da união que as pessoas humanas mantinham com Deus e entre si. Embora o corpo humano conserve ainda o seu « significado esponsal », este, agora, é obscurecido pelo pecado. Assim, o deterioramento devido ao pecado continua a desenvolver-se na história dos homens de Sodoma (cfr. *Gn* 19, 1-11). Não pode haver dúvidas quanto ao julgamento moral aí expresso contra as relações homossexuais. Em *Levítico* 18, 22 e 20, 13, quando se indica as condições necessárias para se pertencer ao povo eleito, o Autor exclui do povo de Deus os que têm um comportamento homossexual (Congregação Para a Doutrina da Fé, *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral às pessoas homossexuais*, 1986, p. 3).

Nas citações acima, o essencialismo de gênero se torna evidente por meio da compreensão de que a homossexualidade é um alavancador de problemas à ideia “original” de que Deus haveria criado homem e mulher para procriação. Além do mais, afirma que o corpo conversa o “significado esponsal”, ou seja, de que em sua essência é marcado pela necessidade do casamento heteronormativo. Isto mostra que o essencialismo sexual é utilizado não apenas para punir sexualidades em dissidência à norma, como também para categorizar e hierarquizar a própria norma.

A teórica feminista, Monique Wittig (1982) argumenta que, independentemente da abordagem utilizada para discutir as diferenças entre os sexos, a ideia fundamental permanece a mesma: os sexos são categorias que desenvolvem relações e que, apesar de suas diferenças naturais, essas relações não devem ser consideradas puramente naturais, mas sim como produtos da dominação social. Em suas palavras: “esse pensamento é o pensamento de dominação, o pensamento que impregna todos os discursos, inclusive discursos de senso comum (a costela é de Adão ou Adão é, Eva é a costela de Adão) (Wittig, 1982, p. 3).

Para Wittig (1982), a categoria de sexo não existe antes da sociedade, ou seja, não é uma categoria puramente natural, mas sim uma categoria política que fundamenta a sociedade como heterossexual. Isso significa que as relações de gênero são construídas socialmente e não são simplesmente uma expressão das diferenças biológicas entre homens e mulheres. Por isso, a categoria de sexo é usada para impor a ideia de que a heterossexualidade é a norma natural e, por ela, as mulheres são subjugadas e obrigadas a desempenhar um papel na reprodução da sociedade heterossexual. Essa reprodução compulsória da “espécie” pelas mulheres

é vista como um sistema de exploração, em que o trabalho delas, incluindo a criação de filhos(as) e as tarefas domésticas, é apropriado pelos homens da mesma forma que o trabalho da classe trabalhadora é apropriado pela classe dominante.

A categoria de sexo é uma categoria totalitária, que para confirmar-se tem suas inquisições, suas cortes, seus tribunais, seu corpo de leis, seus terrores, suas torturas, suas mutilações, suas execuções, sua polícia. Ela engendra a mente tanto quanto ao corpo, uma vez que controla toda produção mental. Ela agarra nossas mentes de tal forma que não podemos pensar fora dela (Wittig, 1982, p. 4).

Ainda é possível pensar a partir de Lamberti (2021) que a naturalização, a repetição incansável das mesmas normas, é o que dá o teor de verdade, de imutabilidade para as construções atualmente atuantes, tanto de gêneros quanto de sexualidades. Repetir um ato performativo sustenta e reforça que ele é o único possível e precisa-se ser assim para esconder a fragilidade dessa estrutura, que pode ruir com o tensionamento ou o questionamento de suas verdades impostas.

A repetição incansável das mesmas normas desempenha um papel central nesse processo. Quando as normas são continuamente reforçadas por meio de atos performativos, como estereótipos de gênero ou expectativas sociais sobre orientação sexual, elas se tornam parte integrante da cultura e da identidade de uma sociedade. Isso não apenas sustenta essas normas, mas também cria a ilusão de que não há outras alternativas viáveis. Essa ilusão da invariabilidade e infalibilidade das normas de gênero e sexualidade serve como uma espécie de escudo para proteger a estrutura subjacente que as sustenta. Essa estrutura é muito mais frágil do que aparenta à primeira vista. Ela depende da conformidade e da aceitação inquestionável das normas vigentes. Qualquer forma de tensionamento ou questionamento dessas normas pode expor sua fragilidade inerente (Lamberti, 2021).

A fragilidade subjacente à cisheteronormatividade torna necessário um constante aparato de apoio para sua manutenção contínua. Para isso, essa norma social precisa se adaptar e reconfigurar-se em resposta a novos discursos, assumir formas variadas, influenciar a criação de leis e estabelecer regulamentos a fim de garantir sua perpetuação. Como afirmou Junqueira (2014), no contexto escolar, a pedagogia do armário se (re)produz não apenas nos regulamentos internos e no Projeto Político Pedagógico (PPP), mas também em como a própria instituição de ensino opera. Já no Seminário, essa perspectiva equivale em grande medida aos

documentos oficiais e às notas emitidas pela Igreja, conforme apresentado até o momento. Essa constante adaptação e reafirmação da cisheteronorma reflete a complexidade e a profundidade da sua presença nas estruturas sociais e institucionais.

Um discurso proferido pelo atual Papa Francisco acerca de *gays* católicos, merece entrar no bojo deste debate, já que tomou grande proporcionalidade na época de sua menção. Em julho de 2013, durante o voo de regresso ao Rio de Janeiro para a XXVIII Jornada Mundial da Juventude, deu uma entrevista aos(às) jornalistas e, ao ser questionado sobre os *gays* na Igreja, respondeu,

Se uma pessoa é gay e procura o Senhor e tem boa vontade, quem sou eu para a julgar? O Catecismo da Igreja Católica explica isso, afirmando que – esperem um pouco... como diz... -: «Não se devem marginalizar estas pessoas por isso, devem ser integradas na sociedade». “O problema não é ter essa tendência, não; devemos ser irmãos, porque este é apenas um; mas se há mais outro, outro. O problema é fazer *lobby* dessa tendência: *lobby* de gananciosos, *lobby* de políticos, *lobby* dos maçons, tantas *lobby*. A meu ver, este é o problema mais grave. E lhe agradeço muito por ter feito esta pergunta. Muito obrigado!” (Papa Francisco, 2013, s/p).

Na fala supramencionada, apesar do Papa expressar “*quem sou eu para julgar?*”, afirmar que homossexuais não devem ser marginalizados(as), em seguida, ele reitera a noção de homossexualidade como “tendência” e frisa que ela não pode se tornar um “*lobby*”, ou seja, não poderia ser motivo de pressão política ou social a favor de algum direito. Em outras palavras, o Papa Francisco, ao se posicionar de forma crítica em relação aos discursos condenatórios e enfatizar a importância do acolhimento, projeta uma imagem da Igreja Católica que parece estar se tornando mais sensível aos(às) excluídos(as) e marginalizados(as). Contudo, essa aparente mudança de tom e ênfase na compaixão não se traduz necessariamente em mudanças estruturais substanciais dentro da instituição eclesial.

A imagem do Papa Francisco em direção aos(às) excluídos(as) e marginalizados(as) tem sido interpretada como uma lufada de ar fresco em uma Igreja frequentemente criticada por sua rigidez doutrinária e falta de flexibilidade. Sua ênfase em expressões de misericórdia, compaixão e acolhimento tem atraído muitos(as) que se sentiam alienados(as) pela rigidez anterior. Contudo, cabe aqui notar que as mudanças na retórica e no tom do Papa não necessariamente se traduzem em

mudanças substantivas nas estruturas da Igreja Católica. A hierarquia e a doutrina da Igreja ainda permanecem relativamente inalteradas. As questões mais profundas, como a ordenação de mulheres, a posição em relação aos direitos LGBTI e a reforma da governança da Igreja, continuam a ser áreas de desacordo e debate.

No discurso do Papa, observem que ao dizer que todos(as) os(as) homossexuais não devem ser julgados(as) por procurarem a Igreja, logo ele também classifica a homossexualidade como uma tendência da qual não se deve fazer *lobby*. Em pormenores, implica numa restrição à expressão pública dessa orientação. Aqui, a palavra “*lobby*” é crucial para entender a mensagem do Papa. O *lobby*, refere-se à pressão exercida por grupos ou indivíduos para influenciar decisões políticas e sociais. Portanto, ao afirmar que a homossexualidade não deve ser objeto de *lobby*, o Papa parece estar se opondo à ideia de que os movimentos LGBTI têm o direito de lutar por seus interesses e direitos de forma ativa. Essa abordagem pode ser vista como contraditória, mas também estratégica, pois, por um lado, o Papa parece demonstrar compreensão e aceitação pela busca espiritual de homossexuais na Igreja, mas, por outro lado, ele restringe a expressão pública e a luta por direitos.

Segundo Kimmel (2022, p. 261),

[...] a Igreja Católica permaneceu firmemente oposta a ordenação de mulheres, gays e lésbicas. Dada a crença de que os sacerdotes agem em nome de Cristo, eles devem se parecer com Jesus fisicamente: ou seja, devem ser homens. Em meados dos anos de 1990 o então Cardeal Ratzinger (que se tornaria o Papa Bento XVI) afirmou que a **proibição** da ordenação de mulheres devia ser considerado um ensinamento “infalível”; ou seja, algo que deve ser sustentado sem qualquer debate ou questionamento como a palavra de Deus.

Os discursos dentro do catolicismo, que à primeira vista podem soar ambíguos, criam uma lacuna significativa que deixam em aberto as posições oficiais da Igreja. Esta aparente ambiguidade, que oscila entre aceitar e não aceitar, acolher, mas não concordar, permite uma variedade de interpretações e perspectivas. Argumentamos que essa estratégia é deliberada, pois, ao permitir que os discursos abranjam diversas posições, a Igreja mantém seus(suas) seguidores(as) em um estado de “*stand-by*” ideológico. Essa abordagem pode ser vista como uma forma de docilização sorrateira, como sugerido por Foucault (1985), em que o poder se mantém ao limitar a expressão pública de uma identidade ou orientação sexual, silenciá-la como guarida ao seu próprio ao poder.

Assim, as dubiedades presentes nos discursos do Papa e ademais autoridades católicas podem ser lidas como estratégicas, pois alguns(mas) podem argumentar que a Igreja Católica é homofóbica, apontando para certos elementos doutrinários ou declarações passadas. Outros(as), por outro lado, podem citar discursos como o do Papa Francisco, que enfatizam a acolhida e à não marginalização de pessoas LGBTI. Isso significa que há um leque de opções discursivas disponíveis para defender uma variedade de posições dentro do catolicismo em relação à comunidade LGBTI.

Em síntese, essa ambiguidade pode ser analisada como uma estratégia para manter uma ampla base de apoio, abrangendo desde aqueles que aderem a interpretações mais conservadoras até aqueles que buscam uma abordagem mais inclusiva e progressista. Portanto, a aparente ambiguidade e a falta de nitidez, podem também ser interpretadas como uma fórmula desejada. Por isso, considero de suma plausibilidade trazer à baila da reflexão a ideia tão reiterada de “acolhimento/tolerância aos(às) homossexuais”, já que se trata de uma expressão nodal e veementemente repetida em tais documentos católicos discutidos aqui e ademais pronunciamentos papais. A expressão acolhimento logo levanta a seguinte questão: Nessa dinâmica: quem acolhe? Quem precisa ser acolhido(a)? Ou seja, trata-se de uma dinâmica assimétrica que precisa ser pensada.

Também segundo o ensinamento da Igreja, os homens e as mulheres com tendências homossexuais «**devem ser acolhidos com respeito, compaixão e delicadeza**. Deve evitar-se, para com eles, qualquer atitude de injusta discriminação». (7) Essas pessoas, por outro lado, são chamadas, como os demais cristãos, a viver a castidade. (8) A inclinação homossexual é, todavia, «objectivamente desordenada », (9) e as práticas homossexuais «são pecados gravemente contrários à castidade ». (Congregação Para a Doutrina da Fé, *Considerações sobre os projectos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais*, 2003 – grifos meus).

É imperativo exercer cautela e análise crítica quando nos deparamos com discursos que enfatizam a importância da tolerância e do respeito às diferenças. É necessário abandonar a visão ingênua que desconsidera ou minimiza as histórias de opressão vivenciadas por certos grupos sociais. Ao mesmo tempo, é vital reconhecer a intrínseca assimetria presente na noção de tolerância (Furlani, 2016).

Embora a tolerância seja frequentemente associada ao diálogo e ao respeito, é essencial questionar as conotações que podem se esconder por trás dessa palavra.

A tolerância está intrinsecamente ligada a atitudes como condescendência, permissão e indulgência, as quais, na maioria das vezes, são exercidas por aqueles(as) que se consideram superiores(as). Não se trata de advogar pelo monólogo ou pela intolerância, mas sim de promover uma atitude crítica que desconfia da suposta inocência das palavras e que lança dúvidas sobre a alegada neutralidade dos discursos. Nesse sentido, reconhecemos que, muitas vezes, os apelos à tolerância podem ser usados como uma forma sutil de manter as estruturas de poder existentes. Portanto, a análise crítica dos discursos que promovem a tolerância é necessária para garantir que o respeito às diferenças seja genuíno e que não sirva como um disfarce para a preservação de relações desiguais (Louro, 2013; Furlani, 2016).

Portanto, destaco que os conceitos de “acolhimento” e “tolerância” nos documentos analisados, considerados aparentemente positivos quando examinados sob uma ótica teórica, revelam-se potencialmente violentos. Essa interpretação advém da noção frequente de ver os homossexuais como indivíduos “em necessidade” de acolhimento, enquanto os não homossexuais são percebidos como os(as) “provedores(as)” dessa assistência. Dialogando com Kimmel (2022), percebe-se que ele interpreta o fundamentalismo como um “retorno ao básico”, uma regressão a conceitos tradicionalmente aceitos. Esse movimento de regressão redefine as fronteiras, tornando-as mais restritivas entre aqueles que pertencem a um grupo e os que estão excluídos. A análise das reflexões de Kimmel em relação aos documentos discutidos, que abordam os ataques cibernéticos e as mudanças nas posturas da Igreja Católica nas últimas décadas, sugere que tais mudanças representam uma reação aos crescentes movimentos de defesa dos direitos da comunidade LGBTI, cada vez mais visíveis socialmente. Assim, as ações e alterações na postura da Igreja podem ser vistas como um exemplo do mencionado “retorno ao básico” proposto por Kimmel (2022).

Em outras palavras, a Igreja Católica, ao reafirmar valores e princípios tradicionais, pode recuperar uma visão mais conservadora e fundamentada em tradições, como resposta aos avanços dos movimentos de direitos LGBTI, que desafiam as normas estabelecidas. Esse “retorno ao básico” deve ser entendido como uma tentativa de reforçar os princípios tradicionais e redefinir as fronteiras do que é considerado aceitável dentro da doutrina católica, em contraposição às mudanças sociais e políticas que têm ocorrido.

Existe um agenciamento sobre os modos de pertencimento da sexualidade, ao indicar as “melhores formas” de ser gay e permanecer filiado à Igreja (Souza, 2020). Luís Correa Lima (2017) busca uma interpretação mais complacente da Instrução ao afirmar que a homossexualidade não é, necessariamente, causa de impedimento para a ordenação sacerdotal, mesmo que categorizada como grave imaturidade: “mas a incapacidade de se lidar com ela de maneira adequada. E, seja quem for o candidato, ele não deve viver o celibato a qualquer preço, sacrificando o seu equilíbrio emocional” (Lima, 2017, p. 4). Por outro lado, pode-se depreender a partir de Foucault (2014), que nisso subjaz uma lógica de métodos de controle de discursos que não se concentram em influenciar o conteúdo ou o poder dos discursos, mas sim em estabelecer regras e requisitos para quem pode falar, tornando o acesso aos discursos mais restrito. Essa abordagem busca limitar quem pode participar do discurso, tornando-o mais seletivo e regulamentado.

No discernimento da idoneidade para a Ordenação, compete ao director espiritual uma função importante. Apesar de estar vinculado pelo segredo, ele representa a Igreja no foro interno. Nos colóquios com o candidato, o director espiritual deve recordar, nomeadamente, as exigências da Igreja acerca da castidade sacerdotal e da maturidade afectiva específica do sacerdote, e também ajudá-lo a discernir se tem as qualidades necessárias. [20] Ele tem a obrigação de avaliar todas as qualidades da personalidade e assegurar-se de que o candidato não apresente distúrbios sexuais incompatíveis com o sacerdócio. **Se um candidato pratica a homossexualidade ou apresenta tendências homossexuais profundamente radicadas, o seu director espiritual, bem como o seu confessor, têm o dever, em consciência, de o dissuadir de prosseguir para a Ordenação** (Congregação para Educação Católica, *Instrução sobre os Critérios de Discernimento Vocacional...*, 2005, s/p – grifos meus).

Essa abordagem discriminatória e restritiva, como delineada pela Congregação para a Educação Católica, não está isolada em sua natureza de exclusão. Ela encontra paralelos na teoria de Foucault (2014) sobre o controle dos discursos. Assim como a Congregação impõe limitações baseadas em orientações sexuais para determinar quem pode avançar para a Ordenação, Foucault (2014) descreve um processo semelhante em que o acesso e a participação em certos discursos são limitados por regras e qualificações. Ambos os contextos refletem um poder institucional que busca regulamentar e restringir a expressão e a participação, seja no âmbito espiritual ou no âmbito mais amplo dos discursos e práticas sociais. Esta

similaridade ilustra como as estruturas de poder, em diferentes esferas, operam com mecanismos de exclusão e seleção para manter e reforçar suas normas e valores.

Destarte, a ordem expressa é discriminatória e estigmatizante em relação à homossexualidade, afirmando que candidatos que "praticam a homossexualidade ou apresentam tendências homossexuais profundamente radicadas" devem ser dissuadidos de prosseguir para a Ordenação. Além de que a ordem expõe o papel do diretor espiritual, que está vinculado pelo segredo, mas exige que ele avalie aspectos muito pessoais da vida dos candidatos, incluindo "distúrbios sexuais". Outrossim, os procedimentos em questão envolvem impor regras aos indivíduos que desejam proferir discursos. Isso significa que nem todos(as) têm permissão para falar, e somente aqueles(as) que atendem a certos requisitos ou são qualificados(as) podem fazê-lo (Foucault, 2014). Isso cria uma restrição ou limitação no acesso aos discursos.

Creio que existe um terceiro grupo de procedimentos que permitem o controle dos discursos. Desta vez, não se trata de dominar os poderes que eles têm, nem de conjurar os acasos de sua aparição, trata-se de determinar as condições de seu funcionamento, de impor aos indivíduos que os pronunciam certo número de regras e assim de não permitir que todo mundo tenha acesso a eles. Rarefação, desta vez, dos sujeitos que falam, ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo (Foucault, 2014, p. 34-35).

Ademais, pede-se que, para evitar confusões e/ou divergências, o(a) psicólogo(a) deve ser uma pessoa que “abertamente compartilhe da concepção cristã acerca da pessoa humana, da sexualidade, da vocação para o sacerdócio e para o celibato, de modo que sua intervenção tome em conta o mistério do homem no seu diálogo pessoal com Deus, segundo a visão da Igreja” (Congregação Para Educação Católica, *Orientações para utilização das competências psicológicas na admissão e na formação dos candidatos ao sacerdócio*, 2008, s/p). Novamente, existe aqui uma estratégia do poder em ação, ao exigir que o(a) psicólogo(a) compartilhe uma visão específica da Igreja, a seleção pode se tornar discriminatória, excluindo candidatos que não compartilhem dessa visão, independentemente de sua “aptidão” para o sacerdócio. Em resumo, a ordem para seleção de seminaristas católicos, que exige que o(a) psicólogo(a) compartilhe da concepção cristã da Igreja, levanta preocupações éticas com os parâmetros da profissão. A ética da Psicologia, como estabelecida pelo Conselho Federal de Psicologia (2005), proíbe explicitamente a

discriminação, a imposição de convicções religiosas ou ideológicas e o uso de práticas psicológicas para fins de opressão ou violência. Esses princípios éticos foram criados para proteger a integridade e a dignidade de todas as pessoas que buscam os serviços de um(a) psicólogo(a).

Art. 2º – Ao psicólogo é vedado: a) Praticar ou ser conivente com quaisquer atos que caracterizem negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade ou opressão; b) Induzir a convicções políticas, filosóficas, morais, ideológicas, religiosas, de orientação sexual ou a qualquer tipo de preconceito, quando do exercício de suas funções profissionais; c) Utilizar ou favorecer o uso de conhecimento e a utilização de práticas psicológicas como instrumentos de castigo, tortura ou qualquer forma de violência; d) Acumpliciar-se com pessoas ou organizações que exerçam ou favoreçam o exercício ilegal da profissão de psicólogo ou de qualquer outra atividade profissional (Conselho Federal de Psicologia, 2005, p. 9).

Por um lado, a Psicologia deve ser usada para avaliar a adequação de um candidato às normas e valores específicos de uma instituição religiosa. Por outro lado, essa prática é interpretada como uma tentativa de moldar a identidade do discurso e das práticas aceitáveis dentro desse contexto religioso, exercendo influência sobre a liberdade de pensamento e a autonomia individual. A utilização da Psicologia na seleção de candidatos a determinados contextos, como no caso de seminaristas católicos, pode ser vista como uma estratégia para consolidar as coerções disciplinares, exercendo influência sobre o discurso e as práticas aceitáveis dentro desse contexto específico. Essa abordagem, que busca moldar a identidade do discurso, reflete um conceito caro à análise de Foucault (2014) sobre a relação entre poder, controle e linguagem.

Foucault (2014) argumenta que a disciplina desempenha um papel fundamental na imposição de limites e regras ao discurso. Isso não significa apenas a criação de diretrizes rígidas para o que pode ou não ser dito, mas também a definição de uma “identidade” para o discurso, ou seja, a determinação do que é considerado aceitável e do que é proibido. “Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras” (Foucault, 2014, p. 34).

Ao se aplicar critérios psicológicos que estão alinhados com a visão da Igreja Católica sobre a pessoa humana, sexualidade, vocação sacerdotal e celibato, a seleção de seminaristas passa a ser moldada por essa identidade imposta pela instituição religiosa. Essa prática não apenas orienta as expectativas sobre como os

candidatos devem se comportar, mas também influencia quem tem permissão para falar e participar do processo de formação sacerdotal.

Foucault (2014) destaca que a disciplina não é apenas um mecanismo de restrição, mas também um dispositivo de controle que determina a formação da subjetividade. Isso significa que a imposição de uma visão específica do mundo, no caso da Igreja Católica, molda não apenas o discurso, mas também a forma como os indivíduos pensam, percebem a si mesmos e se encaixam na estrutura hierárquica da instituição.

Para finalizar, apresento uma imagem da Basílica de São Pedro, uma das construções mais emblemáticas do Vaticano. Entretanto, essa icônica fachada não é apenas uma representação da grandiosidade da Igreja Católica, mas também abriga uma simbologia profunda ligada à concepção do tempo e às complexas relações entre a instituição religiosa e a sociedade moderna.

**Imagem 14 – Basílica de São Pedro no Vaticano**



**Fonte:** ENTRE POLOS, 2016.

Em cada extremidade da fachada, podemos vislumbrar dois relógios que se destacam no estilo neoclássico. Esses relógios foram instalados em 1785 pelo Sumo Pontífice Clemente XIV (1705-1774), e carregam uma significância que transcende a mera medição das horas. Eles simbolizam o descompasso entre o *timing* humano e o "kairós", que é o tempo divino de Deus. O relógio à direita, conhecido como "Italiano", apresenta-se com um único ponteiro e marca exclusivamente as horas litúrgicas, chamadas de Hora *ab Occasu*, refletindo o tempo da Igreja. Enquanto isso, o relógio

à esquerda, apelidado de "*Oltremontano*," é mais complexo, com dois ponteiros, indicando o intrincado fuso horário humano. Desde sua instalação, diversas tentativas foram empreendidas para alinhar ambos os ponteiros, mas todas elas foram malsucedidas, como observado por Fábio Alexandre Sexugi (2019).

Esse desalinhamento entre os dois relógios transcende o âmbito meramente temporal, e pode ser interpretado como uma metáfora para compreender o descompasso entre o discurso da Igreja Católica e a sociedade moderna. Ela tenta remodelar seu discurso, abraçando posições aparentemente menos rígidas e injustas, enquanto ainda busca manter-se devotada à sua tradição. A elaboração de documentos e pronunciamentos oficiais exige um malabarismo retórico para manter a coesão interna da instituição, satisfazer os(as) fiéis mais conservadores(as) e, ao mesmo tempo, responder às demandas sociais.

À luz das considerações acima, é evidente a persistente tensão entre as questões relacionadas à homossexualidade e os princípios doutrinários da Igreja Católica. Essa incompatibilidade é uma realidade que continua a moldar a vida de muitos indivíduos que se identificam tanto como homossexuais quanto como membros dessa fé religiosa. A influência das crenças cristãs tem um impacto significativo na maneira como essas pessoas moldam sua identidade sexual e religiosa (Torres, 2005).

No entanto, essa abordagem ambivalente também pode ser vista como problemática. Ela pode parecer oportunista, uma vez que parece que a Igreja está reagindo às pressões externas em vez de seguir uma evolução interna genuína. Alguns(mas) críticos(as) podem argumentar que a Igreja deveria adotar posições mais claras e progressistas em relação à homossexualidade, em vez de manter uma imagem de ambiguidade e indecisão.

O discurso de "repudiar o pecado, mas acolher o pecador" é uma tentativa de supostamente "reconciliar" essas duas dimensões da vida. No entanto, a aplicação desse discurso muitas vezes implica que os(as) homossexuais precisam renunciar aos seus relacionamentos ou aderir à castidade e aos relacionamentos heterossexuais para alcançar a salvação. Isso coloca um fardo emocional e psicológico sobre os ombros dessas pessoas, levando-as a questionar sua própria identidade e orientação sexual (Torres, 2005).

O pertencimento a uma comunidade religiosa como a Igreja Católica não se limita apenas à participação, mas também à conformidade com as normas estabelecidas. Aqueles(as) que não conseguem se adequar a essas normas são frequentemente excluídos(as) e têm suas experiências de vida invalidadas, o que resulta em sofrimento psicossocial significativo (Torres, 2005). Além disso, a ênfase na “manutenção da imagem” e das “impressões do diálogo social” sugere que a preocupação da Igreja vai além da espiritualidade e da doutrina e envolve considerações de relações públicas e aceitação social. Isso sinaliza as motivações por trás dos malabarismos retóricos e como eles são motivados principalmente pelo desejo de manter a influência e o poder institucional.

#### **4 “SÓ TEM VIADO AQUI?”: EXPLORANDO AS PEDAGOGIAS DO SEMIN(ARM)ÁRIO: VIVÊNCIAS E REFLEXÕES DOS EX-SEMINARISTAS**

O título desta Seção foi inspirado na expressão usada por um dos participantes, Gabriel, quando sua mãe fez uma visita ao Seminário onde ele estudou e, ao ver todos os seminaristas reunidos, indagou: “*Só tem viado aqui?*”. Essa pergunta feita por sua mãe é bastante representativa, pois ilustra a necessidade desta pesquisa em fornecer uma resposta não apenas para a mãe de Gabriel, mas também para mim, como pesquisador, e para os(as) leitores(as) que se debruçam sobre este estudo.

Nesta Seção, apresento e analiso os dados coletados a partir das entrevistas conduzidas com os nove participantes desta pesquisa: Bruno, Diogo, Elias, Jesus, Junior, Sebastião, Gabriel, Renascer e Guilherme. Das entrevistas realizadas, oito ocorreram virtualmente, enquanto uma foi conduzida presencialmente, a pedido de um dos participantes, devido à viabilidade da localização. O processo resultou em um total de 150 páginas de transcrições, que posteriormente foram submetidas a múltiplas leituras, utilizando como base a metodologia de Análise de Conteúdo de Laurence Bardin (1977).

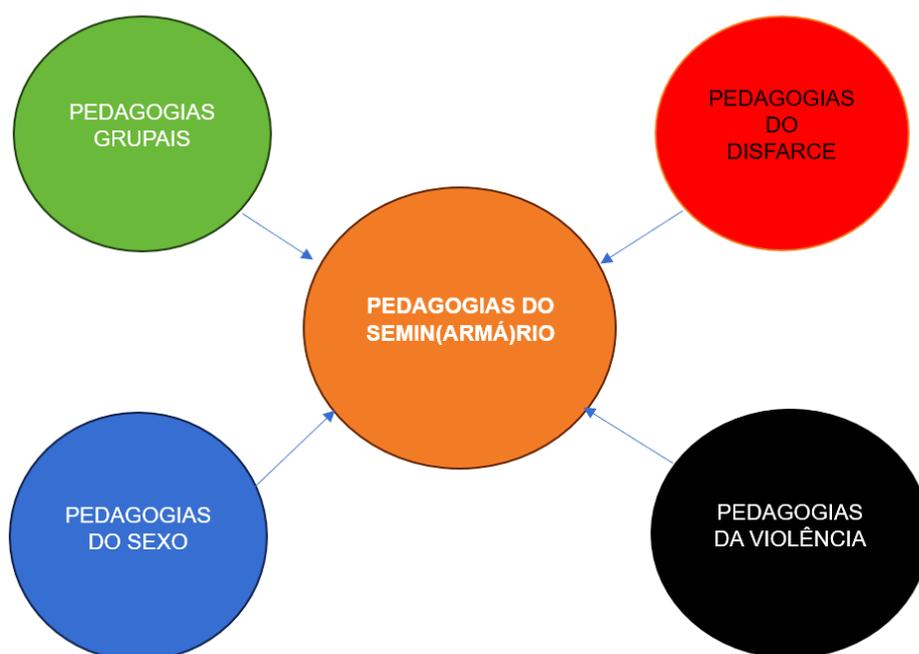
Tendo em vista que as pedagogias do semin(arm)ário é um conceito que aborda um conjunto de práticas, tanto formais quanto informais, que ocorrem no contexto dos Seminários Católicos. Estas práticas têm como objetivo a formação da figura ideal do futuro padre, um modelo que se desenvolve dentro das estruturas da

cisheteronormatividade. Nesse contexto, os participantes do Seminário são submetidos a uma série de estratégias, adaptações, representações, desvios e moldagens que se ajustam de acordo com as normas disciplinares e os regimes de verdade estabelecidos para definir o que significa ser um “verdadeiro homem de Deus”. Além disso, as pedagogias do semin(arm)ário também envolvem a realização de performances. Os seminaristas são frequentemente observados e avaliados quanto à sua conduta, comportamento e atitudes, com base nas expectativas da instituição religiosa. Isso requer que eles desempenhem papéis que se alinhem com as noções tradicionais de masculinidade e espiritualidade, criando uma representação que esteja de acordo com o que é considerado apropriado para um futuro padre.

No entanto, à medida que realizei o movimento de sistematização dos dados conforme proposto por Bardin (1977), tornou-se evidente que as entrevistas revelavam uma complexa rede de ramificações no campo da pedagogia. Por isto, optei por utilizar o termo “pedagogias do semin(arm)ário” no plural, pois a diversidade de abordagens, métodos e práticas de ensino-aprendizagem se tornou evidente ao analisar o material coletado nas entrevistas.

O uso do termo “pedagogias” no plural reflete a compreensão de que não existe uma única abordagem correta ou um método universalmente eficaz na educação. Em vez disso, a pedagogia se apresenta como um vasto arsenal de modos de fazer, cada um com suas particularidades e implicações. Essas diferentes pedagogias surgem como respostas a desafios específicos, contextos diversos e objetivos educacionais variados, como: pedagogias da violência, pedagogias do disfarce, pedagogias do medo, pedagogias grupais, dentre outras possíveis. O que há de comum em todas elas? Apesar das diferenças entre elas, há um elemento que as une: todas estão e são sustentadoras do armário. Essa ideia sugere que, embora distintas em suas práticas e objetivos, todas essas pedagogias compartilham algo fundamental: talvez estejam escondidas ou subentendidas, não explicitamente reconhecidas ou discutidas, mas ainda assim basilares para sustentar o “cistema” do semin(arm)ário como um todo. Para tornar essa afirmação mais ilustrativa, apresento o seguinte esquema:

**Figura 1 – Esquema das ramificações das pedagogias do Semin(arm)ário**



**Fonte:** O pesquisador, 2023.

A análise dos dados coletados foi estruturada em cinco eixos de discussão fundamentais:

- Eixo A: *“Na frente dos outros ele era extremamente homofóbico, mas quando tinha oportunidade, ele me procurava”*: as pedagogias da violência;
- Eixo B: *“Só não pode dar matéria!”*: as pedagogias do disfarce;
- Eixo C: *“Se o dedo é grande, imagina outra coisa!”*: as pedagogias do sexo;
- Eixo D: *“As colegas, os enrustidos e os exus”*: as pedagogias grupais;

- Eixo E: “*Minha mãe teve que estourar a porta pra entrar e me tirar dali*”: fora do Semin(arm)ário<sup>53</sup>.

Optei por utilizar o termo “eixos” em vez de “categorias” na organização dos dados, pois compreendo que “categorias” sugere uma estrutura mais rígida e fixa dos dados, enquanto “eixos” proporciona uma visão mais flexível. Isso se deve ao fato de que muitos trechos dos relatos dos participantes podem ser interpretados de diferentes maneiras, dependendo da perspectiva do(a) leitor(a). Sendo assim, a escolha do termo "eixos" implica que cada organização dos dados funciona como uma espécie de "espinha dorsal" que orienta a análise, mas não a restringe em termos de flexibilidade.

Decidi que, antes de prosseguir com o conteúdo principal da entrevista, é essencial dedicar um momento para traçar um perfil particularizado do entrevistado. Daqui em diante, na primeira menção a cada uma das pessoas que compartilham suas experiências conosco, farei uma pausa na narrativa para oferecer ao(à) leitor(a) um esboço de sua história de vida. Meu objetivo é fornecer um contexto mais amplo, trazendo à tona as nuances e características que compõem a identidade única de cada participante. Dessa forma, espero enriquecer a compreensão, permitindo que, ao menos em pensamento, possam ter uma imagem mais delineada e tangível do indivíduo cujas palavras e percepções estarão desdobradas nas páginas seguintes. Portanto, ao desvelar "um rosto" por trás das respostas, busco criar uma articulação mais profunda entre leitor(a) e entrevistado, reforçando a humanidade intrínseca à narrativa que se desenrola.

Na discussão que se segue, pretendo desvelar as complexidades dessas experiências e entender como esses homens enfrentaram os desafios únicos que surgiram em suas vidas enquanto seminaristas e *gays*.

## **Eixo A**

***“Na frente dos outros ele era extremamente homofóbico, mas quando tinha oportunidade, ele me procurava”*: as pedagogias da violência**

---

<sup>53</sup> Esse eixo não está representado no desenho das ramificações das pedagogias do Semin(arm)ário, já que sugere que são pedagogias e táticas que estão "fora do armário".

Retomando a conceituação que fiz durante a primeira Seção desta tese, acerca do conceito de pedagogia da violência, é um conjunto de agressões e abusos físicos, sexuais, morais e psicológicos que visam readequar, punir, corrigir, ajustar, converter e disciplinar as transgressões à norma. A abordagem educacional em Seminários católicos frequentemente suscita discussões sobre as formas pelas quais a violência pode estar presente ou ser perpetuada no contexto religioso. Abordar as pedagogias da violência em um Seminário católico requer uma análise sensível e crítica das práticas e normas presentes nesse ambiente.

Começo com a história do primeiro participante entrevistado: Renascer. A relação de Renascer com o Seminário, ou melhor, com "os Seminários", é cheia de idas e vindas; passa por vários lugares, estados e instituições diferentes. Hoje, apesar de residir em uma cidade do Paraná, sua história começa no estado do Ceará, em um pequeno município do interior, com pouco mais de vinte mil habitantes. Renascer sempre recebeu uma educação católica de sua família e frequentava a igreja católica por influência de sua mãe e de seu pai, lugar em que foi batizado e onde, desde pequeno, desenvolveu muito entusiasmo pelos elementos da fé. Assistia às missas com frequência, rezava as novenas e era fervoroso na recitação dos terços religiosos. Tanto que, ainda menino, as pessoas de sua comunidade, ao perceberem seu ânimo, o convidavam a liderar as novenas em suas casas.

Um fato importante aconteceu após sua primeira Eucaristia. O regime católico orienta que os requisitos mínimos para se tornar um catequista devem incluir os Sacramentos da Eucaristia e Crisma, também chamada de Confirmação. Não existe uma idade específica estipulada para isso, mas orienta-se que o candidato apresente maturidade espiritual, pedagógica e didática para lidar com crianças e adolescentes. Comumente, este papel é exercido por pessoas adultas, acima dos 18 anos de idade. No entanto, quando adolescente, depois de ter passado pela primeira Eucaristia, Renascer foi convidado a assumir o posto de catequista em sua comunidade como reconhecimento ao seu engajamento com a igreja. Quando recebeu o Sacramento da Crisma, ele já atuava como catequista.

Foi no intervalo do tempo em que atuava como catequista que Renascer começou a acompanhar os seminaristas do Seminário religioso daquela região, para ajudar nas chamadas "pastorais", aos fins de semana. As pastorais são ações desenvolvidas por membros da Igreja com o objetivo de evangelizar em outros

espaços, sejam eles religiosos ou não, como em hospitais, comunidades, escolas, presídios e nas ruas. Seu envolvimento cada vez mais intenso com as atividades religiosas, somado à aproximação com os seminaristas, conduziu ao convite para participar dos Encontros Vocacionais<sup>54</sup>. Renascer passou um ano participando de vários Encontros Vocacionais até decidir ingressar no Seminário religioso de sua cidade aos 17 anos.

O início de sua trajetória como seminarista foi um pouco difícil devido à adaptação a uma “nova realidade”, pois quando convivia com a família sua obrigação era apenas estudar. Já no Seminário, as relações de obediência, submissão, regramentos eram mais tênues, já que: *“você tem todo um horário estipulado pela casa, pelo seu formador e que, muitas vezes, não pode questionar, é isto, isto e pronto! Tem que cumprir!”* (Renascer).

No entanto, apesar de perceber sua orientação sexual desde pequeno (por volta dos 7 anos de idade) e ter sua vida sexual iniciada com outro homem aos 12 anos de idade, além de ter se relacionado com mulheres (sem ato sexual), Renascer não esperava deparar-se com a homossexualidade no Seminário, ou melhor, com as práticas sexuais ali dentro. Chegou a pensar, inicialmente, em seguir *“tudo direitinho, você é temente a Deus, você tem medo de ser descoberto etc. Só que depois você vai estudando, vai estudando, você vai vendo que as coisas na prática, não é como tá lá ou pregado pra você”* (Renascer).

Não chegou a imaginar que *“no Seminário ia ter questão de homossexualidade”* (Renascer), mas ao entrar em seu primeiro período de férias de fim de ano, o seu formador geral pediu para que ele ficasse este período colaborando com a estadia dos filósofos que passavam este tempo em uma outra Casa religiosa, de um município próximo. Nesse período, Renascer percebia o carinho do formador por ele, mas por certa “ingenuidade” de principiante, não notava que poderia se tratar de um possível interesse afetivo-sexual. Até que um dia, a sós, o formador começou a lhe mostrar um

---

<sup>54</sup> Antes de adentrar no Seminário, os meninos passam pelos Encontros Vocacionais, que se configuram como experiências desenvolvidas ao longo do ano, com aqueles que manifestam o interesse em conhecer um pouco mais sobre a formação do seminarista. Os interessados devem separar alguns dias de suas vidas, são orientados a levar seus itens pessoais de higiene e vestuário, Bíblia e caderno de anotação, pois terão a oportunidade de participar da rotina institucional, conviver com os já seminaristas, participar de atividades em grupo, aulas palestras, conversas com os formadores, etc. ali, acontecerá um processo muito caro à Igreja, chamado de “discernimento vocacional”, ou seja, a compreensão de que tem ou não, aptidão para vida religiosa. Habitualmente, os possíveis seminaristas são encaminhados aos Encontros Vocacionais pelos padres de suas paróquias e recebem uma carta do próprio Seminário estabelecendo o convite (Benelli, 2003).

álbum de fotos, contendo registros: “*outros confrades, momentos da vida dele, da faculdade, da escola na época que ele era do grêmio estudantil*” (Renascer). Renascer se sentia carente afetivamente, o formador também. Durante o bate-papo, o formador foi se aproximando dele, encostando a barba em seu rosto e aos poucos, a conversa acabou em um beijo, que dali em diante se desenvolveu em um relacionamento de 8 meses.

Ocorreu que Renascer e este formador viviam em Casas religiosas diferentes, o que atrapalharia o relacionamento dos dois. O que era para ser apenas uma passagem de virada de ano, culminou no pedido de transferência de Renascer para esta Casa. “*Eu acredito que foi a pedido dele, que pediu pro superior me transferir pra lá, pra comunidade onde ele era o formador*” (Renascer). Este religioso era responsável tanto pela formação, quanto pela coordenação dessa mesma Casa. Passados 8 meses neste lugar, aconteceu um episódio de agressões físicas entre Renascer e seu parceiro (e formador), devido a uma ocorrência sinalizada como “desobediência”. Tal fato, fez com que a relação amorosa fosse findada. O fatídico fato, é relatado em detalhes pelas palavras do entrevistado.

#### **Trecho 1**

**Pesquisador:** *Este rapaz era um formador? Isso?*

**Renascer:** *Sim.*

**Pesquisador:** *E você disse que vocês dois tiveram um caso.*

**Renascer:** *Sim.*

**Pesquisador:** *Você poderia me contar como este relacionamento começou?*

**Renascer:** *Acontece que eu tinha um caso com ele e... eu morava num sítio; a casa e a comunidade religiosa eram num sítio, e eu tinha que fazer um trabalho da escola, e ele queria que eu viesse no mesmo dia do trabalho, terminasse e viesse pra casa. Eu avisei pra ele que, se eu não terminasse, eu voltaria no outro dia. Só que daí aconteceu que, como era perigoso o trajeto da cidade, onde eu estava fazendo o trabalho até a comunidade religiosa, eu informei que eu não ia voltar. Só que, por a gente ter um caso, acho que ele tinha ciúmes, coisas do tipo. No outro dia, quando eu voltei pra casa... isso foi numa sexta-feira, e eu voltei pra casa no sábado pela manhã. Quando foi na segunda-feira... como éramos poucos e a casa era grande, cada um tinha um quarto, e aí, às 5h30 da manhã, ele bateu na porta do meu quarto; aí eu abri a porta, ele entrou, fechou a porta e tirou a chave. Daí ele tocou no assunto, que eu desobedeci, que não sei o quê, blá blá blá... como uma forma de me repreender, eu teria que lavar todos os banheiros da casa, antes de ir pra escola (na época, eu estava fazendo o primeiro ano do Ensino Médio). E eu falei que não, que eu não ia lavar os banheiros, que eu poderia lavar depois que chegasse da escola, e ele falou que não, que eu ia lavar antes de ir pra escola. Isso era 5h30min, e às 6h00m começava o momento de oração, as laudes. Daí nós ficamos discutindo no quarto, eu falando que não ia lavar, ele falando que eu ia lavar, que, se eu não lavasse, ninguém ia sair dali. Eu falei que, por mim, tudo bem, eu ia ficar ali. Só que eu comecei a me irritar, sabe? Comecei a ficar irritado, irritado, irritado e pedi pra ele abrir a porta, e ele falou que*

*não ia abrir. Eu falei que, se ele não abrisse a porta, eu ia quebrar. Aí ele falou que não ia abrir. Aí eu comecei a chutar mesmo a porta; daí ele foi vendo que realmente eu ia quebrar a porta, mas mesmo assim, ele não cedeu. Daí foi quando eu dei uma “pezada”, que joguei a porta no corredor. Aí, nesse momento, ele correu no meio da porta e me empurrou, me empurrou pra trás, pra não deixar eu sair do quarto. Daí, quando ele me empurrou, eu empurrei também. Quando eu o empurrei, ele deu um soco em mim; daí eu comecei a soquear ele e joguei ele no corredor também. Aí, esses outros confrades da comunidade vieram e pediram pra ele parar, que não podia me agredir, que isso não era correto, e daí foi onde ele parou. Só que nisso, ele correu pra fechar uma porta, que a gente chama de clausura, que é um ambiente onde pessoas externas não têm acesso, não podem entrar. Então, geralmente, muitas casas religiosas, conventos, mosteiros, têm essa parte da clausura, onde pessoas externas não podem ter acesso... geralmente é onde ficam os quartos, capelas da comunidade. Ele correu pra fechar essa porta, e eu falei: “Se você fechar essa porta aí, eu quebro todos os vidros dessa casa”. E eu quebrava mesmo! Já tinha posto a porta pra fora, quebrei a porta, joguei no corredor. Daí um irmão gritou pra ele: “Não feche, que Renascer...” — como o nome dele era Renascer e o meu também era Renascer, então eles me chamaram, começaram a me chamar de ‘\*\*\*\*\*’, pra distinguir, né? — Daí ele não fechou a porta [do claustro], porque o outro irmão repreendeu e, como eu estava nervoso, provavelmente eu ia quebrar mesmo. Depois disso, eu consegui ir pra escola. Só que, quando eu cheguei da escola, ele já tinha ligado pro superior geral e passado todas as informações, do jeito dele. Aí, o superior me chamou pra casa-mãe; eu pensei que ia ser mandado embora, mas não, o superior conversou comigo, e eu falei o que eu estava vivendo, o comportamento desse religioso, o que ele estava fazendo que o superior geral não estava vendo. O superior geral só pediu pra eu obedecer, tentar viver em harmonia e voltar pra comunidade.*

O desfecho do relacionamento entre Renascer e seu formador, pode ser pensado em vários ângulos. A característica violenta da cena lembrada por Renascer, talvez seja o ponto que mais urja em seu relato. É crucial ponderar que essa violência ocorreu no contexto de um relacionamento que abrange tanto o âmbito afetivo-sexual quanto o institucional. Trata-se de uma violência protagonizada por dois homens *gays*, ocupando posições hierárquicas distintas. Nos parágrafos subsequentes, pretendo, em primeiro lugar, examinar como o incidente descrito pelo entrevistado é influenciado e validado pelas normas da masculinidade hegemônica e, ademais, é reforçado pela estrutura hierárquica do Seminário.

Na situação destaca-se o fato de que a violência teve seu pontapé dado pela negação de Renascer a lavar os banheiros, serviço que lhe foi passado pelo companheiro e formador como punição por seu atraso. A contraposição gerou a fúria do formador que provocou o comportamento também agressivo do seminarista, culminando na derradeira agressão física e na quebra de objetos. Este fato logo leva a ponderar sobre o “não”, a negação, as imposições de limites, indeferimento e

restrições que são concebidos pela masculinidade, sobretudo, a hegemônica. Observo que, no trecho em discussão, existe uma negação em via dupla, pois tratam-se de dois homens em posições diferentes infligindo restrições um ao outro. Se, de um lado, o formador ordena que o não cumprimento da punição fará com que o outro não saia para a escola, do outro lado, Renascer responde, categoricamente, que não cumprirá a tarefa no tempo em que lhe foi mandado. O fato narrado sugere que, quando uma determinada postura desafia a superioridade masculina, a performance agressiva da qual se apropria a masculinidade hegemônica, entra em ação e mostra sua face. Somado ao fato de que a agressividade masculina se põe como demonstração de poder, não por acaso, meninos são ensinados desde cedo de que a violência é uma forma de imposição da autoridade, ou melhor, de medir quem é o mais forte.

A construção da masculinidade hegemônica envolve um complexo malabarismo psíquico e simbólico para contornar a ausência estrutural inerente a todos nós. Quanto maior é a violência masculina, maior é a chance sugestiva de que o sujeito nega a falha, a ausência, a falta, a sensibilidade, a “castração”. Dá-se aqui uma das chaves de compreensão de que homens não correspondem bem ao não, pois sob a lógica da masculinidade hegemônica entende que suas vontades são irrecusáveis e sua satisfação é irrestrita, portanto não aceitam entraves à sua realização (Xavier, 2022). Aqui, rememoro às discussões iniciais desta tese, no ponto em que discuti as socializações primárias de gênero, que autoriza aos meninos explorar, transgredir e conquistar territórios. Mais tarde, lhes produzirão a lógica de que, numa sociedade de domínio patriarcal, o mundo é deles, portanto, cabe aos homens a tarefa de prover e mandar. Essa compreensão faz com que se coloquem no centro das narrativas de modo bastante egocentrado e, justamente, por serem quase sempre consentidos, já que o mundo funciona para servi-los, não sabem se frustrar, logo, têm passe livre para formas violentas de agir e reagir (Baliscei, 2020; JJ Bola, 2021; Xavier, 2022). “Logo, a agressividade masculina também é uma performance” (JJ Bola, 2021, p. 46).

Relações que operam sob algum tipo de lógica de domínio são assim porque estão imersas em uma dinâmica de poder de natureza machista. Essa dinâmica se renova constantemente para assegurar a permanência da supremacia e da dominação masculina. Entretanto, as nuances do poder se ocultam nas sutilezas do

que não é explicitamente violento. O exemplo de Renascer oferece um indicativo disso no momento em que destaca em seu relato, que antes de qualquer incidente ocorrer já havia sido transferido de residência, presumindo que tal mudança havia sido solicitada pelo próprio formador. Isso ressalta como a autoridade concedida ao formador permite que mova decisões a respeito de diversos aspectos da vida do seminarista, de forma a se alinhar com seus desejos. Paralelamente, essa ação de autoridade não é uma via de mão única, ela também exige certa reciprocidade, pois também acarreta em expectativas, incluindo obediência, submissão e a prestação de serviços de acordo com suas ordens.

Essa discussão tangencia outro aspecto concomitantemente que é a relação entre autoridade e submissão. Tradicionalmente, os Seminários são lugares em que a autoridade clerical é central. Isso pode resultar em um ambiente onde a submissão inquestionável às figuras de autoridade é enfatizada. Essa dinâmica cria um espaço em que aspirantes ao sacerdócio aprendem que questionar ou desafiar as ordens ou a hierarquia é inaceitável. Essa noção de submissão estrita pode ser interpretada como uma forma de violência simbólica, em que a autonomia e a individualidade são silenciadas em favor da obediência. Todavia, não reflete apenas o aspecto institucional do controle-obediência, mas da própria heteronormatividade como estrutura abusiva que também escoar sobre as relações entre homens *gays*.

Quando falamos de uma perspectiva de gênero, entendemos que são os homens quem estão em condições históricas e sociais de negociar e reivindicar, enquanto as mulheres, historicamente oprimidas, ocupam o lugar de renunciar e obedecer [...] Mas e se a relação não é composta por um homem cis, uma mulher cis? A dinâmica heteronormativa é a que medeia as relações, porque foi a partir dessa ótica que aprendemos a nos relacionar. Não são incomuns os relatos de relacionamentos abusivos entre casais que experienciam outras configurações afetivo-sexuais, com a violência comparecendo também como desdobramento do binômio controle-obediência (Xavier, 2022, p. 129).

No cerne desta discussão sobre autoridade e submissão, emerge a problemática da heteronormatividade e seu impacto nas relações de poder dentro de espaços tradicionalmente autoritários, como os Seminários. Esta cisheteronormatividade, arraigada nas práticas e ensinamentos, não apenas perpetua a dinâmica de controle e obediência, mas também impregna as interações homossexuais, demonstrando a extensão de sua influência abusiva. Embora as

mulheres tenham tradicionalmente sido forçadas a renunciar e obedecer, é crucial reconhecer que as relações de poder não são exclusivas das interações heterossexuais. As estruturas de poder cisheteronormativas, aprendidas e reforçadas ao longo do tempo, não somente delineiam as expectativas dentro das relações entre homens e mulheres, mas também moldam as relações entre indivíduos de identidades de gênero e orientações sexuais diversas, criando um terreno fértil para a violência em uma miríade de relações afetivo-sexuais, como no caso de Renascer e seu ex-formador.

Ainda há que se notar acerca do desenrolar final da situação que cunhou da decisão do superior em geral em “*obedecer, tentar viver em harmonia e voltar pra comunidade*” (Renascer). Isso desvela um aspecto central do poder: o silêncio, ou seja, o não falar, não oferecer motivos para escândalos públicos, manter os conflitos sob domínio interno do modo mais sorrateiro possível, é o que dá amparo ao poder, como é afirmado por Foucault (1987), quando as pessoas permanecem em silêncio ou são silenciadas, torna-se mais fácil para que os regimes de verdade controlem as narrativas e mantenham o *status quo*. A censura, por exemplo, é uma forma de usar o silêncio para reforçar o poder, pois impede a disseminação de informações que possam ameaçar o regime ou a autoridade.

O exemplo da censura é um caso paradigmático. Quando um regime ou autoridade decide censurar informações ou impor restrições à liberdade de expressão, está empregando o silêncio como uma arma para manter o controle sobre a narrativa dominante. Ao impedir a disseminação de informações que possam desafiar a autoridade, o poder se protege de potenciais ameaças à sua legitimidade. Isso é particularmente evidente em regimes autoritários, em que a censura é uma prática comum para suprimir vozes dissidentes e manter o povo sob controle.

Tanto a fala de Renascer, quanto a de outros participantes subsequentes, suscita uma reflexão sobre a continuidade de práticas violentas no contexto do Seminário e sua relação com as raízes da violência colonial. Algumas formas de operar as práticas dentro deste local, parecem ecoar os métodos punitivos historicamente associados aos padres jesuítas durante os primórdios colonizatórios. A conexão entre as práticas de correção dos padres jesuítas na era colonial e as práticas mais recentes dentro do Seminário é um ponto de partida para uma discussão crítica sobre a persistência de estruturas de poder e controle, que podem ter sido

inicialmente estabelecidas durante a colonização. Isso lembra que a história colonial está profundamente enraizada em sistemas de opressão, hierarquia e submissão, e que essas dinâmicas podem ter sido transmitidas ao longo das gerações (Del Priore, 2016; Daibert Jr., 2013; Trevisan, 2018).

A ideia de “correção” usada pelos padres jesuítas na colonização frequentemente envolvia punições severas para aqueles que eram considerados desviantes, pecaminosos ou indesejáveis de acordo com as normas religiosas e sociais da época. Essa lógica de correção, que muitas vezes incluía formas de coerção e violência, parece encontrar paralelos nas experiências relatadas por ex-seminaristas, como o caso de Bruno.

A entrevista de Bruno marcou significativamente o curso desta pesquisa, pois não só ocorreu de forma presencial, mas também no âmbito da comunidade católica à qual ele atualmente pertence. O local da entrevista foi solicitada pelo próprio participante e foi conduzida na própria comunidade que ele frequenta, já que ele está envolvido em um projeto de acolhimento para membros homossexuais, com Bruno atuando como coordenador desse projeto. A entrevista, que foi realizada em 3 de maio de 2021, às 10h da manhã, foi repleta de emoção, lágrimas e um profundo desabafo. Nesse momento, o ex-seminarista optou por compartilhar partes de sua vida que havia mantido guardadas por muitos anos desde sua saída do Seminário em 2008.

Bruno entrou muito cedo no Seminário, com 11 anos de idade. Ele se descrevia como o tipo “*gordinho CDF, que queria ser coroinha, eu era esse menininho*” (Bruno), que vivia com seu pai e sua mãe, em uma pequena vila afastada da cidade, no estado de São Paulo. Suas lembranças mais tenras de aproximação com a Igreja, referem-se a sua já falecida avó, com quem recorda-se ter herdado a sua fé católica. No local em que vivia, não havia Igrejas, existia somente um barracão comunitário onde as pessoas se reuniam para fazer rezas e novenas. Tendo esse cenário em vista, junto com a sua avó, ambos(as) embarcaram em uma missão: começar uma Igreja para a comunidade.

Então, a avó dele possuía uma estátua de Nossa Senhora feita de bronze, um prêmio que ela havia ganhado em um sorteio de rádio. Ela construiu uma pequena capela para a estátua e a ideia surgiu quando decidiram utilizá-la para arrecadar fundos. Ao longo do tempo, conseguiram acumular dinheiro através dessa iniciativa. Quando chegaram até o responsável pelo bairro, um líder local cujo nome escapava

à memória dele, eles propuseram: “*Nós gostaríamos de criar um local para uma igreja*” (Bruno). O líder aceitou a quantia que conseguiram arrecadar e concordou com a ideia. A partir desse ponto, deram início aos esforços para estabelecer e desenvolver essa comunidade. Assim nasceu a comunidade denominada S.R.C, que posteriormente evoluiu para se tornar uma paróquia nesse local que existe até os dias atuais.

A partir de todo este engajamento, o envolvimento de Bruno com as ações da Igreja foram se tornando mais estreitas. Certo dia, um ministro que celebrava as missas, perguntou quem gostaria de ser coroinha e, prontamente, Bruno levantou a mão e foi chamado à frente dos(das) fiéis para expressar pela primeira vez de forma pública o seu desejo de ser padre, tornando-se popularmente conhecido como “*O Bruno, que é coroinha, que quer ser padre*” (Bruno). Quando estava na quinta-série do Ensino Fundamental, começou a participar dos encontros vocacionais de um Seminário religioso que fazia parte de uma comunidade italiana com presença há muito tempo no Brasil.

Lembrou-se com vivacidade que esperava todos os meses, ansiosamente, pelos encontros vocacionais que aconteciam sempre aos fins de semana com cerca de 50 outros meninos. Descreveu as experiências dos encontros vocacionais como mágicas: “*aquilo lá era maravilhoso pra mim, eu estava no meio de um monte de gente que gostava do que eu gostava, que queria ou que eu queria, enfim... Eu me sentia entendido, me sentia pertencido [...]*” (Bruno). Riu ao lembrar que durante esses finais de semana existia um momento específico para jogar futebol: “[risos] *era horrível pra mim ter que jogar futebol*” (Bruno).

Quando completou 11 anos, Bruno atingiu a idade mínima para ingressar no Seminário menor. Porém, o único mais próximo de sua cidade, ficava localizado a 800 quilômetros de distância de onde morava com sua família. Detalhou que sua mãe teve dificuldades em concordar com sua saída de casa em tão tenra idade e tão distante de seus(suas) familiares. Seu pai a convenceu pela possibilidade que o filho futuramente pudesse rebelar-se com o fato de que não concederam a permissão quando pediu. Toda a comunidade se mobilizou com a ida do “*menino que queria ser padre*” para o Seminário, até organizaram um enxoval e custearam suas despesas de permanência.

Ocorreu que Bruno não imaginava que, ao entrar no tão desejado Seminário menor, logo se encontraria com uma figura que era descrita como peculiar, excêntrica, austera e autoritária: o Padre Aristarco. Propositamente, optei por nomear essa figura como Aristarco, em alusão ao personagem do livro “O Ateneu”, de Raul Pompéia, o temido diretor do colégio conhecido como “O Diretor”, que tinha sua presença marcada por uma autoridade rigorosa e impiedosa, refletida na disciplina rígida e no ambiente opressivo. Semelhante ao personagem de Pompéia, esse emblemático sacerdote, parte significativa da história do ex-seminarista, assumia o papel de reitor da instituição. Não era apenas um padre formador, mas alguém que supervisionava a vida, a educação, o tempo e as atividades dos jovens. Bruno descreve uma série de regras, castigos e medidas disciplinares impostas por Aristarco. Além disso, Bruno disse que o Padre “*era muito... um carrasco, feio, uma barba enorme e mal feita; ele era feio, e eu me lembro de vê-lo perder a cor*”. Uma das lembranças mais marcantes, compartilhada pelo entrevistado, acontecia às sextas-feiras, que, segundo ele, “*era o pior dia*” (Bruno), por se tratar de uma experiência semanal e intensa conhecida como “revisão de vida”.

## **Trecho 2**

**Bruno:** [...] *na sexta-feira, era o pior dia, que era chamada a revisão de vida. A revisão de vida era um negócio assim, traumático – como se as outras coisas não fossem! – mas a revisão de vida era muito pior, porque era basicamente o seguinte: nós sentávamos em um círculo, na sala de... na sala de TV, e aí era colocada uma cadeira no centro. E aí o menino sentava na cadeira, no centro, e todos os outros falavam os pontos negativos e positivos dele, naquela semana, e ele não tinha direito a responder. Então, era assim, sempre uma angústia muito grande, porque a gente... imagina, criança, intriga, adolescente, Seminário! A gente não tinha direito de responder, e a gente não sabia qual ordem que a gente ia, sabe? Cada vez era uma ordem. Então, quem ia primeiro, meio que se... é... vingava na fala do outro, entende? Daquilo que foi dito. Era... sexta-feira era sempre traumática, nesse sentido, muito! É... [respira profundamente] [...] Tinha um outro menino, o Wesley, muito bonito, e ele se apaixonou por uma menina do colégio, ficou com ela, e não fui eu quem contei; na verdade, eu não sei quem contou pro padre. E o que o padre fazia então? Na revisão de vida, ele colocava a primeira pessoa lá [no centro do círculo], e a história vinha à tona. Eu lembro do Wesley, todo humilhado lá no meio, e aí parou a revisão de vida ali. Nós fizemos aquilo que o padre chamava de “procissão”; nós fomos a pé até a casa da menina, o padre chamou a menina com os pais e, o Wesley ali, os meninos todos ali, a menina apanhou na nossa frente, e o Wesley foi mandado embora do Seminário depois disso.*

Para uma análise mais acurada do trecho do relato de Bruno, destaco três aspectos cruciais: primeiro, a dinâmica operacional do processo conhecido como

“revisão de vida”; segundo, a tendência de espetacularização da dor; e terceiro, a passabilidade da violência em instituições fechadas.

Em primeiro lugar, o próprio nome desse método (revisão de vida) necessita ser repensado, uma vez que a palavra “revisão”, como sinônimo de exame, fiscalização, inspeção, reexame, revista, verificação e vistoria, sugere que a existência dos seminaristas está sujeita à aprovação, reprovação e punição sob o escrutínio público. Em segundo lugar, por se apresentar como uma ação pedagógica de disciplinamento, essa abordagem endossa tais violências, uma vez que carrega o selo dos regimes de verdade (Foucault, 1985), que cercam as noções de certo e errado, bem e mal, iniquidade e pecado, obediência e desobediência. Isso faz com que não apenas a autoridade principal, representada na figura do Padre Aristarco, mas também todos os olhos dos outros seminaristas, funcionem como pontos de vigilância e punição uns para com os outros.

A ideia de “vingança” na fala dos colegas reflete a competitividade e a rivalidade entre os membros do grupo, e a ausência de direito de resposta para o menino avaliado pode criar um ambiente em que as críticas são desproporcionalmente negativas e prejudiciais. No contexto da pedagogia da violência, esses elementos sugerem que a revisão de vida no Seminário religioso pode estar promovendo uma cultura de violência entre os participantes. Destarte, esse sistema estabelece a necessidade de estar em estado de alerta constante, pois o menor tropeço pode tornar-se motivo de punição.

Como Foucault (1987) aponta, se no topo da pirâmide organizacional existe um “líder”, é o conjunto da organização que gera e distribui poder entre os indivíduos de maneira constante e contínua nesse campo. A “revisão de vida” pode ser enquadrada como uma das estratégias do panoptismo foucaultiano, pois favorece o âmbito persecutório, de vigilância e punição sobre a: “[...] maneira de ser (grosseira, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes “incorretas”, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência)” (Foucault, 1987, p. 202). Como mecanismo de poder, seu olhar é incessante, ininterrupto, atravessa as paredes, os ouvidos, qualquer mínima rachadura em que seja possível estabelecer um sistema de vigia, já que “em uma instituição disciplinar [...] os agentes vigiam-se mutuamente e cada um vigia a si mesmo, mesmo sem se darem conta” (Junqueira, 2015, p. 232).

O que permite ao poder disciplinar ser absolutamente indiscreto, pois está em toda parte e sempre alerta, pois em princípio não deixa nenhuma parte às escuras e controla continuamente os mesmos que estão encarregados de controlar; e absolutamente “discreto”, pois funciona permanentemente e em grande parte em silêncio. A disciplina faz “funcionar” um poder relacional que se autossustenta por seus próprios mecanismos e substitui o brilho das manifestações pelo jogo ininterrupto dos olhares calculados. Graças às técnicas de vigilância, a “física” do poder, o domínio sobre o corpo se efetua segundo as leis da ótica e de mecânica, segundo um jogo de espaços, de linhas, de telas, de feixes, de graus, e sem recurso, pelo menos em princípio, ao excesso, à força, à violência (Foucault, 1987, p. 201).

É notável observar como as práticas descritas por Bruno levam a refletir sobre a maneira como o Seminário por ele frequentado, lidava com o erro e a transgressão, evocando paralelos com períodos históricos antigos, como os tempos da Inquisição, ou até mesmo com métodos arcaicos como as “*cucking stools*” (vide Seção II). Isso faz perceber que esses sistemas têm a capacidade de infiltrar-se em diferentes formas de existência ao longo da história. A revisão de vida que Bruno descreve parece criar uma espécie de “espetacularização da dor”, a exemplo “*do Wesley, todo humilhado lá no meio*” (Bruno) ou da menina apanhando dos pais na frente dos seminaristas. Esta cena rememora o registro do indígena Tupinambá em 1614, quando seu corpo foi lançado pelos ares, um ato de violência público que visava aterrorizar e disciplinar a audiência (vide Seção II). Essa publicização da violência tinha o poder de subjugar as pessoas pelo medo do horror e do sofrimento, tornando-se um exemplo do que a sociedade não deveria ser, como apontado por Casteleira (2022). A exposição da violência não apenas serve como um instrumento de controle social, mas também pode retroalimentar comportamentos degradantes e contribuir para a normalização da crueldade humana.

O papel do padre na exposição pública da vida pessoal do menino Wesley e na subsequente punição da menina toca em questões éticas e legais sobre o abuso de poder e a violação da privacidade. A procissão e a punição pública da menina, incluindo a agressão física, podem ser analisadas à luz dos princípios éticos e dos direitos humanos, pois o abuso de poder por parte do padre é uma afronta aos direitos individuais e à dignidade da pessoa humana. O Estatuto da Criança e do Adolescente (Brasil, 1990), bem como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) (1948), estabelecem abertamente a proteção dos direitos das crianças e

adolescentes, proibindo qualquer forma de punição cruel, desumana ou degradante. No contexto do ECA, essa premissa é uma pedra angular na legislação brasileira, que visa assegurar às crianças e aos(as) adolescentes cuidados e proteções especiais, adequados ao seu desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade. O Estatuto estabelece diretrizes claras para a salvaguarda de direitos, incluindo a proibição de tratamento desumano ou degradante, que vai desde o ambiente doméstico até instituições de acolhimento, escolas e o sistema de justiça juvenil. Por sua vez, a DUDH, que tem um alcance global, estabelece que ninguém será submetido à tortura nem a tratamento ou punição cruel, desumano ou humilhante, o que abrange todas as faixas etárias, mas tem implicações particularmente fortes quando se trata de crianças e adolescentes, devido à sua vulnerabilidade e necessidade de proteção adicional. Entretanto, o que cabe perguntar neste cenário é: como ações violentas se viabilizam, mesmo que existam direcionamentos legais que proíbam tais práticas, tais como as que acabo de mencionar?

Para pensar a questão que supracitei, busco refletir a partir do conceito de instituições fechadas ou “totais”, conforme proposto por Goffman (1974), o qual oferece uma perspectiva para entender a dinâmica do Seminário mencionado no relato anterior, em que a punição pelo esquecimento era uma prática perturbadora. Goffman (1974) argumenta que essas instituições têm uma ética própria que difere da ética do “resto do mundo”. Isso significa que elas funcionam de acordo com uma “lógica da instituição” em oposição à “lógica do mundo” que orienta a sociedade em geral.

Nesse contexto, me parece contundente pensar que o Seminário, como uma instituição fechada, cria seu próprio mundo com suas regras, valores e normas. Esse mundo isolado torna-se um continente próprio, separado da realidade exterior. O controle exercido dentro da instituição é frequentemente subestimado ou aceito de forma passiva, pois segue a lógica interna estabelecida. Essa perspectiva lançada por Goffman (1974) tem implicações intensas na compreensão das ações violentas e das práticas disciplinares no Seminário. A punição pelo esquecimento, que poderia ser considerada inaceitável do ponto de vista da ética do “resto do mundo”, adquire uma passabilidade dentro dos ditames da instituição. Isso ocorre porque as ações violentas, quando enquadradas dentro da lógica da instituição, são interpretadas como

parte do processo de formação do futuro padre. O Seminário, nesse sentido, atua como um espaço onde as normas éticas são redefinidas e a violência pode ser racionalizada como um meio necessário para atingir os objetivos da instituição.

A ideia de "tensão entre o que está fora e o que está dentro" é fundamental na compreensão das instituições totais. Essa tensão constante é explorada estrategicamente pelas instituições para manter o controle sobre os indivíduos. O isolamento do mundo exterior e a imposição de uma ética interna específica permitem que as instituições totais moldem as percepções e os comportamentos dos participantes de acordo com seus próprios interesses e valores, muitas vezes à custa do bem-estar e da autonomia dos indivíduos.

O internado ainda precisa suportar as indignidades de tratamento que outros lhe infligem: pode receber nomes obscenos, xingamentos, indicações maldosas de seus defeitos e gozações. A equipe dirigente ou os demais internados podem também falar entre si, a seu respeito, como se ele não estivesse presente, como uma provocação. O indivíduo é obrigado a participar e a se submeter a práticas plenas de violência simbólica que são incompatíveis com a concepção que tem de si mesmo (Benelli, 2014, p. 31).

Tal caráter, sobrepõe ao menino um despojamento das noções que cercam a circulação fora do Seminário, para aderir à ideia de ética que reside no próprio espaço, ideia esta que foi vivida de modo bastante aflito por Elias. Elias foi um participante indicado por Bruno, pois estudaram no mesmo Seminário. Por isso, faço um adendo antes de prosseguir, de que alguns elementos nos relatos de ambos, podem apresentar algumas similaridades por narrarem situações vivenciadas no mesmo espaço. Sua entrevista aconteceu no dia 13 de maio de 2021, *on-line*.

A história de Elias é uma jornada de descoberta pessoal e conflito interno, influenciada pela religiosidade de sua família e sua própria vivência na igreja. Desde tenra idade, cresceu em um ambiente profundamente religioso, por conta da presença constante de sua avó e avô, especialmente sua avó, que rezava o terço diariamente e o levava à igreja regularmente. *“Então, eu lembro que minha avó amou, ela super queria ter um padre na família, era o sonho dela, era super religiosa, imaginava ter um padre na família dela, eu iria ser o primeiro, ela achou incrível, achou o máximo”* (Elias). Essa experiência moldou sua vida desde cedo, estabelecendo uma forte conexão com a fé e a igreja.

No entanto, Elias enfrentou uma complexidade interior quando, aos oito anos, começou a perceber que era diferente dos outros meninos em relação à sua orientação sexual. *“Eu lembro que eu descobri que eu era diferente dos demais meninos com oito anos de idade, eu lembrei que eu me toquei assim ‘hummm, eu sou diferente, eu tenho um desejo aqui que parece ser diferente da maioria”* (Elias). Essa descoberta causou um profundo conflito emocional, levando-o a experimentar angústia e pânico. Ele se viu em um dilema, tentando conciliar sua fé religiosa com sua identidade sexual.

Para lidar com essa situação, Elias recorreu à religião de maneira ainda mais intensa, fazendo promessas a Deus na esperança de que isso o libertaria de sua homossexualidade. Ele realizava práticas religiosas como andar de joelhos pelo quintal, rezar o rosário e o terço, tudo na esperança de que sua fé pudesse mudar quem ele era. *“Eu rezava o rosário, rezava terço, achava que isso ia de certa forma me livrar daquilo que eu sentia”* (Elias).

A pré-adolescência trouxe novas experiências religiosas, pois o narrador se tornou mais envolvido na igreja, atuando como coroinha, estudando catequese e frequentando a missa com seus avós. Nesse período, ouviu falar do Seminário e começou a considerar a ideia de se tornar um padre. Para ele, o Seminário representava uma fuga de suas preocupações com a sexualidade, já que ele acreditava que como padre, não seria obrigado a se casar com uma mulher, algo que ele não conseguia imaginar na época.

Ele iniciou o acompanhamento no Seminário e, depois de um estágio no final de 2001, decidiu ingressar oficialmente em 2002, com 13 anos de idade. A decisão de seguir essa orientação religiosa estava intimamente ligada à sua busca por uma vida que permitisse ser solteiro e não se sentir compelido a formar uma família heterossexual, algo que ele sentia que não conseguiria fazer. *“Então [como padre] eu ia conseguir ter minha vida normal, ser solteiro, não vou ser obrigado a ter uma família, eu senti que eu não conseguiria isso de ter uma família com uma mulher”* (Elias). Em resumo, a história do ex-seminarista é uma narrativa que explora a intersecção entre sua fé religiosa e sua identidade sexual. Sua jornada é marcada por conflitos, tentativas de reconciliação e uma busca contínua por aceitação e compreensão de quem ele é.

No excerto que segue, Elias conta a história de uma das práticas mais violentas que passou no período em que esteve no Seminário. Tratava-se de uma faixa usada como punição para os meninos que tivessem esquecido alguma coisa. A faixa escrita “*Missqueci*” deveria ser utilizada até que o próximo esquecesse algo e assim pudesse ser realocada.

### **Trecho 3**

**Elias:** *No final do ano que eu estava lá, ele [o Padre Aristarco] inventou que o seminarista que esquecesse qualquer objeto tinha que usar uma faixa escrita “Missqueci” e não podia tirar nunca a faixa. Eu tinha 13 anos na época, “criança”, não tinha noção de que o que ele fazia era meio que um assédio moral; então, a gente tinha que usar aquela faixa, e era humilhante pra gente, tinha seminarista que chorava com aquela faixa. Eu lembro também que, no final do ano, um dos chuveiros dos banheiros queimou e havia um chuveiro fixo; ou seja, só podia tomar banho naquele chuveiro. Tinham uns três ou quatro chuveiros lá no quarto, e você era fixo naquele; e quando queimou um chuveiro, o padre não arrumou, e era muito frio, então o pessoal tinha que tomar banho ali, no gelado. O Bruno, inclusive, foi uma das pessoas que tomou banho lá, nesse chuveiro gelado. Então, eram umas humilhações... nada físico, comigo pelo menos não aconteceu nada físico, mas eram umas humilhações bem bizarras.*

A utilização da combinação de palavras “miss+esqueci” pelo Padre Aristarco na composição da faixa merece uma análise mais aprofundada, pois lança luz sobre questões profundamente enraizadas no machismo e na misoginia que permeiam nossa sociedade. Essa escolha revela não apenas a depreciação direcionada aos rapazes nessa situação, mas também como essa depreciação está intrinsecamente ligada ao rebaixamento da masculinidade, por meio da ridicularização de elementos alusivos à feminilidade.

Para compreender a dimensão dessa escolha, é essencial entender o contexto em que ela ocorre. A palavra “*miss*” é frequentemente associada aos concursos de beleza, no qual as mulheres competem para receber o título de “*miss*”. Esses concursos, como o conhecido *Miss* Universo, têm sido historicamente criticados por promoverem padrões de beleza inatingíveis e por objetificar as participantes. Portanto, ao utilizar o termo “*miss*” para se referir aos rapazes, Padre Aristarco não apenas os ridiculariza, mas também os colocam em uma posição de vulnerabilidade, associando-os indiretamente a essa objetificação e aos estereótipos femininos e refletindo o quão profundamente enraizada está a aversão à feminilidade na estrutura social. O uso de “*misses*” para diminuir os meninos sugere que ser associado à feminilidade é algo vergonhoso e degradante. Essa ação aponta para a visão misógina que muitas vezes

associa a feminilidade à fraqueza e à inferioridade, enquanto exalta a masculinidade como superior.

Além disso, pode-se pensar a partir de Baliscai (2020) sobre os insultos utilizados para diminuir os sujeitos masculinos, como “mulherzinha”, “mariquinha” e “mocinha”. Baliscai (2020) ressalta como esses insultos revelam as complexas relações entre a masculinidade hegemônica e a feminilidade. Essas palavras são usadas para desmerecer os homens ao compará-los a mulheres de maneira pejorativa, sugerindo que agir ou ser como uma mulher é inaceitável para um homem. Isso tangencia estereótipos prejudiciais de gênero e contribui para a perpetuação da cultura machista.

Com isso, é notável que o jogo de palavras “miss+esqueci” utilizado pelo Padre Aristarco não é apenas uma piada banal, mas sim um reflexo das complexas dinâmicas de gênero e do patriarcado em nossa sociedade. Revela como a aversão à feminilidade e à ridicularização dos elementos femininos são usados como ferramentas para manter a hierarquia de gênero e subjugar tanto às mulheres quanto aos homens que não se conformam com os padrões rígidos da masculinidade exigida pela instituição.

Além disso, é necessário atentar-se ao fato de que a punição, pela faixa, neste caso, decorre de uma das características mais tipicamente humanas: o esquecimento. O fato de o padre ter instituído essa punição pelo esquecimento, envolvendo o uso de uma faixa com a palavra “*Missquec*”, sugere um abuso de poder por parte da autoridade religiosa. Esta autoridade pune as mínimas características propriamente humanas que se distanciam da disciplina, da “perfeição”, da rigidez e se aproximam da falha, do fracasso e do erro. Além disso, a imposição de uma faixa que destacava o erro publicamente pode ser vista como uma forma de assédio moral, pois Elias menciona que alguns seminaristas choravam por causa dessa faixa e que ele próprio não tinha noção do que estava acontecendo na época. Isso indica que a punição teve um impacto psicológico negativo nos seminaristas que a sofreram. Embora Elias não tenha demonstrado uma percepção da fisicalidade dos castigos ao afirmar “*comigo, pelo menos, não aconteceu nada físico*” (Elias), é plausível considerar que, na centralidade da violência, o que está, de fato, é o próprio corpo, o corpo exposto, humilhado, constrangido e julgado.

[...] o corpo do condenado é novamente uma peça essencial no cerimonial do castigo público. Cabe ao culpado levar à luz do dia sua condenação e a verdade do crime que cometeu. Seu corpo mostrado, passeado, exposto, supliciado, deve ser como o suporte público de um processo que ficara, até então, na sombra; nele, sobre ele, o ato de justiça deve se tornar legível para todos (Foucault, 1987, p. 60).

A violência não é apenas um ato físico, mas também um ato simbólico que atinge a dignidade e a integridade do indivíduo. Além de que, o corpo do infrator é usado como uma tela na qual a sociedade pode ler o ato de justiça, mas também como uma advertência aos outros que possam considerar a transgressão (Foucault, 1987). Assim como Elias, Bruno também lembrou as experiências deste Seminário menor, destacando a rigorosa quaresma e as práticas alimentares extremas impostas pelo Padre Aristarco. Durante a quaresma, os seminaristas eram proibidos de comer, enquanto o padre se deliciava com queijos, salames e chocolates diante deles. Os jovens recebiam alimentos armazenados em condições precárias, como feijão infestado de carunchos e eram obrigados a consumi-los, mesmo quando os carunchos boiavam na sopa. Além disso, o relato menciona a existência de uma horta no Seminário com abóboras, cujas sobras eram rigorosamente controladas pelo padre: *“Todo, todo, todo almoço, todo jantar nós tínhamos salada e refogado daquilo e não podia sobrar. Se sobrasse, o padre passava de prato em prato até acabar. Um menino foi mandado embora do Seminário porque ele não conseguiu comer. Ele passou um dia na mesa com o prato na frente, ele colocava na boca e vomitava. O padre fazia ele comer. Ele foi mandado embora do Seminário por causa disso”* (Bruno).

Tal como Elias compartilhou sobre a experiência a respeito dos banhos gelados neste mesmo Seminário, Bruno também a enfatizou em sua entrevista:

#### **Trecho 4**

**Bruno:** [...] *Na verdade, de manhã, nós levantávamos às cinco horas da manhã e fazíamos a nossa higiene pessoal. A higiene pessoal já era um pouco complicada porque eram muitos meninos, um banheiro grande e muito frio. Às vezes, a água congelava no cano, e o padre nos dava cinco minutos para tomar banho - cinco minutos cravados no relógio. Ele sentava numa cadeira dentro do banheiro; parecia um banheiro tipo o filme “Jogos Mortais” - um banheiro grande, alguns sem porta, outros com. Nós tomávamos banho ali, e o padre ficava ali contando os cinco minutos e falava: “Olha, é só pra vocês lavarem as partes”. Às vezes, eu nem conseguia tomar banho [...]*

Nos exemplos mencionados pelos relatos de Bruno e Elias, o controle meticuloso do tempo de banho e o uso de água gelada podem ser interpretados como

alguns dos principais dispositivos de controle utilizados para restringir o uso do corpo e inibir os prazeres sexuais. O banho, em sua essência, é um momento de contato e intimidade com o próprio corpo, uma oportunidade para explorar sensações físicas e cuidar de si mesmo. No entanto, no contexto descrito, os olhos vigilantes do padre Aristarco desempenham um papel análogo ao conceito de "panóptico" de Foucault (1987). Seu objetivo aponta para a dessexualização ao máximo do espaço do banheiro, eliminando qualquer brecha que possa abrir a possibilidade de excitação sexual, masturbação ou quaisquer outras formas de prazeres sexuais.

Partindo da ideia de que um "panóptico" (Foucault, 1987) refere-se a um modelo de vigilância em que a pessoa vigiada não sabe quando está sendo observada, mas sabe que está sujeita a ser observada a qualquer momento, essa constante sensação de vigilância cria um estado de autocontrole e conformidade, pois a pessoa se autorregula com medo de ser pega transgredindo as normas estabelecidas. No contexto do banheiro no Seminário, os olhos de Aristarco funcionam de maneira semelhante. Os seminaristas estão cientes de que podem ser observados a qualquer momento durante o banho, o que os leva a evitar qualquer comportamento que possa ser interpretado como sexualmente provocativo.

Essa vigilância excessiva não está apenas relacionada à repressão da sexualidade, mas também à negação da intimidade e do autocuidado. O banho, que deveria ser um momento de cuidado pessoal, torna-se um ato mecânico e desprovido de qualquer conexão emocional. A água gelada, além de servir como punição, também contribui para criar um ambiente desconfortável, em que a sensação física desagradável se soma à constante sensação de vigilância.

A privação de uma intimidade saudável e o sentimento de serem observados transformam o banheiro em um espaço de tortura psicológica. Considero que esta analogia feita por Bruno com o filme *Jogos Mortais* merece particular atenção. Ela reflete a atmosfera opressiva e angustiante que essas práticas de controle criam. Vejamos duas imagens do banheiro citado por ele:

### Imagem 10 - Filme “Jogos Mortais”



Fonte: Danilo SANTOS, 2021.

O trecho mencionado leva a uma reflexão sobre as semelhanças entre a trama do filme "Jogos Mortais" e a experiência dos personagens Bruno e Elias no Seminário, no qual Padre Aristarco desempenha um papel sádico e violento. A analogia entre essas duas narrativas permite explorar a ideia de que o Seminário, assim como o jogo sinistro retratado no filme, pode ser interpretado como um ambiente desafiador e opressivo.

No filme, os protagonistas acordam em um cenário desconhecido e aterrorizante, com a necessidade de desvendar o que está acontecendo e encontrar uma maneira de escapar (Danilo Santos, 2021). De maneira semelhante, Bruno e Elias enfrentam um ambiente controlado por Padre Aristarco, no qual eles precisam compreender as complexas dinâmicas de poder e controle que operam ali. O Seminário é apresentado como um "jogo", onde os participantes são submetidos a pressões psicológicas, intelectuais e emocionais, e devem encontrar maneiras de resistir a essas pressões ou até mesmo aderir a elas para sobreviver.

Assim como os protagonistas do filme precisam reconhecer as "correntes" de controle que os mantêm presos àquela situação, Bruno e Elias também devem enfrentar as estruturas de poder e autoridade dentro do Seminário. Eles precisam descobrir como podem agir de forma autêntica e resistir às imposições do sistema, ou talvez até mesmo encontrar maneiras de se adaptar a ele para alcançar seus objetivos.

A metáfora do jogo sádico lembra que o processo de amadurecimento e autodescoberta muitas vezes envolve desafios e conflitos, e o Seminário é apresentado como um desses desafios. Assim como os personagens do filme enfrentam situações extremas que testam seus limites, Bruno e Elias também

enfrentam dificuldades que os forçam a questionar suas próprias convicções e a se tornarem mais conscientes de quem são e do ambiente em que estão inseridos.

A transição da metáfora da vida como um jogo sádico para a trajetória de Diogo requer uma ponte que mantenha a continuidade temática do amadurecimento e da busca pessoal, integrando os desafios internos e externos que ambos os contextos propõem. Enquanto Bruno e Elias confrontam seus próprios dilemas interiores e os obstáculos impostos pelo Seminário, a vida de Diogo reflete uma jornada paralela, porém distinta, na qual a fé e a música se tornam os eixos de seu desenvolvimento e autoconhecimento. Assim, em ambos os caminhos, os personagens se deparam com a necessidade de reconciliar suas convicções mais profundas com as realidades por vezes contraditórias que os cercam. Esse processo de alinhamento entre crença, identidade e expressão pessoal se manifesta de maneira singular na história de Diogo, em que o amor pela música e pela espiritualidade se entrelaçam. Mesmo enfrentando divergências que o afastam das práticas tradicionais da igreja, ele não abandona seu compromisso com a fé e a expressão artística, encontrando um novo modo de contribuir para a comunidade religiosa que tanto moldou seus primeiros anos de vida. Sua entrevista, *on-line*, ocorreu no dia 27 de agosto de 2021.

A história de Diogo é marcada por uma profunda ligação com a igreja e sua busca por uma vocação religiosa. Desde uma idade muito jovem, aos nove anos, Diogo começou sua jornada na fé ao participar da catequese e se envolver em atividades da igreja, como fazer parte de um grupo de música organizado por uma freira. Sua paixão pelo canto e pela música o levou a cantar na missa das crianças e a aprender a tocar violão. À medida que crescia, Diogo continuou a se dedicar à sua fé e à sua música, desempenhando um papel ativo na igreja, incluindo o papel de músico nas missas. No entanto, ele também menciona que, ao longo do tempo, começou a se distanciar um pouco da igreja devido às diferenças de opinião e crenças, embora ainda mantenha uma conexão espiritual e continue a contribuir com sua música para a comunidade religiosa.

Aos 13 anos, Diogo decidiu dar um passo adiante em sua jornada ao participar de encontros vocacionais e estágios promovidos pela igreja. Esses estágios envolviam semanas de palestras, trabalho e oração, culminando em avaliações para determinar a adequação dos participantes para ingressar no Seminário. Diogo passou por esse processo e começou a ser acompanhado mais de perto pela Igreja.

No ano de 1992, Diogo teve a oportunidade de ingressar em um Seminário, mas sua jornada o levou a passar por quatro diferentes congregações religiosas ao longo dos anos. Inicialmente, ele foi para um Seminário local em sua cidade, depois mudou-se para outro em Santa Catarina, afiliado aos padres C. Essa mudança foi influenciada por uma irmã que havia conhecido este local quando criança, e que o encorajou a considerar essa opção. Diogo retornou à sua cidade natal por um tempo, mas depois decidiu continuar sua formação religiosa em outros Seminários. Ele estudou Filosofia em um Seminário da C.R. antes de finalmente se mudar para outro Seminário da mesma congregação em C., onde permaneceu por aproximadamente um ano.

A rotina de Diogo no Seminário seguia um padrão bem estruturado. Pela manhã, havia aulas, enquanto à tarde, as atividades incluíam trabalho, limpeza e outras responsabilidades. Ele desempenhou várias funções, como cuidar das compras de mercado e da manutenção da Casa, que funcionava como um orfanato para aproximadamente 200 meninos. Diogo também era responsável por dirigir e realizar diversas tarefas, como pagar contas e levar os seminaristas para a escola.

Os seminaristas moravam em casas separadas, cada uma abrigando cerca de 25 a 30 meninos. Cada casa tinha um seminarista responsável por cuidar dos meninos e garantir que cumprissem sua rotina diária, desde acordar cedo até ir para a escola e realizar outras atividades. À tarde, todos se reuniam para distribuir tarefas, que incluíam limpeza interna e externa, manutenção e, em um dos Seminários, até a produção de mel em sítios da comunidade.

Além das tarefas diárias, havia momentos de oração, aulas sobre ética, educação e boas maneiras. Diogo recorda também de uma professora que vinha semanalmente para ensinar a organização detalhada das roupas, incluindo a embalagem em plástico. Em um outro Seminário, havia uma chácara de recuperação de dependentes químicos, na qual Diogo estava envolvido de maneira indireta, devido às suas funções de dirigir e cantar. Ele sempre ocupava uma posição próxima ao reitor ou diretor e viajava frequentemente, participando de diversas atividades.

Por fim, após passar por várias experiências e diferentes congregações, Diogo tomou a decisão de deixar o Seminário e seguir um caminho diferente em sua vida. Sua jornada foi caracterizada por altos e baixos, reflexões e mudanças, mas seu amor pela música e sua ligação com a igreja permanecem uma parte significativa de sua

vida até hoje, já que permanece participando da Igreja por meio dos grupos de louvor e adoração.

Desde cedo, Diogo teve a percepção de sua orientação sexual, identificando sua atração por outros meninos já na terceira ou quarta série do Ensino Fundamental. No entanto, essa descoberta ocorreu em um ambiente pequeno e conservador, no qual ele enfrentou estereótipos e preconceitos. Na escola, Diogo se destacava devido às suas habilidades acadêmicas e musicais, o que lhe rendia uma espécie de proteção por parte das professoras e de alguns colegas que o admiravam. No entanto, ele também era alvo de chacotas, piadas e perseguições por parte de outros estudantes devido à sua orientação sexual. Mesmo se relacionando mais com meninas do que com meninos, Diogo teve que enfrentar estereótipos e discriminação, o que o fez sentir-se vulnerável e intimidado.

Sua experiência no Seminário católico, onde ele passou por vários momentos, foi marcada por desafios e dilemas em relação à sua sexualidade. Diogo revela que, em um dos Seminários, se envolveu em relacionamentos com outros rapazes, inclusive com um dos seminaristas que o discriminava publicamente. Esse período foi especialmente difícil, pois ele se sentia ameaçado e não podia compartilhar suas experiências com ninguém, apesar de todos estarem cientes das atividades homossexuais ocorrendo no Seminário. No relato que segue, Diogo destaca o relacionamento supracitado com o rapaz que o violentava, apresentando fundamentalmente a característica que categorizo como “obsessão homofóbica”.

### **Trecho 5**

**Pesquisador:** *E você comentou que teve relações sexuais com um rapaz que te agredia constantemente. Você poderia me falar um pouco mais sobre esse relacionamento?*

**Diogo:** *Era aquela coisa, eu acho que ele era o guri mais bonito entre todo mundo ali, realmente o cara era bonito mesmo e era aquela coisa: ele era “o” bonito do Seminário, era “o” bonito da escola, ele era “o” gostoso, ele tinha o perfil de chamar a atenção mesmo, não só por ser um cara bonito, mas ele fazia questão de aparecer e como eu acredito que eles conversavam entre eles, então possivelmente eles diziam “hoje fiz tal coisa, hoje aconteceu tal coisa”, e ele sempre era meio aquele que passava por mim, quando ele passava, ele já vinha meio que querendo dar um cascudo, olhava atravessado, chamava de viadinho. E aí eu me lembro que numa noite, tinha alguma coisa de um evento na cidade e o padre liberou pra que a gente fosse, pra que a gente fosse nesse evento que eu não lembro o que era e eu não quis ir, acabei ficando e ele também acabou ficando, e aí estávamos só nós dois na casa e eu não me lembro como é que foi, se ele estava na cama ou se eu estava na cama e eu fui ou ele veio, não me*

*recordo, mas ali acabou acontecendo, a gente acabou se pegando e ficou por isto. Depois, ele continuava com aquele mesmo comportamento, então por umas três ou quatro vezes, depois disso aconteceu de novo. Ele tinha essa espécie desse comportamento, na frente dos outros ele era extremamente homofóbico, mas quando tinha oportunidade, ele me procurava.*

A narrativa de Diogo oferece uma reflexão sobre a dinâmica da perseguição e intimidação que muitos seminaristas enfrentam, revelando como a chamada “obsessão homofóbica” se manifesta por ações violentas de modo repetitivo e intenso, por meio de injúrias, intimidações e perseguições que perpetuam dinâmicas de poder depredatórias. Essas formas de humilhação não apenas deixam marcas profundas nas vítimas, mas também influenciam suas relações com o mundo ao seu redor (Eribon, 2008; Junqueira, 2015). Faço uso da palavra “obsessão” porque considero importante, neste caso, analisar não apenas o vitimado, mas também o agressor. Isso posto, pois sendo o ato obsessivo um sinônimo de perseguição, fixação, envolvimento excessivo e repetição, penso que a homofobia, quando perpetrada continuamente por um ou mais sujeitos de modo bastante direcional, envolve algo a ser analisado para além da ação homofóbica em si.

Conforme apontado por Eribon (2008), a ameaça de agressão física ou sua simples percepção é uma realidade onipresente na vida dos homens *gays*, frequentemente mencionada em relatos autobiográficos e na literatura que aborda personagens *gays*. É notável que essa abordagem cruel é frequentemente direcionada a jovens que não se encaixam nos estereótipos tradicionais de masculinidade. É como se essa estratégia destrutiva funcionasse como um mecanismo de autodefesa para aqueles que, por algum motivo, não se sentem seguros em revelar sua própria sexualidade. Em outras palavras, o agressor desvia a atenção depreciativa de si mesmo ao colocá-la sobre o outro.

No relato pessoal de Diogo, há uma contradição flagrante entre a percepção pública e a conduta privada de um indivíduo que, ao mesmo tempo em que ostentava uma imagem de atratividade e desejo, perpetuava um comportamento homofóbico abertamente hostil. Esta dualidade torna-se ainda mais complexa quando consideramos o contexto secreto e íntimo compartilhado entre Diogo e o agressor, revelando uma camada adicional de hipocrisia. A aparente homofobia do agressor, ostentada publicamente, contrasta com suas ações privadas, sugerindo que a homofobia pode, em alguns casos, ser uma fachada para ocultar a própria luta interna

com questões de identidade sexual. Essa dinâmica ilustra como a homofobia não é apenas uma questão de preconceito, mas também pode ser um sintoma de conflitos psicológicos mais profundos, em que a obsessão e a agressão podem ser manifestações de uma tentativa desesperada de conformidade com as normas sociais e de poder. Este entendimento é crucial para desvendar a complexidade dos comportamentos homofóbicos no relato de Diogo, no qual a homofobia se entrelaça com desejo, poder e negação.

Logo, essa dinâmica complexa não apenas reflete a vulnerabilidade do agressor em relação à própria sexualidade, mas também destaca a triste realidade da homofobia internalizada (Junqueira, 2015; Sammarco, 2016). Butler (2022) também aprofunda essa reflexão ao sugerir que quando alguém condena, acusa ou escoria outra pessoa, cria-se uma divisão ontológica entre quem emite o julgamento e quem o recebe. Essa distinção entre o juiz e o julgado pode ser uma fonte de poder e controle, na qual o juiz se coloca em uma posição superior de autoridade moral ou social:

A condenação, a acusação e a escoriação são formas rápidas de postular uma diferença ontológica entre juiz e julgado, e ainda de se expurgar o outro. A condenação torna-se o modo pelo qual estabelecemos o outro como irreconhecível ou rejeitamos algum aspecto de nós mesmos que depositamos no outro, que depois condenamos. Nesse sentido, a condenação pode contrariar o conhecimento de si, uma vez que moraliza o si-mesmo, negando qualquer coisa comum com o julgado. Embora o conhecimento de si seja certamente limitado, isso não é motivo para rechaça-lo como projeto (Butler, 2022, p. 65).

O caso de Diogo aqui revela a ambiguidade intrínseca à figura do agressor, que simultaneamente é violento e objeto de desejo sexual. Essa dualidade pode ser explicada pela necessidade de retirar o outro do armário para a própria sobrevivência no próprio armário (Junqueira, 2015), pois como Butler (2022) aponta, a condenação pode, em alguns casos, ser uma maneira de evitar lidar com nossa própria vulnerabilidade e insegurança. A filósofa afirma que ao apontar o dedo para o julgamento, podemos nos sentir temporariamente mais seguros(as) e fortalecidos(as) em nossa própria identidade.

Ademais, o relato do participante também revela dois aspectos dessa violência, pois além do agressor, de maneira bastante sádica, subalternizar a identidade de

Diogo ao fazer chacota, injúrias e depreciações à sua sexualidade, também goza dela ao buscar por ele em outros momentos a fim de satisfação sexual. Assim, a humanidade daquele que está sendo vitimado é retirada ao colocá-lo numa posição de objeto: para o riso, para servidão e também para o gozo. O gozo refere-se ao prazer ou satisfação que alguém obtém à custa do sofrimento ou da exploração de outra pessoa. Quando uma pessoa é vista como um objeto de gozo, sua dignidade é ignorada em prol do prazer pessoal de outra. Isso pode ocorrer em contextos sexuais, mas também em outras situações em que alguém é usado como meio para a satisfação de si mesmo.

Quanto aos padres que dirigiam o Seminário, Diogo teve diferentes experiências. Alguns foram compreensivos e acolhedores em relação à sua orientação sexual, enquanto outros reagiram de forma contrária. Um dos diretores o apoiou e manteve um diálogo aberto sobre o assunto, enquanto outro não reagiu da mesma forma. Na época em que Diogo estava prestes a concluir seus estudos de Filosofia e se preparar para a transição para o noviciado, ele vivenciou uma angústia significativa em relação à próxima fase de sua vida. Essa inquietação estava intrinsecamente ligada à sua orientação sexual e à sua identidade, questões que, naquela altura, permaneciam obscuras e tumultuadas em sua mente. O dilema interno que enfrentava gerava conflitos internos que o deixavam incapaz de compartilhar com alguém.

O diretor do orfanato onde Diogo desempenhava várias funções notou as mudanças em seu comportamento durante esse período. O jovem tornou-se mais reservado e taciturno, o que despertou a preocupação do diretor em relação a ele. Buscando compreender e oferecer apoio, o diretor decidiu iniciar uma conversa com Diogo, dizendo: "*Tenho notado que você está diferente, algo está acontecendo. Se puder contar, estamos aqui para ajudar*". Foi nesse momento que Diogo encontrou coragem para compartilhar sobre a sua sexualidade.

Contudo, a reação do diretor ao ouvir a confissão de Diogo foi inesperada. Em vez de oferecer conselhos imediatos ou apoio emocional, ele optou por encaminhar Diogo para uma psicóloga. Essa reviravolta na narrativa marcou o início de uma jornada complexa de autoexploração e autodescoberta para Diogo, enquanto buscava compreender e aceitar integralmente sua orientação sexual e sua identidade.

Anos depois de uma passagem pelo Conselho de Psicologia em C. (pois já era atuante como psicólogo), Diogo encontrou-se envolvido em uma situação inesperada e constrangedora. Tudo começou quando uma denúncia envolvendo uma “psicóloga cristã” chegou ao Conselho, chamando a atenção de Diogo. Ao investigar a identidade da psicóloga, ele teve um momento de reconhecimento: “*putz, essa foi a psicóloga que me atendeu lá*”, recordou.

Naquela época, Diogo foi encaminhado para ajuda psicológica a pedido de um padre, que tinha a esperança de que a terapia pudesse “consertá-lo” e curá-lo de sua homossexualidade. Durante as sessões, chegou o momento em que a psicóloga lhe comunicou que precisaria revelar ao padre quem ele realmente era. Antes disso, o padre organizou uma reunião com todos os padres, seminaristas e irmãs que trabalhavam na casa e expôs publicamente todos os detalhes das conversas que Diogo havia tido com ele. Essa situação se mostrou extremamente constrangedora e difícil para ele que, embora tenha deletado grande parte de suas emoções daquele momento, não esqueceu do impacto devastador que isso teve em sua vida.

Posteriormente, quando a psicóloga compartilhou sua avaliação com o padre, este decidiu viajar e deixar a responsabilidade com outro padre. Foi esse novo padre que comunicou a Diogo que ele estava sendo expulso do Seminário devido à sua orientação sexual. Esse desligamento ocorreu antes que ele pudesse concluir seus estudos de Filosofia no Seminário. A situação tomou um rumo ainda mais sombrio quando o padre que tomou a decisão de expulsar Diogo, começou a persegui-lo. Ao tomar conhecimento de que ele estava em outra congregação, o padre tentou expor seu passado e sua orientação sexual, buscando entrar em contato com os líderes da nova congregação. As tentativas do padre de revelar informações pessoais de Diogo foram relatadas por membros da nova congregação.

Diogo, ao ingressar nessa nova congregação, teve que explicar sua situação diretamente ao padre fundador que, apesar de algum tempo depois de fazer investidas sexuais indesejadas em sua direção, aceitou sua presença sem maiores problemas. No relato que segue, Diogo relata um embate que culmina com sua expulsão – um episódio doloroso enraizado em preconceitos e mal-entendidos. O choque de suas experiências pessoais com as normas institucionais torna-se mais evidente à luz da rejeição que enfrentou, não apenas por parte dos seus superiores, mas também pelo olhar clínico de uma “psicóloga cristã”. Esse episódio traumático destaca a violência

diante das estruturas de poder e crença, em que a confidencialidade e a compreensão deveriam prevalecer, mas foram substituídas pela exposição e pelo julgamento.

Vejam os:

#### **Trecho 6**

**Diogo:** *Depois de muitos anos, quando eu estava no Conselho de Psicologia em C., foi que eu acabei tendo uma informação por causa de uma denúncia que foi feita dessa psicóloga cristã. Daí passou pela gente essa informação dessa pessoa que fazia os atendimentos, e daí fui olhar o nome e lembrei: "Putz, essa foi a psicóloga que me atendeu lá". Porque o padre queria saber se tinha conserto, se ia curar, se eu ia deixar de ser gay, o que fosse. Então eu fiz terapia e chegou num momento que ela me disse: "A gente vai encerrar, eu vou ter que dizer para ele [o padre]". E aí ela disse quem eu era, enfim, e aí ele... antes disso, nesse período, ele fez uma reunião, não me falou nada. Ele reuniu todos os padres, todos os seminaristas, as irmãs que trabalhavam na casa, e nessa reunião ele expôs tudo que eu tinha conversado com ele, para todo mundo. Foi uma situação muito constrangedora e difícil, e eu, eu nem lembro, eu deletei o que eu senti naquele momento e naquela situação. Mas eu lembro que isso ocorreu. Depois disso, quando a psicóloga deu o parecer dela para ele, ele foi viajar e deixou tudo organizado com um outro padre. Daí esse outro padre chegou para mim e falou que eu estava sendo mandado embora do Seminário, por causa que eu era gay, que eu estava sendo mandado embora, enfim. Aí foi antes de eu terminar a Filosofia. Eu acabei vindo embora, fiquei um tempo. Depois eu fui para esse Seminário da C.R., que foi o último que eu fiquei. Inclusive, esse padre que ficou para me mandar embora, ele ficou louco, surtado. Ele me perseguiu durante um período, quando ele soube que eu estava nessa congregação. Ele queria falar com os responsáveis da congregação para dizer quem eu era, porque essa informação depois me foi repassada pelo pessoal da congregação. "Fulano ligou, queria saber de você, se você estava mesmo e falou isso, isso e isso". E eu falei: "É, realmente". Tanto que quando eu fui entrar, eu fui conversar pessoalmente com o padre fundador desta congregação. Depois de muito tempo, ele acabou fazendo uma investida para cima de mim. Então conversei com esse padre, e ele na boa aceitou. Aí foi mais ou menos isso que foi acontecendo.*

O relato de Diogo destaca seu encaminhamento a uma terapia com uma "psicóloga cristã", a pedido do seu padre responsável até então. Isso suscita a preocupação de que ele tenha sido submetido a uma prática sugestiva à "terapia de conversão", altamente controversa que busca alterar a orientação sexual de indivíduos LGBTI sob a premissa de "curar" a homossexualidade. A psicóloga, aparentemente, decidiu interromper a terapia após perceber que era impossível modificar a orientação sexual de Diogo e comunicou isso ao padre que o acompanhava até então.

Ressalto que a terapia de conversão é amplamente condenada por organizações de saúde mental e direitos humanos, devido aos graves danos psicológicos que pode causar aos indivíduos submetidos a ela. Além disso, essa

prática se disfarça como um tratamento legítimo, embora careça de base científica sólida para apoiar suas reivindicações. Ao se apresentar como uma estratégia supostamente científica, a terapia de conversão apela a autoridade dos(das) profissionais envolvidos(as) e perpetua preconceitos e discriminação (Fróes; Bulgarelli; Fontgaland, 2022).

A pseudociência, como o próprio nome sugere, é um tipo de conhecimento que alega estar fundamentado em métodos rigorosos, mas falha na capacidade de comprovação de seus resultados por meio de pesquisas científicas convencionais. Isso resulta em uma conotação negativa associada aos procedimentos experimentais e analíticos utilizados por pseudocientistas, conforme destacado por Sidney Tadeu Ruiz e Rossi (2021). No entanto, é plausível considerar o momento histórico que atravessou as vivências de Diogo. Sua entrada no Seminário ocorreu em um período próximo à data de 17 de maio de 1990, quando a Organização Mundial de Saúde (OMS) removeu o termo “homossexualismo” da Classificação Internacional de Doenças (CID-10). A partir desse momento, a terminologia foi alterada para “homossexualidade”, uma vez que o sufixo “ismo” no contexto médico sugere uma condição patológica (Junqueira, 2007).

Esta observação histórica vem para compreender o contexto em que Diogo se envolveu com o Seminário e foi posteriormente direcionado para uma terapia de “tratamento sexual”. Naquela época, ainda persistiam fortes resquícios de uma visão patologizante da homossexualidade. É fundamental ressaltar que, mesmo nesse período, diversos profissionais de saúde mental e organizações já haviam reconhecido que a homossexualidade não constituía uma doença. Para apreciar adequadamente a complexidade e o embate em torno das denominadas terapias de reversão sexual, cumpre ressaltar um marco regulatório instaurado pelo Conselho Federal de Psicologia do Brasil em 1999. A Resolução CFP 001/99, foi promulgada como uma resposta contundente às condutas de certos(as) profissionais da psicologia que promoviam terapias visando a “cura” da homossexualidade, prática esta veementemente refutada e repudiada no espectro global da comunidade psicológica. Este estatuto normativo enfrentou resistência e tentativas de subversão, destacando em seu preâmbulo que a homossexualidade não se configura como enfermidade, desordem ou perversão e decretando, de forma inequívoca no Art. 3º, parágrafo único, que “os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham

tratamento e cura das homossexualidades” (Art.3º, parágrafo único). Tal resolução representou um divisor de águas, estabelecendo um posicionamento ético e profissional na abordagem da sexualidade no âmbito da psicologia brasileira.

No entanto, ao encaminhar o seminarista Diogo para um tratamento da sexualidade, a ordem foi categórica: ele precisava se ajustar às normas preestabelecidas ou seria expulso. Em um primeiro momento, podia parecer uma espécie de preocupação e acolhimento, especialmente quando o padre escutou Diogo relatar seu sofrimento e, em seguida, o encaminhou para tratamento psicológico. Todavia, isso revelou-se, na verdade, como uma operação marcada pela homofobia e pela imposição das normas de gênero, colocando-o sob o holofote de processos e mecanismos que buscavam regular sua identidade.

Além disso, não é preciso negligenciar que, quer sejam da área médica, clínica ou de outra, pesquisas relacionadas às esferas da sexualidade podem ser (e comumente são) fortemente afetadas pelos padrões morais e religiosos de cada época, sociedade ou grupo hegemônico. Percebê-lo certamente nos ajuda a compreender a obsessiva preocupação demonstrada por parte de cientistas das áreas biológicas, médicas ou clínicas em localizar as “causas naturais” (genéticas, hormonais, orgânicas, ambientais etc.) do desejo homossexual (Junqueira, 2007, p. 5).

Neste contexto, a “terapia de conversão” ou a própria alusão a ela de modo não declarado, representa uma prática prejudicial e desumana que visa forçar indivíduos a suprimirem sua orientação sexual ou identidade de gênero genuínas em favor da cisheteronorma. Ela não apenas ignora a evidência científica que reconhece a diversidade da sexualidade humana, mas também perpetua a discriminação e o estigma em relação aos seminaristas gays. Além disso, impor a Diogo a obrigação de se enquadrar nesses padrões demonstra como as instituições religiosas podem, em alguns casos, serem cúmplices da marginalização de indivíduos que não se conformam com as expectativas tradicionais de gênero e sexualidade.

Aliás, destaco a presença de uma obsessão homofóbica no relato de Diogo. Isso fica evidente quando o padre em questão adota a famigerada prática de “tirar o outro do armário”, expondo o seminarista perante todos os membros do Seminário sem o seu consentimento prévio. O seminarista, de fato, não tinha conhecimento de que o líder tomaria tal medida e descreveu a experiência como “constrangedora”.

O ato de “tirar alguém do armário” por outra pessoa representa uma grave violação da privacidade e da autodeterminação de um indivíduo, já que cada pessoa deveria ter o direito inalienável de escolher quando, como e para quem deseja revelar sua orientação sexual. Estas reflexões me levam a questionar até que ponto as escolhas e autonomia desses indivíduos são genuinamente respeitadas e preservadas dentro desta instituição religiosa. O cerne da questão reside na análise de como uma organização pode se considerar no direito de gerir e interferir tão invasivamente, desrespeitosamente e, em alguns casos, violentamente, na vida dos seus membros.

Ao buscar respostas para essas indagações, uma hipótese emerge. Pode-se sugerir que a mesma cisheteronormatividade que permeia as estruturas do Seminário Católico e, de fato, muitas outras instituições religiosas e sociais, é aquela que também acredita ter o poder e a autoridade para julgar todas as facetas da vida e identidade dos indivíduos. Esta mesma cisheteronorma, que está ao centro do molde, se baseia em normas e valores rígidos que sustentam a compreensão tradicional e excludente da sexualidade e identidade de gênero.

Neste contexto, essa mesma “cistêmica” se apresenta como a detentora da “verdade” única e inquestionável, impondo-a como central e apropriada, e assim, arrogando-se no direito de apontar qualquer desvio, erro ou irregularidade que seja percebida como divergente da sua perspectiva. Essa atitude, por sua vez, alimenta um ciclo prejudicial, no qual a cisheteronormatividade se vê no papel de punir o que considera “anormal” ou “desviante” e, assim, perpetuar e fortalecer a própria norma que ela defende.

Outra hipótese está ligada à perda de autonomia dos “internos” em instituições totalitárias. Goffman (1974) explica que esse ataque envolve a tirania exercida sobre o sujeito, transformando-o em uma figura infantilizada na sociedade, o que resulta na retirada de sua autonomia, liberdade de ação e capacidade de tomar decisões por si mesmo. Essa prática perturba significativamente sua autonomia civil. O processo de infantilização social é alcançado ao sujeitar todas as atividades do indivíduo a regulamentos e julgamentos impostos pela equipe de liderança da instituição. A vida do internado é constantemente monitorada e qualquer transgressão é sancionada pelas autoridades, especialmente durante o início de sua estadia, antes que ele se adapte e comece a obedecer os regulamentos sem questionar. Cada regra imposta

sobre a conduta do indivíduo retira dele a oportunidade de tomar decisões pessoais que equilibrem suas próprias necessidades e objetivos de modo autônomo. Isso resulta em uma violação de sua individualidade, já que ele não pode mais agir de acordo com seus próprios interesses e desejos (Benelli, 2014).

Em tese, a jornada de Diogo no Seminário Católico, juntamente com as experiências de Renascer, Bruno e Elias, revela uma tapeçaria complexa de desafios, conflitos e descobertas. O relato detalhado oferece uma perspectiva crítica sobre a natureza da violência, tanto física quanto simbólica, perpetrada em ambientes religiosos que, paradoxalmente, deveriam oferecer um refúgio de compreensão e aceitação. Ao analisar as histórias desses indivíduos, torna-se evidente como as estruturas de poder, as normas de gênero e sexualidade e as práticas institucionais entrelaçam-se para criar um espaço em que a violência e a opressão são normalizadas e perpetuadas. Este estudo também destaca a necessidade de abordar a cisheteronormatividade e o preconceito enraizado em muitas instituições religiosas. Ao examinar as experiências de Diogo e dos outros participantes, é possível perceber como as narrativas de controle, submissão e negação de identidade emergem em um contexto marcado por doutrinas rígidas e expectativas normativas. Estes relatos refletem não apenas a realidade de um Seminário específico, mas também apontam para uma questão mais ampla e sistêmica dentro de muitas instituições religiosas.

## **Eixo B:**

### ***“Só não pode dar matéria!”: as pedagogias do disfarce***

“Estar na mídia”, ou seja, ser percebido, alvo de comentários, fofocas e polêmicas, é entendido como perigoso pelos seminaristas, por isto, a fachada pública deve ser exemplar. Portanto, neste Eixo, discuto como operam as fronteiras entre o público e o privado, ao mesmo tempo em que olho para os modos como estes rapazes, algumas vezes, desafiam e parecem jogar com estas fronteiras. Para tanto, lançam mão de um dos braços da sobrevivência no armário: as pedagogias do disfarce (Baliscei; Maio; Calsa, 2016).

Em seu primeiro aspecto, a pedagogia do disfarce destaca a necessidade dos indivíduos de regular e ajustar a si próprios para se adequarem aos padrões estabelecidos pela sociedade. Todos(as) nós enfrentamos julgamentos, críticas e

desaprovações em algum momento de nossas vidas, e essa pressão social pode ser avassaladora. Portanto, desenvolver a habilidade de se adaptar e disfarçar nossas diferenças pode ser uma estratégia de sobrevivência. No entanto, essa adaptação também pode nos levar a uma negação de nossa própria identidade, levando à perda de autenticidade (Baliscei; Maio; Calsa, 2016).

No segundo aspecto, a pedagogia do disfarce lança luz sobre como a cultura exerce poder e opressão sobre os indivíduos. Ao impor normas e padrões de comportamento que são considerados "corretos", por extensão, rotula aqueles que não se encaixam nesses padrões como "desvios". Essa categorização cria uma dinâmica de hierarquia social, em que aqueles que se conformam com as normas predominantes são valorizados, enquanto os "desviantes" são marginalizados e reprimidos, levando à perpetuação de hierarquias e assimetrias sociais. Isso cria uma homogeneização, na qual a diversidade de perspectivas e experiências é subjugada em prol da conformidade (Baliscei; Maio; Calsa, 2016; Baliscei, 2020; 2021).

A visualidade desempenha um papel crucial nesse processo, pois é pela observação e representação visual que as normas culturais são perpetuadas e reforçadas. A mídia, a religião, a publicidade e outras formas de comunicação moldam nossas percepções do que é considerado aceitável e desejável. Assim, quando a pedagogia do disfarce é amplamente adotada, ela serve para autenticar esses modelos culturais cisheteronormativos, reforçando a ideia de que conformidade é igual a virtude (Baliscei, 2020; 2021).

É preciso ser astuto (Certeau, 1994), cauteloso e atento quanto ao que se faz e ao que se fala publicamente. Não por acaso, Benelli (2003) afirma que muitos seminaristas veem o Seminário como os "bastidores" daquilo que está longe dos olhos do altar religioso. Dito de outro modo, "a tolerância é grande no seio da Igreja, desde que as pessoas não se expressem no exterior [...] É essa a chave" (Martel, 2019a, p. 286). De forma similar, participantes como Junior, entrevistado, *on-line*, em 22 de abril de 2021, ressaltaram a necessidade de "não dar matéria", ou seja, motivos para que espalhem boatos, fofocas, comentários maledicentes sobre os mesmos. Antes, vamos a história do participante.

Junior sempre teve um desejo profundo de entrar no Seminário, uma motivação que o acompanhou desde a infância. Essa aspiração, que cresceu cada vez mais forte ao longo do tempo, finalmente se concretizou quando ele tinha cerca de 16 ou 17

anos. A ideia de seguir a vida religiosa sempre foi parte intrínseca de sua identidade, e ele via isso como uma vocação que o impelia a entrar no Seminário.

A tradição também desempenhou um papel importante em alimentar esse desejo. Desde muito novo, Junior havia sido exposto à influência da fé e da vida religiosa em sua família, o que contribuiu para sua convicção de que o sacerdócio era o seu caminho. Ele recorda que, quando criança, sempre respondia à pergunta sobre o que queria ser quando crescesse com a palavra "padre", revelando a quão arraigada estava essa disposição desde cedo.

Em 2009, aos 17 anos, Junior deu o passo crucial de ingressar no Seminário. Esse momento marcou o início de uma jornada que o levaria a abraçar completamente sua vocação religiosa. Quando questionado sobre a reação de sua família ao receber a notícia de sua decisão, Junior descreveu-a como tranquila e natural. Sua presença constante na igreja ao longo dos anos tornou a escolha pelo sacerdócio um desdobramento natural de sua vida, que não causou surpresa ou resistência por parte de sua família.

Junior escolheu um Seminário Diocesano, como o local para seguir seu desejo. Uma vez dentro do Seminário, sua vida tomou uma forma rigorosa e disciplinada. A rotina diária começava às 6h com uma oração, seguida pelo café da manhã e, em seguida, as aulas na faculdade. Como o Seminário e a faculdade estavam localizados em cidades diferentes, Junior enfrentava deslocamentos diários. Após o retorno, havia almoço, responsabilidades domésticas, como lavar louça em algumas ocasiões, e um horário dedicado ao trabalho comunitário, que consistia em tarefas atribuídas a cada membro.

A noite era reservada para estudos, missa, jantar e mais tempo de estudos. Junior desempenhava o papel de "segurança" da casa, assegurando que todos se recolhessem na hora certa. *"Eu era o segurança, sempre fui o segurança da casa (risos), eu que fazia todo mundo ir dormir, então eu tinha essa obrigação também"* (Junior). Embora a rotina fosse rigorosa e altamente estruturada, Junior admitiu que se adaptou facilmente a ela e apreciava a disciplina que ela proporcionava. Contrariando as expectativas, ele considerou a experiência do Seminário relativamente tranquila e positiva, graças à sua afinidade com a rotina e à sua habilidade de se adaptar.

Nos fins de semana, quando não tinha estágio pastoral, Junior tinha a opção de retornar para casa ou cumprir suas responsabilidades de estágio. Esses momentos de liberdade eram raros, dada a intensidade de sua rotina.

A trajetória de Junior no Seminário foi marcada por uma profunda dedicação à instituição e à disciplina exigida pela vida religiosa. Essa jornada revelou-se desafiadora, mas também gratificante para ele, à medida que buscava viver de acordo com sua fé e as exigências institucionais. Na fala que segue, Junior destaca que a homossexualidade era um assunto muito comum e amplamente conhecido entre os seminaristas, mas havia uma regra tácita de não “dar matéria”, ou seja, não fornecer provas ou evidências concretas de comportamento homossexual. Este conceito de “não dar matéria” implicava evitar ser flagrado em atos que pudessem ser considerados inapropriados, como estar com um parceiro ou ser fotografado em situações comprometedoras. Essa prática era parte de uma norma mais ampla de discrição, aplicando-se não só à sexualidade, mas também a outras atividades, como beber. A preocupação principal era não deixar rastros ou vestígios que pudessem levar a escândalos ou críticas dentro do ambiente do Seminário.

#### **Trecho 7**

**Pesquisador:** *Me parece que, entre os seminaristas, a homossexualidade era um tema muito corriqueiro.*

**Junior:** *Muito, muito; todo mundo sabia de todo mundo. Quem era mais aberto nunca foi uma questão; todo mundo sabia, todo mundo sabia. É aquilo que sempre era falado: você não pode dar matéria. Então, uma coisa é saber, outra coisa é você dar motivos para as outras pessoas falarem, dar matéria. Então, tudo bem você fazer, mas desde que ninguém saiba, é mais ou menos essa ideia.*

**Pesquisador:** *E o que seria este “dar matéria”?*

**Junior:** *Dar matéria é ser flagrado com alguém, ter foto com alguém, qualquer coisa que possa comprovar, por exemplo, que você fez alguma coisa errada; isso seria dar matéria, teria como provar. Então, tudo bem, desde que não dê matéria, porque essa era uma coisa muito comum para tudo, não só para isso, mas também se você foi num lugar e bebeu, não dê matéria. Essa era uma das grandes preocupações: era saber se ninguém estava filmando, fotografando, porque isso acontece muito quando você vai em algum lugar e tem um profissional tirando foto de você. Você se sente quase um famoso, né? Mas é só para tentar achar alguma coisa para falar mesmo; sempre tem isso e, nesse caso, o objetivo é sempre não dar matéria, para não deixar rastros, não deixar nenhum tipo de vestígio, digamos assim.*

As falas de Junior revelam a necessidade de pensar que existe um limite de tolerância para a existência de uma identidade homossexual: “o silêncio é o

nivelamento no discurso” (Torres, 2005, p. 185). Junior destaca a importância da discrição. Ele menciona que “dar matéria” significa ser flagrado ou ter evidências de atividades que vão contra as regras ou expectativas do Seminário, incluindo relações sexuais. Isso indica que os seminaristas viviam sob a constante ameaça de serem expostos ou punidos caso suas atividades fossem descobertas. Esse medo de ser “flagrado” é um dos fatores que cria um ambiente de segredo e repressão.

A entrevista também revela a preocupação dos seminaristas com sua imagem pública. Junior menciona a ansiedade sobre ser fotografado ou filmado em situações comprometedoras, como beber álcool ou estar em companhia de alguém, o que indica que o nível de preocupação moral ultrapassa o destaque apenas da sexualidade, mas tangencia também o álcool e outras práticas entendidas como seculares. Essa preocupação pode ser uma manifestação da pressão social e do desejo de manter uma imagem irrepreensível.

Ainda há que se notar que este silenciamento perpassa toda a corporeidade do sujeito, pressupõe não apenas o “não falar sobre”, mas também não fornecer quaisquer outras pistas que indiquem uma possível homossexualidade, pois como afirmou Gabriel: “*o problema era quem demonstrava, quem denunciava, quem dava a cara pra bater*”. Tal ideia se liga à afirmação de Badinter (1993, p. 8 – tradução minha), de que a ideia social e culturalmente empregada sobre o “ser homem” implica em um trabalho, um esforço que o “desafia permanentemente com uma demonstração de que é homem”. Daí advém o desprezo a tudo que se associe ao dito feminino (a cor rosa, ao ser delicado e trejeitos) que “deve” ser policiado, sobretudo, em público. A homossexualidade é reconhecida como algo que se pode ter, mas não se pode falar, pois a sua divulgação romperia com o silêncio (mecanismo necessário para evitar a proliferação de boatos em torno da existência de padres e seminaristas *gays*). Ao mesmo tempo em que há “ganhos” pessoais e institucionais, secundários, com a manutenção do silêncio: o crescimento na hierarquia católica, a permanência na instituição, ser bem quisto socialmente, a garantia de não ser retaliado e de subir hierarquicamente.

É inegável que a abstinência de certas atividades, amplamente definida como “não dar matéria”, permeia as expectativas de masculinidade que envolvem o comportamento manifestado pelos seminaristas. Em outras palavras, a figura do aspirante ao sacerdócio está intrinsecamente ligada a atributos como pureza,

santidade, castidade, afabilidade para com a comunidade, abnegação, habilidades interpessoais e assim por diante. No entanto, a renúncia ao consumo de álcool, a abstinência sexual e a manutenção de uma conduta que evite escândalos também ilustram que a masculinidade nesse contexto é forjada sob a ótica da contenção, autocontrole, seriedade e da capacidade de renunciar ao mundo e suas “indulgências”.

Quando comparo isso à masculinidade do homem secular, na qual a prova de masculinidade muitas vezes se manifesta por meio do consumo excessivo de álcool, por exemplo, posso identificar uma verossimilhança fundamental. Para o seminarista, sua masculinidade se consolida por meio da busca pela “santidade” e pela habilidade de dizer “não” às tentações mundanas. O que esses dois paradigmas têm em comum? Surpreendentemente, muito. Embora, à primeira vista, esses dois comportamentos pareçam distintos e distantes um do outro, eles compartilham um denominador comum nas extremidades do espectro, exatamente como a masculinidade é frequentemente retratada: é tudo ou nada, é consumir álcool em excesso ou abster-se completamente, é ter relações sexuais em excesso ou praticar castidade. Com isso, quero afirmar que a masculinidade sob a noção hegemônica também está tanto presente no Seminário quanto fora dele, adquirindo outros contornos, porém com o mesmo núcleo lógico que pende sempre para demonstrações extremadas.

A fachada pública torna-se imprescindível para a aprovação do candidato tanto pela comunidade, quanto por seus dirigentes e a sua continuidade na instituição nos anos subsequentes. Em síntese, o exposto até aqui tem mostrado que é possível tolerar a existência de um candidato homossexual na instituição enquanto ele não cause “ruídos” que possam comprometer a exemplaridade institucional. Exigência esta que também é denunciada, aliás, também desafiada, pelos relatos da entrevista de Gabriel como mostrarei a seguir.

Lembro-me de que, no caso de Gabriel, sua figura me chamou a atenção desde o primeiro contato. Ao convidá-lo para participar desta pesquisa, ele perguntou se eu teria tempo hábil para ouvi-lo, pois ele tinha muita coisa para compartilhar, tanto que ao escolher este nome para designá-lo nessa pesquisa justificou que seria Gabriel: *“por ser aquele que anuncia, gosto desse sarcasmo”* (Gabriel). De fato, Gabriel estava muito disposto a falar, o que, de fato, aconteceu no dia 23 de março de 2021, quando sua entrevista, *on-line*, foi realizada.

Desde muito jovem, Gabriel despertou o desejo de ingressar no Seminário, uma jornada que o conduziria a uma vida dedicada à fé e à igreja. Sua trajetória rumo ao Seminário foi moldada por influências familiares e sua própria busca espiritual.

Nascido em uma família católica por parte de mãe, Gabriel cresceu imerso na fé, observando uma prática religiosa firme e devota. Aos 12 anos, algo começou a movimentá-lo, e sua participação na igreja tornou-se cada vez mais ativa. Essa vivência despertou nele uma disposição, uma convocação para servir à igreja de forma mais profunda. Assim, dos 13 aos 17 anos, Gabriel se dedicou a preparar-se para o ingresso no Seminário, uma jornada que exigiu muito empenho e comprometimento.

Em 2010, aos 17 anos, Gabriel deu o passo decisivo e entrou no Seminário, com o propósito de seguir sua vocação religiosa. Sua jornada começou logo após a conclusão do Ensino Médio, em janeiro daquele ano. A rotina de Gabriel no Seminário era rigorosa e repleta de atividades dedicadas ao estudo e à formação espiritual. Inicialmente, ele frequentou o Seminário Menor, onde teve a oportunidade de mergulhar nos estudos religiosos e filosóficos, além de receber orientação vocacional. Após o primeiro ano, Gabriel avançou para o Seminário Provincial em M., no qual todas as dioceses da região se uniam. Lá, ele estudou com um grupo de aproximadamente 50 colegas seminaristas.

A rotina no Seminário Provincial era intensa, com limpeza, missas, estudos e compromissos pastorais ocupando grande parte do tempo de Gabriel. Ele descreveu as sextas-feiras como dias de aulas noturnas, e os finais de semana eram dedicados a trabalhos pastorais nas paróquias, auxiliando os padres e participando de atividades formativas com a comunidade.

No entanto, essa rotina rigorosa também trouxe desafios. Gabriel, que se considerava mais produtivo durante a noite, enfrentava dificuldades ao tentar conciliar seus estudos noturnos com os compromissos matutinos, como missas e aulas. *“Eu mesmo, que sou muito noturno pra estudos, eu sofria muito, porque eu sempre estudava de madrugada, aí eu perdia, por exemplo, eu perdia horário de missa, era fatídico perder horário de missa, perder horário da manhã, porque eu dormia, porque eu passava a madrugada estudando. Minha parte mais produtiva é a noite do que a manhã, então eu sofria um pouco com isto”* (Gabriel).

Sobre o entendimento de sua sexualidade, desde a infância, Gabriel se lembrava de ter sempre alguém perguntando sobre sua namoradinha. Ele costumava brincar com os amigos, lembrando que sempre tinha uma namoradinha, que poderia ser uma vizinha ou uma colega da escola. No entanto, quando via um menino bonito, mesmo sendo uma criança na época, ele ficava intrigado e pensava que aquilo estava errado. *“Porque eu era criança, eu ficava parado e achava aquilo esquisito, ‘nossa, que menino bonito, mas isso é errado né”* (Gabriel).

Conforme a adolescência chegava, Gabriel sentiu que precisava se fechar mais, especialmente porque tinha o desejo de se tornar padre. No entanto, o *bullying* na escola e comentários maldosos eram constantes, e ele continuava guardando esse segredo para si mesmo.

Foi apenas no último ano de sua formação em Filosofia que Gabriel resolveu compartilhar sua verdade com sua mãe. Eles tiveram uma discussão e, depois que a mãe saiu, ele a chamou para uma conversa séria. Corajosamente, ele revelou sua orientação sexual. Sua mãe reagiu com lágrimas e protestos, afirmando que ele não era homossexual. Após a conversa, Gabriel retornou ao Seminário, pois havia ido passar o final de semana em casa. Meses mais tarde, sua mãe ligou para ele, perguntando se ele pretendia continuar no Seminário ou sair. Gabriel disse que ainda não havia decidido e perguntou por que ela estava fazendo essa pergunta. Sua mãe respondeu: *“Porque eu prefiro que você fique aí dentro, do que aqui fora e ser um homossexual”*.

Diante dessa resposta, Gabriel se impôs. Ele afirmou que a decisão sobre sua vida e sua orientação sexual era algo que caberia somente a ele, independentemente de onde estivesse. Ele deixou evidente que, seja dentro ou fora do Seminário, seria homossexual da mesma forma. Com essa declaração, Gabriel encerrou a ligação, determinado a viver sua verdade sem compromissos.

Gabriel recebeu uma preparação prévia antes de entrar no Seminário, pois algumas pessoas o haviam orientado sobre o funcionamento interno da instituição. Isso o deixou ciente de muitas questões e não o chocou. Ao ingressar na instituição, sua busca inicial foi encontrar seu grupo de pertencimento, algo comum entre os alunos. Sendo o mais jovem na época, entrou sem experiência sexual e com uma aparência jovem e atraente, o que o tornou alvo da atenção de outros alunos que buscavam conquistar sua amizade ou mais. Gabriel reconheceu ter vivenciado

situações desse tipo. *“Eu tinha aquela carinha de novinho há 12 anos atrás, era bem novinho, não tinha tantas marcas no rosto, aquela coisa bem ‘cooltzinha’, bem fofinha, era aquela coisa, a disputa pra ver quem ia pegar a carne nova”* (Gabriel).

No entanto, ele também encontrou pessoas no Seminário que o protegeram e o alertaram sobre possíveis armadilhas. Isso se deveu, em parte, ao fato de ele ser de uma diocese em que o bispo valorizava muito os seminaristas. O bispo tinha um relacionamento próximo com os alunos e estava disposto a dar-lhes várias chances, mesmo em caso de erros, enfatizando que Deus não desistiria deles. Isso criava uma sensação de segurança entre os estudantes.

O relacionamento de Gabriel com os formadores, no entanto, variava. O reitor, que tinha um histórico de mandar estudantes embora, começou a persegui-lo por causa de seus questionamentos e por desafiar algumas das normas e práticas internas do Seminário, como o uso da batina preta nas cerimônias. Gabriel também mencionou que o reitor era casado com um Monsenhor, o que causou escândalo na diocese, mas não resultou em sua remoção do cargo. *“Num dia que eu estava extremamente revoltado e ele querendo me dar uma lição de moral, eu falei: ‘você quer me dar lição de moral, mas a gente sabe do passado de vocês! A gente faz pastoral com os colegas de vocês, que nos contam o que vocês fizeram. Que hipocrisia é essa?’”* (Gabriel).

Havia também um colega de Seminário que se destacava por ser moralista e que olhava com desaprovação para os questionamentos de Gabriel durante as aulas de Filosofia. No entanto, este colega foi posteriormente preso por pedofilia, o que chocou a arquidiocese, pois até então transmitia uma imagem piedosa e séria. *“Foi aí que eu abusei, pedi o WhatsApp dos meus dois ex-reitores, meus dois últimos reitores, e mandei mensagem pra eles, falei: ‘Nossa, que legal! o problema do Seminário era eu, mas uns estão sendo presos por pedofilia, outros estão dando escândalo, outros estão surtando. A formação tá de parabéns!’”* (Gabriel).

A perseguição que Gabriel enfrentou no Seminário teve um impacto psicológico significativo sobre ele, levando-o a desenvolver insônia e a depender de medicamentos para dormir. *“Comecei a tomar medicamento, Rivotril, Bromazepam pra dormir e até hoje eu sou dependente do Rivotril, por conta disso”* (Gabriel)<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Para aprofundamento teórico em relação à saúde mental dos seminaristas, sugiro o artigo intitulado "Saúde Mental dos Seminaristas Católicos", de autoria de Luiz Fabio Domingos e Cláudio Manoel Luiz de Santana (2021), publicado na RECISATEC - Revista Científica Saúde e Tecnologia, o qual aborda

Também mencionou que seus colegas brincam que ele tem uma "mania de perseguição" devido às experiências vividas no Seminário. No entanto, observou que o bispo sempre reconheceu o seu potencial intelectual, apesar das tentativas do reitor de difamá-lo e que muitas vezes inventava mentiras para justificar sua antipatia em relação a alguns estudantes. *“Todo final de ano a gente tinha uma conversa com o bispo sobre a nossa avaliação que o reitor mandava. As três vezes, das três últimas vezes, o bispo olhava pra mim, rasgava o papel, falava assim: ‘Filho, a gente sabe que isso aqui é mentira, né? Lixo’”* (Gabriel). Gabriel acredita que, quando o reitor não gostava de alguém, ele encontrava maneiras de expulsá-los, mesmo que isso envolvesse criar justificativas infundadas.

### **Trecho 8**

**Pesquisador:** *Gabriel, você me disse que sofria perseguições ali dentro. Estas perseguições tinham alguma relação com a sua sexualidade?*

**Gabriel:** *Com certeza, com certeza. Porque você não pode demonstrar; você pode até ser, mas, desde que você fique quietinho, ali no seu cantinho, não abra a boca, não faça perguntas indecentes, ou não demonstre trejeitos, mas a gente vivia num mundo que, digamos assim, era um mundo gay dentro da igreja católica. Tanto que, uma vez, numa reunião de assembleia, foi dito: “Olha, vocês estão proibidos de usar nomes femininos”, porque um ou outro colocava nome feminino; a gente não se tratava pelo nome, a gente usava nomes femininos.*

**Pesquisador:** *Você pode me dizer um pouco mais sobre como isso funcionava?*

**Gabriel:** *Por exemplo, dependia da pessoa. Se é muito próximo, e sempre os novos que também vão entrando, a gente olhava e dizia: “Ah, tem cara de fulano, tem cara disso”. Então era “a Vanessa”; podia ser o sobrenome no feminino ou, por exemplo, “a Rafaela”. Então mudava-se, se desse. Tinham esses nomes; às vezes, era personagem de novela com quem se identificava. Tinha uma que era Súrria, por exemplo, que era meio cobrinha até então, por conta daquela novela “Caminho das Índias”; então, ficou Súrria e assim vai. Tinha esses apelidos. E uma vez, ele proibiu que não era para pôr foto no Facebook de rosto coladinho; aí, na homenagem de fim de ano, tinha um monte de fotos do pessoal de rosto coladinho; todo mundo ria, virava motivo de chacota lá dentro, porque não tinha como; tinha muita foto. Então, você conviver num Seminário com 54, sabendo que 50 são homossexuais, você está em casa, entre aspas, né? O problema era quem demonstrava, quem denunciava, quem dava a cara pra bater, porque os que ficavam escondidos são os que dão mais trabalho até hoje, porque esperam ordenar para colocar as asinhas de fora. Porque a partir do momento que ordenou, pode-se fazer o que quiser; não tenho mais que prender. Se eu quiser ir pra cá, eu vou; se eu quiser sair com fulano, eu vou sair; isso e aquilo; não tem mais quem pega no pé; essa é a liberdade. Pra nós, não; o seminarista é sempre o errado, a*

---

a importância da saúde mental para os seminaristas católicos, enfatizando o enfrentamento de realidades extremas como o stress e o esgotamento físico (síndrome de Burnout). A pesquisa visa compreender a necessidade de amadurecimento físico e mental dos seminaristas para lidar eficazmente com os desafios encontrados nos Seminários. O estudo utiliza um método descritivo para examinar as inter-relações entre saúde mental, stress, e esgotamento físico, com o objetivo de melhorar o desempenho e formação dos futuros sacerdotes e pastores, analisando diversas perspectivas teóricas para entender o impacto desses fatores na dinâmica dos seminaristas.

*partir do momento que ordenou, acabou. Hoje, é claro, o papa está mudando muito isso, né? Porém, a concepção continua a mesma e o problema é que a questão é tão complicada, tão enraizada, que quem conseguiu ordenar e passou por todo esse processo de perseguição e tudo mais, por dentro esquece, faz com os outros aquilo que fizeram com ele.*

Assim como nas orientações que Junior recebeu para que não levantassem burburinhos públicos, Gabriel também relata que houve restrições à expressão pública de afeto ou identidade homossexual, como a proibição de postar fotos no *Facebook* de rostos colados. Ele sugere que, embora alguns deles fossem homossexuais, era importante manter isso em segredo e não demonstrar nenhum comportamento considerado “indecente” ou “afeminado”. Isso sugere que a instituição estava preocupada com a performance da imagem pública e talvez estivesse tentando manter uma fachada de conformidade com os ensinamentos da igreja em relação à homossexualidade.

No entanto, é notável que, mesmo diante da proibição de utilizar identidades femininas e de compartilhar fotos de si mesmos com rostos próximos no *Facebook*, Gabriel evidencia que os seminaristas encaravam isso com certo humor, pois todos riam disso, tornavam-se alvo de piadas lá dentro, revelando assim, uma forma de desafio às normas estabelecidas e, ao mesmo tempo, uma tática para manter sua sanidade já que permaneciam fazendo as mesmas coisas que, outrora, foram retaliadas. Quando riem, deboçam, desafiam, fazem humor a partir das proibições que tocam diretamente no aspecto de suas sexualidades e masculinidades, mostram que estão rindo da cisheteronorma, brincam, pois, compreendem em determinado grau que o sentido normativo é falho, é ambíguo, é um falseamento. Esse comportamento pode ser interpretado como uma maneira de criar um espaço de conforto em um ambiente que, de outra forma, restringiria a livre expressão de sua identidade de gênero e sexualidade.

Essa afirmação pode se aproximar do que Luma Nogueira de Andrade (2015) tangencia ao explicar que alunas travestis e transexuais, ao invés de conformarem completamente às expectativas da instituição educacional, construíam suas próprias formas de se comunicar, criar intimidade e se comportar dentro da escola.

Essas ‘maneiras de fazer’, que também podemos chamar de táticas de sobrevivência, são táticas de antidisciplina e de resistência usadas por cada um dos alunos para burlar ‘gramáticas’, ‘cartografias’ e ‘etiquetas’ da escola. Eles constroem, por debaixo da farda e da fila,

suas próprias linguagens, seus próprios espaços de intimidade e suas maneiras de agir, que podem mudar de acordo com o grupo ou a ocasião (Andrade, 2015, p. 291).

Entre a subversão silenciosa das “maneiras de fazer” e o riso aberto como ferramenta de resistência, há um terreno comum onde a rebeldia se manifesta em múltiplas facetas. As táticas empregadas pelas alunas, conforme descritas por Andrade (2015), revelam uma complexidade que vai além de simples atos de desobediência. Elas refletem uma dinâmica social em que a autoridade é constantemente questionada e a identidade é construída na contramão das expectativas institucionais. Nesse contexto, o humor relatado por Gabriel é uma extensão natural desse fenômeno, um ato de desafio que transcende a mera expressão de descontentamento. As gargalhadas e piadas dos seminaristas são armas de um arsenal cultural que desarma o poder pelo absurdo, minando as estruturas de poder não apenas pela negação, mas também pela ridicularização. Assim, a luta contra as imposições normativas não se limita a um único método, mas se apresenta como um espectro de táticas que vão da sutileza à sátira, todas fundamentais para a construção de espaços de liberdade pessoal e coletiva.

Em suma, toda a situação compartilhada por Gabriel mostra que ao invés de se submeterem passivamente a essas restrições, eles escolhem desafiar essas normas de uma forma que envolve humor e deboche. O humor desempenha um papel crucial nesse contexto, pois permite que os seminaristas critiquem sutilmente as normas estabelecidas. Quando riem das proibições e fazem piadas sobre isso, estão, de certa forma, expondo a fragilidade e a arbitrariedade dessas normas. O riso torna-se uma tática de resistência, pois subverte a autoridade das normas cisheteronormativas, mostrando que elas não são inquestionáveis, mas sim passíveis de escárnio e crítica.

Além disso, ao rirem das proibições que tocam diretamente no aspecto de suas sexualidades e masculinidades, os seminaristas estão desafiando a ideia de que a masculinidade deve ser rígida e conformista. Eles estão mostrando que ser masculino não significa necessariamente aderir às normas tradicionais de gênero, mas pode ser fluido, diverso e, acima de tudo, pode envolver a liberdade de expressar sua identidade de gênero e sexualidade de formas não-hegemônicas.

Assim sendo, o comportamento dos seminaristas pode ser interpretado como uma tática para criar um espaço de conforto em um ambiente que, de outra forma,

seria repressivo. Ao se unirem por meio do humor e do deboche, eles constroem uma comunidade que compartilha uma compreensão crítica das normas cisheteronormativas e que oferece apoio mútuo. Esse espaço de conforto permite que eles resistam de maneira mais eficaz às pressões externas e mantenham sua sanidade em um ambiente que, de outra forma, poderia ser alienante.

No entanto, no relato de Gabriel, também se torna evidente que há uma necessidade premente de compreender “como jogar o jogo”. As táticas e estratégias que ele compartilha, principalmente os dribles que aprendeu, não são de conhecimento público ou amplamente divulgadas fora do ambiente do Seminário. Ao compartilhar sua experiência de vida em um meio tão privado e específico, Gabriel está fazendo uma afirmação importante: antes de qualquer coisa, é fundamental adquirir um profundo conhecimento da instituição em si, compreender suas normas, leis, dinâmicas cotidianas e os atores envolvidos.

Esse processo de imersão revela o quanto os seminaristas estão conscientes do funcionamento do sistema institucional que os cerca, e essa consciência pode ser crucial para sua eficácia ou ineficácia dentro desse contexto. Saber como navegar nas complexidades da instituição, entender os códigos não escritos, identificar os indivíduos influentes e compreender as nuances da cultura organizacional podem dar aos seminaristas uma vantagem significativa. Isso não apenas lhes possibilitam evitar obstáculos e armadilhas, mas também pode permitir que manobrem o sistema de maneira mais eficaz, se assim desejarem.

Na fala de vários participantes, os trejeitos associados à feminilidade, como obstáculo a ser enfrentado para efetivação do disfarce, foi repetido e destacado repetidas vezes:

#### **Trecho 9**

**Pesquisador:** *E algum superior já chamou atenção de alguém por conta da homossexualidade?*

**Junior:** *Eu não, mas de colegas sim, pelo trejeito, pelo jeito que fala, bastante.*

**Pesquisador:** *Quando você fala trejeito, ao que você se refere?*

**Junior:** *Muito gesto, muita coisa, muito afeminado, acabava sendo aquela coisa que pedia pra disfarçar, pelo menos.*

#### **Trecho 10**

**Pesquisador:** *Você já chegou a ser repreendido por conta da sua sexualidade?*

**Renascido:** *Então, se não me falha a memória, sim, mas só por uma questão de trejeito.*

**Pesquisador:** *E você se recorda o que te disseram sobre isto?*

**Renascer:** *O discurso é: o comportamento diz muito sobre a pessoa e às vezes ele achava que não caía muito bem a forma como se expressa, falar com as mãos etc. Então cheguei a ser repreendido sim, pra manear, trabalhar esse lado mais afeminado, que chamam.*

#### **Trecho 11**

**Pesquisador:** *Você já recebeu algum tipo de orientação, algo nesse sentido por conta da tua sexualidade, alguém nesse entremeio de tempo chegou até você para falar alguma coisa para você no que tange a sexualidade, ao gênero?*

**Guilherme:** *Sim, no segundo ou terceiro ano de Seminário eu tinha um formador que trabalhava muito essa questão, orientava muito essa questão, cobrava muito também questão de postura, questão do se comportar na frente do outro, as vezes deixar de ser quem você é ali na tua liberdade de expressão, no teu jeito, para manter uma postura frente ao outro [...] principalmente no meu primeiro ano, eu tinha um conterrâneo meu aqui que entrou no mesmo ano que eu, então ele era uma pessoa assim, mais afeminada, nos jeitos assim, no jeito de ser, dele se comportar, então era uma pessoa que sempre era reprimida ali tanto pelos formadores quanto pelos demais, até mesmo os que eram homossexuais, assim, era uma repressão muito forte em cima dele pela questão do jeito, para se comportar como homem, se comportar como hétero para não manchar a imagem da igreja, não manchar a imagem do Seminário, então já presenciei sim.*

Os excertos das falas dos participantes (Junior, Renascer e Guilherme) revelam outras nuances das chamadas pedagogias do disfarce, que mostram ir além de simplesmente serem estratégias desenvolvidas pelos próprios seminaristas. Esses excertos também lançam luz sobre o fato de que as pedagogias do disfarce estão profundamente arraigadas no próprio sistema educacional da instituição. Isso se torna evidente quando observamos que os meninos eram alvo de orientações e repreensões diretas, cujo objetivo era dissuadi-los de expressar quaisquer gestos que pudessem ser interpretados como “afeminados”.

A análise dos relatos apresentados revela uma similaridade notável nas experiências dos seminaristas no que tange à repressão de traços de gênero não conformes às expectativas cisheteronormativas. A ênfase recorrente nos jeitos aponta para um entendimento compartilhado de que a expressão de gênero afeminada é vista como algo que desafia e perturba a ordem social vigente dentro da instituição religiosa. Os participantes Junior, Renascer e Guilherme relatam um padrão de disciplina que não se restringe apenas ao comportamento ético ou moral, mas se estende ao modo como se expressam fisicamente, o que revela uma vigilância sobre a corporalidade que busca alinhar a apresentação de gênero com uma masculinidade hegemônica.

Neste contexto, os trejeitos servem como um marcador visual e comportamental que desencadeia a necessidade de “disfarçar” ou moderar essas expressões. A demanda por conformidade revelada nos relatos aponta para uma doutrinação que não apenas controla, mas busca transformar a individualidade, impondo uma identidade coletiva que é sinônima de seriedade e retidão no contexto do Seminário. O uso de “disfarce”, conforme mencionado por Junior, implica a necessidade de ocultação de uma parte essencial da identidade de alguém, ressaltando a existência de uma luta interna entre a autenticidade pessoal e as expectativas institucionais.

O caso de Junior é particularmente ilustrativo, pois enfatizou de forma incisiva que era solicitado a ele "*disfarçar, pelo menos*" (Junior). Isso sugere que a prática de ocultar traços de feminilidade não era apenas uma escolha individual, mas uma imposição do próprio ambiente pedagógico. Essas orientações podem ser vistas como parte integrante do *modus operandi* da instituição de ensino, o que destaca a profundidade do problema, como se observa em direcionamentos recebidos pelos ex-seminaristas: "*Cheguei a ser repreendido sim, pra manejar, trabalhar esse lado mais afeminado*" (Renascer); "*Orientava muito essa questão [...] às vezes deixar de ser quem você é ali na tua liberdade de expressão, no teu trejeito, para manter uma postura frente ao outro*" (Guilherme) ou para se "*comportar como homem, se comportar como hétero para não manchar a imagem da igreja*" (Guilherme). Tais falas deixam nítida a concepção de que performar gênero tem tudo a ver com pedagogia (Leal, 2018), pois mostram a necessidade de manobrar sua expressão de gênero ou aparência para se adequar a padrões aceitáveis, ao invés de sua autenticidade. Se o discurso oficial da instituição, afirma que "*una persona homosexual o con tendencia homosexual no es, por tanto, idónea para recibir el sacramento del Orden sagrado*" (Congregação Para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, 2002), o dia a dia institucional esconde outra realidade: existem graus de passabilidades entre ser homossexual e “afeminado”, desde que isto não seja levado à vida pública e que o sujeito ainda tenha incorporado às rigorosidades institucionais, aspectos que também passam pela história de Sebastião, ocorrida no dia 4 de abril de 2021, também *on-line*.

Sebastião nasceu em uma pequena cidade e desde criança demonstrou um interesse profundo pela igreja e pela vida religiosa. Sua jornada em direção ao

Seminário começou quando ele se tornou o coordenador do ministério de coroinhas de sua congregação. Foi durante esse período que ele teve seu primeiro encontro com os “Arautos do Evangelho”, uma organização religiosa que impressionou o jovem Sebastião.

Ao ver os membros dos Arautos do Evangelho com suas vestes solenes e carregando a imagem de Nossa Senhora de Fátima, ele sentiu um forte desejo para se dedicar à vida religiosa. Inicialmente, até pensou em se juntar a essa ordem, mas após a partida dos Arautos, começou a refletir mais profundamente sobre sua identificação. Movido pela vontade de servir à igreja, Sebastião buscou aconselhamento com seu padre local e começou a se envolver em encontros diocesanos e vocacionais. Fez uma série de etapas que o levaram a tomar a decisão de ingressar no Seminário.

A motivação por trás de sua escolha tinha algumas facetas, conforme admitiu em retrospectiva. Parte disso envolvia escapar da pressão da sociedade em relação ao casamento com uma mulher, pois já estava ciente das expectativas e pressões sociais relacionadas à sua sexualidade. Sebastião sentiu que se tornar padre poderia ser uma maneira de evitar essas expectativas e questionamentos. *“Eu já entendia assim: ‘bom, isso vai me tirar a responsabilidade, a cobrança da minha família de ter uma mulher’, e eu já sentia essa cobrança porque eu já ficava com umas meninas e tudo mais, mas no puro intuito de não me cobrarem se eu sou gay ou se eu não era [...]”* (Sebastião).

No entanto, mais do que isso, Sebastião era genuinamente apaixonado pela devoção, cultura, arte, rituais e comunidade da igreja. Desde seus dias como coroinha, estava profundamente envolvido na liturgia e se sentia atraído por esses aspectos da vida religiosa. *“Eu sou fascinado pela devoção, pela cultura, pela arte, pelos ritos, pela sensação de grupo, de comunidade, desde a época do coroinha quando a gente aprendia as coisas, lidava com os objetos litúrgicos, eu gostava muito, eu dedicava muito tempo desde a infância até a adolescência”* (Sebastião).

Sua entrada no Seminário foi caracterizada por um profundo amor pela igreja e seu desejo de servir. Não apenas valorizava a devoção, mas também tinha um apreço pelas conexões culturais e intelectuais que a vida religiosa lhe proporcionava.

Uma vez no Seminário, no ano de 2012, aos 16 anos, Sebastião desfrutou de um ambiente enriquecedor. Destacou a influência positiva do reitor, Monsenhor

Luciano, que tinha uma abordagem única devido à sua formação em Roma e seu conhecimento de línguas. Sebastião gostava de se sentar com o Monsenhor, absorvendo sua sabedoria e debatendo uma variedade de tópicos, desde Filosofia até questões da igreja.

Além disso, Sebastião descreve o ambiente educacional do Seminário como acolhedor e íntimo. Os professores, a maioria deles ex-seminaristas, eram pessoas mais velhas que nutriam um profundo carinho pelos alunos. Ofereciam aulas interessantes e proporcionavam uma atmosfera em que os estudantes se sentiam valorizados e apoiados. Os professores se envolviam pessoalmente, oferecendo café em suas casas e compartilhando lembranças, criando um ambiente que era mais do que uma relação de ensino-aprendizagem, descrevendo como análoga uma relação de parentesco. Sua história revela a complexidade de escolher um caminho na vida religiosa e como essas decisões podem ser influenciadas por diversos fatores, incluindo a busca de identidade e pertencimento.

Em seu relato, ficou evidente que a cultura pop, representada por Lady Gaga, desempenhou um papel importante na vida do entrevistado, fornecendo um espaço para a expressão de sua identidade, mesmo que isso precisasse ser feito nas entrelinhas.

#### **Trecho 12**

**Sebastião:** *E a gente fazia... a faxina era uma das melhores histórias para contar, porque eu era responsável pelo corredor do Seminário, que era enorme, e pela limpeza dos quartos. E aí, eu falei brincando, mas é verdade, na época que eu me senti chamado a entrar no Seminário, era uma época que eu já era “little monster”, assim, eu já ouvia bastante a Lady Gaga e tudo mais. Então, já tinha passado nesse caminho de me sentir mal, de sofrer bullying de alguma maneira, de perceber que eu era gay, mas essas coisas não estavam muito claras para mim, mas já ouvia Lady Gaga. Eu já tinha toda essa bagagem, porque foi inclusive na época do “Born This Way”, e a mensagem era tão clara da música, sobre não ter problema, que aí batia muito em conflito porque eu concordava, mas a instituição que eu ia ser chefinho menor não concordava. Enfim, porque nessa limpeza desse corredor, eu fazia com um outro colega meu, do 2º colegial, e ele era extremamente afeminado, extremamente engraçado e extremamente “little monster”, igual eu. E para ele já estava ok falar, de ser percebido como gay dentro do Seminário, e eu não, eu estava assustadíssimo ali, ninguém podia saber. Na minha cabeça, inclusive, ninguém sabia. Só que quando a gente ia limpar os corredores, éramos nós dois; a gente ligava na 98, que é uma rádio daqui de P., uma rádio pop, e aí tocava Lady Gaga e tudo. Aí, ele olhava para minha cara, tipo assim: “Eu te conheço, veado, eu sei do que você gosta”, mas eu adorava, me divertia muito com ele sabendo, entrelinhas assim, quem eu era, do que eu gostava. Era um escape meu [...].*

Sebastião torna evidente a ideia de que a formação da identidade dos seminaristas não está apartada do contexto social e cultural global, uma vez que, o mesmo mostra que os discursos de uma cantora pop de fama mundial, também respingavam sobre a constituição de si. Outrossim, Lady Gaga, por meio de sua arte e expressão, fornece uma visão de como a sexualidade *gay* e outras orientações não heteronormativas desempenham um papel fundamental na construção da identidade cultural. Presentemente, o mundo digital desempenha um papel fundamental na aproximação de culturas diversas, promovendo um diálogo global e permitindo o compartilhamento de experiências. No entanto, esse cenário também reflete um momento de tensão, caracterizado pela persistência de discursos morais religiosos rígidos e, ao mesmo tempo, pela flexibilização crescente dos valores morais secularizados. Isso é particularmente relevante quando se trata dos discursos que contribuem para a aceitação e reconhecimento das identidades LGBTI.

Nesse contexto, a influência de Lady Gaga se torna ainda mais significativa, pois seu discurso tem sido marcado por uma postura de apoio e defesa dos direitos das comunidades LGBTI. Sua música, moda e arte em geral questiona normas preexistentes e discursam a ampliação da aceitação e compreensão da diversidade sexual. Portanto, à medida que a cultura e a sociedade evoluem, a voz e a influência de artistas como Lady Gaga parecem denotar uma saída para esses rapazes.

No clipe mencionado por Sebastião (*Born this way*), Lady Gaga inicia sua apresentação com o símbolo do triângulo rosa invertido, um emblema que tem profundas raízes históricas, remetendo a um dos períodos mais sombrios da perseguição aos indivíduos homossexuais, durante o regime nazista, como já mencionado. É notável como esse símbolo, que por tanto tempo representou o sofrimento e a marginalização, foi ressignificada na contemporaneidade como um símbolo de respeito à diversidade sexual e de gênero. No vídeo, a cantora se veste de forma alusiva ao Papa, figura que é considerada o representante supremo de Deus na Terra para os(as) católicos(as). Isso simboliza a ideia de que a “*Mother Monster*” (Mãe Monstro) representa a criadora de um mundo em que as pessoas são livres de preconceitos e julgamentos, um mundo onde a diversidade é celebrada em sua plenitude. No refrão de “*Born this Way*”, Gaga canta: “*Sou bonita do meu jeito, pois Deus não comete erros, estou no caminho certo, eu nasci desse jeito. Não se cubra de arrependimentos, apenas ame-se e você estará pronto, estou no caminho certo,*

*eu nasci desse jeito*". Essas palavras podem ressoar, para uma parcela de homens gays como Sebastião, como um hino de aceitação e autoafirmação, encorajando-os a abraçarem quem são, independentemente de suas identidades e orientações, e a reconhecerem que a diversidade é uma parte fundamental da nossa humanidade.

Todavia, cabe ponderar que, apesar da importância atribuída à música, a expressão "eu nasci assim" sugere que a identidade de gênero ou sexualidade é algo inato, ou seja, algo com o qual uma pessoa nasce e não pode mudar. Isso está relacionado a ideias inatistas, que argumentam que aspectos fundamentais da identidade, como gênero e orientação sexual, são determinados desde o nascimento. Isso é semelhante a discursos biomédicos do século XIX que tentavam afirmar o caráter biológico das desigualdades e diferenças, para justificar preconceitos e discriminações (Souza, 2020). Por isto, o discurso "*born this way*" ou "*God makes no mistakes*", pode revelar uma concepção essencialista da identidade, o que significa que ela considera gênero e sexualidade como traços fixos e imutáveis. Essa perspectiva pode ser contraproducente à ideia de desnaturalização das performances de gênero, ou seja, à compreensão de que a identidade de gênero não é algo estritamente biológico, e que as pessoas têm o direito de fluir e expressar sua identidade de maneira que seja autêntica para elas.

Contudo, o discurso em torno da "*mother monster*", merece atenção específica, uma vez que Sebastião afirmou que ao se reconhecer como "*little monster*" trazia clareza sobre autoaceitação, também promovia conflitos. Lady Gaga, uma mulher branca, cis, bissexual, magra e norte-americana, emergiu como uma figura de significado profundo para os gays ao ser coroada como a "*Mother Monster*". Este título transcende a mera descrição de suas características pessoais; ele ressoa como um forte símbolo de acolhimento, apoio e "maternagem" para aqueles que, de alguma forma, se identificam como desviantes em uma sociedade frequentemente marcada por estigmas e preconceitos.

Pode-se depreender que, para os seminaristas, sua representação cria um espaço de vazão para a expressão da identidade e uma sensação de pertencimento. Sua atitude de autoaceitação e de luta pela igualdade ressoa fortemente entre aqueles(as) que, de alguma forma, se sentem "monstros(as)" em uma sociedade que ainda precisa evoluir em termos de inclusão e respeito. Assim, a designação de Lady Gaga como a "mãe dos monstros" não é meramente uma descrição superficial. Ela é

simbolizada como uma figura que, de certa forma, personifica a acolhida, o amor e a compreensão que os seminaristas *gays* buscam. É lógico que, neste bojo, existe uma representação compulsória de que mulheres ocupam um lugar de maternagem e, nisto, uma série de estereótipos que visam o preenchimento deste lugar. Enquanto o pai é representado pela figura de líderes masculinos ou figuras de autoridade que muitas vezes aparece como uma representação de poder e rigidez. Esta dicotomia entre a maternagem acolhedora de Lady Gaga e a figura paterna tradicionalmente associada à autoridade e ao poder reflete uma dinâmica social. Enquanto Lady Gaga oferece um refúgio seguro e uma voz para aqueles marginalizados e rotulados como “monstros”, as figuras paternas frequentemente simbolizam os aspectos mais inflexíveis e menos acolhedores da sociedade.

Isso levanta questões importantes sobre os papéis de gênero e as expectativas sociais. A representação de Lady Gaga ocupa o lugar de uma representação que, também pode reforçar certos estereótipos, sugerindo que a acolhida e o amor são intrinsecamente femininos, enquanto a autoridade e o poder são masculinos. Em resumo e de modo metafórico, poderia afirmar essa ideia da seguinte maneira: por um lado, os seminaristas *gays* são agenciados, disciplinados e punidos pela figura do pai (representado pelas autoridades masculinas). Por outro, buscam a maternagem na figura de uma mulher, também referida como “*mother monster*”, um lugar de conforto, acolhimento, compreensão e afago.

Outrossim, há que se atentar ao fato de que é expressiva à escolha de figura cisgênera e branca como lugar de “mãe” de pessoas LGBTI. É plausível conceber que, nesta escolha, imperam os dispositivos de cisgeneridade e branquitude como o(a) grande “Outro(a)” superior e supostamente possível de acolher e ser uma representação “guarda-chuva” de “todas as identidades”. Essa reflexão sugere que, ao escolher alguém que se encaixa nesses padrões predominantes de cisgeneridade e branquitude para desempenhar um papel central na comunidade LGBTI, pode-se estar perpetuando uma visão limitada e simplificada da diversidade que existe dentro dessa comunidade.

Ademais, ao se autodenominar um “*little monster*”, Sebastião está se conectando a uma comunidade específica de fãs da Lady Gaga. Isso sugere que ele compartilha interesses, valores e até mesmo uma linguagem cultural comum com outros(as) fãs da cantora. Essa conexão com um grupo de pessoas que compartilham

os mesmos gostos musicais pode desempenhar um papel importante em sua construção de identidade. Fazer parte de uma subcultura como essa pode oferecer um senso de pertencimento e comunidade, o que é fundamental para a formação da identidade de uma pessoa. Essa ideia de identificação, pertencimento, talvez fosse minimamente manifestada por Sebastião, nos entreolhares com o outro seminarista descrito como “extremamente afeminado”, pois tratava-se de um desejo que não poderia ser anunciado, o que o levava a exercer nos limítrofes das entrelinhas, dos olhares subentendidos, no sentido implícito da feição do outro seminarista que também parecia gostar e compreendê-lo.

Além disso, a jornada do próximo entrevistado, Guilherme, em direção ao Seminário, assim como a afirmação de Sebastião sobre ser um “*little monster*” também é um exemplo de autodescoberta e autocompreensão. Enquanto Sebastião explorou sua identidade como fã de Lady Gaga, Guilherme, entrevistado no dia 29 de março de 2021, enfrentou desafios e resistências para descobrir sua profunda ligação com a fé e sua disposição religiosa. Mesmo crescendo em uma família católica não praticante, o desejo de Guilherme de ingressar no Seminário foi afirmado como uma busca interior intensamente pessoal. Aos 14 anos, ele tomou a iniciativa de buscar orientação e apoio vocacional, o que o fez enfrentar resistências, principalmente dentro de sua própria família, mas, ao mesmo tempo, consolidou sua determinação em seguir seu desejo.

Guilherme enfrentou a oposição de seu pai e sua mãe, cada um por motivos distintos. Sua mãe, preocupada com o futuro e querendo netos(as), não entendia nem apoiava seu desejo de entrar no Seminário. Por outro lado, seu pai, influenciado por preconceitos, acreditava que aqueles que entravam no Seminário o faziam para esconder ou negar sua orientação sexual, rotulando-os como homossexuais. “*Ah, quem vai para o Seminário é homossexual, é gay’, então para ele [o pai], ele tinha essa visão, então ele não queria que eu fosse, porque eu indo para o Seminário eu estaria atestando para a sociedade que eu era homossexual*” (Guilherme). Essas resistências familiares tornaram o caminho de Guilherme em direção ao Seminário ainda mais desafiador.

Apesar das objeções familiares, o desejo de Guilherme de ingressar no Seminário permaneceu imutável. Aos 14 anos, ele começou a participar do processo de acompanhamento vocacional, que durou quatro anos, preparando-o para a entrada

no Seminário. Seu primeiro anseio era levar uma vida contemplativa em uma comunidade monástica. No entanto, as regras da Igreja Católica exigiam que um padre local o recomendasse ao Seminário. O padre que estava encarregado de tal tarefa recusou sua aspiração à vida contemplativa e o encaminhou para a vida ativa na diocese, alegando as necessidades da mesma na época.

Guilherme então entrou na Diocese de S.J.P., onde passou um ano e três meses. Seguiu um programa que incluía estudos preparatórios, focados no latim e na preparação para o estudo universitário. No entanto, percebeu que essa não era a vida que desejava, já que a formação o estava preparando para ser um administrador paroquial, o que o afastaria de seu desejo de uma vida missionária.

A próxima parada de Guilherme foi na Congregação dos F.D.P., também conhecidos como os O. Lá, ele ficou por aproximadamente três anos. No entanto, sua estadia foi marcada por tensões relacionadas à sexualidade. O superior da Congregação, que também era psicólogo, frequentemente interrogava os seminaristas sobre sua orientação sexual. Eles sentiam a pressão para declarar se eram homossexuais ou não, com o propósito de fornecer futuras justificativas para uma eventual expulsão. Essa situação levou Guilherme a sair da congregação.

Após deixar os O., Guilherme encontrou trabalho em uma livraria católica, na qual teve contato com a Congregação S.P. Ele optou por deixar seu emprego e ingressar na congregação, acreditando que poderia encontrar seu lugar lá. No entanto, a rigidez da vida na congregação e a disparidade de tratamento entre os seminaristas e os padres o levaram a sair novamente.

Mais tarde, Guilherme trabalhou em um colégio católico, onde entrou em contato com um mosteiro da ordem C., que se dedicava à vida contemplativa. Finalmente encontrou a paz e a satisfação naquele mosteiro. No entanto, sua permanência foi curta, pois, sua família precisou dele quando seu pai adoeceu gravemente. Guilherme deixou a vida contemplativa para cuidar de seu pai.

Durante sua jornada pelo Seminário, Guilherme teve relacionamentos afetivos e experiências sexuais com colegas seminaristas durante seu primeiro ano. No entanto, ele nunca teve relacionamentos ou envolvimento com membros da hierarquia da Igreja. Sua sinceridade sobre sua orientação sexual sempre foi evidente, embora muitas vezes fosse motivo de escrutínio e pressão por parte de autoridades religiosas. *“Nós sabemos aí que 98% da vida religiosa exercem a sua sexualidade*

*com outras pessoas, então nunca tive essa visão ‘ah, vou ter que parar, isso aqui é errado, vai chegar uma hora que não vai dar mais’, então nunca cheguei a pensar nesse sentido assim”.*

No trecho seguinte, Guilherme notou que havia um jogo performativo com que precisava dançar constantemente, nisto, envolvia a adesão de um modelo heteronormativo e saber onde e com quem seria possível se desvincular deste papel.

### **Trecho 13**

**Guilherme:** *É porque lá dentro, como eu coloquei, eu tinha minhas relações, eu saía, porque também nós tínhamos os dias de saída, então nós tínhamos uma folga ali na semana, então naquele dia o que eu quisesse fazer eu fazia o que eu bem entendia. Então naquele momento eu me sentia eu mesmo, porque eu me sentia livre, sem aquele cargo atrás de mim, porém quando se estava ali dentro, de estava em comunidade, tudo tinha realmente essa dualidade, você ser você sem ser você, que é ali perante a comunidade, perante quem frequentava ali você tinha que ser outra pessoa, você tinha que ser o heteronormativo, o povo coloca aí, você tinha que aparentar ser quem você não era, então você tinha que conversar o que eles conversavam, você tinha que agir como eles agiam, sem poder ali demonstrar nada da tua sexualidade, então você não podia olhar pro outro e chamar: “ai sua louca, vem aqui”, não podia usar termos, nada... então era tudo ali na maior formalidade, como um hétero normal.*

A fala de Guilherme oferece uma janela importante para a performatividade de gênero, destacando como a noção da masculinidade hegemônica continua a desempenhar um papel significativo nas vidas dos meninos *gays*. O uso de expressões como “*aparentar ser quem você não era*”, “*heteronormativo*” e “*como um hétero normal*” indica que as expectativas e normas associadas à masculinidade tradicional ainda persistem e exercem pressão sobre indivíduos que não se encaixam nesse estereótipo.

Chama a atenção a afirmação de que Guilherme sentia-se liberto, “*ele mesmo*”, no dia livre da semana. A sensação de liberdade que Guilherme experimentava nos dias de folga do Seminário se deve principalmente ao contraste entre esses momentos de respiro e a sua vida cotidiana dentro da instituição.

Vamos analisar os fatores que contribuíram para essa sensação de liberdade.

a) Dias de folga: nos dias de saída do Seminário, Guilherme tinha a oportunidade de se afastar da rotina da instituição e experimentar um gostinho da vida fora dali. Isso lhe proporcionava uma pausa nos deveres e na pressão que sentia dentro do Seminário, permitindo-lhe fazer o que bem entendesse. Esses momentos eram um contraponto à rigidez da vida no Seminário. b) Autenticidade: nos dias de folga,

Guilherme sentia que podia ser ele mesmo, agir de acordo com seus desejos e vontades, o que contrastava com a necessidade de esconder sua verdadeira identidade e sexualidade durante sua permanência no Seminário. Nesse tempo livre, ele não precisava desempenhar o papel de "figurante heteronormativo" que era exigido na instituição. Isso lhe proporcionava uma sensação de liberdade para expressar sua identidade. c) Questionamento existencial: Guilherme menciona que havia momentos em que questionava se a vida que estava levando no Seminário valia a pena, considerando que estava escondendo sua essência e vivendo um papel que poderia frustrá-lo a longo prazo. Esses momentos de reflexão também podem ter contribuído para a sensação de liberdade nos dias de folga, já que poderia avaliar sua vida com mais clareza e se permitir ser mais autêntico fora da instituição.

Fica nítido que, homens *gays* que ainda estão no famigerado armário, enfrentam desafios psicológicos e emocionais únicos. Vivenciam um estresse constante devido à necessidade de ocultar sua orientação sexual e constantemente avaliam as situações para determinar se é seguro ou apropriado revelar seu desejo afetivo e sexual. Esse processo de monitoramento constante e autocontrole é desgastante, pois consome uma quantidade significativa de energia mental e emocional. Essas pessoas se veem forçadas a vigiar meticulosamente cada detalhe de seu comportamento para evitar inadvertidamente revelar sua orientação sexual, mantendo-a como um segredo (Antunes, 2016).

O peso desse segredo causa tensões, uma vez que esses rapazes estão perpetuamente em guarda contra o risco de serem "descobertos" ou de sofrerem discriminação, rejeição ou violência devido à sua orientação sexual. O medo da rejeição e a necessidade de se encaixar nas normas heteronormativas tornam-se uma carga constante, afetando negativamente sua saúde mental e bem-estar. Mas além disso, pode-se depreender a partir do que Guilherme alega ao mostrar que sua expressão sofria variações estando dentro ou fora do Seminário, o caráter iminente de transitoriedade das masculinidades e a influência do ambiente sobre a identidade de gênero.

Nesse cenário é crucial ressaltar que a concepção da necessidade de minar os comportamentos lidos como femininos aos seminaristas apenas se fortalece devido à força que têm os estereótipos. Os estereótipos nascem da simplificação, da redução do mundo, da dicotomização das coisas, do enviesamento mutilador. Adichie (2019,

p. 22) afirmou que “mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna”. Ao fazer essa afirmação, ela está apontando para o problema fundamental dos estereótipos: não é apenas a possibilidade de estarem errados que os torna prejudiciais, mas sim sua inerente natureza incompleta. Em "*Para educar crianças feministas*" Adichie (2017) eloquentemente explora a profunda inserção dos estereótipos de gênero em nossa subjetividade, destacando como, frequentemente, mesmo quando contradizem nossos próprios desejos, necessidades e felicidade, seguimos obedientemente esses estereótipos. A autora nos alerta para a notável eficácia dos estereótipos de gênero, uma eficácia que persiste mesmo quando percebemos que são falhos e desprovidos de sentido.

Assim, é tangível considerar que os seminaristas católicos, como parte de uma instituição religiosa com tradições e valores específicos, também estão sujeitos a estereótipos de masculinidades. Para entender melhor essa relação, podemos considerar que os seminaristas podem enfrentar pressões e expectativas relacionadas ao seu gênero, que podem incluir a ideia de que devem ser assertivos, viris, não demonstrar fraqueza etc. Esses estereótipos de gênero podem influenciar suas escolhas de carreira, comportamentos e relações dentro do contexto da vida religiosa. Assim como Adichie (2017) menciona que os estereótipos de gênero podem influenciar as pessoas mesmo quando percebem que são falhos e desprovidos de sentido, os seminaristas católicos também podem seguir esses estereótipos mesmo que, em algum nível, percebam que podem não ser compatíveis com seus desejos, necessidades e felicidade.

De fato, a luta interna enfrentada pelos seminaristas católicos, conforme expressa por Adichie (2017), encontra um eco profundo nas palavras de Guilherme, que articula o conflito entre a autenticidade pessoal e o cumprimento de papéis impostos pela heteronormatividade dentro do sistema religioso. Essa dicotomia entre o eu interior e o personagem que se sentem obrigados a interpretar pode levar a uma profunda introspecção e questionamentos existenciais. As dúvidas de Guilherme sobre se adaptar a um molde que sufoca sua expressão ressoam com a ideia de que seguir cegamente os estereótipos de gênero pode ser um caminho para a frustração. Esse dilema ilustra a complexa interseção entre fé, identidade e as expectativas sociais de masculinidade, colocando em perspectiva o custo emocional de viver uma vida que pode parecer imposta, em vez de escolhida.

#### Trecho 14

**Guilherme:** *Então tinha muito essa questão aí do figurante né, você estava ali como um figurante heteronormativo, fazendo um papel que não era você mesmo, para conseguir se manter dentro desse sistema. Era algo que às vezes realmente dava uma agonia, às vezes você entrava no quarto para dormir, ou para estudar e você ficava ali pensando “mas, o que é que eu estou fazendo aqui? Será que essa vida cabe para mim? Será que vale a pena, não se esconder, mas deixar de ser quem você é ali na essência para viver um sonho que vai te frustrar a vida inteira?”.*

O relato de Guilherme toca em questões sobre identidade, autenticidade e as expectativas de conformidade dentro de uma instituição religiosa. Sua experiência como um "*figurante heteronormativo*" reflete a tensão entre as normas de gênero estabelecidas e a expressão individual genuína. Esse papel, que ele sentiu que precisava adotar para manter-se dentro do sistema, é emblemático de uma performance de gênero que não apenas mascara, mas também suprime a identidade em favor de um ideal coletivo.

A agonia que Guilherme descreve ao refletir sobre sua vida no Seminário ilustra um conflito interno entre o desejo de pertencer e o custo dessa pertença. O questionamento de se a vida que estava levando realmente lhe “cabe”, é um momento de reflexão crítica, onde a introspecção se choca com a doutrina. É a percepção de que viver um sonho imposto por outros pode resultar em uma vida de frustração constante.

Esta análise de Guilherme desafia a ideia de que a conformidade é inerentemente desejável ou necessária, especialmente quando essa conformidade exige a supressão do eu autêntico. O dilema de "*não se esconder, mas deixar de ser quem você é*" aponta para a natureza insustentável de uma vida vivida nas sombras de expectativas alheias. A reflexão do entrevistado é um testemunho poderoso dos custos emocionais e psicológicos que podem acompanhar a negociação entre a identidade pessoal e os papéis de gênero impostos. Em um sentido mais amplo, seu relato convida a uma reflexão sobre como as instituições podem reconhecer e acomodar a diversidade de identidades de gênero de maneira que permita aos indivíduos viverem autenticamente, sem medo de rejeição ou represália.

Portanto, a relação entre os estereótipos de gênero de seminaristas católicos reside na ideia de que os estereótipos podem ser persistentes e influentes, mesmo quando as pessoas estão cientes de suas limitações e contraproducentes. Isso pode

ter implicações na forma como os seminaristas católicos experimentam sua formação e vivem de acordo com as expectativas de gênero associadas à sua posição na igreja. Para essas pessoas, surge um dilema: o conflito entre suas identidades públicas e privadas, entre ser e não ser, entre sair do armário e retornar a ele. Quando buscam outras fontes de satisfação que vão de encontro às normas institucionais, isso evidencia que seus corpos não se conformam completamente às regras que os governam, não se ajustando por completo aos padrões impostos em suas manifestações.

Por um lado, os seminaristas estão comprometidos com um caminho de fé e serviço, e frequentemente ingressam no Seminário com um profundo desejo de servir a Deus e à comunidade. No entanto, a pressão para manter uma identidade pública que se alinhe estritamente com as normas da Igreja pode criar um conflito interno significativo. Se veem confrontados com a difícil escolha entre abraçar sua orientação sexual e ser honestos consigo mesmos ou ocultar essa parte de suas identidades para se conformar com as expectativas da instituição. Além disso, ao buscar satisfação fora das normas institucionais, como em relacionamentos afetivos ou românticos, eles estão, de certa forma, desafiando as regras que os governam.

Em conclusão, este Eixo revela as complexidades e desafios enfrentados por seminaristas católicos *gays* em sua jornada de fé e autodescoberta. Se percebem imersos em um ambiente que exige conformidade a uma identidade pública restritiva, muitas vezes em desacordo com suas identidades e desejos pessoais. As "pedagogias do disfarce" surgem como táticas de sobrevivência, na qual os seminaristas aprendem a navegar e a transgredir as fronteiras entre o público e o privado, mantendo-se fiéis, até certo ponto, aos padrões institucionais. Essa dualidade da experiência seminarista destaca uma luta contínua pela autenticidade em meio às pressões para aderir a normas rígidas e frequentemente opressivas.

É notável como a influência da cultura pop, particularmente figuras como Lady Gaga, desempenha um papel vital na construção de uma identidade paralela, que oferece um refúgio e uma forma de resistência contra os estereótipos de gênero predominantes. No entanto, essa busca por autoaceitação e expressão é frequentemente acompanhada por um questionamento existencial profundo, no qual os seminaristas se percebem em um dilema entre viver uma vida autêntica ou conformar-se a um ideal imposto.

## Eixo C

### **“Se o dedo é grande, imagina outra coisa!”: as pedagogias do sexo**

A reflexão em torno das pedagogias do sexo no contexto de um Seminário católico abre espaço para uma análise mais profunda das experiências vivenciadas pelos seminaristas no que diz respeito às relações sexuais e à sexualidade. O que se ensina e o que se aprende acerca dessas questões nesse ambiente? Trata-se, portanto, de uma exploração crítica que mergulha nas complexidades desse universo. No Seminário, a abordagem das pedagogias do sexo e da sexualidade se depara com um jogo constante de contradições e dubiedades nos sinais. Os seminaristas são desafiados a navegar por um terreno em que a sexualidade, muitas vezes, é tratada de forma ambígua. Nesse cenário, os jogos de “duplo sentido” podem tornar-se parte integrante da dinâmica, o que amplia a complexidade da formação nessa instituição.

Nesse contexto, é relevante analisar as táticas e os modos pelos quais os ex-seminaristas conseguem, ou não, desenvolver relações afetivas e sexuais uns com os outros. Alguns relatam que o Seminário tenha sido o palco de suas primeiras experiências sexuais, incluindo o primeiro beijo e a primeira masturbação. Isso nos leva a questionar qual é o papel desempenhado pela instituição religiosa na formação desses jovens em relação à sua sexualidade.

A análise das pedagogias do sexo no Seminário católico é um convite para explorar as dinâmicas de poder, as normas e os tabus que permeiam a vivência dos seminaristas. Como as diretrizes religiosas afetam a maneira como esses jovens lidam com seus impulsos e desejos sexuais? É essencial considerar que a discussão sobre as pedagogias do sexo no Seminário não deve ser vista de maneira simplista, mas sim como um espaço para uma análise cuidadosa e crítica que reconheça a complexidade dessas experiências.

Certamente, uma das táticas mais comuns mencionadas pelos participantes é o uso de material erótico/pornográfico como uma ferramenta que se integra de maneira significativa às suas experiências de masturbação, proporcionando um alívio temporário para seus desejos sexuais. O participante a seguir, entrevistado – *on-line* – no dia 01 de abril de 2021, foi inequívoco ao afirmar em sua narrativa que, embora

tenha evitado envolver-se em relações afetivo-sexuais, estava ciente de várias histórias que incluíam o consumo de pornografia entre seus pares.

A história de Jesus é marcada por uma trajetória de autodescoberta e desafios, tanto no âmbito religioso quanto na compreensão de sua própria sexualidade. Desde muito jovem, Jesus foi imerso em um ambiente religioso, mesmo que seu pai e sua mãe não fossem especialmente religiosos(as). Seus(Suas) amigos(as) e o contexto ao seu redor o introduziram à vida da Igreja, envolvendo-se em atividades religiosas, como a catequese, desde a infância. Aos 14 anos, começou a receber comentários de pessoas que o encorajavam a seguir uma vocação religiosa, dizendo que ele "tinha cara de padre" e que nascera para esse propósito. Essas influências moldaram sua convicção de que o caminho para ele seria o sacerdócio.

No entanto, a decisão de Jesus de entrar no Seminário não foi bem recebida por sua família. *"Minha mãe disse que era mais uma coisa que eu ia começar e não ia terminar, sabe, aquele famoso 'fogo de palha'"* (Jesus). Seu pai e sua mãe não apoiaram a ideia, temendo que ele começasse algo e não o terminasse. A mãe de Jesus, especialmente, sentiu que não poderia interferir na vontade divina e, por medo de uma possível punição divina, permitiu que seguisse seu desejo de entrar no Seminário, embora relutantemente. *"Deus vai dizer se for da vontade dele, aquilo de verdade, e eu não vou deixar ele de fazer isso, eu vou ser punida"; então nesse sentimento de punição do divino, ela deixou eu ir. Mas eles ficaram muito perplexos, não gostaram da ideia de modo algum"* (Jesus).

A entrada no Seminário aos 14 anos marcou o início de uma nova fase em sua vida. Jesus descreve sua rotina como rigorosa e intensa, com atividades desde as primeiras horas da manhã até tarde da noite. Ele estudava, participava de atividades religiosas, auxiliava nas tarefas diárias e até aprendia a tocar violão. Essa experiência trouxe consigo desafios e descobertas pessoais, incluindo a compreensão de sua própria sexualidade.

Embora inicialmente não tivesse uma consciência de sua sexualidade, Jesus começou a perceber sua orientação homossexual enquanto convivia com os demais seminaristas. Conversas, brincadeiras e interações com os outros rapazes revelaram seus sentimentos e desejos, que ele não desejava inicialmente aceitar. *"Eu fui percebendo, por exemplo, quando eles iam tomar banho eu ficava 'nossa, eu acho que eu gosto disso'"* (Jesus). Sua jornada de autodescoberta foi complexa, marcada

por sentimentos contraditórios e conflitos internos, pois Jesus afirmou que a vivência da castidade “foi um verdadeiro martírio”, pois todos os colegas eram homens, e a maioria enfrentava uma situação complexa: muitos eram homossexuais, algo que Jesus percebia claramente. Disse que a dificuldade de ser homossexual e, ao mesmo tempo, de não poder se envolver emocional e sexualmente com ninguém era imensa, especialmente porque as pessoas por quem sentia atração viviam no mesmo ambiente. Coabitar com outros homens tornava esse fardo ainda mais pesado.

Inicialmente, Jesus olhou para a questão com medo do aspecto divino, temendo que tais sentimentos fossem errados e pecaminosos. No entanto, com o tempo, sua perspectiva mudou. Ele passou a enxergar a visão religiosa sobre o celibato como extremamente retrógrada, patriarcal, machista e homofóbica, na sua opinião. Se convenceu de que o discurso de que o celibato era o caminho único e correto não fazia sentido. Jesus passou a acreditar que o amor e a realização pessoal não deveriam ser sacrificados por conta da orientação sexual.

Argumentou que as pessoas não se tornariam menos amorosas ou menos capazes de fazer o bem por se envolverem sexualmente ou afetivamente com outras pessoas do mesmo gênero. Para Jesus, o celibato era um discurso opressivo e a lógica não tinha fundamento. Ele acreditava que, embora o celibato pudesse fazer sentido teoricamente, na prática, era extremamente desafiador. Jesus observou que apenas um número muito pequeno de pessoas conseguia manter esse compromisso na vida real.

Apesar das dificuldades iniciais e dos desafios de sua identidade, Jesus decidiu retornar ao Seminário após um breve período de dúvida e afastamento. Queria provar que poderia ser uma pessoa melhor e fazer a diferença dentro da instituição religiosa. Sua determinação o levou a continuar sua jornada no Seminário, onde continuou a explorar sua espiritualidade e identidade pessoal. A história de Jesus e suas reflexões destacam os dilemas e conflitos que muitos enfrentam ao tentar conciliar sua orientação sexual com as expectativas religiosas e as regras institucionais em ambientes como o Seminário.

Assim como Jesus, nem todos os entrevistados chegaram à consumação de um relacionamento afetivo e/ou sexual com outro rapaz. Alguns deles descreveram a atração e/ou o sentimento que existia por outro seminarista, mas que buscou (ou não) outros meios para a satisfação, como é o caso de Jesus, afirmando que se apaixonou

por outro rapaz, bem como um outro seminarista se apaixonou por ele, mas por medo da “punição divina”, não prosseguiu com a realização do desejo, ainda que a vontade fosse muito grande.

Jesus mencionou que o consumo de pornografia era comum entre os seminaristas, conversavam abertamente sobre o assunto atribuindo a viabilidade disso à relação próxima que os seminaristas tinham uns com os outros. Esse consumo era tão difundido que muitos meninos se envolviam em atividades “clandestinas” de visualização de pornografia. O acesso à pornografia era limitado aos computadores na secretaria do Seminário, e os jovens geralmente pegavam as chaves para acessá-los. Isso indica um alto grau de curiosidade e interesse na pornografia entre os membros do Seminário, mas que, paralelamente, também recebiam uma orientação um tanto quanto curiosa pelo formador: seria preferível que tivessem relações sexuais do que assistirem filmes pornô. Vejamos.

#### **Trecho 15**

**Pesquisador:** *Você disse que ele pregava que era melhor que tivessem relações sexuais do que assistissem pornografia. Por quê? A pornografia era comum ali dentro?*

**Jesus:** *Sim, era muito comum. Pela relação que nós tínhamos com nossos amigos, a gente sempre falava com o outro. Então: “Nossa, você assistiu àquele pornô? Aquele outro?”. Então, a gente sempre sabia que havia um consumo de pornografia muito grande dentro do Seminário. [...] Tinha muito consumo mesmo. [...] Mas, em relação à pornografia, as pessoas, muitos meninos, pegavam a chave escondido do reitor, a chave da secretaria, porque era o único lugar que tinha computador. Entravam na secretaria para acessar sites de pornografia e depois pegavam no histórico, porque naquela época não sabiam apagar o histórico, aquela coisa toda. Então ficava... aí o assunto foi muito abordado em relação à pornografia somente, porque era muito consumida.*

**Pesquisador:** *Você falou que esse seu colega não foi pego, mas você já presenciou, já soube ou viu situações de pessoas que tenham sido descobertas?*

**Jesus:** *Que tenham sido pegas na pornografia, não. Mas pessoas que foram pegas tendo relações sexuais, sim, dentro do Seminário, a gente já viu muitos casos, muitas histórias. Então, uma das brincadeiras era: “Se for fazer alguma coisa, faça bem escondido, porque pode ser pego”, nesse sentido.*

O relato de Jesus aborda uma questão intrigante no contexto do Seminário, já que os seminaristas se deparam com uma orientação aparentemente contraditória vinda de seus professores. Nesse caso, os professores sugerem que os seminaristas deveriam ter relações sexuais em vez de consumir pornografia, o que revela um dilema subjacente na pedagogia institucional. Essa contradição não é isolada, mas

sim um exemplo de como a teoria e a prática educacionais frequentemente entram em conflito com o discurso oficial da instituição.

A ideia de castidade, que é fundamental para aqueles que buscam seguir uma vocação religiosa, se choca diretamente com a sugestão de manter relações sexuais. Esta contradição evidencia a tensão intrínseca entre as crenças religiosas e as experiências do mundo real vivenciadas pelos seminaristas. Como observou Benelli (2003, p. 28), essa divergência entre teoria e prática na educação é um fenômeno comum, pois “na prática, a teoria é outra”. Isso significa que, na realidade, o que os estudantes vivenciam difere significativamente do que é proclamado oficialmente pela instituição.

Outrossim, a contradição dialética ronda a teoria e a prática pedagógica do Seminário e, quando os seminaristas percebem a realidade institucional, a contrastam com suas ideias iniciais, com os “discursos oficiais” e reelaboram este saber, portanto, o contato com o cotidiano desta instituição educativa é exposto, analisado, reinterpretado e modificado pelo polo “subordinado”. Talvez, por isto, a tomada de consciência leva os atores deste espaço a driblarem o mesmo, inclusive, por meio de filmes pornográficos.

Adicionalmente, Jesus fornece outra pista para explicar por que a orientação preferia direcionar os seminaristas para a prática de relações sexuais em vez do consumo de conteúdo pornográfico. Ele compartilhou que os seminaristas costumavam entrar secretamente na secretaria para acessar sites de conteúdo adulto, sem, contudo, apagar o histórico de navegação. Isso, por conseguinte, permitia que qualquer pessoa posteriormente verificasse o que havia sido acessado. Nesse contexto, pode se compreender que a escolha pelo acesso ao conteúdo *on-line* funcionava, de certa forma, como uma “produção de provas contra si mesmos”, enquanto as relações sexuais não deixavam registros documentados. Por isto, entre “um ou outro”, talvez fosse preferível a prática que não deixaria rastros.

Na continuidade, Jesus discute a presença de sinais de homossexualidade em um ambiente clerical. Ele descreve brincadeiras e comentários feitos por alguns padres que o deixavam inquieto. Essas brincadeiras incluíam insinuações sexuais, como tocar seus dedos e fazer comentários sugestivos sobre o tamanho deles, bem como comentários lascivos sobre homens que apareciam em revistas. A ideia central

do relato é que essas atitudes e conversas insinuavam a presença de comportamentos homossexuais no ambiente religioso, causando desconforto a Jesus.

#### **Trecho 16**

**Pesquisador:** *Então, você acabou de comentar comigo que existiam vários sinais ali dentro de homossexualidade que você percebia. Você pode me falar um pouco mais sobre que brincadeiras eram essas, que falas eram essas?*

**Jesus:** *Posso, principalmente... o que mais me deixava inquieto era a questão de quando o clero, alguns padres faziam esse tipo de brincadeira. Que tipo de brincadeira era? Dizer, por exemplo, que queria sair comigo, de passar a mão nos meus dedos e falar como o dedo é grande, e “se o dedo é grande, imagina outra coisa”, não falavam explicitamente o órgão genital, mas deixava subentendido. As conversas do dia a dia, as revistas que tinham em cima da mesa e aparecia algum homem era motivo de se agraciar, motivo de comentar, motivo de falar “nossa, que delícia”; “nossa, como eu queria pegar”; as brincadeiras eram nesse sentido mesmo.*

O excerto da fala de Jesus, revela outra tática: a “brincadeira”, como modo de expressão do desejo sexual. Falas como “se o dedo é grande, imagina outra coisa”, denotam insinuações de conotação sexual, comentários com duplo sentido e brincadeiras capciosas. Sobre isso, posso estabelecer duas considerações. A primeira delas, é a de que é notável que as brincadeiras e insinuações mencionadas por Jesus sejam ambíguas e evitem referências explícitas a órgãos genitais ou relações sexuais. Isso pode refletir a necessidade de discrição em ambientes nos quais a homossexualidade é estigmatizada. Essa ambiguidade também pode ser uma forma de testar os limites e a receptividade dos outros. Em outras palavras, ao não afirmar abertamente o desejo sexual pelo outro, muitas vezes devido a regras e tabus sociais, aquele que faz a insinuação avalia nas entrelinhas a reação do receptor.

A segunda consideração possível, é a de que a linguagem em seu formato jocoso, escamoteado, dúbio, também diz respeito a um mecanismo de proteção, pois a própria repressão sexual que subjaz à nossa cultura, quando somada ao controle disciplinar do próprio espaço institucional, justifica a adesão dos seminaristas e seus atores a estes jogos de comunicação por códigos, por expressões subentendidas, brincadeiras dúbias e o “esconde-esconde” constante.

Sobre isto, Maio (2008, p. 61-62) reflete como a ideia da modificação da linguagem pode ser uma tática de proteção psicológica e social, especialmente em contextos onde a sexualidade é reprimida ou estigmatizada,

Parece que há a necessidade de se modificar a linguagem, como garantia de uma proteção psíquica e até social, para que possa ser mais bem aceita socialmente, como também para interiorizar uma maior tranquilidade [...] Portanto, palavras que designem simbolicamente partes do corpo e algumas práticas relativas à sexualidade aparecem com facilidade no linguajar popular, principalmente pela repressão que permeia essa atividade humana.

Não menos importante, também é possível notar o atravessamento de uma cultura de desejo e objetificação, pois as brincadeiras relatadas por Jesus envolvem comentários que objetificam outros homens, destacando traços físicos e expressando desejo sexual. Essa cultura de desejo e objetificação está presente em diversas expressões de masculinidade e sexualidade: ao comparar os dedos do seminarista com um pênis grande, ao olhar outros homens de modo lascivo, fazer comentários concupiscentes, também revelam uma espécie de cultura do “machismo-gay”. Ou seja, uma cultura de homens *gays* que reproduzem e produzem leituras verossimilhantes aos padrões de masculinidades tóxicas. O homem *gay* que adota atitudes machistas, objetificando ou fazendo comentários lascivos sobre outros homens, compartilha um denominador comum com o homem heterossexual que grita para as mulheres expressões depredatórias do tipo: “*Ei, gostosa*” ou “*Oh, lá em casa*”. O *machismo-gay* se manifesta em indivíduos que, apesar de fazerem parte da comunidade LGBTI, adotam atitudes misóginas e sexistas. Isso pode se manifestar de várias maneiras, como a objetificação das mulheres, na desvalorização de homens com características consideradas “femininas” e a promoção de estereótipos masculinos hegemônicos.

Não só a história de Jesus revela o contato com o conteúdo pornográfico como uma tática de satisfação sexual, mas Bruno também contou que ao entrar no Seminário com 11 anos de idade teve sua primeira masturbação por meio de uma revista de conteúdo erótico, que traziam imagens da ex-dançarina do grupo “*É o Tchan*”, Carla Perez.

#### **Trecho 17**

**Pesquisador:** *E você disse que sabia de relacionamentos.*

**Bruno:** *Sim, vamos entrar aí então (risos). Quero tratar disso a partir da minha ótica, obviamente, da minha vivência e das minhas experiências. Então quando eu entrei no Seminário... Na verdade, desde criança, eu sabia da minha sexualidade, mas mocava. As memórias mais remotas que eu tenho disso, são ali do ensino fundamental, segundas, terceiras séries, quando o meu pai... eu entrava no carro e meu pai falava assim: “cê tá com a japonesinha ali!?”. E eu refutava*

isso, eu não gostava dessa ideia, eu tinha muitas amigas na escola e andava com as meninas, mas já sentia alguma coisa pelos meninos. Então eu refutava muito meu pai, ficava bravo. Então quando eu fui pro Seminário com 11/12 anos de idade, eu comecei... eu vivia na escola, eu comecei, inclusive, a me apaixonar por uma menina, na época: a Helena, Helena [menciona o nome completo da menina].

**Pesquisador:** Nossa! Você se lembra do nome completo dela! (risos)

**Bruno:** Sim. A Helena era... Só que assim, ao mesmo tempo, tinham os meninos que eram bem safados e ficavam com as meninas do colégio, escondido. E eu era o gordinho CDF que fazia tudo certo, inclusive, muito dedo duro eu era, e acho que o padre gostava muito de mim por causa disso. O que aconteceu? Eu lembro que eu me apaixonei pela Helena e era uma paixão mesmo, eu gostava dela, não sentia nenhuma atração, mas era um sentimento de “quero namorar”, era o meu primeiro amor, talvez (risos). E aí, tinha um menino no Seminário, chamado Murilo, que ele já era repetente (risos), já estava... e eu não gostava dele, ele jogava muito bem, tinha todo o perfil pra eu não gostar, a gente se dava muito mal, muito mal. E aí, o Murilo ficou com a Helena, na época eu fiquei indignado, e eu lembro dele falando assim pra mim... eu questionando ele, eu chorando no Seminário, no quarto: “Você ficou com a Helena? Você sabia que eu gostava dela!”. Olha isso! Todo esse drama no Seminário; Ele [Murilo] falou pra mim assim: “Sim, eu fiquei com a Helena. Eu pegava nos peitinhos dela, eu pegava na bundinha dela”. Falando assim, e eu chorava copiosamente. O que que eu fiz? Totalmente vingativo na época. A Helena, muito próxima de mim. Eu maquinei uma situação. Eu falei: “Bom, se eu escrever uma carta pra Helena, falando que eu vou contar pro padre, ela vai me responder em forma de carta. Daí eu vou ter algo assinado”. Daí eu lembro que até assinei embaixo, o meu nome completo, pra ela responder assinando da mesma forma, sabe? Daí eu pensei: se eu fizer assim, ela vai responder no mesmo formato, ela não vai pensar. Dito e feito. Helena escreveu uma carta contando como foi, que ela se arrependia, que blá blá blá blá, pedia pelo amor de Deus pra eu não contar pro padre e assinou embaixo: [mencionou o nome completo da menina] com a data. Eu peguei aquela carta, eu tinha uma prova em mãos. Tinha um tubo que eu ganhei de condicionador enorme, eu peguei aquela carta, coloquei dentro de um saquinho, eu guardei aquela carta dentro lá [do tubo de condicionador], porque eu sabia que lá, ele [Murilo] não conseguiria [encontrar]. E eu falei pra ele [Murilo]: “vai conversar com a Helena, que ela mandou uma carta”. E ele ficou: “o que que eu fiz ele fazer?”. Ele lavava minhas cuecas (risos). Naquele tempo, eu chantageava, ele. Até que depois eu joguei fora a carta, mas essa foi a primeira sensação assim. Ao mesmo tempo... e aí foi nesse primeiro ano, que eu me lembro da minha primeira masturbação, a gente tinha... os armários eram embutidos nas paredes, os armários antigos, mas embutidos. Então no vão<sup>56</sup> dos armários tinha espaço, os meninos guardavam revista pornô ali, e eu lembro de ver uma revista pornô e tinha a Carla Perez na revista. Minha primeira masturbação foi com o objeto Carla Perez, eu lembro o lugar, lembro do banheiro, lembro disso perfeitamente e dessa descoberta, enfim. E tudo isso ecoava na minha cabeça, porque eu lembro do Frei já falando que seria... que era uma descoberta a masturbação, era você lidando com o seu corpo, ele falando disso nas aulas de sexualidade. Mas a coisa da... do se sentir atraído por meninos, estava ali, porque eu era sujo, enquanto meu amor pela Helena era possível, embora errado, a coisa do sentimento pelos meninos era real. Do sentimento não, não só do sentimento, mas do tesão mesmo, era real, era mocada, era fechada e existia.

---

<sup>56</sup> No sentido de espaço vazio entre dois móveis.

A análise dessa narrativa, contada por Bruno, revela várias camadas interessantes sobre a compreensão da sexualidade, as dinâmicas sociais na adolescência e a maneira como as relações interpessoais se desenvolvem nesse contexto. Bruno enfatiza sua perspectiva pessoal ("da minha ótica, obviamente, da minha vivência e das minhas experiências"), indicando que ele está compartilhando uma experiência muito pessoal e subjetiva, não pretendendo generalizar para outros. Isso destaca a importância de entender as experiências de sexualidade como individuais e únicas.

Ele começa falando sobre sua consciência da própria sexualidade desde cedo, mas também menciona como ele a escondia ("mocava"), indicando uma luta interna ou conflito. As memórias de Bruno do ensino fundamental ilustram o papel do ambiente familiar na formação de sua identidade sexual. O comentário do pai sobre "estar com a japonesinha" sugere uma expectativa de heterossexualidade. A reação de Bruno a essas insinuações — refutando e ficando bravo — indica desconforto e, possivelmente, uma rejeição da identidade que lhe era imposta.

Ao entrar no Seminário, uma mudança significativa em seu ambiente, Bruno experimenta novos sentimentos. Ele menciona se apaixonar por uma menina, Helena, o que pode refletir uma complexidade em sua experiência de sexualidade, incluindo a possibilidade de bissexualidade ou a exploração de diferentes atrações em um contexto religioso e educacional mais rígido. Curiosamente, o encanto por Helena ganha um significado especial quando Bruno reflete sobre a natureza de seus sentimentos. Ele reconhece que, apesar das normas do Seminário considerarem inapropriado um relacionamento com uma menina, essa opção lhe parecia mais aceitável do que a atração por outros meninos, a qual ele descreve de forma pejorativa como "suja". É válido notar que Bruno não define sua afeição por Helena como uma atração física ou sexual típica, mas sim como "um desejo de namorar". Esse sentimento pode ser interpretado como uma tentativa de alinhar-se à cisheteronormatividade, adotando comportamentos que se encaixam nas normas sociais estabelecidas.

A transição entre a experiência pessoal de Bruno e a reflexão mais ampla sobre sexualidade e poder revela a complexidade da formação da identidade sexual e afetiva. No Seminário, Bruno enfrenta um dilema íntimo ao se apaixonar por Helena, que vai além da simples atração. Essa experiência destaca a tensão entre seus

sentimentos genuínos e as normas sociais e religiosas que moldam sua percepção de aceitabilidade. O contraste com sua aversão à atração por outros meninos, vista como “suja”, ilustra de que forma o ambiente social e educacional influencia a autoaceitação e a expressão da sexualidade.

Essa narrativa pessoal se entrelaça com a ideia de Preciado (2014) de que a sexualidade é uma construção social, não apenas uma realidade biológica. Segundo Preciado (2014), a sexualidade é uma tecnologia de dominação heterossocial que categoriza os corpos e seus desejos dentro de um espectro de poder desigual baseado em gênero. Esse entendimento desafia a noção de uma "natureza humana" inerentemente heterossexual, argumentando que tal concepção é, na verdade, um produto de normas e estruturas sociais. Portanto, a jornada de Bruno no Seminário se torna um microcosmo dessa dinâmica mais ampla, refletindo como as estruturas de poder influenciam as identidades individuais e a expressão de afetos e desejos.

O elemento central do relato é a vingança planejada e executada pelo narrador. Ele maquina um plano para obter uma carta assinada por Helena, na qual ela expressa arrependimento, com a intenção de usar essa carta como alavanca contra Murilo. Essa estratégia revela uma combinação de astúcia e manipulação, refletindo um desejo intenso de retribuição.

Do ponto de vista ético, a manipulação e chantagem são claramente problemáticas. O entrevistado utiliza a vulnerabilidade emocional de Helena e a confiança de Murilo para seus próprios fins, o que levanta questões sobre a integridade moral de suas ações. Tal comportamento pode indicar uma tentativa de lidar com a dor e a traição de uma maneira que lhe devolve algum senso de controle ou poder, mesmo que de maneira destrutiva. A busca de vingança do narrador e a subsequente imposição de poder sobre Murilo, destacadas pelo ato de subjugar-lo a lavar suas roupas, revela uma complexa malha de emoções e uma necessidade urgente de reafirmação de autoridade e controle, especialmente em um contexto onde esses aspectos parecem ser severamente restringidos.

Aprofundando a análise, é crucial considerar o ambiente específico do Seminário, onde os seminaristas, como Bruno, estão sujeitos à diminuição de seu senso de poder, autonomia e controle devido à presença autoritária e, como mencionado, abusiva de figuras como o Padre Aristarco. Este contexto cria um terreno fértil para uma “cultura da violência”, onde a opressão e a autoridade severa não

apenas moldam as interações, mas também instigam os jovens a adotar comportamentos agressivos ou manipulativos como meios de sobrevivência e afirmação pessoal.

Essa dinâmica é especialmente evidente na maneira como os seminaristas, como percebido na relação entre Murilo e Bruno, procuram se sobressair uns sobre os outros. Isso pode ser interpretado como uma tentativa de recriar uma hierarquia onde eles possam exercer algum grau de poder e controle, em um ambiente onde tais privilégios são normalmente negados ou restritos. Essa busca por poder e controle entre os pares pode ser uma reação ao ambiente opressivo e talvez uma reprodução dos padrões de comportamento observados nas figuras de autoridade.

O comportamento de Bruno, embora moralmente questionável, pode ser entendido como um reflexo do ambiente opressivo no qual ele está inserido. O desejo de controlar e dominar os outros, mesmo de maneiras pequenas e simbólicas, pode ser uma forma de compensar a falta de controle sobre suas próprias vidas e circunstâncias. Na continuidade do relato, outra afirmação de Bruno sobre as revistas pornográficas escondidas nos “vãos” dos “armários” revela uma complexa intersecção de simbolismo e materialidade que merece uma análise mais atenciosa. A presença e ocultação dessas revistas dentro dos armários não são apenas um detalhe casual, mas simbolizam um aspecto fundamental da pesquisa em questão.

Primeiramente, é plausível ressaltar que o “armário” aqui não é apenas um móvel de armazenamento, mas também uma metáfora simbólica para a sexualidade. Historicamente, o termo “ficar no armário” tem sido usado para descrever o ato de manter a orientação sexual em segredo, muitas vezes devido ao medo de rejeição, estigmatização ou discriminação. Portanto, os armários funcionam como fronteiras simbólicas que separam o que é percebido como aceitável e visível em relação ao que é considerado tabu e escondido (Eloi, 2021). Assim, a relação entre as revistas pornográficas e os armários ressalta a maneira como a sociedade lida com a sexualidade, frequentemente reprimindo-a ou relegando-a ao oculto.

Além disso, a menção dos “vãos” dos armários acrescenta um novo elemento à discussão. Os vão representam os espaços apertados e sufocantes onde essas revistas são escondidas. Esse aperto físico pode ser visto como uma metáfora para a repressão da sexualidade em uma sociedade conservadora. O espaço apertado e confinado dos vão dos armários reflete a ideia de que a expressão sexual é muitas

vezes restringida e limitada. É um local em que o “não-visível” encontra refúgio. Um espaço para o desejo sexual, muitas vezes considerado ilícito, proibido e pecaminoso, é mantido oculto.

A ideia de que o conteúdo pornográfico se esconde entre esses vãos dos armários é simbolicamente importante. Essas revistas se tornam representações físicas e tangíveis do que é considerado vergonhoso e ilícito na sociedade. A necessidade de se esconder essas revistas sugere que a sociedade não está disposta a lidar abertamente com a sexualidade, preferindo relegá-la à escuridão e ao segredo. A saída temporária dessas revistas dos vãos dos armários, seguida por seu rápido retorno, ressalta o caráter transitório da abertura e discussão da sexualidade em nossa cultura, onde a visibilidade e aceitação podem ser fugazes e voláteis.

Logo, a afirmação de Bruno sobre as revistas pornográficas nos armários não é apenas um detalhe trivial, mas sim uma metáfora vívida da relação complexa que a sociedade mantém com a sexualidade. Ela destaca as divisões entre o visível e o oculto, o aceitável e o proibido, e a maneira como muitas vezes a sexualidade é mantida escondida, à margem da sociedade, apesar de sua constante presença e importância na vida humana.

A realidade descrita por Bruno nas revistas escondidas encontra um eco profundo na experiência vivida por Sebastião. Enquanto Bruno aponta para a presença oculta, mas constante, da sexualidade na sociedade, Sebastião fornece um testemunho pessoal dessa tensão. Ele revela como as exigências de castidade e celibato no Seminário o levaram a práticas secretas de masturbação e consumo de pornografia, destacando a luta interna entre suas necessidades naturais e as restrições impostas pela sua formação religiosa. A narrativa de Sebastião ilumina o dilema enfrentado por muitos em ambientes similares: a escolha entre a expressão da sexualidade e a aderência a normas rígidas que, paradoxalmente, podem levar a comportamentos ocultos e, muitas vezes, a um estado de tensão mental.

### **Trecho 18**

**Pesquisador:** *Pegando o gancho, alguns dos quesitos que a gente sabe ali, na vida do seminarista, são a castidade e o celibato. Enfim, como foi para você a vivência disso?*

**Sebastião:** *Era o que mais pesava, além do fato de que ser gay é proibido, fazer sexo é proibido, então eu descontava na masturbação no banheiro, na pornografia que eu assistia escondido, quando eu voltava pra casa também. Basicamente, o que eu fazia, porque teve uma época que eu fiquei muito obcecado por ficar vendo pornô e me masturbando, e era só isso. Aí, eu fazia isso, ficava relaxado, tomava*

*banho e ia servir na missa. Era muito rotineiro já, e não tinha como não ser assim; se não, eu surtava. Eu acho que, se eu tivesse dado uns beijinhos ou transado com alguém lá... eu fico até imaginando se eu não seria seminarista até hoje, se não estivesse já para se ordenar padre, porque o pessoal da minha turma já está praticamente se ordenando. E isso ia me recolocar, mas para mim, na época, era tão claro: se eu ficar com alguém, se eu beijar alguém, eu não vou poder ser padre. Acabou, completamente, para mim. E aí, eu lidava assim com o celibato e com a castidade, ou seja, como um paranoico, obcecado e doente mentalmente, cansado mentalmente.*

**Pesquisador:** *Você comentou agora a respeito da pornografia, essa questão de vídeo, filme pornô. Além de você, é algo que é muito presente ali?*

**Sebastião:** *No Seminário... por incrível que pareça, a gente tinha os notebooks no propedêutico, e eu lembro de alguma coisa, de ter visto o histórico de navegação, mas era de sexo hétero mesmo. Não sei se era algum dos meus amigos héteros lá do Seminário que usava, e eu inclusive comecei a descobrir mais sites pornôs porque aí tinham meus amigos mais assumidos, os mais afeminados, os que conseguiam falar mais abertamente sobre isso. E aí, um foi conversar comigo e falou: “Ah, eu entro no site tal”. E aí eu só estava dando uma de desentendido: “Nossa, não acredito que tem um site assim,” e peguei e guardei o site pra procurar depois. Então, de um ou outro, eu sabia que se assistia, ou que já conheciam os sites pornôs mais clássicos, mas de ver assistindo, não.*

Para lidar com a proibição de envolvimento sexual e a pressão emocional, o entrevistado recorreu à masturbação e à pornografia. Sebastião descreve a masturbação como um mecanismo de alívio, e a pornografia era uma maneira de satisfazer suas necessidades sexuais. Essas atividades eram realizadas em segredo, como uma forma de evitar a detecção e possíveis repercussões. O relato também revela um pouco sobre a cultura do Seminário. Menciona que alguns de seus amigos no Seminário também consumiam pornografia, embora seja principalmente pornografia heterossexual. No entanto, essa cultura de segredo e repressão sexual ainda persistia, pois, a discussão aberta sobre sexualidade era limitada.

O entrevistado descreve a sensação de ser “*paranoico, obcecado e doente mentalmente, cansado mentalmente*”. Isso pode ser resultado da repressão de suas necessidades e sentimentos, uma vez que se via obrigado a se adequar a um padrão de masculinidade que não levava em consideração sua orientação sexual.

De modo geral, a recorrência da pornografia nas experiências relatadas pelos entrevistados também suscita preocupações relacionadas à educação sexual dos meninos. A maior parte da pornografia oferece uma representação distorcida da intimidade sexual, frequentemente enfocando atos extremos e tratando os participantes como objetos. Quando os adolescentes têm acesso prematuro a esse tipo de conteúdo, podem desenvolver concepções distorcidas sobre sexo e masculinidade. Isso, por sua vez, pode resultar em expectativas pouco realistas em

relação à vida sexual, relacionamentos e o próprio corpo. Além disso, o consumo excessivo de pornografia pode, em alguns casos, levar ao desenvolvimento de vícios e disfunção erétil, já que cria expectativas não condizentes com o desempenho sexual.

As representações na pornografia frequentemente reforçam estereótipos de gênero e cenários específicos que não representam a diversidade da experiência sexual humana. Em vez de estimular uma discussão crítica sobre as imagens e conceitos retratados, a pornografia muitas vezes funciona como uma forma de educação sexual não regulamentada, influenciando as expectativas de seus consumidores.

Que a pornografia na contemporaneidade parece atuar como uma pedagogia do sexo e do gênero fazendo as vezes da educação sexual, inexistente na grande maioria das escolas, é algo já notado pela mídia. Sendo objeto de matérias de revistas, jornais, servindo até de mote para roteiro séries e filmes que tomam o universo juvenil como fundo temático. Há um indicativo, portanto, de que as representações pornográficas na atualidade podem estar atuando como artefato cultural pedagógico que ensina ou informa técnicas de como portar-se e atuar sexualmente (Gabriela Bercht, 2023, p. 14-15).

Em um mundo em que a educação sexual muitas vezes é negligenciada ou inexistente, a pornografia parece preencher esse vazio e atuar como uma espécie de pedagogia do sexo e do gênero para esses meninos. Por esse motivo, cabe também pensar que, se estes jovens seminaristas recorrem a materiais pornográficos como forma de vasão sexual, essa busca se caracteriza como sintoma, sintoma de uma cultura ou da “cultura velada” que os leva a este jogo por baixo dos panos que, ora se esconde entre os vãos dos armários, que influencia a maneira como os jovens abordam o sexo e o gênero. Ela os leva a buscar informações por baixo dos panos, muitas vezes escondidas nos cantos mais sombrios dos armários ou na privacidade da navegação na internet. Essa cultura também se manifesta nas conversas jocosas, dúbias e astuciosas que permeiam a vida cotidiana do Seminário.

No bojo desse cenário também foram identificadas outras táticas sexuais de vazão, como “a *brotheragem*”, o flerte e os toques corporais. Começarei pela *brotheragem*, categorizada pelo participante Elias como sendo sua primeira experiência sexual no Seminário:

### **Trecho 19**

**Elias:** *Eu chorei todos os dias, e nesse primeiro mês, eu me lembro que o padre estava meio que... Eu estava no meio de uma brincadeira, uma “brotheragem”, vamos dizer assim, com outro seminarista, no banheiro. Não sei o que eu tive na cabeça de fazer isso lá no Seminário, cheio de moleques lá, e daí eu... não sei, surgiu a oportunidade e eu fui, e o padre descobriu. A primeira vez que isso aconteceu, ele descobriu. Eu lembro que ele espremeu a gente, não a gente, ele, o outro seminarista na porta. Ele batia, dava murro na porta do banheiro, porque eu estava com ele ali no banheiro. Ele dava soco na porta e chamou o Seminário inteiro. Eu queria morrer, morrer naquela situação. Eu lembro que, depois disso, eu meio que sofria uma homofobia dos outros seminaristas, ouvia alguns comentários, ouvia algumas risadas, “ah, não fica perto dele”. Eu acho que foi uma das piores experiências que eu tive na vida. Eu estava lá, ninguém sabia, nem eu me aceitava na época, e ele [o padre Aristarco] berrando pra todo mundo aquilo, e eu falava: “Meu, que vontade de abrir um buraco”. Eu lembro que eu fiquei assim, com vontade de abrir um buraco, dias sem acreditar no que aconteceu [...]*

**Pesquisador:** *Elias, gostaria de entender melhor o que você disse quando afirmou que fez uma “brotheragem” com outro menino. Você poderia me explicar melhor sobre isto?*

**Elias:** *Claro, claro. Ah, foi só um toque mesmo, não foi assim... não foi nenhuma relação sexual no sentido de sexo oral ou penetração, foi só toque mesmo, de um tocar no corpo do outro. Isso aconteceu no banheiro, bem no comecinho do Seminário, acho que tinham umas três semanas e eu estava vivendo um momento péssimo, chorava todo dia e eu fui piorar a situação, fui ter essa experiência e piorou tudo, misericórdia. Eu consigo lembrar até hoje, eu acho que a emoção, a sensação, ela fica muito latente, porque foi algo muito significativo pra gente e eu me lembro até hoje da sensação de querer sumir daquele lugar, abrir um buraco no chão e desaparecer [...]*

No relato de Elias, centraliza-se a ideia de “brotheragem” como tática de vazão sexual. O termo “brotheragem” deriva da palavra inglesa “brother”, que significa “irmão”. Ele representa a ideia de fraternidade e parceria entre homens que desejam obter satisfação sexual por meio de práticas sexuais comuns, sem envolvimento amoroso e sem comprometer sua masculinidade e heterossexualidade (Antunes, 2016). Tomemos o exemplo de Elias, cuja dificuldade de lidar com sua sexualidade naquele momento o levou a agir sob a aparência de uma “brincadeira” ou “brotheragem” - um mecanismo recorrente de escapismo usado por rapazes que se recusam a reconhecer seu desejo homossexual, mantendo a fachada de heterossexualidade. Esses comportamentos são vistos como brincadeiras entre irmãos, visando “dar uma mãozinha”, ou seja, uma “ajuda rápida” um ao outro. Alguns homens se masturbam enquanto assistem pornografia juntos, o que pode ou não envolver toques no pênis, nas pernas, nas nádegas, ou no ânus de seus amigos. Assim, eles não o veem como uma prática homossexual, pois não se trata de sexo

entre dois homens declaradamente *gays*, mas sim de um “favor entre amigos” (Antunes, 2016).

Para compreender melhor o fenômeno descrito por Elias, é possível articular dois fatores fundamentais para a ação: a escolha do local, neste caso, o banheiro, e o totalitarismo institucional que aproxima esses dois seminaristas. Primeiramente, a escolha do banheiro como local de encontro e prática é significativa. O banheiro, conforme o conhecemos, teve sua origem no século XVIII, baseado na ideia de proporcionar privacidade às pessoas, especialmente no ambiente doméstico, onde a intimidade entre os membros da família é protegida (Costa Neto, 2005). No entanto, quando sujeitos optam por utilizar banheiros coletivos para outro fim, reinterpretem o espaço, transformando-o em um local de privacidade compartilhada. Ou seja, o banheiro, que originalmente serve para fins de higiene relacionados aos órgãos genitais e excreções, passa a ser também um espaço reapropriado para práticas sexuais. Também se considera que no Seminário, assim como outras instituições, é um ambiente em que o poder é exercido, e o conceito do “panóptico” descrito por Foucault (1987) circunda todo esse contexto. Contudo, o banheiro parece escapar a esse sistema panóptico, uma vez que, por lei, não pode ser equipado com dispositivos de vigilância eletrônica, a fim de proteger a privacidade dos usuários e a exposição do corpo. Essa característica torna o banheiro um local mais propício para atividades que escapam ao controle dos corpos e à super vigilância do panoptismo.

Em segundo lugar, pode-se depreender a partir de Goffman (1974) que, em uma instituição fechada, o campo de possibilidades sexuais é limitado aos mesmos atores institucionais devido ao controle, regulamentação, isolamento, hierarquia, rotina e estigma que caracterizam esses ambientes. Isso significa que as opções de interação social e sexual estão restritas às pessoas que compartilham o mesmo ambiente institucional. A falta de acesso a parceiros externos torna as interações sexuais restritas aos residentes da instituição, o que, pode explicar o envolvimento entre Elias e o outro seminarista.

Também é plausível abarcar a reação do Padre Aristarco frente a descoberta dos dois. Dentro de instituições totais (Goffman, 1974), existe uma estrutura hierárquica de autoridade, na qual o pessoal da instituição detém o poder sobre os residentes. Isso limita as relações íntimas, uma vez que a hierarquia de poder desencoraja a expressão sexual entre os residentes, ou a instituição impõe regras que

proíbam tais atividades. Elias descreveu que o modo como Padre Aristarco reagiu, gritando e intimidando-os fisicamente, fez com se sentisse envergonhado e humilhado ao ser exposto para toda a comunidade do Seminário. Sua menção de querer “*abrir um buraco*” pode ser interpretada como um desejo de escapar da situação e das intensas emoções que o constrangimento lhe causou. Além disso, a referência ao “buraco” também é uma metáfora para voltar ao “armário”, ou seja, esconder sua identidade ou comportamento de uma maneira vexatória.

No momento em que Padre Aristarco chama o Seminário todo para presenciar a situação, ele lança o holofote sobre uma situação de intimidade sexual que deveria, a princípio, acontecer apenas entre os dois envolvidos, ação esta que, levanta a reflexão em torno da privacidade dos seminaristas e sobre o quanto os aspectos próprios de sua identidade, prazer, individualidade, são forçados pelos ditames de poder institucionais. Os outros seminaristas, por sua vez, começaram a praticar homofobia contra Elias, uma vez que, de fato, foram autorizados a partir da postura condenatória que Aristarco havia adotado. A homofobia, nesse contexto, tem o seu pontapé dado pelo distanciamento promovido entre o “Eu” e o “Outro”, ou seja, na assimetria que se prova a partir do quanto o “Outro” ocupa uma posição em que está passível de ser julgado.

A existência de um “nós-normais” não depende apenas da existência de uma “alteridade não-normal”: é indispensável naturalizar a condição de marginalizado vivida pelo “outro”, para afirmar, confirmar e aprofundar o fosso entre os “normais” e os “diferentes”. Desde então, as operações da heterossexualização compulsória implicam processos classificatórios e hierarquizantes, nos quais sujeitos ainda muito jovens podem ser alvo de sentenças que agem como dispositivos de objetivação e desqualificação: “Você é gay!” (Junqueira, 2015, p. 227).

A relação entre a normalidade e a marginalização se torna ainda mais evidente ao considerar o exemplo de Elias, no qual a exposição abrupta de sua sexualidade revela uma linha tênue entre a individualidade e as expectativas sociais. Este caso ilustra como a pressão para se encaixar nos padrões heteronormativos pode forçar indivíduos a ocultarem suas identidades, submetendo-se a instituições como forma de evitar julgamentos. O contexto da heterossexualização compulsória e a imposição de rótulos, como o exemplo de alguém sendo rotulado como “gay”, destacam a complexa dinâmica que perpetua a desigualdade e a objetivação dos “diferentes”. Essas

situações revelam como a normalização da marginalização do “outro” é essencial para manter e ampliar as divisões entre o que é considerado “normal” e o que é categorizado como “diferente”.

Bruno disse que pela primeira vez em sua vida estava expondo sua relação com Renato, outro colega seminarista, por quem se sentia atraído e com quem, por vezes, tocavam o pênis um do outro, com os pés por baixo da mesa de estudos. O ato de compartilhar intimidade de forma oculta, buscando o conforto físico um do outro por baixo da mesa de estudos, ressalta não apenas a humanidade e o afeto entre eles, mas também a necessidade de camuflar seu desejo por medo das consequências impostas por um ambiente rígido e condenatório. As táticas que adotam para navegar esse espaço hostil não são atos de mera rebeldia, mas sim de sobrevivência emocional, indicativas do quanto o sistema vigente os força a equilibrar-se sobre o fio da invisibilidade para proteger a própria existência. Vemos na continuidade de seu relato, o quanto estas táticas eram necessárias, em vista do receio das severas retaliações que poderiam sofrer.

#### **Trecho 20**

**Bruno:** *Bruno: [...] Eu sentia uma atração muito grande pelo Renato. O Renato... Em determinado momento, a gente começou a esfregar os pés embaixo da mesa; isso era muito comum. Então, às vezes, nós estávamos em uma mesa de estudos, lembro de estar na biblioteca, isso acontecia muito, direto. O Renato sentado na minha frente, lendo um livro, naquele período de quinze minutos de leitura, e eu aqui [apontou com as mãos para o lugar em que estava sentado], então levantávamos o pé e cada um esfregava o pé no pênis do outro. Nós ficávamos naquilo. Aquilo era um frenesi enorme, era motivo de sonhar à noite. E a gente também não conseguia se olhar depois, por um tempo. Nós tínhamos uma relação próxima mesmo, uma relação de amigos próximos, mas, depois daquilo, a gente não conseguia se olhar por um tempo. Eu lembro que uma vez o Renato chegou a falar assim para mim: “Bruno, eu queria conversar com você,” e eu fugi daquela conversa como um doido. A gente nunca teve essa conversa [...]*

O exemplo de Bruno levanta a questão de como as pessoas negociam sua identidade em um contexto em que se sentem inseguras ou não estão prontas para se assumir, acarretando em comportamentos ambíguos ou secretos em relação à sexualidade.

Na fala de Bruno, a tática revelada por ele tange a troca de carícias nos genitais um do outro, com os pés, embaixo da mesa. A situação sugere que Bruno e Renato podem ter recorrido a práticas alusivas ao “*gouinage*” devido a pressões sociais e expectativas em relação à masculinidade. Isso destaca a ideia de que as normas de

gênero podem limitar a expressão sexual e emocional de homens, levando a comportamentos que buscam conciliar sua identidade com as expectativas sociais. Isso envolve estimular mutuamente o desejo por meio de práticas preliminares, como carícias, toques, beijos etc. No entanto, estimulações como essa, não requerem necessariamente habilidades técnicas para intensificar o prazer, apenas a imaginação, e quanto mais criatividade, maior é o prazer. Portanto, não há ativos nem passivos, pois ambos possuem a mesma responsabilidade: possibilitar o prazer sexual a partir da exploração dos sentidos: olfato, paladar, tato, audição (Antunes, 2016).

No relato de Bruno, é evidente que ele não tinha plena compreensão ou consciência da natureza da prática que ele e Renato estavam envolvidos. Portanto, ao utilizar o termo "*gouinage*", estou tentando atribuir algum significado a essa ação com base na literatura e na compreensão contemporânea. Esse tipo de prática sexual pode servir como um exemplo de como indivíduos podem recorrer a alternativas que não se encaixam nas categorias tradicionais para negar ou contornar a identificação com o sexo homossexual. Essa negação muitas vezes está enraizada em questões de autoaceitação e na falta de coragem para expressar abertamente sua orientação sexual (Antunes, 2016). Isso é especialmente perceptível no fato de que Bruno evitou uma conversa solicitada por Renato, o que sugere que pode ter se sentido intimidado pela perspectiva de confrontar diretamente a questão da homossexualidade.

Bruno afirmou que as interações com Renato constituíam um "alvo de sonhos noturnos", insinuando que sua atração por Renato funcionava como uma fonte de deleite imaginário, contudo, igualmente operava como um meio de elidir a crueza da realidade. Isso pode sugerir que Bruno utilizava esse relacionamento ambíguo como uma tática de escape para evitar enfrentar as complexidades e desafios da realidade, particularmente no que diz respeito à sua sexualidade e seus sentimentos por Renato. A dicotomia entre a "fantasia" e o "palpável" ressalta a luta interna de Bruno, já que ele era constantemente puxado entre suas emoções, desejos e a necessidade de confrontar a verdade sobre seus sentimentos por Renato. Isso também destaca a tensão entre essas duas esferas distintas.

Sobre a escolha do local para atividades sexuais, ambos os trechos seguintes ilustram as táticas usadas pelos seminaristas para navegar neste ambiente restritivo. Eles falam sobre a criação de oportunidades para encontros secretos e o uso de locais

e horários estratégicos para evitar detecção. Isso indica um alto nível de consciência e planejamento necessário para manter essas relações.

#### **Trecho 21**

**Renascer:** *Eles podem saber que você é gay; só que, se você comete o ato explicitamente ou causa algum alvoroço, escândalo, então eles convidam você a se retirar. Então, passamos esse período todo tendo um relacionamento escondido. Eu só ia para o quarto dele à noite, na maioria das vezes. Eu, quem ia para o quarto dele, porque, no meu, correria o risco de qualquer confrade da comunidade querer entrar.*

#### **Trecho 22**

**Pesquisador:** *Diogo, e acredito que essas relações não se davam de forma explícita.*

**Diogo:** *Sim.*

**Pesquisador:** *Então quais eram as formas pra que elas pudessem acontecer?*

**Diogo:** *Tinha aquela coisa assim, “ah, vamos sair, vamos subir lá em cima onde tem o campinho” ou “ah, vamos aproveitar que não tem muita gente nessa parte do quarto, vamos no banheiro do fundo”. Então tinham algumas situações assim, que a gente mais ou menos aproveitava ou criava situações com essas características, “ah, o padre saiu, ah, tá todo mundo fazendo tal coisa, agora tem só fulano em tal parte”; então a gente criava uma coisa mais ou menos assim. Não era com todo mundo, mas digamos assim, que tinham dois ou três que eram mais fixos e aleatoriamente, de repente, com mais alguém, e era aquela coisa mais de ficar mais escondido, de criar umas situações de “ah, saiu todo mundo agora, o pessoal saiu fazer não sei o quê”; então a gente aproveitava alguns momentos desses.*

No primeiro trecho (21), o ex-seminarista Renascer descreve como ele e seu parceiro mantinham seu relacionamento em segredo, evitando a detecção e as possíveis consequências negativas que poderiam advir de um relacionamento abertamente gay dentro do Seminário. Há uma tensão evidente entre o desejo de expressar seus sentimentos e a necessidade de se conformar às normas e expectativas da comunidade religiosa. Isso reflete a ideia de Certeau (1994) de que as pessoas não são apenas receptores passivos das estruturas de poder, mas atores ativos que as utilizam e as transformam para atender às suas necessidades e desejos.

O segundo trecho (22), por outro lado, ilustra as táticas adotadas para possibilitar encontros íntimos discretos. Diogo menciona o uso de locais isolados e o aproveitamento de momentos em que a vigilância é reduzida. Isso indica uma certa adaptabilidade e resiliência, enquanto os indivíduos buscam maneiras de conciliar sua identidade sexual com as restrições impostas pelo ambiente do Seminário.

Neste contexto, a narrativa de Diogo ilumina a realidade vivida por seminaristas gays, na qual a expressão da sua sexualidade e o desejo por conexões íntimas se entrelaçam com uma constante necessidade de cautela e discrição. As estratégias que descreve não são apenas táticas para momentos de intimidade, mas refletem um conhecimento profundo dos meandros da vida no Seminário, uma espécie de "*hackeamento espacial*". Essas práticas ilustram como os seminaristas se tornam adeptos em identificar e utilizar os espaços e momentos em que a vigilância é mínima ou inexistente, permitindo-lhes um breve respiro da constante observação. Este cenário de vigilância constante se assemelha ao "panóptico", um sistema onde o controle é exercido não apenas fisicamente, mas também psicologicamente, impondo uma autorregulação comportamental.

Paralelamente, essas dinâmicas destacam a complexidade da repressão da sexualidade nesse ambiente. A necessidade de manter relações afetivas e sexuais no âmbito do segredo, esquivando-se dos olhos vigilantes, aponta para um conflito mais profundo entre os desejos pessoais dos seminaristas e as normas da instituição. Neste ambiente, o prazer não é apenas uma questão de satisfação física ou emocional, mas torna-se um ato de negociação cuidadosa, no qual cada momento de intimidade deve ser meticulosamente planejado e executado sob o risco de sérias consequências. A habilidade de criar e aproveitar esses momentos efêmeros de liberdade revela não só a resiliência desses jovens, mas também uma profunda compreensão das normas e limitações que regem sua existência no Seminário.

Em síntese, no relato de Diogo, percebe-se uma clara manifestação de como as normas sociais e expectativas heteronormativas influenciam comportamentos e escolhas. Essa dinâmica de ocultação e busca por espaços seguros para expressar sua identidade, como descrito por Diogo, reflete a luta contínua contra a marginalização e a necessidade de navegar em um ambiente que frequentemente não reconhece ou valida experiências e identidades não heteronormativas. Este contexto, onde a autoexpressão é constantemente monitorada e restringida, ilustra vividamente os conceitos abordados pela pedagogia do armário. Aqui, as práticas de controle, humilhação e invisibilização são tangíveis na vida diária dos seminaristas, demonstrando como esses mecanismos de poder operam no cotidiano para manter a hegemonia de normas heteronormativas. Assim, a experiência pessoal de Diogo se entrelaça com a análise mais ampla da pedagogia do semin(arm)ário, destacando

como as estruturas de poder e normas sociais moldam e limitam a expressão individual e coletiva de identidades não conformes.

## **Eixo D**

### **“As colegas, os enrustidos e os exus”**: as pedagogias grupais

Em meio às entrevistas identifiquei a formação de grupos no Seminário, que atribuem para si algumas características específicas que os une e os separa. Portanto, neste Eixo, analiso como estes grupos são constituídos e como se operacionalizam, quais táticas e pedagogias grupais desenvolvem. Conforme Lamberti (2021) afirma acerca de corpos colocados em dissidência, é possível vislumbrar um cenário em que existências consideradas desviantes se unem através do reconhecimento de suas aflições e opressões compartilhadas. Eles não apenas buscam forjar redes de apoio, mas também desenvolvem suas próprias abordagens pedagógicas, que, por meio da identificação de dores em comum, transformam o local de sofrimento em um espaço de expressão merecedor de respeito e validação.

Este processo de agregação e solidariedade pode ser denominado como pedagogias grupais. Em essência, as pedagogias grupais dizem respeito aos métodos de existência e de ação que se desenvolvem em um contexto coletivo, em que os indivíduos se conectam pela identificação mútua e da colaboração em face de desafios e problemas compartilhados. Esse tipo de união e cooperação torna-se um poderoso instrumento para a resiliência e empoderamento de comunidades que buscam se afirmar e resistir às adversidades (Lamberti, 2021). No contexto do Seminário católico, essas pedagogias são ações empregadas pelos grupos que buscam contestar, desafiar ou se opor a estruturas de poder, injustiças sociais, opressão ou qualquer forma de domínio indesejado.

Gabriel descreveu uma divisão notável dentro do Seminário, com base na orientação sexual dos estudantes. Ele divide os seminaristas em três grupos: “colegas” (homossexuais assumidos), “enrustidos” (homossexuais não assumidos) e “exus” (héteros). Essa divisão reflete uma hierarquia social e cultural dentro da instituição, com cada grupo tendo suas próprias características e expectativas sociais.

### **Trecho 23 (grifos meus)**

**Pesquisador:** *E como era a sua convivência com os outros seminaristas e com os formadores?*

**Gabriel:** *Era muito tranquilo, porque o Seminário é muito dividido. Podemos colocar em três repartições: os colegas ou “**as colegas**”, como a gente era **chamada**, que eram os homossexuais; “**os enrustidos**”, que a gente falava que era colega, mas não se misturava, que preferia não levantar bandeira e tudo mais; e **os exus**, os exus eram os héteros. Então a gente usava estes termos. E os “exus”, num Seminário de 54, eram 5 ou 6 no máximo [risos]. Então, a maioria eram colegas ou eram enrustidos, que ali não soltavam as frangas, deixava pra soltar depois que ordenasse [risos].*

A utilização de terminologia como “colegas”, “enrustidos” e “exus” mostra como a cultura do Seminário tinha suas próprias normas e linguagem para descrever os diferentes grupos. Isso pode refletir uma tentativa de criar uma identidade dentro do ambiente do Seminário, mas também pode ser visto como um reflexo das atitudes e preconceitos da época em relação à orientação sexual. Uma vez que a associação pejorativa feita pelos seminaristas entre a figura de Exu e os rapazes heterossexuais é explicada pela construção católica do orixá, que o retratou de forma estereotipada como demoníaco e perigoso. Isso ocorreu como parte do processo de cristianização dos orixás no Brasil, no qual Exu foi associado à representação do inferno católico. Essa associação negativa foi resultado de séculos de influência missionária e viajantes cristãos(ãs) desde o século XVIII (Silva, 2018). Em resumo, a pejoração de Exu por cristãos(ãs) católicos(as) reflete estereótipos que estigmatizam o “mal” e o “diabo” na sociedade brasileira.

Por outro lado, à referência de Exu aos heterossexuais, também pode assumir uma outra conotação, Exu, como uma das principais divindades, desempenha o papel de mensageiro, atuando como a ligação entre o reino humano e divino. Ele é comumente caracterizado como travesso, fiel e justo (Reginaldo Prandi, 2001). Considerando que Exu ocupa o espaço central entre esses dois domínios, isso sugere que ambos os aspectos da existência precisam passar por ele, implicando que está no epicentro de tudo. Nesse contexto, surge a pergunta: qual é a relação entre essa representação e a heterossexualidade?

Essa associação, que à primeira vista pode parecer inesperada, pode ser interpretada de forma simbólica e provocadora. A imagem de Exu no centro pode ser vista como uma metáfora para a maneira como a sociedade frequentemente coloca a heteronormatividade no centro da experiência sexual e de gênero, enquanto outras

orientações e identidades são relegadas às margens, como se estivessem circundando a norma (pre)dominante.

Ainda é possível traçar alguns paralelos entre a caracterização dos grupos e as categorias de masculinidade propostas por Connell (1995). A discussão sobre as diferentes expressões de masculinidade é evidente neste contexto, uma vez que a entrevista revela como a identidade de gênero e a orientação sexual desempenharam papéis na formação das relações e na dinâmica de poder no ambiente do Seminário. Isso demonstra que os seminaristas homossexuais não formam um grupo homogêneo, mas sim um grupo heterogêneo, que se subdivide com base em várias identidades específicas. Por exemplo, entre os próprios *gays*, os indivíduos que se mostram mais afeminados são discriminados por aqueles que se consideram menos efeminados, assim como por outras pessoas.

“*Os colegas*” ou “*as colegas*”: Gabriel se refere a um grupo de seminaristas como “os colegas” ou “as colegas”, indicando que eram os meninos mais abertos uns com os outros em relação à sua identidade sexual. Essa categorização sugere uma percepção de gênero que vai além da cisnormatividade, reconhecendo a diversidade de identidades de gênero e orientações sexuais dentro do Seminário. Essa categorização não apenas desafia a cisnormatividade, mas também ressalta a importância de considerar as identidades de gênero como algo fluido e variável, em vez de rigidamente binário.

Relacionando essa dinâmica com a categoria de masculinidade subordinada de Connell (1995), podemos observar que a percepção de “colegas” como um grupo mais aberto e “afeminado” sugere que esses indivíduos podem estar desafiando as normas tradicionais de masculinidade. A masculinidade subordinada, de acordo com a teoria de Connell (1995), refere-se a formas de masculinidade que são consideradas menos valorizadas ou menos dominantes em comparação com as masculinidades hegemônicas. Isso pode incluir características e comportamentos que não se encaixam nos estereótipos tradicionais de masculinidade, como a expressão de afeto entre homens, a abertura sobre a identidade sexual e uma maior aceitação das expressões de gênero.

“*Os enrustidos*”: essa categoria se refere a seminaristas que, de acordo com Gabriel, eram homossexuais, mas optavam por não se assumir publicamente ou “levantar bandeira”. Essa escolha de não se revelar como homossexual é

frequentemente influenciada por pressões sociais, religiosas, estigma, discriminação e normas culturais que desencorajam a expressão aberta da orientação sexual. O termo "enrustido" carrega uma conotação de segredo, de estar escondendo algo, e é muitas vezes usado de maneira pejorativa para descrever pessoas que não se afirmam como homossexuais. Nessa mesma esteira, pode-se pensar numa relação a partir da categoria de "masculinidade cúmplice", proposta por Connell (1995), expressão esta que se relaciona a um sistema de normas e valores que molda o comportamento dos homens na sociedade. Essa masculinidade tradicional enfatiza características como a força, a virilidade, a agressividade e a heterossexualidade, enquanto desencoraja a expressão de emoções, a vulnerabilidade e qualquer traço considerado feminino. A masculinidade cúmplice impõe uma pressão significativa sobre os homens para se conformarem a essas normas, o que pode ser particularmente desafiador para aqueles que não se identificam como heterossexuais.

A relação entre a categoria dos seminaristas "enrustidos" e a masculinidade cúmplice está na ideia de que muitos homens homossexuais podem sentir-se compelidos a adotar comportamentos e características que se encaixem na norma da masculinidade tradicional, a fim de evitar o estigma e a discriminação. Isso inclui a não expressão aberta de sua orientação sexual, a supressão de traços considerados "não masculinos" e até mesmo a tentativa de manter relacionamentos heterossexuais para se conformar às expectativas sociais.

"Os *Exus*": Gabriel se refere a um grupo de seminaristas como "os exus", que eram heterossexuais. Ele destaca que, em um Seminário de 54 pessoas, havia apenas 5 ou 6 seminaristas heterossexuais. A reflexão sobre a referência "os exus" que Gabriel faz em relação a um grupo de seminaristas heterossexuais revela questões sobre a dinâmica de poder, identidade de gênero e orientação sexual. Essa diferenciação entre os grupos dentro do Seminário aponta para uma hierarquia implícita ou uma distinção baseada na orientação sexual, na qual os heterossexuais são tratados como uma minoria. A utilização do termo "exus" para se referir a esse grupo de seminaristas heterossexuais é reveladora. Os pronomes masculinos usados para descrevê-los associam seu comportamento à masculinidade hegemônica, que é caracterizada por traços como virilidade, expressões rústicas e inabilidade com as tarefas domésticas. Esse retrato estereotipado sugere que os "exus" são vistos como homens que não se encaixam nos papéis tradicionalmente associados às atividades

domésticas ou ao cuidado com a casa. É crucial exercer certa cautela ao interpretar essa ideia, pois ela não implica necessariamente que os seminaristas homossexuais, mesmo quando em maioria, sejam desprovidos de representações que os reconheçam como homens. Isso ainda ocorre porque a representação neutra de homem ainda serve como referência aos padrões que continuam nos sendo impostos. Pelo contrário, os imperativos da cisheteronorma continuam a ser o ponto de partida, mesmo para aqueles que, em certos momentos, são vistos como desviantes em relação a esse padrão ou que se aproximam do espectro não conformista da cisheteronorma.

Além disso, a referência às “colegas” também é significativa, pois insinua que eles estão sendo tratados de modo verossimilhante como as “mulheres da casa” e, por extensão, responsáveis por tarefas domésticas e cuidados. Essa divisão de papéis e estereótipos de gênero parece estar em jogo, na qual as mulheres são percebidas como assumindo um papel mais tradicional, enquanto os “exus” coadunam essa norma ao não contribuir ou assumir responsabilidades domésticas. Essa dinâmica dentro do Seminário evidencia a persistência de estereótipos de gênero, a percepção de hierarquias de poder e a forma como as normas de masculinidade se estruturam em contextos religiosos e educacionais. Paralelamente, fazer parte deste grupo hegemônico nomeado por “exus” também parece conferir privilégios, já que na entrevista de Gabriel, o mesmo destaca uma questão crucial e sensível dentro da estrutura e práticas da Igreja Católica: a disparidade no tratamento entre a castidade exigida de indivíduos heterossexuais e homossexuais, particularmente no contexto do clero.

A questão fundamental apontada por Gabriel é a aplicação seletiva do princípio da castidade. Aponta para uma discrepância na forma como a Igreja lida com a violação desse voto, dependendo da orientação sexual do indivíduo. Observa que, enquanto um padre heterossexual que quebra o voto de castidade com mulheres da paróquia muitas vezes é submetido a medidas como terapia e, às vezes, não é excomungado, um padre homossexual é frequentemente excomungado e afastado do sacerdócio.

#### **Trecho 24**

**Gabriel:** *Como eu falei, o hétero deu problema, aqui foi dois padres que deu problema, um é o que veio pra substituir esse, deu problema com mulher, foi mandado fazer uma “terapiazinha”, “ah, a terapia vai funcionar”, isso que já é a*

*segunda vez que um deles vai fazer terapia por conta de dar escândalo por estar saindo com mulheres da paróquia, agora se é homossexual, ele é excomungado e voltado a forma laical, aliás, voltado a forma laical, nem sempre excomungado.*

A disparidade de tratamento entre os comportamentos heterossexuais e homossexuais, conforme descrito por Gabriel, é um reflexo não apenas da doutrina da igreja, mas também das nuances sociais e culturais que influenciam a moralidade institucionalizada. Enquanto o padre heterossexual recebe uma oportunidade de redenção por meio da terapia, indicando uma tolerância implícita e uma segunda chance dentro da estrutura eclesiástica, o padre homossexual enfrenta uma reação institucional drasticamente mais severa. Este contraste é um exemplo prático da assimetria e do preconceito arraigados que persistem em várias esferas da sociedade, na qual as cisheteronomas ditam as consequências e moldam as percepções de aceitabilidade.

A ideia de que a homossexualidade é motivo suficiente para a excomunhão ou, no mínimo, a remoção do sacerdócio, evidencia a persistência de estigmas e preconceitos em relação à orientação sexual não heterossexual. A afirmação de Gabriel destaca a influência das relações de poder em todas as práticas de significação, resultando em definições permeadas por essas dinâmicas. Tais relações de poder determinam quem é privilegiado e quem é marginalizado, delineando as posições sociais e restringindo a capacidade de expressão (França, 2022; Woodward, 2014). Além disso, elas também moldam as noções de masculinidade e o *status quo*. Dentro desse contexto impregnado pela heteronormatividade, esse mecanismo normativo regula a forma como tanto os heterossexuais quanto os *gays* enfrentarão as pressões de suas ações, refletindo a máxima “dois pesos e duas medidas”.

Em outras palavras, as práticas de significação não apenas refletem as estruturas de poder existentes, mas também as reforçam. Isso resulta em certos grupos ou indivíduos sendo favorecidos, enquanto outros são colocados em posições de desvantagem. Isso significa que indivíduos que se enquadram no estereótipo de masculinidade hegemônica são mais propensos a ocupar posições de liderança e privilégio.

Nesse contexto, a narrativa de Guilherme serve como um microcosmo ilustrativo das tensões mais amplas entre a conformidade e a autenticidade individual. Enquanto as estruturas de poder e as expectativas de gênero ditam uma determinada forma de ser e agir, principalmente dentro de organizações tradicionalmente rígidas

como a Igreja, a experiência de Guilherme evidencia o peso do conformismo. Sob essa perspectiva, a conformidade se torna uma questão de sobrevivência social, onde a masculinidade hegemônica é não apenas preferida, mas muitas vezes imposta como a norma a ser seguida. A pressão para aderir a esses padrões é palpável e, como Guilherme relata, pode levar a situações em que a expressão pessoal é suprimida ou camuflada. Apesar desses desafios, emergem brechas de resistência em raros momentos de liberdade, quando ele e outros membros do grupo encontravam maneiras criativas de evitar as restrições, como justificar sua ausência em atividades religiosas para se expressar de forma mais autêntica. Isso ilustra a influência das normas e expectativas sociais nas performances de gênero e na fluidez das masculinidades dentro do grupo.

#### **Trecho 25**

**Pesquisador:** *Você me disse que, em momentos no coletivo, você tinha que driblar de alguma maneira, fazer um papel figurativo. Vou usar uma expressão que você colocou: não poderia falar "ah, sua louca". Havia algum momento, existia algum espaço em que você não precisava fazer esse papel figurativo?*

**Guilherme:** *Tinham, raríssimos momentos, mas tinham. Então, por exemplo, quando saíam todos os formadores, todos os padres, saíam para resolver coisas fora, iam rezar missa, ou algo assim, principalmente no dia de domingo, que daí a gente fazia, digamos, uma "máfia" ali, para levantar cedo e ir à primeira missa do dia. Assim, quando os padres viessem chamar para ir nas missas fora com eles, a gente já tinha justificativa de que já tinha participado da missa aquele dia. Então, cada um ia para o seu canto, rezar sua missão. Geralmente, os héteros iam com os padres, acompanhavam-nos, e daí ficavam só os que eram "do babado", como a gente dizia ali, né? Então, ficávamos só nós em casa, e daí era um momento em que a gente tinha ali para realmente extravasar, se divertir, se descontraír à nossa maneira. Então, eram raros os momentos, mas nós tínhamos, sim.*

Em sua essência, o relato de Guilherme destaca a necessidade de ocultar a identidade de gênero e orientação sexual devido às normas sociais, mas também a importância de encontrar brechas para expressão de si mesmos, o que pode ser pensado a partir da expressão "astúcia".

A astúcia e perspicácia (Certeau, 1994) dos seminaristas, desempenhou um papel fundamental na sua capacidade de encontrar uma brecha no sistema que os cercava. De maneira engenhosa, se uniram coletivamente para criar uma estratégia que lhes proporcionaria algumas preciosas horas de "liberdade" das autoridades e figuras "panópticas" que dominavam o espaço em que estavam inseridos.

Essa estratégia engenhosa envolvia comparecer à primeira missa dos domingos mais cedo do que o previsto, o que, por sua vez, os dispensaria de participar

de atividades externas. Ao fazer isso, os seminaristas podiam desfrutar de um breve período de tempo em que estavam livres das restrições impostas pelas autoridades e podiam se distanciar das figuras de controle que pairavam sobre eles.

Não é coincidência que esse relato mencione que os seminaristas agiam como uma espécie de “máfia”, conforme apontado por Guilherme. Essa organização “disruptiva” não representava todos os seminaristas, mas sim aqueles que faziam parte da categoria conhecida como “do babado”. Eram os mestres da estratégia e da astúcia, desafiando o sistema de controle e encontrando maneiras de garantir um pouco de autonomia e liberdade em um ambiente altamente regulamentado.

Outrossim, o relato dessas ações serve como um lembrete de como a criatividade e a cooperação podem ser usadas para subverter sistemas de controle e autoridade, especialmente quando a liberdade é um recurso escasso. A astúcia (Certeau, 1994) dos seminaristas não apenas lhes proporcionou um breve alívio das restrições, mas também demonstrou a capacidade humana de manobrar circunstâncias adversas.

A entrevista também destaca a existência de momentos em que os entrevistados, principalmente aqueles que não se identificam como heterossexuais, podiam ser mais autênticos em relação à sua identidade de gênero e expressão. Quando os padres e outros formadores saíam, criava-se um espaço em que se sentiam mais livres para serem eles mesmos. Esse talvez seja o principal indicativo de uma fluidez nas performances de masculinidade, pois tinham que se adaptar às expectativas sociais em alguns momentos, mas podiam ser mais autênticos em outros.

Como Conell (1995; 2005) argumenta, as masculinidades não são tipos estáticos nem fixos; em vez disso, são desempenhados pelos homens com flutuações e adaptações constantes, o que permite a possibilidade de trânsito entre essas diversas expressões masculinas, dependendo das condições sociais, culturais e pessoais. Dito de outro modo, os homens podem transitar entre eles, dependendo das circunstâncias em que se encontram. Isso destaca a flexibilidade e a fluidez das identidades masculinas e evidencia como as expectativas sociais moldam a maneira como os homens se expressam.

É notório, por exemplo, que muitos enfrentam represálias devido a características como trejeitos, voz ou a expressão considerada “afeminada”. Ainda

que, alguns possam não condenar a expressão de suas masculinidades fora dos ditames hegemônicos, eles sabem que, precisam negociá-la “no altar”. Essa ideia dá sentido ao que Baliscai (2020, p. 108) afirma na discussão em torno das variações das masculinidades, ao explicar que é possível que “um único sujeito adote, num mesmo dia, comportamentos ora de uma masculinidade cúmplice, ora de uma masculinidade subordinada, ou outras combinações”.

Deste modo, a entrevista descreve como os indivíduos, em especial o entrevistado Guilherme, se envolvem em diferentes performances de gênero em contextos sociais específicos. Menciona que em momentos no coletivo, sentiam a necessidade de “fazer um papel figurativo” e que não podiam expressar sua identidade de gênero de forma aberta, como usar o termo “sua louca”. Isso sugere que as expressões de gênero dos entrevistados se movimentavam pelas expectativas sociais e pelas normas de gênero predominantes.

A narrativa de Guilherme revela uma complexidade inerente à experiência de gênero, em que a expressão individual muitas vezes conflita com os códigos sociais e as expectativas. Esta tensão entre o eu mais autêntico e o eu performático se entrelaça de forma intrincada com as histórias de outros, como a de Bruno, que traz à tona um episódio igualmente carregado de normas de gênero e sexualidade, porém em um contexto distinto. No relato a seguir de Bruno, a ausência temporária de uma autoridade moral – o padre – propiciou um espaço de liberdade onde as brincadeiras entre os meninos no Seminário deslizaram para uma intimidade proibida, mascarada “de zoeira” (Bruno).

#### **Trecho 26**

**Bruno:** *Às vezes, o padre [Aristarco] viajava; às vezes, ia fazer um congresso, encontro entre formadores, o padre viajava. Numa das viagens do padre... essa história é muito forte para mim [breve pausa]. Num sábado à noite, depois do filme, a piazada estava toda pegando fogo, e, de zoeira mesmo, sabe? Sei lá: açúcar, pipoca... [risos]. Eu lembro que o Frei já tinha ido dormir, e nós tínhamos dois quartos: um quarto mais desativado, dois quartos grandes, um, um pouquinho menor e outro maiorzão, mas estávamos todos no maior naquela época. Eu lembro que cheguei [no quarto] e houve uma movimentação no quarto menor, passando pelo corredor do Seminário. Entrei no quarto e os meninos estavam brincando de se roçar entre si, mas fingindo que era zoeira, rindo, à luz apagada. Eu entrei na brincadeira, e aí nós alternávamos. Tinha lugar que era triliche no Seminário; daí, tinha meninos lá em cima, fingindo se pegar, mas não estavam fingindo, estavam se pegando mesmo, e eu, com o Renato, nós nos esfregamos muito, a ponto de pegar um no pênis do outro, sabe?*

A narrativa de Bruno descreve uma situação em que um grupo de jovens seminaristas está envolvido em comportamentos sexuais exploratórios. A dinâmica de grupo desempenha um papel central nesse contexto, à medida em que os jovens interagem e influenciam uns aos outros na tomada de decisões e na participação das atividades. Eles foram influenciados a se envolver nas atividades sexuais, embora inicialmente estivessem apenas brincando e rindo. Isso destaca a importância do aprendizado social e da conformidade ao grupo na tomada de decisões.

Essa revelação não só demonstra a persistência do desejo reprimido que se manifesta mesmo em ambientes rigorosamente controlados, mas também destaca as consequências psicológicas e sociais que emergem quando esses comportamentos são descobertos e confrontados com as normas estabelecidas. A reação de negação de Bruno diante da inquirição do padre após o incidente ressoa profundamente com a reflexão anterior de Guilherme sobre a dificuldade de viver autenticamente em face das expectativas sociais. Ambos os casos iluminam o conflito interno e a pressão enfrentada pelos indivíduos quando suas identidades colidem com as estruturas sociais que tentam moldá-las.

Existe um ditado popular que diz o seguinte “*quando o gato sai, os ratos fazem a festa*”, trata-se de uma expressão popular usada para descrever uma situação em que, na ausência de uma autoridade ou supervisão, as pessoas tendem a se comportar de forma irresponsável ou agir de maneira desordeira. A metáfora aqui é que o gato é visto como alguém que mantém os ratos (pessoas indisciplinadas) sob controle, e quando o gato não está por perto, os ratos se sentem livres para fazer o que quiserem. O “gato” representa o mecanismo de controle social, e sua ausência pode levar a um relaxamento das normas e ao aumento de comportamentos que desafiam essas normas.

Em seu trabalho, Goffman (1974) diferencia entre a “frente” (*front stage*) e os “bastidores” (*back stage*) das interações sociais. A “frente” é o lugar onde os indivíduos se apresentam para a sociedade de uma maneira controlada e conforme às expectativas sociais. Os “bastidores” são o espaço em que os indivíduos se sentem livres para expressar comportamentos que não seriam aceitáveis ou apropriados na “frente”. A ideia de Goffman sobre a manutenção da fachada envolve a ideia de que os indivíduos trabalham para preservar a imagem que desejam projetar em uma situação social. Quando o “gato” está presente, os “ratos” mantêm uma fachada de

comportamento disciplinado. A ausência do “gato” permite que os “ratos” abandonem essa fachada, revelando comportamentos que ‘normalmente’ são ocultos.

Reivindiquei dessa expressão de modo ilustrativo, pois uma coisa que é bastante notável dos ex-seminaristas, tanto anteriores, quanto nos subsequentes é que o coletivo tende a se mover e se reorganizar à medida que as figuras de autoridade se ausentam, como pode ser observado no excerto da entrevista a seguir. A narrativa de Gabriel evidencia essa dinâmica, no qual a mudança na liderança do Seminário e o comportamento do novo reitor, que se posicionava como um observador oculto, alteraram significativamente a atmosfera e as interações entre os seminaristas. Esta situação reflete as teorias de Goffman (1974) sobre a frente e os bastidores, no qual os seminaristas, pensando estarem nos bastidores, comportavam-se de maneira mais livre e menos restrita pelas normas formais, não percebendo que estavam, de fato, sendo observados. Este cenário também ressoa com o ditado popular mencionado, em que a percebida ausência de autoridade leva a um relaxamento nas normas comportamentais e a expressões mais autênticas ou transgressoras dos indivíduos.

Portanto, a experiência dos ex-seminaristas, conforme descrita por Gabriel, ilustra vividamente a interação entre as teorias sociológicas de Goffman (1974) e o provérbio popular, destacando como a presença, ausência ou mesmo a ilusão de ausência de uma figura de autoridade pode moldar profundamente o comportamento coletivo e individual em um ambiente estruturado como um Seminário.

### **Trecho 27**

**Gabriel:** *Com os formadores, já era mais complicado... Já no provincial, não era como no propedêutico, porque eu peguei bem um ano que tinha acabado de mudar o reitor. Foi no segundo ano, e ele já estava com um histórico bem pesado de mandar seminaristas embora por conta de... ele gostava de pegar as pessoas de surpresa. Teve uma festa um ano antes de eu entrar, uma festa de fim de ano, meses antes de eu entrar, que ele falou que ia dormir, mas ele saiu e mandou ver a festa. Na época era liberada bebida alcoólica, só que ele ficou atrás do vidro vendo tudo, porque tudo acabava numa festa "GLS"<sup>57</sup>, e pegou e abriu a porta bem no momento que precisava, porque ele estava observando tudo lá de fora. Os vidros, quem estava lá de fora via lá dentro, mas quem estava lá dentro não via lá de fora.*

---

<sup>57</sup> GLS é uma sigla que foi usada no Brasil para designar "Gays, Lésbicas e Simpatizantes". Originalmente, era uma forma de incluir e reconhecer a diversidade sexual e a solidariedade entre pessoas homossexuais e heterossexuais que apoiavam a causa LGBTI. No entanto, ao longo do tempo, essa sigla tornou-se ultrapassada, pois não abrange toda a diversidade e a complexidade das identidades sexuais e de gênero. Com o avanço da compreensão sobre o espectro da sexualidade e do gênero, surgiram termos mais inclusivos (Toni Reis; Símon Casal, 2021).

[...]

**Pesquisador:** *Gabriel, você havia falado a respeito de festas, essa foi a sua fala, de que existiam algumas festas que no final viravam uma festa “GLS”. Você poderia me falar um pouco mais sobre isso?*

**Gabriel:** *GLS porque na época não tinha o LGBTQIA+, mas eu não cheguei pegar essas festas, porque quando eu entrei já tinha mudado o reitor e essas festas já tinham parado e as bebidas já tinham parado, tinha sido proibido colocar bebidas nas festas, mas sempre tinha festas de confraternização, só que quando eu entrei já tinha parado... porque assim, o antigo reitor ficava até certa hora, na hora que ele subia pra dormir, ele já não voltava mais e então a festa acontecia, os meninos mais antigos falavam, então era de boa, era tranquilo. Então corriam dançar, corria beber, subir em cima da mesa, brincadeiras, nada além do normal [...]*

A transição entre o rigoroso controle dos formadores e a vigilância inesperada do novo reitor exemplifica uma mudança significativa na atmosfera do Seminário. Enquanto Gabriel reflete sobre os métodos disciplinares dos formadores, a chegada do reitor marca o início de uma era de vigilância surpresa e estratégias punitivas. A estratégia do reitor de observar escondido e agir no momento oportuno revela uma dinâmica de poder na qual a privacidade dos seminaristas era constantemente posta à prova sob o pretexto de manter a disciplina. Este episódio realça a tensão entre a liberdade e o controle dentro da instituição, em que a autoridade era exercida de forma a garantir conformidade, por vezes à custa do bem-estar dos indivíduos.

A menção de Gabriel sobre a festa no Seminário revela vários aspectos das organizações coletivas dos seminaristas. Em primeiro lugar, indica que havia uma cultura de celebração e talvez até de resistência, na qual os seminaristas se aproveitavam de ocasiões como festas de fim de ano para relaxar as normas habituais de conduta, como o consumo de bebidas alcoólicas e a realização de festas “GLS”. Isso sugere que, apesar de estarem em um ambiente controlado e rígido, os seminaristas buscavam, coletivamente, criar espaços de liberdade e expressão pessoal. Além disso, reflete o conceito de “artes de fazer” (Certeau, 1994), que alude à capacidade de improvisação constante e resiliência dos indivíduos, que, mesmo sob o jugo de estruturas dominantes, encontram e forjam significados e propósitos em seu dia a dia, transformando o ordinário em extraordinário através de pequenos atos de resistência e criação.

A transformação de um espaço, especialmente um de natureza austera e disciplinada como um Seminário, em um local de celebração e liberdade expressiva, é uma poderosa demonstração de resignificação coletiva, aqui nominado por Gabriel como uma “festa GLS”. Essa mudança é catalisada não apenas pela aceitação tácita

ou explícita de comportamentos antes considerados tabu dentro de seus muros, mas também por uma mudança na percepção e no comportamento dos indivíduos que o compõem, uma vez que todos os seus atores se aliam a um mesmo objetivo. Fica evidente que, o Seminário funciona como um "palco" onde os seminaristas mantêm uma determinada fachada durante a interação formal com formadores e o reitor. As festas, por outro lado, representariam os "bastidores" (Goffman, 1974), momentos em que os comportamentos são mais livres e menos restritos pelas normas institucionais.

Quando um novo reitor assume, trazendo consigo um conjunto de normas e valores distintos, ele altera fundamentalmente a atmosfera do espaço. Aonde prevalecia uma sensação de comunidade e celebração, mesmo que em desacordo com as normas religiosas e sociais mais amplas, o novo reitor reimpôs uma interpretação mais estrita do que deveria ser a conduta em um espaço sagrado. Assim, a resignificação do espaço é influenciada pela liderança e pelas normas, que por sua vez são reflexo das visões e valores do líder. A dinâmica entre os espaços e quem os ocupa é, portanto, uma relação fluida, onde as identidades e os usos de um lugar podem ser redefinidos com o tempo e reestruturações de poder.

Este Eixo sobre as pedagogias grupais no Seminário católico revela a complexidade das dinâmicas de poder e identidade dentro de uma instituição tradicionalmente rígida. A divisão dos seminaristas em "colegas", "enrustidos" e "exus", conforme descrito por Gabriel, ilustra como as identidades e orientações sexuais são negociadas e manifestadas em contextos específicos. Por esta análise, observa-se como a heteronormatividade e as normas de masculinidade moldam as interações e percepções dentro do Seminário.

As estratégias criativas e astutas que os seminaristas desenvolvem para navegar neste ambiente restritivo são exemplos de como as minorias sexuais e de gênero buscam autonomia e expressão própria, mesmo em espaços opressivos. Este comportamento subversivo, embora discreto e muitas vezes mascarado, serve como um poderoso ato de resistência contra as normas cisheteronormativas e as estruturas de poder dominantes.

Além disso, a abordagem diferenciada da Igreja em relação à violação do voto de castidade, baseada na orientação sexual do clérigo, destaca uma intensa assimetria e preconceito institucionais. Isso reflete não apenas as políticas da Igreja, mas também as atitudes sociais e culturais mais amplas em relação à sexualidade e

gênero. Em suma, este Eixo revela a persistência de estereótipos de gênero, a prevalência de práticas discriminatórias e a luta contínua pela aceitação e validação de identidades não heteronormativas dentro do Seminário. Por suas vivências e táticas de sobrevivência, os seminaristas demonstram modos grupais de resiliência e a capacidade de encontrar coletivamente espaços de liberdade, mesmo nos ambientes mais restritivos.

#### **Eixo E:**

#### **“Minha mãe teve que estourar a porta pra entrar e me tirar daí”:** saindo do Semin(arm)ário

A saída do Seminário não implica necessariamente um rompimento completo com o espaço ou com o catolicismo. Muitas vezes, essa transição envolve uma reinterpretação e um novo posicionamento dentro da esfera religiosa. A organização dos dados levou à percepção de que a vida após o Seminário pode ser dividida em duas categorias principais: a) Permanência na Igreja com novos papéis: alguns ex-seminaristas continuam profundamente envolvidos com a Igreja, embora em funções diferentes. Eles podem se dedicar a atividades paroquiais, ensino religioso, trabalhos sociais promovidos pela Igreja ou outras funções que não exigem ordenação. Essa continuidade reflete um comprometimento contínuo com os valores e com a comunidade católica, adaptando suas experiências do Seminário a novos contextos e papéis. b) Distanciamento institucional: por outro lado, há aqueles que, após deixarem o Seminário, optam por se afastar completamente da Igreja e de suas instituições. Este grupo pode buscar novos caminhos espirituais ou filosóficos, ou até mesmo adotar uma postura mais secular ou agnóstica. Esse afastamento pode ser motivado por uma variedade de razões, incluindo desilusões pessoais, desacordos doutrinários ou a busca por um estilo de vida diferente.

Esse processo está intimamente imbricado com o que a literatura tem nominado como “*coming out*”. Neste contexto, Pedro Frazão e Renata Rosário (2008) fazem referência ao trabalho pioneiro de Ritter e Tendrup (2002), que se aprofundaram na análise do fenômeno do *coming out*. Este termo, frequentemente traduzido como “sair do armário”, não apenas abrange a formação da identidade

homossexual, mas também o ato de revelar essa identidade sexual aos outros. Ritter e Tendrup (2002) compilaram os modelos mais influentes que surgiram após os anos 1970, destacando três fases que são comuns a quase todos eles: sensibilização, tolerância e integração.

A primeira fase, a sensibilização, é caracterizada pelo despertar da consciência sobre a própria orientação sexual. Durante esse período, o indivíduo começa a perceber uma discrepância entre suas experiências e sentimentos internos e as expectativas sociais e normativas predominantes. Esta etapa pode envolver conflitos internos significativos, uma vez que o indivíduo lida com a autoaceitação em um contexto que frequentemente pode ser desafiador e até hostil (Souza, 2020).

A segunda fase, a tolerância, marca um período de maior aceitação interna. O indivíduo começa a se reconciliar com sua identidade sexual, embora ainda possa haver uma luta interna entre aceitar completamente essa identidade e o desejo de se conformar às normas sociais. Nesta fase, muitos buscam comunidades e redes de apoio, encontrando conforto e validação em grupos de pessoas que compartilham experiências semelhantes (Souza, 2020).

Por fim, a terceira fase, a integração, é alcançada quando o indivíduo incorpora plenamente sua orientação sexual em sua identidade global. Esta fase é marcada por um senso de congruência e autenticidade, na qual a orientação sexual é vista como uma parte integral, mas não exclusiva, da identidade geral da pessoa. O *coming out* para a família, amigos(as) e a sociedade em geral é mais comum nesta fase, refletindo um estado de autoaceitação e confiança (Souza, 2020).

Neste segmento do Eixo de discussão, meu objetivo é aprofundar a análise em dois aspectos fundamentais: o processo de revelação da orientação sexual, comumente conhecido como *coming out*, e a trajetória de vida dos ex-seminaristas após a sua saída da instituição. Esta abordagem pretende iluminar não apenas as dinâmicas pessoais envolvidas no ato de se assumir para si e para os(as) outros(as), mas também explorar as complexidades e os desafios enfrentados pelos ex-seminaristas ao navegar em suas vidas fora do contexto Seminário. Paralelamente, ao examinar a vida dos ex-seminaristas após deixarem a instituição, dei atenção especial às transições e adaptações que eles realizam em diversos aspectos de suas vidas. Isso inclui, mas não se limita às suas relações com a fé, a igreja, suas comunidades e a sociedade em geral. Essa parte da discussão visa oferecer uma

visão holística e multifacetada das experiências desses indivíduos, destacando como eles redefinem seus papéis, identidades e crenças no mundo fora dos muros do Seminário. Para tanto, apresento a história de três dos entrevistados: Jesus, Bruno e Sebastião.

Inicialmente dedicado à vida religiosa, Jesus enfrentou um dilema interno significativo que o levou a deixar o Seminário em 2012. Sua decisão não foi motivada por sua sexualidade, apesar de se sentir reprimido neste aspecto, mas sim pela dificuldade em conciliar suas crenças pessoais com os ensinamentos do Seminário.

Jesus sempre teve uma paixão pela educação e queria ser professor, um desejo reforçado pela impossibilidade de ensinar algo em que não acreditava. *“Eu pensei: ‘como padre eu também vou ter essa experiência’, porém eu vou ter que ensinar uma coisa que eu não acredito, então minha consciência não me deixou continuar. Eu não consigo Jean, eu não consigo viver com injustiça e com hipocrisia do meu lado, não consigo, então assim, em relação à minha saída foi muito tranquilo, eu pensei isso muito racionalmente, ‘é isso que eu quero, é isso que eu gosto, é isso que eu vou fazer’”* (Jesus).

A incompatibilidade entre suas convicções e os discursos do Seminário se tornou insustentável, levando-o a uma decisão racional e consciente de buscar um caminho diferente. Essa escolha foi recebida com surpresa e desapontamento por muitos(as) que o conheciam, embora sua família e amigos(as) próximos(as) apoiassem sua decisão. *“Coloquei tudo num pacote só e falei: ‘eu não posso permanecer em uma instituição que não me acolhe como pessoa, como pessoa homossexual, ela finge que acolhe, ela tem um discurso que acolhe, mas a sua prática não é assim’”* (Jesus).

Após deixar o Seminário, Jesus tentou voltar como seminarista em 2019, já formado em História e com a experiência de ensino. Esta tentativa refletiu sua contínua busca por um sentido de vocação e propósito. No entanto, sua permanência foi novamente curta, devido a desafios e mudanças na mentalidade da instituição. Um incidente noturno com a polícia, resultante de um mal-entendido sobre um luau realizado por ele e outros seminaristas, culminou em sua saída definitiva do Seminário.

A situação derradeira relatada por Jesus ocorreu em julho de 2020, quando ele e outros meninos, todos maiores de idade, estavam morando juntos em uma Casa.

Eles se sentiam bastante livres, e em uma noite decidiram fazer um luau noturno. Jesus e mais quatro seminaristas pegaram violões e tocaram músicas religiosas no quintal. No entanto, a vizinhança do condomínio, confundindo a situação com algo suspeito, chamou a polícia. A polícia chegou, mas os meninos já tinham terminado e voltado para dentro da casa, então não perceberam a visita da mesma.

No dia seguinte, o reitor da instituição avisou-lhes para ficarem alertas, pois acreditava que haviam intrusos na propriedade na noite anterior. Jesus explicou ao reitor que não eram intrusos, mas eles próprios que estavam no quintal. O reitor, não gostando da situação, não quis falar com eles no mesmo dia e, no dia seguinte, chamou cada um dos quatro envolvidos no luau para conversar sobre o transtorno causado e a suposta desobediência. Apesar de se considerarem livres para fazer o luau, o reitor pediu que se retirassem da casa, com um prazo até às 17h do mesmo dia. *“Então assim, foi um negócio medonho, foi um negócio estranho, a gente foi expulso porque fomos tocar violão, simplesmente”* (Jesus).

Posteriormente, Jesus enfrentou dificuldades financeiras e profissionais, tendo recusado ofertas de emprego em momento anterior por seu compromisso com o Seminário. Apesar desses desafios, ele se manteve focado em seus estudos, buscando aprimoramento acadêmico e oportunidades de Mestrado para se tornar um educador. Chama atenção o fato de que, mesmo após ser expulso, Jesus permaneceu dando aulas no Seminário.

### **Trecho 28**

**Jesus:** *Hoje eu retorno. Ainda continuo dando aula lá porque percebo que, ao sair, fiz isso com a cabeça erguida. Eu falei: “Sei que saí porque não fiz nada contrário à instituição”. Então, assim, estou muito tranquilo. Fiz muitos amigos. Volto lá com a maior “cara de pau”, entre aspas, porque o serviço que presto não é para a Instituição, mas para os meninos. Cuido da educação deles, por isso. E aí, perdi meus dois empregos que me tinham sido proporcionados no começo do ano. Eu neguei, e então fiquei desempregado. Fiquei sem nada e voltei para casa “com uma mão atrás e outra na frente”, como diz o ditado popular. Foi muito ruim. Na primeira semana, o primeiro mês foi um pouco estranho, mas eu tinha na minha cabeça: “Preciso continuar estudando”. Então, estudei, continuei estudando. Minha mãe conseguiu me dar de aniversário uma bolsa de especialização. Consegui fazer, estudei, escrevi projetos, tentei. Eu falei: “Não posso parar de estudar”. Estudei, estudei. Então, fiquei seis meses trancado neste meu quarto, lendo e escrevendo. Tentei Mestrado na \*\*\*, não consegui. Tentei na \*\*\*\* e agora consegui. Então, agora vou me matricular na segunda-feira no Mestrado.*

**Pesquisador:** *Parabéns! Nossa, que notícia boa. Como você está com isso?*

**Jesus:** *Em educação, inclusive.*

**Pesquisador:** *Ah, sério?*

**Jesus:** *Verdade. Estou muito feliz, nossa, fiquei muito feliz. Obrigado, Jean.*

É curioso, no caso de Jesus, que sua rebelião e ressignificação não se dão pela via do distanciamento ou fora do Seminário Católico, mas dentro da própria instituição. Ele volta, não porque concorda, mas sim pelo propósito da discordância e, em certo nível, da empatia com outros rapazes que estão no processo, já que menciona estar ali pelos meninos e não pela instituição. Considero que essa postura do entrevistado pode ser analisada a partir de algumas hipóteses:

a) Rebelião dentro da instituição: a decisão de Jesus de voltar ao Seminário é uma forma de resistência não convencional. Geralmente, a rebelião é associada ao afastamento e à rejeição das normas estabelecidas. No caso de Jesus, sua rebelião é mais sutil e estratégica: ele escolhe permanecer dentro da instituição, desafiando-a de dentro. Dito de outro modo, a rebelião de Jesus não é marcada por ações dramáticas ou confronto direto, mas por uma forma de resistência silenciosa e persistente. Ao permanecer na instituição e focar em seus alunos, ele desafia as normas e expectativas de maneira sutil, mas significativa.

b) Propósito na discordância: a motivação de Jesus não é a concordância com as políticas ou doutrinas do Seminário, mas sim uma discordância deliberada. Ele vê valor em estar presente na instituição não para endossá-la, mas para oferecer uma perspectiva diferente, talvez mais inclusiva e empática, especialmente para os jovens alunos.

c) Empatia e identificação com os alunos: sua referência aos "meninos" que ele ensina é significativa. Se identifica com esses alunos, possivelmente vendo neles reflexos de sua própria jornada. Sua presença ali pode ser vista como um ato de solidariedade e mentoreamento para aqueles que podem estar enfrentando lutas similares. Essa atitude pode ser vista como uma forma de "advocacia", na qual usa sua posição e experiência para apoiar e potencialmente orientar outros que podem estar enfrentando lutas semelhantes.

d) Conflito interno e externo: sua jornada sugere um conflito tanto interno quanto externo. Internamente, deve conciliar sua identidade e crenças com as da instituição. Externamente, enfrenta os desafios de trabalhar dentro de uma estrutura que pode não ser totalmente receptiva ou apoiadora de suas visões. Sua presença e papel no Seminário como um ex-seminarista *gay* também provocam as normas religiosas e sociais, ou seja, ao permanecer no Seminário, Jesus também fornece uma

representação para outras pessoas que podem sentir-se marginalizadas dentro de estruturas religiosas ou educacionais tradicionais.

Afirma que mantém um respeito por Jesus Cristo, mas expressa descontentamento com o que chama de “fã-clube” de Cristo, referindo-se à instituição da Igreja. “*Eu não tenho problema com Jesus Cristo, eu tenho problema com o fã clube dele*” (Jesus). Aprecia a humanidade de Cristo e a ideia de um Jesus divino, mas há uma ruptura significativa entre essa admiração e a adesão às práticas e crenças da Igreja Católica Apostólica Romana. Jesus não se identifica mais como católico, o que indica uma dissociação entre sua espiritualidade pessoal e as diretrizes institucionais da Igreja. Esta dissociação é particularmente reveladora no que diz respeito à fluidez dos marcadores identitários. Ao se afastar da comunidade católica – uma comunidade com a qual ele já compartilhou crenças, práticas e valores – Jesus não apenas redefine sua identidade religiosa, mas também desafia a noção de uma identidade religiosa estática e monolítica. Sua crítica ao que chama de “fã clube” de Jesus Cristo aponta para uma busca por uma identidade que transcenda os limites institucionais, enfatizando uma jornada pessoal e única de autocompreensão.

Portanto, o caso de Jesus não é apenas um exemplo de desassociação religiosa, mas também um testemunho da natureza dinâmica e individualizada da identidade religiosa no contexto contemporâneo. Ele ilustra como as identidades religiosas podem ser moldadas e remodeladas em resposta a experiências pessoais e reflexões, para além das normas e expectativas comunitárias ou institucionais.

Segundo Woodward (2014, p. 14),

as identidades não são unificadas. Pode haver contradições no seu interior que têm que ser negociadas; por exemplo, o miliciano sérvio parece estar envolvido em uma difícil negociação ao dizer que os sérvios e os croatas são os mesmos e, *ao mesmo tempo*, fundamentalmente diferentes. Pode haver discrepâncias entre o nível coletivo e o nível individual, tais como as que podem surgir entre as demandas coletivas da identidade nacional sérvia e as experiências que os sérvios partilham com os croatas.

A conexão entre a perspectiva individual de Jesus e a análise de Woodward (2014) é marcada pela noção de fluidez e complexidade nas identidades. Enquanto Jesus expressa seu distanciamento da Igreja Católica, mantendo um respeito pessoal por Cristo, ele exemplifica a ideia de Woodward (2014) de que as identidades são

multifacetadas e não unificadas. Assim como se distancia das práticas coletivas da Igreja, mantendo uma conexão pessoal com a figura de Cristo, Woodward (2014) argumenta que as individualidades podem conter contradições internas e não necessariamente se alinham completamente com as identidades coletivas, como demonstrado no exemplo dos(as) sérvios(as) e croatas. Ambos os pontos de vista destacam que a identidade é negociada e redefinida continuamente no nível pessoal, muitas vezes em contraste ou em diálogo com as normas e crenças coletivas.

Quanto ao seu papel como educador no Seminário, Jesus descreveu um relacionamento amistoso com os membros da comunidade, mesmo sendo conhecido carinhosamente como “herege” (outro marcador de identidade e diferença). Enfatiza seu compromisso em ajudar os alunos a se tornarem “seres humanos melhores”, independentemente das crenças religiosas. Isso sugere um foco na educação como meio de promover valores humanos universais, além de doutrinas específicas e ressalta a importância de respeitar as crenças dos(as) outros(as), mesmo que não compartilhe delas:

### **Trecho 29**

**Pesquisador:** *Entendi. Mas mesmo assim, hoje em dia, ao que parece, você ainda tem [relação com o Seminário], porque você dá aula lá, não é? Como é o teu contato com eles?*

**Jesus:** *É interessante, porque como eu vim tratando as coisas muito naturalmente, eles foram me conhecendo e percebendo que eu era dessa forma, que eu sou assim e ponto final. Então, assim, querem o meu trabalho? Sim, querem o meu trabalho. Então, eu vou continuar sendo quem eu sou, vou explicar minhas aulas conforme eu explico na escola pública, vou continuar dando as minhas aulas dessa forma. Inclusive, meu apelido carinhoso dentro do Seminário é “herege”, pra você ter noção. Então, eu não vejo que tem que encontrar guerra com eles, brigar com eles, nada disso, porque eles têm o porquê acreditar naquilo, seja por qual motivo seja, mas existe um motivo que eles acreditam naquilo tudo, naquela besteira, naquele lúdico todo. Acreditam, então, se os faz felizes, tudo bem, quem sou eu pra dizer que não faz? Então, a nossa relação é muito assim, é muito amigável. Eu não tenho problemas com eles nem com a igreja, inclusive eu tenho muitos amigos padres e eu falo assim para eles, abrindo um parêntese aqui, eu falo assim: “Padre, o senhor vai me casar ainda, porque eu namoro agora, o senhor vai me casar com o Alan?” E ele: “Não vou casar porque o matrimônio a igreja não aceita”. Eu falei: “Pelo menos uma bênção você não vai dar? O que que tem?” Brincando assim, sabe? A nossa relação é muito amigável, sabe? Porque eles me conhecem, eu fui tratando isso com muita naturalidade, eu não gosto disso, eu não acredito nisso e ponto final. Isso é bem claro desde que eu era seminarista também, daí eles foram me indicando alguns caminhos: “Será que seu caminho é esse mesmo?” Meus amigos mais próximos: “Então, você não acredita em nada do que a gente fala, como é que eles vão acreditar?” É questão de não fazer sentido, então quando não faz sentido, não entra na nossa cabeça. Então, nossa relação é assim, bem tranquila, acredita quem quiser acreditar, “eu não*

*acredito em nada do que vocês falam”, eu falo pra eles, mas eu estou aqui disposto a ajudá-los a ser pelo menos, pelo menos seres humanos melhores lá fora, nesse sentido.*

Chamo a atenção para dois pontos de análise no trecho acima: a ideia de herege como demarcador de identidade x diferença/o “eu” e o “outro”. b) o desejo de reconhecimento pela norma.

A partir do momento em que Jesus vai ao desencontro das normativas institucionais, deixa a vida como seminarista, assume sua sexualidade e um relacionamento com outro homem publicamente, é colocado no lugar de herege, ou seja, é visto como alguém que desafia as tradições e expectativas do meio em que vive. Este ato não só provoca um debate intenso entre os membros da comunidade religiosa, mas também entre aqueles(as) que o seguiam anteriormente. Alguns(mas) o veem como um pioneiro, um símbolo de liberdade e expressão pessoal, enquanto outros(as) o condenam, acreditando que se desviou de seus ensinamentos originais. O termo “herege” neste sentido é carregado de conotações negativas – pecaminoso, ímpio, dissidente, profano, irreligioso, renegador, refletindo a visão de que Jesus traiu seus ensinamentos originais e se desviou do caminho considerado “correto”. Nesta perspectiva, sua ação não é vista como uma expressão de liberdade, mas sim como uma violação das normas sagradas.

Essas etiquetas não são meramente brincadeiras; elas funcionam para colocar Jesus no papel do “outro”, demarcando-o dentro de sua própria comunidade. Este caso ilustra como a linguagem e os rótulos são usados para reforçar normas sociais e religiosas, e como podem ser empregados para excluir e silenciar aqueles que desafiam o *status quo*. A reação da comunidade a Jesus demonstra uma dinâmica de poder em que a conformidade é frequentemente exigida, e a não conformidade é severamente punida.

O sagrado, aquilo que é “colocado à parte”, é definido e marcado como diferente em relação ao profano. Na verdade, o sagrado está em oposição ao profano, excluindo-o inteiramente. As formas pelas quais a cultura estabelece fronteiras e distingue a diferença são cruciais para compreender as identidades. A identidade é aquilo que separa uma identidade da cultura, estabelecendo distinções, frequentemente na forma de oposições, como vimos no exemplo da Bósnia, no qual as identidades são construídas por meio de uma clara oposição entre “nós” e “eles”. A marcação da diferença é, assim o componente-chave em qualquer sistema de classificação (Woodward, 2014, p. 42).

Nesse contexto, a reação polarizada à decisão de Jesus, de se desviar dos caminhos tradicionais e abraçar sua identidade, não é apenas um reflexo das tensões individuais dentro da comunidade religiosa, mas também um exemplo emblemático de como as sociedades definem e reagem às noções de sagrado e profano (Woodward, 2014). Ao ser marcado como “herege”, Jesus é empurrado para o lugar do “outro”, do profano, segundo a visão de alguns membros da comunidade, desafiando assim as fronteiras estabelecidas entre o que é considerado sagrado e aceitável e o que é visto como desviante ou pecaminoso. Esse embate entre o sagrado e o profano, evidenciado na experiência de Jesus, ilustra como as identidades culturais são frequentemente construídas a partir de oposições e como a demarcação da diferença é um elemento fundamental em qualquer sistema de classificação. Assim como Woodward (2014) destaca, a formação de identidades, seja em contextos religiosos ou culturais mais amplos, muitas vezes envolve a criação de uma evidente distinção entre “nós” e “eles”, um fenômeno que se manifesta de forma evidente na história de Jesus, pois a demarcação do “herege” emerge para afirmar: “você não é um de nós”.

A questão levantada pelo relato, ilustrada pelas falas de Jesus, toca em um ponto crucial da dinâmica social: a busca por validação normativa dentro de estruturas estabelecidas, que pode ser lido a partir das falas do ex-seminarista como “*Padre, o senhor vai me casar ainda, porque eu namoro agora, o senhor vai me casar com o Alan?*” (Jesus), mas ao receber a negativa do padre, ainda insiste com “*Pelo menos uma bênção você não vai dar? O que que tem?*” (Jesus). Isso mostra que, em algum grau, ainda existe uma articulação que busca a validação normativa.

Nessa transição entre os pontos abordados, observo como a busca por aceitação e validação social permeia a construção da identidade individual. Enquanto Jesus, no relato anterior, clama por uma aceitação formal de seu relacionamento dentro dos preceitos religiosos, mesmo diante da negativa, ele ainda busca por alguma forma de reconhecimento, mesmo que seja apenas uma bênção. Isso reflete a complexidade da identidade individual, que não é estática, mas sim um processo contínuo de negociação e reconstrução. A identidade, portanto, é influenciada tanto pela busca de pertencimento a determinados grupos quanto pela necessidade de reconhecimento dentro das normas sociais e culturais vigentes. No entanto, Jamile

Santinello (2011) adverte que esta identidade não é estática ou permanente, mas sim negociável e sujeita a mudanças ao longo da vida. Essa dinâmica reflete a complexidade da identidade humana, que, embora busque a validação e aceitação em várias formas, permanece fluida e adaptável, ou seja, busca negociações que se dão sempre em movimento com o contexto em que ela dialoga.

Portanto, a procura de Jesus por reconhecimento dentro da comunidade religiosa pode indicar não só o desejo de manter laços, mas ao perseverar por “*pelo menos uma bênção*” de seu casamento, também explana o esforço para redefinir e expandir as normas tradicionais, incluindo relacionamentos e identidades anteriormente marginalizadas dentro do próprio espaço de marginalização. Para muitos(as), a bênção de uma união por uma autoridade religiosa não é apenas um ritual, mas um reconhecimento essencial de seu relacionamento aos olhos de sua comunidade. A negativa do padre, neste caso, não é apenas uma recusa de um rito, mas pode ser percebida como uma negação da validade e da dignidade do relacionamento de Jesus com Alan. É o desejo para que, esse espaço autentique uma relação homoafetiva, ainda que, historicamente, este mesmo espaço tenha apresentado uma série de práticas homofóbicas e negativas à comunidade LGBTI. Pode ser entendido assim, como um indicativo de que, em algum nível, buscam pelos privilégios que são parte da homogeneização da “normalidade” (Louro, 1997).

A teorização de Tomaz Tadeu Silva (2009) ilustra como a normalização atua no campo da identidade e da diferença. A fixação de uma identidade específica como a norma é uma manifestação sutil do poder, que não só hierarquiza, mas também atribui características positivas a esta identidade, relegando todas as outras a um *status* inferior. Esta “identidade normal” é percebida como natural e desejável, a ponto de não ser sequer considerada como uma entre várias identidades, mas sim como a identidade por excelência.

Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger - arbitrariamente - uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é "natural", desejável, única. A força da identidade normal é tal

que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade (Silva, 2009, p. 83).

Enquanto Silva (2009) destaca a imposição de uma identidade "normal" como padrão para avaliar e hierarquizar outras identidades, a história do ex-seminarista Bruno ilustra um exemplo prático dessa dinâmica. Padre Aristarco, em suas práticas punitivas e de humilhação, estabelece uma norma dentro do ambiente educativo, em que ele próprio representa a autoridade inquestionável e a "identidade normal" a ser emulada. As práticas de privação e humilhação empregadas por ele não apenas reforçam sua posição de poder, mas também servem para marginalizar e inferiorizar aqueles que não se enquadram nessa norma, como Bruno e os outros jovens. Assim, as ações do Padre Aristarco refletem o processo de normalização descrito por Silva (2009), em que uma identidade específica (neste caso, a do padre autoritário) é elevada enquanto outras são suprimidas e desvalorizadas.

Como já visto anteriormente, Aristarco foi um dos grandes antagonistas na história de Bruno, seja pelos banhos gelados, a faixa de punição pelo esquecimento ou por negar cortes de cabelo, resultando em piolhos, e forçar os jovens a assistirem enquanto ele consumia alimentos proibidos durante períodos de jejum. As condições alimentares eram precárias, com refeições contendo caruncho e uma insistência cruel em que nada fosse desperdiçado, independentemente da qualidade da comida.

A situação atingiu um ponto crítico quando a mãe de Bruno, uma artista plástica que havia aprendido a restaurar santos apenas para ficar mais próxima do filho, visitou o Seminário. Neste período, um frei simpático à situação de Bruno e sua mãe os encorajou a sair para comer uma pizza (algo que Bruno já não comia há muito tempo). Aproveitando a ausência do padre abusivo, que havia viajado para a Itália, Bruno e sua mãe decidiram fugir do Seminário.

A decisão de sair do Seminário foi tomada após uma conversa com sua mãe e Frei Mateus, na qual Bruno pode finalmente expressar os abusos que sofria. Prepararam-se para a partida, mas enfrentaram a ira do padre ao comunicar a decisão. O momento da partida foi tenso e dramático. Quando o padre retornou e soube das intenções de Bruno, ele se opôs ferozmente, levando a uma confrontação emocional que culminou com a mãe do menino estourando a porta para retirá-lo de lá e com a intervenção da polícia e uma escolta para garantir a segurança de ambos(as).

### Trecho 30

**Bruno:** *Minha mãe passou muito tempo sofrendo pela minha distância. Minha mãe é artista plástica, então na época ela aprendeu a fazer restauração de santos, só para poder ir ao Seminário e restaurar os santos, para ficar perto de mim, na verdade. Então, no meu último mês do Seminário em T. B., minha mãe estava lá, minha mãe foi para lá e ficou um mês. Na última semana, o padre viajou para a Itália, porque nessa época, o beato José Marelló foi canonizado e tinha que ir para lá. E quando ele foi, o outro frei que estava lá, o Frei do segundo ano, Frei Mateus, já via nosso sofrimento e via que eu não estava mais aguentando, porque o padre fazia muita coisa de pressão psicológica, por exemplo: ele não deixava mais cortar o cabelo, minha mãe chegou lá e eu estava com o cabelo cheio de piolho, eu nunca tinha pegado piolho na minha vida, desde criança... [...] Enfim... era daí para muita outra pressão, e a gente não contava, por causa do medo de ser mandado embora do Seminário, todos os seminaristas eram assim, o medo, imagina, eram crianças, sabe? O medo de se desapontar uma comunidade, porque era mais ou menos o mesmo contexto de todo mundo. Aí quando o padre foi [para Itália], eu lembro que minha mãe falou... O Frei tinha umas conversas com a minha mãe, meio que contando sem contar, porque o Frei também tinha medo, era assistente dele, mas ele criou coragem, chamou minha mãe, chamou a mim, nós fomos comer uma pizza, que eu não comia acho que fazia um ano ou mais, e aí ele contou e eu contei para minha mãe as coisas que aconteciam: “Vamos embora!”. Arrumei todas as minhas coisas, o Frei só falou: “Vamos esperar o padre chegar”. Eu lembro que a gente não tinha nem mala para colocar minhas coisas, colocamos em sacos as minhas coisas. O padre chegou, eu, com muito medo, falei: “padre, vamos, eu preciso conversar com o senhor”; ele já me olhou sabendo o que era. Entramos na famigerada sala de TV, ele trancou a sala de TV e eu falei: “Padre, é o seguinte, eu pensei, tã nã nã, e eu quero sair”. A hora que eu falei isso, ele gritava, ele berrava: “Você tem vocação, você não vai sair, você não vai pra nenhum lugar, fizeram a tua cabeça, a tua mãe tá aqui”. Nossa! E eu chorava, chorava, só sabia chorar. Minha mãe teve que estourar a porta pra entrar e me tirar dali, já estava a polícia ali na frente e nós fomos escoltados, foi assim que eu saí do Seminário de T.B.*

Bruno mostra o caminho difícil até finalmente relatar as violências que vinham ocorrendo no Seminário, evidenciando que a relutância em falar sobre o abuso e o medo de represálias são características de um sistema em que o poder é mantido pelo silêncio e pela linguagem controlada. Certeau (1994) argumentaria que a decisão de Bruno e do Frei Mateus de finalmente compartilhar suas experiências representa um ato de reivindicação da voz e da narrativa pessoal, que é fundamental para desafiar o *status quo*. Sobretudo, a intervenção do Frei Mateus, que tem conversas “meio que contando sem contar” com a mãe de Bruno, é um exemplo de resistência sutil dentro da hierarquia do Seminário. Ele ocupa uma posição de autoridade, mas escolhe usar essa posição para facilitar a fuga de Bruno, mostrando como as táticas podem ser usadas mesmo por aqueles que estão dentro do sistema.

Em resposta a essa atmosfera opressiva, é identificável que Bruno e sua mãe empregam outras táticas para negociar e resistir ao poder do Seminário. A mãe de

Bruno aprendendo a restaurar santos para ficar perto dele no Seminário é uma tática que subverte a norma de separação imposta pelo Seminário. Ela usa suas habilidades para criar um espaço de proximidade e apoio emocional dentro das restrições da instituição. Ao fazer isso, transforma um espaço de poder e controle em um lugar de reunião familiar.

Essa transgressão da norma, especialmente vinda de dentro do sistema, como no caso do Frei Mateus, ilustra a teoria de Certeau (1994) sobre a manipulação de “lugares-comuns” na linguagem cotidiana. Argumenta que a conversa cotidiana (ordinárias), embora pareça trivial, pode ser um ato de resistência e reivindicação de poder. Ao manipular esses lugares-comuns, os indivíduos podem transformar situações opressivas em "habitáveis", criando espaços de autonomia e resistência dentro das estruturas de poder. Portanto, a intervenção sutil do Frei Mateus, dialogando de maneira enigmática com a mãe de Bruno, exemplifica como as táticas de resistência podem ser empregadas mesmo dentro de uma hierarquia rígida.

As retóricas da conversa ordinária são práticas transformadoras “de situações de palavra”, de produções verbais onde o entrelaçamento das posições locutoras instaura um tecido oral sem proprietários individuais, as criações de uma comunicação que não pertence a ninguém. A conversa é um efeito provisório e coletivo de competências na arte de manipular “lugares-comuns” e jogar com o inevitável dos acontecimentos para torná-los “habitáveis” (Certeau, 1994, p. 49).

Aprofundando a análise, mas sob a perspectiva de Goffman (1974), é possível perceber como a narrativa ilustra complexamente as dinâmicas de "regiões" e "dramatização" na construção e manutenção de identidades sociais. A teoria de Goffman (1974) nos ajuda a entender como os espaços físicos, como a sala de TV trancada no Seminário, desempenham papéis cruciais na orquestração das interações sociais. Esses espaços, ou "regiões", conforme Goffman (1974) os chama, não são meramente locais físicos, mas palcos em que diferentes aspectos da identidade são revelados ou ocultados.

Neste caso específico, a sala de TV trancada funciona como uma região de bastidores, distanciada dos olhos do público, na qual as emoções e conflitos podem emergir longe das expectativas e normas sociais que governam o comportamento no "palco frontal". Este contraste entre o que é apresentado publicamente e o que é sentido ou experimentado privadamente é central na teoria de Goffman (1974). Aqui,

a sala de TV se torna um espaço simbólico em que a fachada institucional do Seminário começa a se desfazer, revelando as tensões subjacentes.

A interação entre o seminarista e o padre nesta sala fechada exemplifica a "dramatização", um conceito de Goffman (1974) que se refere à revelação de aspectos do *self* que estão ocultados. O confronto é um momento de dramatização intensa, na qual o seminarista desafia as normas estabelecidas e revela seu desejo de sair, algo que contradiz as expectativas da instituição. Este ato de desafio perturba a performance cuidadosamente mantida, tanto do indivíduo quanto da instituição.

A reação do padre, marcada por gritos e negação, é emblemática de uma tentativa de reafirmar a ordem e a autoridade perturbadas pela revelação do seminarista. Isso pode ser interpretado como um esforço frenético para manter a fachada da instituição, que está ameaçada pela franqueza do seminarista. Esta reação não apenas mostra o esforço para preservar a imagem idealizada da instituição, mas também sublinha a vulnerabilidade dessa imagem quando confrontada com fatos inconvenientes.

A intervenção da mãe do seminarista acrescenta outra dimensão à situação, introduzindo um elemento externo e imprevisível que desestabiliza ainda mais a ordem estabelecida. Sua presença e ação simbolizam a ruptura da fachada, trazendo para o espaço uma realidade externa que não pode ser ignorada ou contida pelas normas do Seminário. Isso ressalta a ideia de Goffman (1974) de que, embora as performances sociais sejam cuidadosamente gerenciadas, elas são sempre vulneráveis a interrupções inesperadas que podem expor a fragilidade das identidades sociais construídas.

Mas assim como Jesus, Bruno viu uma nova oportunidade de voltar ao Seminário. Após deixar o Seminário Menor, ele passava suas férias, divididas entre períodos de uma semana no meio do ano e cerca de um mês no final do ano na casa de sua família. Durante essas pausas, Bruno visitava O., em que a diocese já estava formada. Nessas ocasiões, era convidado pelo bispo, Dom Roberto, para conversar. Esses encontros eram especiais: Dom Roberto, que também tinha ingressado no Seminário "*meio tarde* (risos)" (Bruno), aos 11 anos, desenvolveu uma afeição especial por Bruno, a quem chamava carinhosamente de "Bruninho", em um sotaque italiano.

Dom Roberto compartilhava com Bruno livros sobre a vida dos(das) santos(as), como o de Santa Baquita, estimulando-o no caminho espiritual. Quando Bruno decidiu deixar o Seminário de T. B., um mês antes do final do ano letivo, foi conversar com Dom Roberto. Na época, Bruno enfrentava questões psicológicas que posteriormente desencadearam outros desafios.

Dom Roberto então ofereceu a Bruno a oportunidade de ingressar em outro Seminário, em O., prestes a entrar no primeiro ano do Ensino Médio. Bruno aceitou a oferta e se mudou para O. Neste novo Seminário, a rotina era mais leve, e a estrutura física, incluindo um belo Seminário e acomodações confortáveis, que o encantou. Aqui, os estudantes de diferentes níveis – médio, filosofia, propedêutico e teologia – conviviam juntos, dividindo quartos em grupos de três. Foi nesse contexto que Bruno se apaixonou por Heitor, outro seminarista. Eles compartilhavam momentos durante as atividades diárias, e apesar de Heitor saber dos sentimentos de Bruno, a relação permanecia não declarada: *“Eu deixava uma cartinha todo dia para o Heitor, embaixo do travesseiro dele, para falar como tinha sido minha manhã no Seminário, aí à tarde ele lia e tal e conversava comigo depois. Ele respondeu só uma vez à minha carta, sabe, e eu lembro que ele escreveu em inglês, porque eu já gostava de inglês: ‘sorry for delay’ = desculpa pelo atraso. Olha, até marcado isso eu tenho! Eu sei que ele não escrevia nada bem, era cinco linhas de qualquer coisa, mas ele me entregou aquela carta, que para mim, era muito”* (Bruno).

Durante seu segundo ano neste novo Seminário, coincidindo com o segundo ano do Ensino Médio, Bruno começou a se integrar mais com os(as) estudantes do colégio, contrastando com a postura típica esperada de um seminarista. Conhecido carinhosamente como “Bruno Bola”, ele notou que sua maneira de ser e agir no colégio diferia significativamente daquela dos outros seminaristas. *“Para mim, era assim, como eu estava sendo eu na escola, eu achava que os meninos não estavam sendo eles naquela postura de seminarista e que eles estavam mocando também, e eu ficava com raiva por causa disso, porque eles estavam se escondendo, entre aspas, e eu não, entende, eu já estava me abrindo para viver as coisas e eles não”*. (Bruno).

Além disso, Bruno enfrentava sua própria luta interna com a sexualidade. Ele sabia de sua orientação sexual, mas se sentia compelido a ocultá-la, o que lhe causava profunda raiva e frustração. Recorda se apaixonar por um colega de escola,

Ricardo, que fazia parte de um grupo conhecido como “*galerinha rocks*”. Embora Ricardo não fosse gay, sua sensibilidade e proximidade proporcionaram-lhe uma amizade significativa.

Bruno também destaca a hipocrisia percebida entre os seminaristas, que mantinham uma postura externa de conformidade, mas ocultavam suas identidades e sentimentos. Quanto mais se abria a vivência de sua identidade na escola, mais se irritava com as constantes comparações feitas entre ele e outros seminaristas, sentindo que, ao contrário deles, estava tentando ser honesto consigo mesmo e com os outros. A situação derradeira que culminou na sua segunda saída do Seminário, foi relatada da seguinte forma:

### **Trecho 31**

**Bruno:** [...] *um dia daí, era no final do ano letivo, era novembro e tinha um trabalho pra fazer e esse trabalho era em grupo, e eu tinha que ir na escola, e a escola era longe, a gente ia de perua pra escola e aí eu lembro que o padre não estava, o padre Daniel que era o nosso reitor na época, o padre Daniel não estava, não tinha ninguém no Seminário. Tinha um prefeito no Seminário também, que era uma pessoa responsável na ausência do padre, tipo um coordenador geral, que era sempre o Alessandro, hoje, o Alessandro é reitor do Seminário, mas ele também não estava. Eu tomei a liberdade [de] ir [para a escola], sabe, falei: “bom, tenho o trabalho, tenho que fazer mesmo”, esqueci de avisar antes, fui. A hora que eu voltei, o padre Daniel me chamou pra conversar e ele estava bravo, puto comigo, falou assim: “Como assim você sai do Seminário sem falar pra ninguém? Como assim? Essa falta de responsabilidade?”. Eu sei que eu esperei ele falar nem um minuto e eu falei assim: “É o seguinte, é muito injusto o que você está fazendo comigo, porque aqui, você tá cheio de viado aqui dentro”. Eu falei bem assim: “Você tá cheio de viado aqui dentro, fazendo as coisas todas escondidas, com uma postura que eles não têm, e eu sou obrigado a escutar isso de você? Você tá falando com a pessoa errada. Eu tô saindo do Seminário agora. Perdeu a cor, padre”; e ele: “Não, Bruno, vamos conversar”; e eu: “Não, quero ir embora, quero embora, quero ir embora”. Liguei pra minha mãe, no mesmo dia saí do Seminário. [...] no outro ano era terceiro ano do médio, lembro que quando eu cheguei [na escola], era muito comum os professores pedirem para os seminaristas da sala se levantarem e se apresentarem. Aí eu lembro que a professora chegou e pediu para os seminaristas se levantarem, eu não levantei, obviamente, porque eu não era mais, né? Aí a professora falou: “Ué, Bruno, você não vai levantar?”; falei: “Não, professora, eu saí do Seminário”; aí ela riu, com ar de escárnio, sabe, e perguntou pra mim: “Ué, porque você saiu do Seminário”. Olha só que professora invasiva! Aí eu falei assim: “Ah, professora, é porque só tinha viado lá dentro”. Então assim, eu joguei mesmo, “páh”!*

A análise do relato de Bruno, ex-seminarista, revela diversas camadas de experiências e emoções complexas. Sua narrativa começa com um incidente aparentemente menor – sair do Seminário para um trabalho escolar sem avisar – mas rapidamente se transforma em um confronto significativo com o padre Daniel, o reitor.

A reação intensa de Bruno ao ser repreendido pelo padre sugere um acúmulo de frustrações e descontentamento.

Primeiramente, a falta de comunicação sobre sua saída temporária do Seminário indica uma possível falta de estrutura ou de clareza nos protocolos de comunicação da instituição. Isso pode ser visto como um sintoma de um ambiente menos organizado ou rígido do que se poderia esperar de um Seminário.

Quando confrontado pelo padre Daniel, Bruno reage de forma explosiva, mencionando a presença de homossexuais no Seminário e acusando o padre de hipocrisia. Este momento é crucial: indica uma tensão entre as expectativas e realidades do ambiente do Seminário, particularmente em relação à sexualidade. A referência de Bruno à “postura” dos outros seminaristas sugere que ele percebe uma disparidade entre a imagem pública do Seminário e o que acontece internamente.

A decisão abrupta de Bruno de deixar o Seminário após essa confrontação sugere um limite pessoal atingido. Isso pode refletir um conflito mais profundo entre suas próprias crenças ou identidade e as normas do local. Sua reação indica que esse incidente foi apenas o ápice de uma série de descontentamentos. O maior indicativo está na própria situação em que foi repreendido pelo padre. O incidente em questão, em que Bruno é confrontado pelo padre por uma infração aparentemente menor – sair do Seminário sem permissão – revela muito mais sobre o ambiente e as tensões subjacentes do que sobre o ato em si. A reação de Bruno ao ser repreendido não se foca no seu ato de desobediência, mas sim na hipocrisia percebida dentro da instituição, particularmente em relação ao tratamento de seminaristas homossexuais.

Esse foco na hipocrisia sugere que, para Bruno, as regras e a disciplina do Seminário são menos problemáticas do que a inconsistência com que são aplicadas, especialmente em questões morais e identitárias. A escolha de Bruno de confrontar diretamente o padre sobre essa hipocrisia, e sua subsequente decisão de deixar o local, indicam uma rejeição não apenas a uma regra específica, mas a todo o sistema de valores que ela representa.

Além disso, a reação de Bruno pode ser vista como um ato de autenticidade, escolhendo viver de acordo com seus próprios valores e crenças, mesmo que isso signifique romper com uma instituição e uma comunidade. Este ato de deixar o Seminário torna-se, portanto, um símbolo de resistência contra a conformidade e uma reafirmação de sua própria identidade e integridade moral.

A segunda parte do relato, já fora do Seminário, mostra como a decisão de Bruno afetou sua identidade social. O ato da professora pedindo aos seminaristas para se levantarem e Bruno permanecendo sentado simboliza uma quebra em sua identidade anterior. A reação da professora, descrita como de "escárnio", e a pergunta invasiva sobre o motivo de sua saída, destacam como a decisão de Bruno foi recebida com surpresa e, possivelmente, julgamento. A escolha de palavras de Bruno (*Ah, professora, é porque só tinha viado lá dentro*) ao explicar sua saída do Seminário à professora indica uma atitude desafiadora e uma certa vontade de provocar. Ele não só reafirma seu desconforto com a presença de homossexuais no Seminário, mas também parece usar essa justificativa para desafiar normas sociais e eclesiásticas.

Na escola, indivíduos que escapam da seqüência heteronormativa e não conseguem se ocultar, arriscam-se a serem postos à margem das preocupações centrais de uma educação supostamente para todos(as) (BUTLER, 1999). Tal marginalização, entre outras coisas, serve para circunscrever o domínio do sujeito "normal", pois, à medida que se procura consubstanciar e legitimar a marginalização do indivíduo "diferente", "anômalo", termina-se por conferir ulterior nitidez às fronteiras do conjunto dos "normais" (DOUGLAS, 1976). A existência de um "nós normais" não depende apenas da existência de uma "alteridade não normal": é indispensável naturalizar a condição de marginalizado vivida pelo "outro" para afirmar, confirmar e aprofundar o fosso entre os "normais" e os "diferentes" (Junqueira, 2013, p. 485-486).

O incidente vivenciado por Bruno em sua nova realidade escolar pós-Seminário fornece um exemplo concreto da marginalização enfrentada por aqueles que transgridem normas heteronormativas instituídas. Este episódio é emblemático de como as estruturas de poder e normas sociais, frequentemente discutidas por teóricos(as) como Butler (2018) e Junqueira (2015), operam na prática.

A interação de Bruno com sua professora, marcada por um tom de escárnio e uma curiosidade invasiva, reflete não apenas uma resposta individual, mas também um eco das normativas sociais mais amplas. Essa dinâmica ilustra como os desvios das normas heteronormativas estabelecidas são frequentemente recebidos com resistência, exclusão ou ridicularização. Butler (2018) ressalta como tais sistemas tendem a marginalizar e silenciar as vozes que desafiam o padrão convencionalmente aceito como "normal".

Por outro lado, o modo como a sociedade, aqui representada pela figura da professora e pelos(as) colegas de Bruno, reage a esses desvios, serve para reforçar

e delinear as fronteiras entre o que é considerado normal e anormal, conforme argumentado por Junqueira (2015). Este incidente não apenas reflete as tensões existentes entre a individualidade de Bruno e as normas instituídas, mas também destaca o papel das instituições educacionais e de seus representantes na perpetuação de normas sociais que definem e limitam a aceitação da diversidade de identidades.

A assertiva de Bruno, destacando a presença de homossexuais no Seminário como motivo para sua saída, embora possa parecer uma reafirmação de preconceitos, também pode ser interpretada como uma forma de resistência contra essa marginalização e uma tentativa de desafiar as normas institucionais e sociais. Como Junqueira (2015) aponta, a existência de um grupo considerado “normal” depende da marginalização e da “naturalização” da alteridade. A decisão de Bruno de deixar o Seminário e a maneira como comunica essa decisão na escola representam, portanto, não apenas uma rejeição pessoal a uma instituição específica, mas também um desafio mais amplo às normas e estruturas que perpetuam a exclusão e a marginalização de identidades não normativas.

Após deixar o Seminário, Bruno manteve-se ativo em movimentos religiosos, como o Treinamento de Liderança Cristã (TLC)<sup>58</sup> e o Cursilho<sup>59</sup>, enquanto lidava com a sua sexualidade e os preconceitos associados a ela dentro da igreja. Após deixar o Seminário, Bruno continuou engajado na igreja, cantando e participando de atividades

---

<sup>58</sup> “É um movimento de jovens e adultos leigos e engajados na Igreja Católica. Foi fundado na década de 1960 como um retiro cristão (ou acampamento), com o intuito de formar líderes cristãos que deveriam “fazer a diferença na igreja e na sociedade”. A proposta inicial do TLC era atrair o jovem para o seio da igreja e fazê-lo refletir sobre sua conduta e postura em casa, no trabalho, em seus estudos e na sociedade, julgar suas atitudes e posteriormente aceitar ou não o convite para uma mudança de vida cada vez mais voltada para os ensinamentos de Jesus Cristo. Hoje, entretanto, o TLC é voltado para a capacitação em liderança eclesial não somente de jovens (que ainda é o alvo maior), mas também de adultos e idosos recém chegados ao corpo de uma congregação. No TLC Católico Romano para participar além de ser convidado é preciso ter a idade mínima de 15 anos completos tanto para homem como para mulher. Os que participam desses retiros não revelam o que acontece enquanto estão reunidos, afirmando que “Tudo está previsto!” e “TLC não se explica, se vive!” (a frase é usada para os que perguntam sobre futuros eventos do encontro). O Movimento TLC está espalhado em todo o Brasil nas mais diversas paróquias e dioceses. A padroeira deste TLC é Nossa Senhora de Guadalupe” (Diocese Bragança Paulista, 2016, s/p).

<sup>59</sup> “O Cursilho é uma palavra espanhola, que quer dizer “pequeno curso”, de pouca duração. Teve origem na Espanha, através de um grupo de jovens pertencentes à juventude de ação católica espanhola (JACE), da Diocese de Palma de Maiorca – Ilha de Maiorca, em agosto de 1948. O Movimento se espalhou por toda a Espanha e transpôs fronteiras propagando-se por todo o mundo. No Brasil, foi realizado o 1º. Cursilho em abril de 1962, durante a semana santa, em Valinhos, Diocese de Campinas. Atualmente, realizam-se Cursilhos em todos os estados brasileiros. Para se tornar parte integrante deste movimento o convidado participa de um retiro de três dias, normalmente iniciando na sexta a noite e encerrando no final do domingo” (Paróquia Mãe de Deus, s/a, s/p).

paroquiais. Ele se mudou de O. para C.M., onde se envolveu com um novo grupo paroquial e continuou a expressar sua fé pela música. Durante esse tempo, Bruno estava ciente de sua sexualidade, mas manteve isso relativamente privado, interagindo em flertes discretos e comunicações *on-line*.

Um ponto de virada significativo em sua história ocorre quando sua homossexualidade é revelada publicamente via *Twitter*, resultando em sua exclusão do movimento TLC. Sua expulsão do movimento TLC e a proibição de cantar na igreja após a revelação de sua sexualidade ilustram um conflito comum: a colisão entre identidades sexuais e doutrinas religiosas. Esse evento marca o início de uma série de desafios que Bruno enfrenta em sua jornada de fé e autoaceitação. Se envolve com o movimento Cursilho e, posteriormente, com uma comunidade católica, na qual encontra um refúgio e apoio, apesar de alguns contratemplos.

O ponto crítico de sua jornada ocorre quando é proibido de cantar na igreja após sua sexualidade ser descoberta. *“Eu estava me arrumando e recebo uma ligação da capela, de uma freira que me disse: ‘Bruno, é o seguinte...’; falei: ‘Calma, irmã, já tô chegando, tô me arrumando, pode ficar tranquila’; mas ela: ‘Não, Bruno, eu tô ligando pra falar que você não precisa vir’; daí eu: ‘Nossa, irmã, mas aconteceu alguma coisa? Não vai ter missa? O que que foi?’; aí ela: ‘Não, Bruno, é o seguinte, nós descobrimos pelo seu Facebook que você é homossexual, então você não pode mais servir aqui, você não pode cantar’ [silêncio]. E aí, pra mim, aquilo foi assim: ‘o que que eu faço agora? O que que eu falo pra minha avó?’, pra mim foi motivo de muito sofrimento, muito sofrimento, aí eu queria picar o pé em tudo mesmo, falei: ‘nunca mais volto’”* (Bruno). A conversa telefônica, conforme descrita, revela uma abordagem abrupta e insensível, sem espaço para diálogo ou apoio. Essa ação da igreja não só invalida sua contribuição como membro, mas também transmite uma mensagem de rejeição à sua identidade.

Este evento periclitante é seguido por um convite para retornar, que ele aceita com algumas reservas. Dentro dessa comunidade, ele se envolve no Projeto \*\*\*\*\*, um grupo voltado para cristãos(ãs) homossexuais, que busca integrar fé e sexualidade de forma saudável e respeitosa, no qual permanece liderando até hoje. Em uma conversa significativa, Padre Lorenzo revelou a Bruno seu plano de longa data de criar um grupo na igreja para trabalhar com homossexuais. Enfatizou que o propósito do grupo não é promover a ideia de uma “cura gay”, pois acredita que não há nada para

ser curado nesse aspecto. O padre expressou seu desejo de iniciar um novo capítulo na igreja, mesmo que isso signifique enfrentar desafios. *“Esse grupo não tem a intenção de ser um grupo de cura gay, porque isso não existe – ele falou para mim – não tem o que ser curado. Acho que está no momento de a gente fazer um caminho, nem que seja à facção, e começar essa história dentro da igreja”* (Bruno). O grupo proposto por Padre Lorenzo tem como objetivo permitir que os membros homossexuais vivenciem sua sexualidade, mantendo-se alinhados(as) com os valores da igreja. Explicou que isso não significa a abstenção de relações sexuais dentro de um relacionamento. Pelo contrário, assim como é esperado de casais heterossexuais, espera-se que haja fidelidade e respeito mútuo entre os(as) parceiros(as). O padre incentivou a ideia de formar uma família, ter um projeto de vida em conjunto e colocar Deus no centro do relacionamento, indo além da mera questão sexual. O sexo, segundo ele, deve ser uma celebração dentro deste contexto de amor e compromisso.

O Projeto liderado por Padre Lorenzo, destinado a acolher homossexuais na igreja, representa um avanço em termos de progressismo em alguns aspectos, mas ainda assim, está imerso em nuances da heteronormatividade. A estrutura e os objetivos do grupo revelam como os padrões heteronormativos moldam sua concepção.

A ênfase do Projeto em valores como fidelidade, respeito mútuo, a formação de uma família e a construção de um projeto de vida em conjunto, ressoa como o modelo tradicional de relacionamentos heterossexuais. Essa abordagem parece sugerir que a validade e a moralidade dos relacionamentos homossexuais dependem de sua aderência às normas heterossexuais. Ao promover a ideia de formar uma família e ter um projeto de vida em comum, projeta um molde heteronormativo sobre a experiência homossexual, potencialmente ignorando ou marginalizando outras formas válidas de relacionamentos e estruturas familiares que não se alinham com esse padrão.

Aprendemos que o relacionamento e o amor circulam na lógica heteronormativa porque os conceitos de família repousam na heteronormatividade. Entendemos que a família é a célula elementar da sociedade, o espaço que reproduz, educa e molda toda uma população. E esse é mais um conceito que precisamos subverter para acessar uma forma mais livre, mais humana e mais honesta (Xavier, 2022, p. 129).

Colocar Deus no centro do relacionamento e enfatizar a sexualidade como uma celebração de amor e compromisso reflete uma visão moral comum em contextos religiosos tradicionais. Esta perspectiva pode insinuar que expressões de sexualidade que não seguem esses parâmetros são menos válidas ou aceitáveis.

A rejeição explícita da ideia de "cura gay" pelo projeto é um avanço progressista, demonstrando um afastamento de conceitos patologizantes da homossexualidade. No entanto, a necessidade de tal explicação também aponta para a persistência de noções heteronormativas dentro da igreja. A inclusão de homossexuais, sob condições que refletem os valores e expectativas heteronormativas, pode ser interpretada como uma aceitação condicional, restringindo a expressão autêntica de identidades e relacionamentos homossexuais.

Casado com Fabrício, que tem uma abordagem diferente em relação à religião, o entrevistado Bruno descreve como sua fé cristã tem sido fundamental em seu casamento, mesmo diante de desafios e diferenças. Ele expressa um desejo profundo de manter sua família, uma escolha que, para ele, é inegociável. A aceitação e o amor da família de Bruno, especialmente de sua avó, em relação ao seu marido e seu casamento, são destacados como pontos significativos de apoio emocional. A história de sua avó trazendo uma imagem de Nossa Senhora (a mesma que utilizaram para arrecadação de ofertas, quando Bruno era criança) para o casamento é particularmente significativa e simboliza a fusão de fé, família e aceitação.

### **Trecho 32**

**Bruno:** *Eu sou casado, sou casado com o Fabrício, um cara que não frequenta igreja e para ele é muito indiferente. A família dele é católica. Na história dele, a mãe dele era do [não compreensível] e chamava ele para ir nas coisas, mas ele nunca gostou. Então, o Fabrício é uma pessoa totalmente diferente de mim, muito diferente de mim. Nós estamos juntos faz cinco anos, estamos casados no papel há um ano e meio, mas moramos juntos já faz cinco anos, então casados mesmo (risos). E eu vou dizer para você que o fato de ser cristão e de viver a minha fé me ajuda muito no meu casamento, muito, muito mesmo, porque já era para eu ter 'picado o pé' nele faz horas, pela minha vontade, por diversas coisas que aconteceram. As pessoas podem ler isto como o modelo heteroproduzido na comunidade homossexual, de querer permanecer [no casamento], mas eu sou atravessado por isso. Eu sou atravessado por querer uma família que continue e eu quero isso, é isso que eu quero para mim e é isso que eu tenho. A gente tem uma família, a gente luta por ela, a gente briga, a gente trabalha junto, a gente cresce junto, a gente se transforma, a gente quase se divorcia, a gente tem sexo às vezes todo dia da semana, às vezes a gente passa um mês sem sexo, mas eu tenho um casamento, que era isso que eu queria. E a minha família ama o Fabrício. A minha avó chegou a conhecer o Fabrício, amava o Fabrício, tanto é que um dos últimos desejos dela na cama foi ver o Fabrício, e ela pedia para ele*

*cuidar de mim. A minha avó entrou no meu casamento com uma imagem de Nossa Senhora, aquela Nossa Senhora de Bronze, que a gente fez a capelinha para criar S.R.C., que é paróquia hoje lá. Minha avó entrou na cadeira de rodas, porque ela estava no final do câncer já. Ela entrou segurando Nossa Senhora no meu casamento [entrevistado começou a chorar], então é isso, sabe. Sou feliz, muito feliz, gosto de viver minha fé. Muita gente questiona a contradição que eu sou e o convite que eu faço às pessoas é para viver a minha vida, viver quem eu sou. Eu carrego em mim aquele menino que vai para a igreja, que ama estar na missa, que ama vivenciar, que sentiu a paixão da avó quando comungava. Minha avó era mãe solteira, ela comungava e ela me ensinou isto, sabe, e eu comungo com muita emoção, muita emoção mesmo. Para mim isso é muito significativo [volta a chorar]. É o lugar que eu sou acolhido, é o lugar que eu me sinto bem, que eu venho cantar, que numa sexta-feira de manhã da quaresma, às seis horas da manhã, estou aqui cantando numa missa, e é isso. E hoje as pessoas me veem, eu sei que eu represento muita coisa para muita gente, nesse sentido, e eu não quero representar afronta, eu quero representar esperança para aqueles que passam pelo mesmo que eu estou passando, pelo mesmo que eu passo, pelo mesmo que eu passei. Eu quero isso. E eu gosto de estar aqui. Tirar isso de mim é tirar... não sei se tem como tirar uma parte da história de alguém, mas seria terrível. Então as pessoas que lutem com as histórias de preconceito delas, porque eu vou permanecer aqui.*

A entrevista de Bruno se revela como um material rico para análise sobre a influência da heteronormatividade na vida de sujeitos gays. Bruno, casado com Fabrício, apresenta um relacionamento que se alinha a um modelo tradicionalmente heteronormativo, incluindo casamento e vida compartilhada. Esta escolha reflete como a estrutura e o reconhecimento social do casamento, ainda valorizados dentro da comunidade LGBTI, podem ser vistos como uma influência da heteronormatividade.

Nesse cenário, a vida de Bruno se torna um exemplo vívido das complexidades inerentes à negociação de identidades e desejos dentro de estruturas heteronormativas. Ao expressar o forte desejo de manter uma família contínua, ele ecoa os valores morais de estabilidade e durabilidade promovidos pela heteronormatividade. Curiosamente, essa aspiração coexiste com sua vontade recorrente de “picar o pé”, ou seja, a tentação de se desvencilhar do casamento. Este conflito interno reflete o desafio contínuo de viver dentro de um “cistema” que exalta o compromisso e o trabalho duro em relacionamentos, enquanto simultaneamente, Bruno busca encontrar seu próprio caminho, que por vezes diverge dessas expectativas. Trata-se da mesma lógica heteronormativa que influi a perspectiva de que o amor “romântico” se mantém por uma série de malabarismos “a fim de sustentar a promessa de amor a qualquer custo, e disso vem a lógica que amar é fazer sacrifício e que o amor tudo suporta” (Xavier, 2022, p. 128).

A harmonização de sua identidade sexual com as expectativas familiares e religiosas tradicionais, especialmente evidenciada pela aceitação de sua avó e pela inclusão de elementos religiosos em seu casamento, ilustra sua habilidade em adaptar-se às normas heteronormativas predominantes. Este equilíbrio delicado entre conformidade e desvio revela um padrão de desejo circular, sempre em negociação com preceitos pré-existentes. Entretanto, a fé e a espiritualidade de Bruno desafiam estas mesmas normas, especialmente considerando a presença de elementos heteronormativos em muitas religiões. Sua jornada pessoal para conciliar sua fé cristã com sua identidade sexual destaca como essas normas podem ser não apenas internalizadas, mas também renegociadas.

Além disso, Bruno busca ser um símbolo de esperança, evitando o confronto, mas promovendo a possibilidade e positividade para aqueles(as) com experiências similares. Isso ressalta sua abordagem de desafiar e ao mesmo tempo navegar pelas normas heteronormativas, buscando criar um espaço de aceitação e compreensão. Esta interação complexa com a heteronormatividade é exemplificada ao adotar e adaptar certos aspectos dessa normatividade em seu relacionamento e valores familiares, ao mesmo tempo em que desafia essas normas ao reconciliar sua identidade gay com sua fé.

Souza, Cristina Satiê de Oliveira e Frank Mezzomo (2022) oferecem uma perspectiva adicional ao refletir sobre como a compreensão desse processo envolve a observação das negociações que esses indivíduos fazem em espaços de sociabilidade. Revelam e invisibilizam suas sexualidades em diferentes contextos, mostrando que, apesar da existência de um modelo de relacionamento reconhecido e aceito, a "vigília moral" ainda exerce um controle e condicionamento sobre os indivíduos para se adequarem à norma. Este panorama reforça a ideia de que a experiência de Bruno não é isolada, mas parte de um contexto mais amplo no qual as identidades sexuais são continuamente moldadas e remodeladas em resposta às pressões sociais e culturais.

No caso de Sebastião, essa negociação se manifestou no momento crítico em que decidiu colocar sua foto no *Grindr*, um aplicativo de relacionamentos. Essa ação, percebida por ele como um ponto de não retorno, ilustra a tensão entre sua fé e sua sexualidade. Sebastião relata sua luta interna e como isso influenciou profundamente sua decisão de deixar o Seminário. Durante seu tempo no Seminário, Sebastião se

confrontou com sentimentos de angústia por ser gay e por não concordar com algumas doutrinas da Igreja. Descreve como tentou encontrar paz ao compartilhar sua orientação sexual com colegas e padres, mas acabou se sentindo deslocado e insatisfeito, pois percebeu que, apesar da aceitação superficial, não se via representado na doutrina da Igreja. A consciência de que não concordava com certos aspectos do direito canônico também pesou em sua decisão de deixar o Seminário.

Após sair da instituição, Sebastião mergulhou em um período de confusão e busca de identidade. Tentou inicialmente seguir um caminho de celibato, mas logo percebeu que isso não era o que queria. Sebastião experimentou o mundo dos aplicativos de namoro, como *Grindr* e *Tinder*, e passou por relacionamentos e descobertas sobre si mesmo. Também narra o conflito interno ao participar de acampamentos da igreja e sentir-se frustrado com a abordagem heterocentrada da sexualidade.

Um momento marcante em sua jornada foi a descoberta de grupos católicos LGBTI, que o ajudaram a reconciliar sua fé com sua orientação sexual. Isso levou a uma fase de empoderamento, na qual Sebastião se tornou mais veemente sobre sua identidade e crítico das hipocrisias que observava na Igreja. Profissionalmente, Sebastião se formou em Psicologia e começou a trabalhar no CRAS, além de praticar a Psicanálise Lacaniana. Descreve sua vida atual como solitária, mas enriquecida por amizades e experiências. Um episódio particularmente revelador foi quando se vestiu de *Drag Queen* usando sua túnica de seminarista, representando uma mistura simbólica de sua fé passada e sua identidade atual.

### **Trecho 33**

**Sebastião:** *Quando eu sofro, eu compro um vinho, abro aqui e tudo mais. Tenho minha cruz, tenho minha túnica de seminarista ainda guardada. Inclusive, eu cheguei a me montar de Drag Queen com a minha túnica de seminarista na casa de um casal de amigos meus héteros, que foi um rolézasso assim da minha vida. E é isso, minha vida ficou assim: não tenho filho, não tenho nada, moro sozinho, tenho meus amigos héteros, meus amigos gays, converso com o pessoal de antigamente do Seminário, um ou outro, e é isso. Sou psicólogo, bem melancólico, faço terapia.*

**Pesquisador:** *Me conta mais disso, de se montar Drag com a túnica.*

**Sebastião:** *Essa eu não queria entregar para sua tese, o caramba, mas vamos entregar, vamos entregar (risos). Essa história é maravilhosa. Já em T., tinha já meus amigos da época da escola, fui tendo outros amigos e a gente foi criando uma amizade. Psicólogo tem essa mania de ficar chamando de rede de apoio, criou uma rede de apoio ali entre os amigos e todos muito diferentes. E aí tinha eu que era veado e católico, tinha um outro que era ateu, o outro era do budismo, o outro não ligava pra nada, a outra era uma puta, enfim, esse bando de amigos*

*ai. E nessa época, um dos amigos nossos me falou sobre Rupaul e aí eu comecei a assistir Rupaul Drag Race e tals, comecei a ficar extremamente apaixonado por Rupaul. Inclusive, não sei se você assiste, mas esse meu amigo, ele me falou sobre “Rupaul”, a gente começou a conversar sobre e ele falou que ele se montava, ele tinha várias perucas e ele sabia fazer maquiagem Drag mesmo. E aí eu falei “mano, e se eu me montar um dia?”. Aí ele: “Nossa, vai ser perfeito, mas o que você pensou pra sua Drag?”. Aí eu falei “Ah, eu queria uma Drag sacra, uma Drag religiosa”. Aí ele ficou apaixonado, e aí ele assistia American Gods, aí tinha uma deusa lá e tals, aí pegou o nome dessa deusa e falou “Já que eu vou te montar, vou ser sua mãe Drag, então vou te batizar com o nome dessa deusa que tem tudo a ver”. E que mais... eu falei “Então, eu tenho uma túnica”, a bendita da túnica, e mandei a foto da túnica, ele ficou maravilhado “Vamos montar, vamos fazer um rolê”. Como ele não morava em T., onde a gente combinou, que ele estava em T., juntou todo mundo na casa desse casal de amigos nossos que é hétero, que tem 2 filhas pequenas incríveis, e as filhas conheceram meu namorado, meu ex, e a gente conversa sobre viadagens e afins, ele ama várias coisas da cultura. E a gente fez um dublê e fui montado assim, fui desmanchando as feições e tudo mais, foi criando tudo, era até uma meio que baseado em “Homens maus” que eu adorava na época. Aí me montei, coloquei uma peruca branca, ficou uma coisa assim bem “X-Man”, e coloquei a túnica, e aí coloquei a túnica e fiz uma Drag performance ao som de “Bloody Mary” da Lady Gaga, e foi muito louco, foi tudo muito legal. “Bloody Mary” tem toda aquela letra de Maria Madalena, de paixão por Jesus e tudo. Eu sou apaixonado no álbum, e aí a gente fez com “Bloody Mary”, meus amigos felizassos por mim, foi um evento, foi muito louco. Mas um ponto disso é que no final das contas, apesar de todo esse empoderamento e de todas essas mudanças, eu ainda me sentia muito inseguro e um pouco envergonhado por tudo. Se for parar pra pensar, a gente volta na situação do Jesus despido de alguma maneira. Mesmo com todos esses esforços, é muito triste não poder ser, é muito triste não poder ser questão na igreja, tipo ‘Por que veado, sapatão, pessoas trans, têm que ser uma questão?’. Tanto pra ninguém falar nada sobre o assunto, ou pra quando falar ter que ser tão violento ou sensível e perverso. Não vejo outra palavra assim. Mas no final das contas, eu sei que a grande maioria do Papa, os cardeais, até a gayzinha que está lá no ministério de coroinhas cobrindo coitada, está todo mundo preso em um negócio que é além de todo mundo, infelizmente.*

A experiência de Sebastião ao se montar de *Drag Queen* utilizando uma túnica de seminarista é um ato carregado de significados profundos e complexos, representando uma resignificação audaciosa dos símbolos religiosos, em particular a batina. Esta escolha não é meramente estética, mas sim um poderoso meio de expressão artística e pessoal que desafia as noções convencionais e tradicionais associadas a tal símbolo no catolicismo.

Sebastião, ao incorporar a túnica em sua performance *Drag*, faz mais do que vestir uma peça de roupa; está fundindo de maneira única sua identidade religiosa com sua sexualidade e persona drag. Essa fusão representa um esforço significativo para harmonizar diferentes aspectos de sua identidade, que frequentemente são vistos como contraditórios ou incompatíveis em contextos mais conservadores. Ao

desafiar essas normas e expectativas tradicionais, ele não apenas se empodera, mas também reivindica espaço e voz em um ambiente em que essas identidades costumam ser marginalizadas ou reprimidas.

A performance de Sebastião estabelece um diálogo entre a fé e a cultura contemporânea, conectando de maneira significativa a cultura drag e LGBTI com as tradições religiosas. Coloca em destaque questões sobre inclusão, aceitação e a complexa relação entre a fé e a identidade sexual. Por um lado, essa escolha simboliza um poderoso ato de resistência e busca por autenticidade pessoal, mostrando que, apesar do empoderamento encontrado na performance, Sebastião também enfrenta sentimento de insegurança e vergonha. Esses sentimentos refletem a vulnerabilidade inerente ao desafiar normas culturais e religiosas arraigadas.

Neste contexto, a batina transforma-se em mais do que uma vestimenta religiosa; ela se torna um instrumento de narrativa pessoal e expressão de identidade. Ao adotar a túnica, Sebastião integra-a em sua história pessoal, tornando-a um capítulo significativo em sua jornada pessoal e um meio de comunicar sua experiência e perspectiva ao mundo. O aspecto da vulnerabilidade e resistência presente na narrativa de Sebastião que, apesar do empoderamento que a performance traz, não esconde seus sentimentos de insegurança e vergonha, refletindo a vulnerabilidade inerente ao desafiar as normas culturais e religiosas estabelecidas. Essa vulnerabilidade, no entanto, é acompanhada por uma forte resistência e busca por autenticidade pessoal, demonstrando coragem e determinação em face de adversidades.

Em um contexto paralelo, Alejandra Moreno (2020) vê a *Drag* como um meio para politizar seu corpo, identidade e desejos. Fazer *Drag* é uma jornada de expressão criativa e contínua, que vai além da escolha de roupas, acessórios e vocabulário, e abrange a exploração intuitiva da identidade pessoal. Assim como a experiência de Sebastião, o processo de Moreno (2020) é impulsionado pela intuição, uma força muitas vezes subestimada, mas poderosa no universo do *Drag*. Esta abordagem permite reimaginar e habitar símbolos pessoais e culturais, desafiando e desconstruindo estruturas e códigos sociais e estéticos aprendidos. Assim, *Drag* se torna uma plataforma para a expressão lúdica, divertida e extravagante, uma forma de reocupar o corpo desejado e uma experiência prazerosa de reencontro e reapropriação da própria essência. Ambas as experiências, de Sebastião e Moreno

(2020), destacam *Drag* como uma forma poderosa de autoexpressão e desafio às normas, enfatizando a importância da autenticidade e da reflexão crítica na construção da identidade e na interação com o mundo ao redor.

Assim como Moreno (2020) encontra na *Drag* uma forma de expressar criativamente sua identidade, desafiando e desconstruindo estruturas sociais e estéticas, Sebastião também encontra na arte *Drag* um meio para explorar e reafirmar sua identidade, embora em um contexto diferente. Ao se montar de *Drag* com a túnica, une de forma única sua fé e sua sexualidade, criando uma expressão que reflete tanto sua reverência religiosa quanto sua identidade *queer*. Sua escolha de se apresentar como uma "*Drag sacra*" e sua performance ao som de "*Bloody Mary*" da Lady Gaga, uma música com temática religiosa, são atos de empoderamento e reivindicação de espaço. No entanto, apesar dessa intensa expressão de liberdade e criatividade, Sebastião reconhece uma insegurança persistente e um sentimento de vergonha, ecoando as complexidades enfrentadas por indivíduos LGBTI em ambientes religiosos. A associação que faz com "Jesus despido" é profundamente simbólica e revela várias camadas de significado em sua experiência pessoal:

23Tendo crucificado Jesus, os soldados tomaram as roupas dele e as dividiram em quatro partes, uma para cada um deles, restando a túnica. Esta, porém, era sem costura, tecida numa única peça, de alto a baixo. 24"Não a rasguemos", disseram uns aos outros. "Vamos decidir por sorteio quem ficará com ela." Isso aconteceu para que se cumprisse a Escritura que diz: "Dividiram as minhas roupas entre si, e tiraram sortes pelas minhas vestes". Foi o que os soldados fizeram. 25Perto da cruz de Jesus estavam sua mãe, a irmã dela, Maria, mulher de Clopas, e Maria Madalena. 26Quando Jesus viu sua mãe ali, e, perto dela, o discípulo a quem ele amava, disse à sua mãe: "Aí está o seu filho", 27e ao discípulo: "Aí está a sua mãe". Daquela hora em diante, o discípulo a recebeu em sua família (João 19: 23-24).

A metáfora do "Jesus despido", utilizada por Sebastião, carrega uma simbologia de vulnerabilidade e exposição ao julgamento e humilhação. Na tradição cristã, a imagem de Jesus despojado de suas vestes antes da crucificação é uma representação do despojamento de sua dignidade e identidade. Essa analogia, quando aplicada à experiência de Sebastião, revela a dificultosa realidade enfrentada por muitos indivíduos LGBTI dentro de espaços religiosos. Ele expressa uma sensação de ser desapossado de sua própria identidade e dignidade, especialmente

em relação à sua sexualidade, uma experiência que ressoa com a marginalização e o sofrimento.

A escolha da música “*Bloody Mary*” de Lady Gaga, que invoca a figura de Maria Madalena, amplifica essa narrativa. Maria Madalena é frequentemente retratada como uma figura marginalizada na tradição cristã, e essa escolha pode ser vista como uma identificação de Sebastião com essa marginalização. Contudo, ao mesmo tempo, a transforma em um ato de empoderamento. A letra da música desafia diretamente as normas religiosas e culturais, particularmente na linha “dançar com as mãos acima da cabeça como Jesus mandou” (*I'll dance, dance, dance/With my hands, hands, hands/Above my head, head, head/Like Jesus said*). Essa expressão simboliza uma reivindicação de espaço dentro da religião para expressões e identidades que historicamente foram reprimidas ou marginalizadas.

Além disso, o refrão “Eu ainda serei Maria, a Sanguinária” (*I'll still be Bloody Mary*) ressalta uma persistência da identidade apesar das adversidades. Essa linha, em particular, pode ser interpretada como uma declaração de resistência de Sebastião. Ela sugere que, independentemente das pressões externas para mudar ou se conformar, ele permanece firme em sua identidade e crenças.

As histórias de Jesus, Bruno e Sebastião ilustram os contornos das trajetórias de vida após a saída do Seminário, destacando as negociações contínuas entre a identidade pessoal, a espiritualidade e a aceitação social. Cada narrativa reflete um caminho singular de ressignificação e adaptação, seja dentro ou fora das estruturas religiosas. Jesus, ao retornar ao Seminário com uma nova perspectiva, desafia as normas institucionais, mantendo-se firme em suas crenças pessoais e empatia pelos alunos. Sua abordagem destaca uma busca contínua por propósito e vocação, mesmo em um ambiente que nem sempre é acolhedor ou alinhado com suas crenças pessoais.

Bruno, por outro lado, após enfrentar restrições e desafios em sua jornada religiosa e pessoal, encontra uma forma de expressar sua fé e sua identidade sexual dentro do próprio catolicismo. Sua história é marcada por conflitos internos e externos, bem como pela resiliência em se adaptar a novas realidades e contextos.

Sebastião, em sua jornada de autoconhecimento e aceitação, explora a arte Drag como uma forma poderosa de expressão e ressignificação de símbolos religiosos, desafiando as normas tradicionais. Sua experiência destaca a luta contínua

por um espaço de inclusão e representatividade, tanto na Igreja quanto na sociedade. Essas narrativas, embora distintas, convergem na temática do "*coming out*" e da busca por autenticidade e aceitação. Elas revelam como a experiência no Seminário e a relação com a fé católica podem moldar, desafiar e transformar a identidade pessoal e espiritual desses indivíduos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese teve como objetivo principal analisar de que modo as “*Pedagogias do Armário*” e as táticas de (sobre)vivência se fazem presentes no âmbito do Seminário Católico por meio das trajetórias de nove ex-seminaristas e gays. Para tanto, pensar “as Pedagogias do Armário no Seminário Católico”, foi importante para compreender como o Seminário, enquanto instituição educativa e disciplinar, molda gênero e sexualidade pelas pedagogias específicas. Essas práticas são distintas daquelas observadas em ambientes escolares formais, sendo mais sorradeiras e camufladas, mas tanto quanto impactantes.

O conceito de “Pedagogias do Semin(arm)ário” ilustra como as normas cisheteronormativas são reforçadas e como os seminaristas homossexuais desenvolvem táticas e performances para navegar neste contexto, redefinindo suas identidades e resistindo às normas opressivas. Este ambiente cria um “jogo de tensões” em que os seminaristas gays desenvolvem códigos e táticas para navegar entre a expressão e a ocultação de suas identidades, reforçando a masculinidade hegemônica sacralizada e combatendo supostos desvios.

Como forma de mostrar que a afirmação acima tem profundas raízes na História, na Seção II, intitulada “Os ‘homens-anjos’ ou ‘quase-anjos’: aspectos históricos do catolicismo e a repressão da (homo)sexualidade”, explorei como o poder religioso da instituição Católica historicamente atuou no controle e delimitação das fronteiras cisheteronormativas, influenciando significativamente as percepções e tratamentos em relação à sexualidade, especialmente a homossexualidade.

O primeiro ponto de destaque é a forma como o catolicismo, ao longo dos séculos, criou normativas que influenciaram fortemente as percepções sociais sobre a sexualidade. Este aspecto é particularmente evidente na análise de eventos históricos e conceitos como a sodomia, o Concílio de Trento, e a maneira como a Igreja se posicionou como um agente regulador da sexualidade e das masculinidades, em especial dos padres e seminaristas. A história do conceito de sodomia, por exemplo, revela como certas práticas sexuais foram estigmatizadas e perseguidas, refletindo a influência da Igreja nas atitudes sociais em relação à sexualidade.

Em segundo lugar, essa discussão mostrou como, apesar da predominância de preconceito e perseguição, existiram vozes dentro do cristianismo que não viam a

homossexualidade como um problema ou a protegiam com base em suas convicções religiosas. Este contraponto histórico é significativo, pois demonstra que, mesmo em um contexto de forte repressão e controle, surgiam pontos de resistência e diferentes interpretações sobre a sexualidade.

A Seção III, intitulada “*A homossexualidade nos documentos oficiais da Igreja católica: ambiguidades ou estratégias?*”, revelou uma complexa intersecção entre a homossexualidade e as diretrizes da Igreja Católica. Nota-se um paradoxo intrínseco nas posturas da instituição, caracterizado por uma ambiguidade que oscila entre o acolhimento e a manutenção de uma doutrina tradicionalista. Essa ambiguidade, por sua vez, pode ser interpretada como uma estratégia deliberada para manter a coesão entre seus(suas) seguidores(as) e responder às pressões sociais contemporâneas, sem comprometer significativamente sua estrutura doutrinária e hierárquica.

A análise dos documentos e discursos oficiais da Igreja em relação à homossexualidade mostrou uma tentativa de equilibrar a tradição com a necessidade de adaptar-se às mudanças sociais e culturais. Há um esforço para reformular o discurso, adotando um tom aparentemente mais acolhedor e menos condenatório. Contudo, essa mudança de tom não se traduz necessariamente em alterações substanciais nas práticas e nas crenças da Igreja. A retórica de “acolhimento” e “tolerância”, embora aparentemente positiva, esconde uma dinâmica de poder assimétrica, na qual a Igreja se posiciona como uma entidade superior que concede a aceitação.

Os casos citados de homossexuais no ministério eclesiástico revelam as dificuldades enfrentadas por indivíduos que buscam conciliar sua identidade sexual com as expectativas da Igreja. As políticas e práticas da Igreja, especialmente no que diz respeito à seleção de seminaristas e à ordenação sacerdotal, mostram uma aberta discriminação contra a homossexualidade. Ainda que discursos recentes, como os do Papa Francisco, sugiram uma maior abertura, estes ainda são limitados pela estrutura doutrinária mais ampla da Igreja.

Um fato notável é que, enquanto concluo esta tese em 18 de dezembro de 2023, surge uma novidade relevante: o Papa Francisco acaba de permitir que padres abençoem casais homossexuais. Essa decisão, contudo, não os obriga a realizar tais bênçãos. Importante ressaltar que isso não se equipara a um casamento na Igreja Católica, que continua considerando a união entre pessoas do mesmo “sexo” como

“irregular”. A concessão das bênçãos, com ênfase no sentido pastoral, reflete uma expansão da compreensão teológica e está alinhada com a visão progressista do Papa Francisco. Contudo, as bênçãos não devem ser confundidas com uniões civis ou imitar rituais matrimoniais. O Papa Francisco enfatizou a necessidade de abordar esses pedidos com “caridade pastoral”, evitando julgamentos exclusivos, embora a Igreja ainda considere as relações homossexuais como “objetivamente pecaminosas” e não reconheça o casamento entre pessoas do mesmo “sexo” (Gerard O’Connell, 2023).

Assim como refletido durante a Seção III, a nova regra do Vaticano, embora aparentemente progressista, pode ser vista sob a lente crítica de teóricos como Butler (2018), Xavier (2022) e Junqueira (2015). Eles(as) sugerem que mudanças no tom do discurso, embora menos violentas, podem não representar uma real alteração na doutrina ou nas práticas heteronormativas. Esta análise nos leva a questionar até que ponto essas mudanças simbolizam um avanço real ou apenas uma reconfiguração superficial do *status quo*. Novamente, em uma perspectiva Foucaultiana, essa medida pode ser vista como um exemplo de como o poder se manifesta de forma sutil e ambígua. Esse exemplo recente, mostra que pela retórica do acolhimento, a Igreja procura adaptar-se às mudanças sociais sem alterar fundamentalmente sua doutrina, exemplificando como o poder pode ser exercido de maneira tanto inclusiva quanto restritiva.

Na Seção IV, “*‘Só tem viado aqui?’: explorando as pedagogias do semin(arm)ário: vivências e reflexões dos ex-seminaristas*”, analisei os dados coletados de entrevistas com Bruno, Diogo, Elias, Jesus, Junior, Sebastião, Gabriel, Renascer e Guilherme. Para efetivamente sintetizar e destacar os principais achados desta pesquisa, optei por elaborar quadros analíticos detalhados nas seções subsequentes. Esses quadros são instrumentos importantes para capturar as dinâmicas intrincadas e as práticas prevalentes no ambiente do Seminário Católico. Eles servem como um meio visual e organizado para ilustrar as complexidades e os desafios enfrentados pelos ex-seminaristas, oferecendo uma visão clara e estruturada de suas experiências e reflexões neste contexto específico.

O primeiro Eixo “*‘Na frente dos outros ele era extremamente homofóbico, mas quando tinha oportunidade, ele me procurava’: as pedagogias da violência*”, destacou a temática de violência, poder e sexualidade dentro de Seminários Católicos,

ênfatizando as experiências pessoais de ex-seminaristas. Foi introduzido o conceito de "pedagogias da violência", consistindo em práticas abusivas — físicas, sexuais, morais e psicológicas – usadas para disciplinar comportamentos considerados transgressivos. As histórias de Renascer, Bruno, Elias e Diogo ilustraram como essa violência se manifestou em diferentes aspectos da vida no Seminário.

A exemplo das histórias, Renascer relatou sua experiência com a violência afetivo-sexual e institucional, evidenciando a complexidade das relações de poder e a homofobia no ambiente. Bruno destacou práticas disciplinares rigorosas e humilhantes, como a "revisão de vida". Elias compartilhou experiências de humilhação relacionadas à feminilidade, e Diogo enfrentou desafios relacionados à sua orientação sexual, incluindo uma terapia análoga a tratamentos de “correção”, forçada.

<b>QUADRO 2 – Elementos-Chave das Pedagogias da Violência</b>	
<b>Elementos-Chave</b>	<b>Descrição</b>
<b>Repressão da Homossexualidade</b>	Conflitos internos relacionados à orientação sexual dos seminaristas, acompanhados por atitudes homofóbicas e abusos sexuais encobertos.
<b>Autoridade e Submissão</b>	Uma forte dinâmica de poder onde a obediência inquestionável às figuras de autoridade é enfatizada, resultando em violência simbólica.
<b>Masculinidade Hegemônica e Violência</b>	A masculinidade hegemônica é retratada como uma força que impulsiona a agressividade e a violência, particularmente em contextos de poder e controle.
<b>Espetacularização da Dor e Humilhação</b>	Aborda como a exposição pública da dor e humilhação serve como ferramenta de controle social.
<b>Humilhação e Assédio Moral</b>	Práticas como a "revisão de vida", em que os seminaristas são submetidos a críticas públicas, e o uso de métodos como a faixa "Missqueci" para punir e humilhar por esquecimentos.
<b>Controle e Repressão da Sexualidade</b>	Vigilância intensa e práticas como banhos gelados e restrições de tempo visam controlar e reprimir a sexualidade e o autocuidado.
<b>Violência Institucionalizada</b>	A existência de práticas violentas e abusivas que se tornam normativas dentro da instituição, operando sob uma lógica própria e distinta da ética externa.
<b>Cultura da violência</b>	A cultura da violência em instituições religiosas refere-se à maneira como a violência é normalizada e justificada como um método de disciplina e controle. Essa cultura é muitas vezes enraizada em tradições históricas e interpretada como uma forma de "orientação espiritual" ou "correção moral", sendo reproduzida pelos próprios atores.

Fonte: elaboração própria, 2024.

Juntos, estes elementos formam um quadro alarmante do Seminário Católico, onde a violência e o abuso são sistematicamente empregados como ferramentas de controle e disciplina. Este cenário não só é prejudicial para os seminaristas, mas também questiona os valores fundamentais que tais instituições pretendem defender.

As "pedagogias do disfarce" foram exploradas no Eixo B: "*Só não pode dar matéria!*": *as pedagogias do disfarce*", mostrando táticas dos seminaristas para navegar entre expectativas institucionais e manutenção de identidades autênticas. Revelou-se a influência da cultura e da visualidade na perpetuação de normas culturais.

As experiências de Júnior e Gabriel no Seminário ilustraram a necessidade de discrição e a cultura repressiva. A análise mostrou que a tolerância à homossexualidade era condicionada ao silêncio e discrição. A influência da cultura pop, como a referência a Lady Gaga, sugeriu que os seminaristas não estavam isolados de influências sociais e culturais mais amplas. Destarte, o Eixo apresentou um retrato vívido das complexidades enfrentadas pelos seminaristas católicos ao negociar identidades de gênero e sexualidade em um ambiente exigente de conformidade. Revelou-se uma tensão contínua entre a conformidade institucional e o desejo de viver uma vida autêntica com sua identidade.

<b>QUADRO 3 - Elementos-Chave das Pedagogias do Disfarce</b>	
<b>Elemento-Chave</b>	<b>Descrição</b>
<b>Pedagogia do Disfarce</b>	A necessidade de indivíduos se adaptarem e disfarçarem diferenças para se adequar aos padrões sociais e institucionais, muitas vezes em detrimento da autenticidade pessoal.
<b>Cultura e Poder</b>	Como a cultura impõe normas e padrões de comportamento, rotulando como "desviantes" aqueles que não se conformam, criando hierarquias sociais e opressão de masculinidades.
<b>Visualidade e Representação</b>	O papel da mídia, religião e publicidade na perpetuação de normas culturais, especialmente em relação à identidade de gênero e sexualidade.
<b>Experiência de Seminaristas</b>	Relatos pessoais de seminaristas, como Júnior, destacando a necessidade de "não dar matéria", ou seja, não proporcionar evidências de comportamentos ou identidades que desafiem as expectativas do Seminário.

<b>Silenciamento e Discrição</b>	A pressão para manter certos aspectos da identidade, como a sexualidade, em segredo para evitar repercussões negativas e preservar a imagem pública.
<b>Construção de Masculinidade</b>	A masculinidade no contexto do Seminário é retratada como uma busca pela "santidade" e renúncia a práticas consideradas mundanas, contrastando com a masculinidade secular que muitas vezes se manifesta por meio de excessos.
<b>Subversão e Humor</b>	O uso do humor e da subversão como táticas de resistência e sobrevivência, especialmente em relação às restrições à expressão de gênero e sexualidade.
<b>Influência da Cultura Pop</b>	O impacto de figuras da cultura pop, como Lady Gaga, na formação da identidade dos seminaristas, especialmente em relação à aceitação da diversidade sexual e de gênero.
<b>Performatividade de Gênero</b>	A necessidade de conformidade com as normas de gênero hegemônicas, muitas vezes em detrimento da verdadeira expressão de gênero e sexualidade dos seminaristas.
<b>Dilema Identidade vs. Papel</b>	A tensão entre a autenticidade pessoal e o cumprimento de papéis impostos pela heteronormatividade, levando a questionamentos existenciais e desafios emocionais.
<b>Fonte:</b> elaboração própria, 2024.	

No Eixo C “*Se o dedo é grande, imagina outra coisa!*”: *as pedagogias do sexo*”, o estudo do contexto do Seminário Católico, com foco nas pedagogias do sexo, revelou aspectos cruciais sobre a formação sexual e afetiva dos seminaristas. A pesquisa trouxe à tona a complexidade das experiências sexuais e afetivas vivenciadas nesse ambiente, marcado por uma tensão constante entre os ensinamentos religiosos e as realidades humanas naturais. O uso de material erótico/pornográfico, relatado pelos seminaristas, é um indicativo da busca por alívio e compreensão dos próprios desejos sexuais, em um contexto em que a discussão aberta sobre sexualidade é limitada.

A história de Jesus, um dos entrevistados, ilustra vividamente a jornada de autodescoberta e os desafios enfrentados na reconciliação de sua orientação sexual com as expectativas religiosas. Suas experiências ressaltam como a instituição religiosa influencia e, muitas vezes, complica a compreensão e aceitação da sexualidade individual. As táticas adotadas pelos seminaristas, como a “*brotheragem*”, apontam para a necessidade de expressar e explorar a sexualidade de maneira oculta, revelando as consequências da repressão e do silêncio institucional.

Além disso, a pesquisa destacou a existência de uma cultura de desejo e objetificação no Seminário, em que comentários e brincadeiras de conotação sexual eram comuns, indicando uma tensão entre as normas religiosas e as práticas cotidianas. Isso reflete a complexidade da vivência dos seminaristas em um ambiente em que a sexualidade é simultaneamente reprimida e insinuada, criando um terreno fértil para a ambiguidade e contradições.

A análise do comportamento dos seminaristas demonstrou que a pornografia e outras formas de expressão sexual servem como alternativas na ausência de uma educação sexual adequada. As práticas sexuais relatadas, embora muitas vezes realizadas secretamente, são manifestações de uma luta interna e da busca por autoaceitação em um contexto repressor.

<b>QUADRO 4 - Elementos-chave das Pedagogias do Sexo</b>	
<b>Elemento-Chave</b>	<b>Descrição</b>
<b>Ambiguidade Sexual</b>	No Seminário, a sexualidade é tratada de forma ambígua, com jogos de "duplo sentido", desafiando os seminaristas a navegar por um terreno em que as normas são contraditórias.
<b>Primeiras Experiências Sexuais</b>	Alguns seminaristas relatam que o Seminário foi o palco de suas primeiras experiências sexuais, incluindo primeiros beijos e masturbação. Palco fértil, uma vez que adentram em grande maioria entre a pré-adolescência e adolescência.
<b>Dinâmicas de Poder e Tabus</b>	As diretrizes religiosas afetam significativamente a forma como os jovens lidam com seus desejos sexuais, criando um ambiente de normas rígidas e tabus.
<b>Uso de Material Erótico/Pornográfico</b>	A pornografia é usada como uma ferramenta significativa na experiência de masturbação dos seminaristas, fornecendo um alívio temporário para seus desejos sexuais.
<b>Autodescoberta e Conflitos Internos</b>	A convivência no Seminário conduz a um processo de autodescoberta e confronto com conflitos internos, especialmente em relação à orientação sexual. Cenário favorável pela predominância da convivência quase que ininterrupta entre pares do mesmo gênero.
<b>Linguagem e Comunicação Codificada</b>	As interações entre os seminaristas e o clero muitas vezes envolvem linguagem codificada e insinuações sexuais, como forma de expressar desejos em um contexto repressor.
<b>Objetificação e Cultura 'Gay-Machista'</b>	Comentários e atitudes que objetificam homens e perpetuam estereótipos machistas são observados, destacando uma cultura de desejo e objetificação.
<b>Táticas de Vazão Sexual</b>	Práticas como a "brotheragem", flerte e toques corporais são utilizadas como formas de

	expressão e satisfação sexual em um ambiente repressivo.
<b>Repressão e Criação de Espaços Secretos</b>	A repressão da sexualidade leva à criação de espaços secretos e práticas ocultas para expressar desejos e comportamentos sexualmente proibidos.
<b>Conflito entre Teoria e Prática</b>	Existe uma tensão entre as crenças religiosas e as experiências reais dos seminaristas, revelando uma divergência entre a teoria educacional e a prática.
<b>Fonte:</b> elaboração própria, 2024.	

O Eixo D: “*As colegas, os enrustidos e os exus’: as pedagogias grupais*”, evidenciou as dinâmicas de poder e identidade que operam em modos coletivos. A divisão dos seminaristas em "colegas", "enrustidos" e "exus" ilustra como as identidades e orientações sexuais são negociadas e manifestadas em ambientes específicos por meio de agrupamentos identitários. As táticas e estratégias criativas e astutas dos seminaristas para navegar neste ambiente restritivo são atos de resistência contra as normas cisheteronormativas e estruturas de poder dominantes. Destarte, esses grupos refletem não apenas a diversidade de orientações sexuais, mas também diferentes respostas às normas de masculinidade e ao ambiente controlador do Seminário.

As nuances das identidades masculinas foram ilustradas, mostrando como os seminaristas negociam essas identidades em resposta às pressões sociais e às expectativas de gênero. A importância dos coletivos se evidencia na forma como esses grupos proporcionam apoio, resistência e espaço para expressão autêntica em um ambiente opressivo. As pedagogias grupais emergem como práticas de existência e ação coletivas, fundamentais para a resiliência e sobrevivência desses grupos.

<b>QUADRO 4 - Elementos-chave das Pedagogias Grupais</b>	
<b>Elemento-Chave</b>	<b>Descrição</b>
<b>Divisão em Grupos Baseada em Orientação Sexual</b>	Seminaristas divididos em "colegas" (homossexuais assumidos), "enrustidos" (homossexuais não assumidos) e "exus" (heterossexuais).
<b>Criação de Identidade Grupal e Linguagem Própria</b>	Uso de termos específicos para descrever os diferentes grupos, refletindo as atitudes e preconceitos em relação à orientação sexual.
<b>Dinâmicas de Poder e Identidade de Gênero</b>	Influência das diferentes expressões de masculinidade na formação de relações e na dinâmica de poder no Seminário.
<b>Táticas de Resistência e Autonomia</b>	Desenvolvimento de métodos criativos para encontrar brechas no sistema e expressar

	identidades e orientações sexuais de maneira mais autêntica.
<b>Negociação de Identidades em Diferentes Contextos</b>	Flexibilidade e fluidez nas performances de gênero, adaptando-se às expectativas sociais em determinados momentos e expressando-se mais livremente em outros.
<b>Impacto das Estruturas de Poder na Expressão de Identidade</b>	Tensão entre a liberdade individual e o controle institucional, e como as práticas de significação são influenciadas por relações de poder.
<b>Fonte:</b> elaboração própria, 2024.	

O Eixo E “*Minha mãe teve que estourar a porta pra entrar e me tirar dali*”: fora do Semin(arm)ário”, mostrou que a vida após o Seminário é uma jornada complexa de transição e resignificação para ex-seminaristas como Jesus e Bruno. Eles enfrentam o desafio de redefinir suas identidades e crenças fora do ambiente estruturado do Seminário, buscando novos significados para suas vidas, seja mantendo um vínculo com a Igreja em novos papéis ou se afastando completamente dela. Essa mudança envolve não apenas uma transformação física, mas também uma profunda evolução pessoal e espiritual.

Além disso, a negociação de identidade e fé é um processo complexo, na qual aspectos como orientação sexual e crenças religiosas se entrelaçam. Isso é evidenciado nas experiências de Jesus, que retorna ao Seminário como educador, mantendo um respeito pessoal por Cristo, mas se distanciando das práticas da Igreja, e de Bruno, que enfrenta exclusão e marginalização devido à sua sexualidade, destacando a tensão entre identidade pessoal e doutrinas religiosas.

Essas experiências refletem um espectro de desafios e oportunidades de crescimento. Lidar com questões de aceitação, preconceito e a busca por um lugar dentro ou fora das estruturas religiosas é uma realidade para esses ex-seminaristas. Suas histórias são exemplos de resistência, adaptação e uma busca contínua por autenticidade e significado em suas vidas, apesar dos obstáculos enfrentados.

A conclusão de uma pesquisa frequentemente abre caminho para novas indagações e possibilidades de investigação. Isso ocorre porque a análise dos resultados obtidos geralmente revela novos aspectos e perspectivas que não foram completamente explorados. Assim, ao refletir sobre os achados e discussões do estudo, emergem novas questões e hipóteses, as quais podem ser o ponto de partida para futuras pesquisas. Essa continuidade é vital para o avanço do conhecimento na área, permitindo um aprofundamento e expansão dos temas já estudados. É um

processo contínuo de construção e reconstrução do conhecimento, na qual cada pesquisa concluída serve de alicerce para as próximas explorações no campo.

Nessa esteira, considero a plausibilidade de estudar as experiências e desafios enfrentados pelos homens negros e outros grupos marginalizados nos Seminários, analisando como estes contextos reforçam ou desafiam as hierarquias de gênero e raça. Assim, deixo a seguinte pergunta: como as normas de masculinidade e raça interagem e afetam as experiências de seminaristas negros? Este estudo pode explorar a marginalização e a subordinação enfrentadas por esses indivíduos em um contexto tradicionalmente dominado por padrões de masculinidade branca e heteronormativa.

Acredito também na necessidade de uma análise comparativa mais global da experiência de seminaristas *gays* em contextos de alta estigmatização e ilegalidade. Este estudo poderia compreender as experiências, desafios e modos de enfrentamento de seminaristas *gays* em Seminários católicos de diferentes culturas e países, especialmente aqueles onde a homossexualidade é altamente estigmatizada ou ilegal. A pesquisa pode identificar as práticas institucionais, as abordagens teológicas e as dinâmicas sociais que influenciam a vivência da homossexualidade nestes Seminários, explorando as semelhanças e diferenças transnacionais, contribuindo para um entendimento global das intersecções entre religião, sexualidade e cultura.

Além disso, a análise das pedagogias do armário pode se estender a outros escalões da Igreja Católica. Este estudo pode explorar como as pedagogias do armário são experienciadas e implementadas por membros de diferentes patamares da Igreja, incluindo clérigos, freiras, bispos e leigos engajados em atividades eclesiais. Como objetivo, pode-se compreender como a ocultação da identidade sexual afeta não apenas os seminaristas, mas também outros membros da Igreja, avaliando o impacto dessas práticas na saúde mental, bem-estar e dinâmicas de poder dentro da instituição. Esta abordagem mais ampla permite uma compreensão mais holística e profunda dos desafios enfrentados por indivíduos em diferentes níveis hierárquicos da Igreja, destacando a necessidade de mudanças institucionais e culturais.

Ao concluir esta Seção de considerações, sinto-me compelido a pedir licença e adotar um tom mais pessoal, pois a experiência de escrever uma tese é

intrinsecamente ligada a um turbilhão de emoções e sensações intensas. Realizar esta pesquisa e concluir o Doutorado foi uma jornada desafiadora e enriquecedora. Estudar um tema tão complexo e delicado como as Pedagogias do Armário no Seminário católico exigiu uma análise cuidadosa e sensível, considerando as nuances e as implicações éticas envolvidas. Foi necessário equilibrar uma abordagem rigorosa e acadêmica com uma compreensão empática das experiências humanas por trás dos dados e relatos.

Além do desafio intelectual, este trabalho também foi emocionalmente exigente, dada a natureza dos temas abordados. Ouvir e documentar histórias de repressão, luta e resistência teve um impacto profundo, tanto pessoal quanto profissionalmente. Contudo, a oportunidade de contribuir para um campo de estudo tão importante e a possibilidade de influenciar positivamente a vida das pessoas envolvidas ofereceram uma grande satisfação e senso de propósito.

Ao final, apesar da solidão e da violência emocional inerentes ao processo, o Doutorado representou um passo significativo na minha jornada pessoal e profissional. Foi uma experiência que moldou não apenas minha carreira acadêmica, mas também refez meu entendimento sobre empatia, justiça e a complexidade da natureza humana. Ao fechar a porta que outrora empenhei-me tanto em abrir, simbolizo algo além do término de uma etapa acadêmica. Este ato representa uma fase de transição e profunda introspecção, na qual reconheço não apenas as contribuições significativas que realizei, mas também a essencialidade de explorar novos horizontes.

Esta jornada não foi isenta de desafios. Desde o início, em 2020, quando as primeiras palavras desta tese foram escritas, até o seu término em 2024, enfrentei momentos de intensa dúvida, frustração e desafios. O Doutorado, embora uma jornada de crescimento e descoberta, também se revelou uma experiência de intensa pressão e exigências que, em muitos momentos, se assemelharam às próprias dinâmicas de poder e controle que eu estava estudando. Perceber isso trouxe um nível de compreensão e empatia ainda maior para minha pesquisa.

Meu desenvolvimento, desde o início deste Doutorado até sua conclusão, é evidente não apenas na maturidade intelectual, mas também na sensibilidade com que agora abordo os temas de pesquisa e na vida em geral. Hoje, ao virar esta página, carrego comigo não somente o conhecimento acadêmico que acumulei, mas também

uma compreensão aprimorada sobre as sutilezas humanas e sociais que formam o alicerce de nossas instituições e relações interpessoais.

## REFERÊNCIAS

AARDWEG, Gerard. **A batalha pela normalidade sexual e homossexualismo**. Aparecida, SP: Santuário, 2000.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Para educar crianças feministas**: um manifesto. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

AGUIAR, Luiz Henrique Machado; DINIZ, Gláucia Ribeiro Starling. Estudos sobre masculinidades e seus impactos no trabalho com homens autores de violência. **Gênero**. v.17, n.2, p.81–94, 2017.

AIRIAU, Paul. A virilidade do padre católico: certa ou problemática? In: COURBIN, Alain. **História da virilidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 302-320.

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. **A guerra não tem rosto de mulher**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ALMEIDA, Miguel Vale de. **Senhores de si**: Uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Etnográfica Press, 1995.

ALVES, Elismar dos Santos. **Representações sociais da sexualidade**: a construção da sexualidade em seminaristas e padres. 253f. Doutorado em Psicologia (Tese), Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, Porto Alegre, 2016.

ALVES, Rayane. "Deus criou Adão e Eva e não Adão e Ivo", diz deputado sobre casamento gay. **Hipernóticas**. 7 de jul. 2015. Disponível em: <<https://www.hnt.com.br/politica/deus-criou-adao-e-eva-e-nao-adao-e-ivo-diz-deputado-sobre-casamento-gay/45642>>. Acesso em 7 de jul. 2023.

ANDRADE, Ana Bárbara de Toledo; HERZOG, Regina. Os afetos do analista na obra freudiana. **Psicol. clín.** Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 119-131, 2011.

Andrade, Luma Nogueira de. **Travestis na escola**: assujeitamento e resistência à ordem normativa. 278 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2012.

ANDRADE, Sandra dos Santos. Mídia impressa e educação de corpos femininos. In: LOURO, Guacira Lopes; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana Vilodre. **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 96-108.

ANDRÉ. **O cardeal ultraconservador Raymond Burke fará conferência em Ottawa**. 3 de mar. 2015. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/169-noticias-2015/540391-o-cardeal-ultraconservador-raymond-burke-fara-conferencia-em-ottawa>>. Acesso em 07 de jun. 2022.

ANTUNES, Pedro Paulo Sammarco. **Homofobia internalizada**: o preconceito do homossexual contra si mesmo. 433f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

ARAÚJO, Murilo Silva de. **"O amor de Cristo nos uniu"**: construções identitárias e mudança social em narrativas de gays cristãos do grupo Diversidade Católica. 144f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de Viçosa. Viçosa, MG, 2014.

ARQUIDIOCESE DE CAMPINAS. **Fichas de estudo sobre o Vaticano II**: Ficha 1 – História: o que é um concílio? 2017, s/p. Disponível em: <<http://arquiocesecampinas.com/wp-content/uploads/2017/12/Ficha-1-O-que-%C3%A9-um-concilio-Historia.pdf>>. Acesso em 10 de out. 2020.

ARTS AND CULTURE. O último Tamoio de Rodolfo Amoedo. s/a. Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/asset/the-last-tamoio-rodolfo-amoedo/eAHLj8fNwqTSJw?hl=pt-br>>. Acesso em 23 de ago. 2023.

ASSIS, Machado. **Dom Casmurro**. São Paulo: Ciranda Cultural, 2008.

BBBNews. **Abuso sexual na Igreja Católica**: as denúncias que derrubaram bispos no Chile. 1 de mar. 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cXfHpERCs2M&t=70s>>. Acesso em 19 de nov. 2023.

BADINTER, Elizabeth. **XY**: la identidad masculina. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

BALDIN, Nelma; MUNHOZ, Elzira M. Bagatin. Snowball (Bola de Neve): uma técnica metodológica para pesquisa em educação ambiental comunitária. In: **Anais do X Congresso Nacional de Educação – Educere**. Curitiba, 2011. p.329-341. Disponível em: <[https://educere.bruc.com.br/CD2011/pdf/4398\\_2342.pdf](https://educere.bruc.com.br/CD2011/pdf/4398_2342.pdf)>. Acesso em: 11 de jul. 2020.

BALISCEI, João Paulo; MAIO, Eliane Rose; CALSA, Geiva Carolina. Um ovo azul e outro rosa: pedagogia Kinder e a construção visual dos gêneros e das infâncias. **Visualidades**, Goiânia, v. 14, n. 1, p.284-315, 2016.

BALISCEI, João Paulo. Abordagem histórica e artística do uso das cores azul e rosa como pedagogias de gênero e sexualidade. **Revista Teias**, Rio de Janeiro, v.21, ed. especial, p. 223-244, ago. 2020.

BALISCEI, João Paulo. **Provoque**: cultura visual, masculinidades e ensino das artes visuais. Rio de Janeiro: Metanoia, 2020.

BALISCEI, João Paulo. **Não se nasce azul ou rosa, torna-se**: cultura visual, gênero e infâncias. 1. ed. Salvador: Devires, 2021.

BÁRBARA JÚNIOR, Camilo Antônio Santa. **A grande transformação**: a formação sacerdotal da Arquidiocese de São Paulo (1958-1984). 256f. Tese (Doutorado em Sociologia. Universidade Federal de Sergipe, 2014.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1977.

BARRERA, Paulo. Desencantamento do mundo e declínio dos compromissos religiosos. A transformação religiosa antes da pós-modernidade. **Revista Ciências Sociais e Religião**, v4, n.4, p.87-104, out. 2002.

BASCOPE, Kezia Freitas Bascope; NASCIMENTO, Oslei do; MILDENBERG, Emerson Cláudio; ALMEIDA, Sergio Antunes de Almeida. A reforma protestante e seus desdobramentos. **Revista Terra & Cultura**: Cadernos de Ensino e Pesquisa. v. 38, n. especial, p. 160-180, abr. 2022.

BBC News. **Bento 16 tenta culpar a revolução sexual dos anos 60 por casos de abuso na igreja**. 11 abr. 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-47903232>>. Acesso em 21 de mar. 2022.

BENELLI, Silvio José. **Goffman e as instituições totais em análise**. In: A lógica da internação: instituições totais e disciplinares (des)educativas. São Paulo: Editora UNESP, 2014, p. 23-62.

BENELLI, Silvio José. **A produção da subjetividade na formação contemporânea no clero católico**. 486p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Universidade de São Paulo, 2007.

BENELLI, Silvio José. O Seminário católico e a formação sacerdotal: um estudo psicossocial. **Psicologia USP**, v.17, n. 3, p. 145-182, set. 2006.

BENELLI, Silvio José. **Pescadores de homens**: a produção da subjetividade no contexto institucional de um Seminário católico. 397f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Assis, 2003.

BERCHT, Gabriela. **Ap(re)ndendo o sexo**: internet, sexualidade e culturas juvenis. 357 f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2023.

BERNARDES, Larissa. **Internauta cria teoria sobre homossexualidade de personagem de 'Dom Casmurro'**. Diário do centro do mundo. 11 de novembro de 2018. Disponível em: <<https://www.diariodocentrodomundo.com.br/internauta-cria-teoria-sobre-homossexualidade-de-personagem-de-dom-casmurro/>>. Acesso em 23 de setembro de 2021.

BERNARDO, André. **Os padres alvo de ataques racistas dos próprios fiéis no Brasil**. *BBCNews Brasil*. 4 de jan. de 2021.

Bíblia Sagrada. Edição Almeida Revista e Corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

BOCK, Ana Maria; FURTADO, Odair; TEIXEIRA, Maria de Lourdes Trassi. **Psicologias**: uma introdução ao estudo de psicologia. São Paulo: Editora Saraiva, 2001.

BOLA, JJ. **Seja homem**: a masculinidade desmascarada. Porto Alegre: Dublinense, 2020.

BONFANTE, Gleiton Matheus; MARINO, Filipe Ungaro. Do dejetivo ao desejo: arquitetura de banheiros como dispositivo de controle da sexualidade. **Revista Interfaces Científicas-Educação**. v. 8, n. 2, p. 117–131, 2020.

BORDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

BORRILLO, Daniel. A homofobia. In: LIONÇO, Tatiana; DINIZ, Debora (Orgs.). **Homofobia & Educação**: um desafio ao silêncio. Brasília: LetrasLivres: EdUnB, 2009, p. 15-46.

BRAGA, Claudomilson Fernandes. **Celibato e gênero**: uma releitura crítica. 126f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Goiás – Goiânia, 2007.

BRANCO, Pedro Vilarinho Castelo; CARDOSO, Elisângela Barbosa. HOMENS DE DEUS: sacerdócio católico e masculinidades no Piauí no século XIX. **Outros Tempos**, vol. 17, n. 29, 2020, p. 240 - 259.

BRANDALISE, Vitor Hugo. **Gelo no pênis, exorcismo e medo; os padres gays silenciados pela Igreja no Brasil**. *BBC News Brasil*. 9 março 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51554441>>. Acesso em 18 de set. 2020.

BRETT, Philip; WOOD, Elizabeth. Música lésbica e guei. **Revista Eletrônica de Musicologia**. v. 7, s/p, dez. 2002.

BUSIN, Valéria Melki. **Homossexualidade, religião e gênero**: a influência do catolicismo na autoimagem de gays e lésbicas. 174f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

BUTLER, Judith. **Bodies that matter**: on the discursive limits of “sex”. New York: Routledge, 1993.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Relatar si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

CARMO, Arielson Teixeira do. **Rituais, trajetórias religiosas e homossexualidade na cidade de Pelotas-RS**. 205f. Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2019.

CARVALHO JÚNIOR, Macário Lopes de. Gentios, judeus e hereges: os não cristãos nos concílios de Elvira (306) e Arles (314). **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 1, 2013, p. 54-70.

CARVALHO JÚNIOR, Macário Lopes de. **Os concílios de Elvira e Arles na configuração do Cristianismo Tardo-Antigo**. 200f. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em História – Universidade Federal do Amazonas – Manaus, 2010.

CASTELEIRA, Rodrigo Pedro. Anunciamos, Senhor(a), o vosso gênero. In: BALISCEI, João Paulo. **É de menina ou menino?** Imagens de gênero, sexualidade e educação. Curitiba: Bagai, 2022, p. 71-79.

CAVASSA, Caroline; CESAR, Janaina. Assédios sacros: Jovens do Mosteiro de São Bento acusam religiosos de abuso sexuais. **The Intercept Brasil**. 1 de setembro de 2021. Disponível em: <<https://theintercept.com/2021/09/01/jovens-abuso-sexual-mosteiro-sao-bento/>>. Acesso em 24 de out. 2021.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2015.

CNBB. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2001.

COELHO, Rafael Teruel. A tradição judaico-cristã e a homofobia: substratos ideológicos de um preconceito. **Cadernos de Gênero e Diversidade**. v. 1, p. 162-180, 2015.

COOKE, Kaz. **Mentiras que contam às mulheres: os mais ultrajantes e absurdos conselhos dados às mulheres ao longo da história**. Bauru, SP: Astral Cultural, 2023.

CONEGERO, Daniel. **O Que é o Antigo Testamento da Bíblia?** Estudos bíblicos e devocionais. s/a. Disponível em: <<https://estiloadoracao.com/antigo-testamento/>>. Acesso em 03 de set. 2022.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **Instrução sobre os Critérios de Discernimento Vocacional acerca das Pessoas com Tendências Homossexuais e da sua Admissão ao Seminário e às Ordens Sacras**. Roma, 4 nov. 2005. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20051104\\_istruzione\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_po.html)>. Acesso em 26 de set. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DE FÉ. **Carta aos Bispos sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais**. 1986. Disponível em: < <http://bit.ly/35ja1y4> >. Acesso em: 01 de fev. 2022.

CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DE FÉ. **Declaração sobre alguns pontos de ética sexual**. 1975. Disponível em: < <http://bit.ly/37BX11s> >. Acesso em: 01 fev. 2022.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Negativa a ordenação de homossexuais ao sacerdócio**. 2002.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais**. Roma, 2003.

CONNELL, Raewyn W. Políticas da masculinidade. **Revista Educação & Realidade**, Porto Alegre, v.20, n.2, p.185-206, 1995.

CONNELL, Raewyn W.; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito repensando o conceito. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.21, n.1, p.241-282, janeiro-abril/2013.

CONNELL, Raewyn. **Masculinities**. Berkeley Los Angeles: University of California Press, 2005.

**CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA - CFP**. Código de Ética Profissional do Psicólogo. Brasília, DF, 2005.

CONSELHO QUINISEXT. s/a. s/p. Disponível em: <[https://wblog.wiki/pt/Trullan\\_Council](https://wblog.wiki/pt/Trullan_Council)>. Acesso em 19 de ago. 2022.

COSTA FILHO, Francisco de Assis. **A homoafetividade no espaço católico de Mossoró**: entre a pesquisa documental e as experiências de vida. 178f. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Sociais e Humanas) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Mossoró, 2016.

COSTA NETO, Francisco Sales da. **Banheiros públicos**: os bastidores das práticas sexuais. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – 132f. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Natal, 2005.

COSTA, Barbara Regina. Bola de Neve Virtual: o uso das redes sociais virtuais no processo de coleta de dados de uma pesquisa científica. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**, v.7, n.1, p.15-37, jan/abr. 2018.

COSTA, Nathan Melo. **Religião e Sexualidade**: um estudo da vida celibatária dos seminaristas no Rio de Janeiro. 127f. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, 2017.

COUTO, Sérgio Pereira. **Os arquivos secretos do Vaticano**. Belo Horizonte: Gutenberg, 2013.

CRAVEIRO, Rodrigo. **Papa Francisco torna mais severa a punição por pedofilia; padres poderão ser expulsos**. Correio Braziliense, 02 de jun. 2021. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/mundo/2021/06/4928411-papa-francisco-torna-mais-severa-a-punicao-por-pedofilia-padres-poderao-ser-expulsos.html>>. Acesso em 22 de mar. 2022.

CRUZ, Andrey Gabriel Souza da; BALISCEI, João Paulo. “Não é uma fantasia, este sou eu”: Discussões sobre a representação e performance da masculinidade negra na série Sex Education (2019). **Revista Crítica Histórica**, Maceió, v. 11, n. 22, p. 100-130, 2020.

CUGINI, Paolo. Igreja e pessoas homossexuais: novos caminhos. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 80, n. 317, p. 609-633, set./dez. 2020.

D'ÉVREUX, Yves. **Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614**. Brasília: Senado Federal, 2007.

DABHOIWALA, Faramerz. **As origens do sexo**: uma história da primeira revolução sexual. 1.ed. São Paulo: Globo, 2013.

DAFLON, Claudete. Uma pedagogia da escrita: intelectuais luso-brasileiros no século XVIII. **Matraga**, Rio de Janeiro, v.18, n. 29, jul./dez. 2011.

DAIBERT JUNIOR, Robert. **Entre homens e anjos**: padres e celibato no período colonial do Brasil. In: PRIORE, Mary Del; AMANTINO, Márcia (Orgs.). **História dos homens no Brasil**. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 49-84.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias da gente brasileira**: volume I: Colônia. Rio de Janeiro: LeYa, 2016.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. **História Oral**, v. 6, 2003, p. 9-25.

DIOCESE DE BRAGANÇA PAULISTA. **Treinamento de Liderança Cristã – TLC**. 16 de jun. 2016. Disponível em: <<https://diocesedebraganca.com.br/pastorais/19/treinamento-de-lideranca-crista-tlc>>. Acesso em 11 de jan. 2024.

DINIZ, Frater Rimar César. **O que são os votos de pobreza, castidade, obediência?** A12 – Conectados pela fé. 2017. Disponível em: <<https://www.a12.com/redentoristas/noticias/o-que-sao-votos-de-pobreza-castidade-obediencia>>. Acesso em: 18 de jun. 2022.

**DIRETO DA SACRISTIA**. 10 de março 2016. Disponível em: <[https://www.facebook.com/DiretoSacristia/posts/1032360673490767/?locale=pt\\_BR](https://www.facebook.com/DiretoSacristia/posts/1032360673490767/?locale=pt_BR)>. Acesso em 27 de nov. 2023.

DORNE, Vinícius Durval Dorne; VIEIRA, João Paulo Dantas Vieira. Born this way: sentidos de resistência em um videoclipe de Lady Gaga. **Iniciação Científica CESUMAR**, v. 17, n. 2, jul./dez. 2015, p. 209-221.

DUBOIS, H. **O guia do seminarista e do jovem padre**. Roma: Consorzio Nazionale di Emigazione e Lavoro, 1927.

ECCO, Clóvis. A Função da Religião na Construção Social da Masculinidade. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, v. XIV, n. 1, jun, 2008. p. 93-97.

EDMUNDO, Luís. **O Rio de Janeiro no tempo dos vice-reis (1763-1808)**. Brasília: Senado Federal, 2000.

EIZIRIK, Marisa Faermann; COMERLATO, Denise. **A escola (in)visível**: jogos de poder/saber/verdade. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1995.

ELOI, Carla Elã. (Dia)crônica do armário. In: MORGAN, Morgado (Org.). **A primavera não-binária**: o protagonismo trans não-binária no saber científico. Florianópolis: Rocha Gráfica e Editora, 2021, p.77-90.

ENDSJO, Dag Oistein. **Sexo e religião**: do baile de virgens ao sexo sagrado homossexual. São Paulo: Geração Editorial, 2014.

ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Estevão. Homossexualidade indígena no Brasil: um roteiro histórico-bibliográfico. **ACENO**, v.3, n.5. jan/jul. 2016, p.14-38.

FIÉIS CATÓLICOS DE RIBEIRÃO PRETO. **Ordenações nas ordens menores e subdiaconato no Seminário Santo Tomás de Aquino, e Dillwyn (EUA)**. 12 de abr. 2022. Disponível em: <<http://catolicosribeiraopreto.com/ordenacoes-nas-ordens-menores-e-subdiaconato-no-seminario-santo-tomas-de-aquino-em-dillwyn-eua-2022/>>. Acesso em 6 de jul. 2023.

FIGUEIRÓ, Mary Neide Damico. **Formação de educadores sexuais**: adiar não é mais possível. 2 ed. Londrina, PR: Eduel, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade saber**. São Paulo: Paz e Terra, 2020a.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 4: as confissões da carne**. São Paulo: Paz e Terra, 2020b.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais: curso no College de France (1974-1975)**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

FRANÇA, Fabiane Freire. **“O que os pais vão falar?”: gênero, sexualidade e círculos dialógicos com educadoras**. Maringá, PR: Eduem, 2022.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários a prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2003.

FRÓES, Anelise; BULGARELLI, Lucas; FONTGALAND, Arthur. **Entre curas e terapias: práticas de conversão sexual e de gênero no Brasil**. São Paulo: All Out e Instituto Matizes. 2022.

FURLAN, Cássia Cristina. **Performances em jogo: (des)construindo experiências em gênero, sexualidade e identidades na prática com o RPG**. 279f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2017.

FURLANI, Jimena. **Educação sexual na sala de aula: relações de gênero, orientação sexual e igualdade étnico-racial numa proposta de respeito às diferenças**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

GAGA, Lady. **Born this way**. 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wV1FrqwZyKw>>. Acesso em: 19 de set. 2022.

GALINKIN, Ana Lúcia; SANTOS, Claudiene; ZAULI-FELLOWS, Amanda. Estudos de Gênero na Psicologia Social. In: GALINKIN, Ana Lúcia; SANTOS, Claudiene. **Gênero e Psicologia Social**. 1. ed. Brasília: Technopolitik, 2010. p.17-30.

GASPARETTO JUNIOR, Antonio. Primeiro Concílio de Latrão. **Infoescola**. s/a. Disponível em: <<https://www.infoescola.com/cristianismo/primeiro-concilio-de-latrao/>>. Acesso em 01 de mai. 2022.

GODEIRO, Nazareno. 200 anos de resistência e genocídio indígena. 500 anos de Guerras, Revoltas e Revoluções do Povo Brasileiro Elaboração. **ILAESE** – Instituto Latino Americano de Estudos Socioeconômicos, jul. de 2020. p. 1-13.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

GOMES, Daiany Sousa Macelai de Oliveira. **O Tribunal do Santo Ofício Espanhol: Continuidades e inovações nas práticas processuais (Sécs. XIV-XVI)**. 121f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, 2009.

GOMES, Verônica de Jesus. **Vício dos clérigos: a sodomia nas malhas do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa**. 225f. Dissertação (Mestrado em História Moderna) – Universidade Federal Fluminense, 2010.

GONÇALVES, Vanessa Bugs. **Táticas e estratégias: uma desconstrução da noção de indisciplina no cotidiano escolar**. 153f. Tese (Doutorado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

GROSSI, Miriam Pillar. Masculinidades: uma revisão teórica. **Antropologia em Primeira Mão**, v. 75, p. 1-37, 1995.

GUIMARÃES, Anderson Passos. O desafio histórico de “tornar-se um homem homossexual”: um exercício de construção de identidades. **Temas em Psicologia**, v. 17, n. 2, 2009, p. 553-567.

GUIMARÃES, Bernardo. **O seminarista**. Jandira, SP: Ciranda Cultural, 2019.

HALBERSTAM, Jack. **A Arte Queer do Fracasso**. Trad. Bhuvi Libanio. Recife: Cepe, 2020.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n.5, p.7-41, 1995.

HOLYART. **O significado da mitra**. 6 de jul. 2022. Disponível em: <<https://www.holyart.pt/blog/religiao/o-significado-da-mitra/>>. Acesso em 7 de jul. 2023.

HOWES NETO, Guilherme. **De bota e bombacha: um estudo antropológico sobre as identidades gaúchas e o tradicionalismo**. 133f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Maria, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, 2009.

HULTMAN, Martin; PULÉ, Paul M. **Masculinidades ecológicas**. Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2023.

HYPENESS. **Índio Tupinambá morto em 1614 foi primeira vítima de homofobia registrada no Brasil**. 2019. Disponível em: <<https://www.hypeness.com.br/2019/04/indio-tupinamba-morto-em-1614-foi-primeira-vitima-de-homofobia-registrada-no-brasil/>>. Acesso em 01 de ago. 2021.

ICONOGRAFIA DA HISTÓRIA. **Homossexuais no campo de concentração**. 2019. Disponível em: <<https://www.facebook.com/467112486695748/photos/homossexualismo-no-nazismo-e-segunda-guerrano-outono-de-1933-o-campo-de-concentr/1121238547949802/>>. Acesso em 28 de ago. 2020.

JARDILINO, José Rubens Lima; PEREIRA, João Paulo Rodrigues. História de uma instituição escolar no Brasil: o Seminário 'Nossa Senhora da Boa Morte' (1821-1888). **Revista Brasileira de História da Educação**, Maringá, v. 21, p.1-25, 2021.

JESUS, Ana Márcia Guilhermina de; OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. A Bíblia condena a homossexualidade? **Revista Eclesiástica Brasileira**. v. 73, n. 292, p. 942-951, out. 2013.

JHA, Sonora. **Como educar um filho feminista**: maternidade, masculinidade e a criação de uma família. Rio de Janeiro: Agir, 2021.

JOFFE, Hélène. Degradação, desejo e o "outro". In: ARRUDA, Angela (Org). **Representando a alteridade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 109-128.

JORNAL NACIONAL. **Papa emérito Bento XVI é acusado de ter acobertado casos de pedofilia na época em que era arcebispo**. G1, 20 de jan. 2022. Disponível em: <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2022/01/20/papa-emerito-bento-xvi-e-acusado-de-ter-acobertado-casos-de-pedofilia-na-epoca-em-que-era-arcebispo.ghtml>>. Acesso em 22 de mar. 2022.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. "Temos um problema em nossa escola: um garoto afeminado demais". Pedagogia do armário e currículo em ação. **Revista Educação e Políticas em Debate**, v. 4, n. 2, p.221-239, 2015.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Conceitos de diversidade Parte II (continuação da entrevista realizada com Rogério Junqueira. **Diversidade e educação**. v.2, n.3 p. 4-13, jan./jun. 2014.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. A educação frente à diferença/diversidade sexual. **Educação (Rio Claro. Online)**, v. 23, p. 162-181, 2013.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. **Bagoas: Revista de Estudos Gays**, v. 1, p. 1-22, 2007.

KEELING, Michael. **Fundamentos da ética cristã**. São Paulo: Aste, 2002.

KIMMEL, Michael. **A sociedade de gênero**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

LAMBERTI, Lua. **Pe-drag-ogia**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2021.

LASTA, Sérgio. Seminários católicos e as pedagogias da segregação: algumas reflexões. **Revista Litterarius**, v. 19, n.1, p.1-19, 2020.

LASTA, Sérgio. **Uma forma-de-vida**: pedagogias de formação de seminaristas católicos entre o sagrado e o profano. 296 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Luterana do Brasil, Programa de Pós-Graduação em Educação, Canoas, 2019.

LATOURE, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: NUNES, João Arriscado e ROQUE, Ricardo. **Objectos Impuros**: Experiências em Estudos sobre a Ciência. Porto: Afrontamento, 2008, p. 39-61.

LEAL, Dodi Tavares Borges. **Performatividade transgênera**: equações poéticas de reconhecimento recíproco na recepção teatral. 534p. Tese (Doutorado em Psicologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

LEITE, Alexandra Ribeiro. **Homens católicos com práticas homossexuais**: desregulação religiosa e produção de sentidos. 89f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Pós-Graduação em Psicologia, Recife, 2016.

LEITE, Lucimar da Luz. **Marcas da religião na educação**: gênero, sexualidade e formação docente. 149f. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2020.

LEMOS, Fernanda. A representação social da masculinidade na religiosidade contemporânea. **Revista do Grupo de Estudos de Gênero e Religião Mandrágora/NETMAL (UMESP)**, São Bernardo do Campo, n. 1, p. 7-17, 2008.

LIMA, Lana Lage da Gama. **A confissão pelo avesso**: o crime de solicitação no Brasil Colonial. 831f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

LIMA, Lioman. **'O Vaticano é uma organização gay'**: o polêmico livro que diz revelar a corrupção e a hipocrisia na Igreja. *BBC News Mundo*. 21 fevereiro 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-47316304>>. Acesso em 29 de abr. 2022.

LIMA, Luís Corrêa. Candidatos com Orientação Homossexual ao Sacerdócio e à Vida Religiosa Consagrada. **Revista Convergência**, ano. LII, p. 1-9, dez. 2017.

LOPES, Jailson Silva. **Elementos da Ética Tomista**. 89 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2011

LOURO, Guacira Lopes. Educação e docência: diversidade, gênero e sexualidade. **Revista Formação Docente**, Belo Horizonte, v.3, n.4, p.62-70, jan./jul. 2011.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 07-34.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.) **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 369-392.

MAIO, Eliane Rose. “**Palavrões**” ou **palavras**: um estudo com educadoras/es sobre sinônimos usados na denominação de temas relacionados ao sexo. 240f. Tese (Doutorado em Educação Escolar) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara, 2008.

MARTEL, Frédéric. Frédéric Martel: há uma guerra entre gays na Igreja Católica. **Entrevista à Revista VEJA**. 2019b. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=buCUg3ISOxw&t=275s&ab\\_channel=vejaponto.com](https://www.youtube.com/watch?v=buCUg3ISOxw&t=275s&ab_channel=vejaponto.com)>. Acesso em 04 de set. 2022.

MARTEL, Frédéric. **No armário do Vaticano**: poder, hipocrisia e homossexualidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 2019a.

MARTINI, Carma Maria. **Questões de gênero e diversidade sexual**: reflexões sobre a formação de docentes indígenas na Universidade Federal de Rondônia. 283f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Programa de Pós-graduação em Educação, Maringá, 2021.

MATEO, María Cruz Romeo. A New Priest for a New Society? The Masculinity of the Priesthood in Liberal Spain. **Journal of Religious History**. v. 45, n. 4, p. 540-558, dez/2021.

MATOS, Marcos Paulo Santa Rosa. **Discurso religioso e heteronormatividade**: uma análise da liturgia nupcial da Igreja Católica. Porto Alegre: Fi, 2020.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Sacrílegas famílias**: conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII. 167f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, RJ, 2007.

MESCHIATTI, José Eduardo. **Trabalhadores da vinha**: estudo sobre a formação do clero – o Seminário Católico antes e depois do Concílio Vaticano II. 283f. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, SP, 2007.

MESQUITA, Daniele Trindade; PERUCCHI, Juliana. Não apenas em Deus: discursos religiosos sobre homossexualidade. **Psicologia e Sociedade**. Belo Horizonte, v. 28, n. 1, p. 105-114, Abr/2016.

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

MONTEIRO, Germano Campos. **O beijo**: tentativa psico-fisiológica. 52f. Tese de doutoramento. Faculdade de Medicina do Porto, 1921.

MORENO, Alejandra. **PeDRAGogía**. Laboratorio de travestismo y producción artística. 2020.

MORENO, Montserrat. **Como se ensina a ser menina**. São Paulo: Moderna, 1999.

MORENO, Morro do. Ressurreição do Índio Diogo - Elmo Elton. 1 de maio de 2014. Disponível em: < <https://www.morrodomoreno.com.br/materias/ressurreicao-do-ndio-diogo-elmo-elton.html>>. Acesso em: 23 de ago. 2023.

MORIN, Edgar. A necessidade um pensamento complexo. In: MENDES, Candido (org.). **Representação e complexidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003. p.69-78.

Morin, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MOTT, Luiz. **A Inquisição no Maranhão**. São Luís: EDUFMA, 1995.

MOTT, Luiz. Cripto-sodomitas em Pernambuco colonial. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, n.6, v.13, p.7-38, 2002.

MOTT, Luiz. **Igreja e homossexualidade no Brasil**: cronologia temática, 1547-2006. Comunicação apresentada no II Congresso Internacional sobre Epistemologia, Sexualidade e Violência, São Leopoldo, RS, Escola Superior de Teologia, 16/8/2006.

MOVIECLIPS. **Boy Erased (2018) - Mental Torture Scene (7/10) | Movieclips**. 2018. Disponível em: < [https://www.youtube.com/watch?v=\\_X6dHrTceEE&t=105s](https://www.youtube.com/watch?v=_X6dHrTceEE&t=105s)>. Acesso em 06 de jul. 2023.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Talar Rosa**: um estudo didático-histórico-sistemático sobre a Ordenação ao Ministério e o exercício do Ministério ordenado por homossexuais. 208p. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, RS, Brasil.

NASCIMENTO, Leticia Carolina Pereira do. **Transfeminismo**. 1ed. São Paulo: Jandaíra. 2021.

O'CONNELL, Gerard. **Decisão histórica**: Papa Francisco permite bênçãos para casais homossexuais. Instituto Humanitas Unisinos, 18 de dez. 2023.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. A cobaia agora é você! Cisgeneridade branca, como conceito e categoria de análise, nos estudos produzidos por travestis e mulheres transexuais. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia, v.36, n.1, p.157-178, jan./jun. 2023.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes. Trejeitos e trajetos de *gayzinhos* afeminados, *viadinhos* e *bichinhas* pretas na educação! **Periódicus**. n. 9, v. 1, maio-out. 2018a, p. 161-191.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. Por que você não me abraça? Reflexões a respeito da invisibilização de travestis e mulheres transexuais no movimento social de negras e negros. **Sur - Revista Internacional de Direitos Humanos**. v.15, n.28, 2018b, p.167-179.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. Sim, eu aceito! Conjugalidade, casamento e organização familiar negra durante o regime escravista no Brasil. **ARTEEFILOSOFIA**, v. 15, n. 28, p. 4-23, abr/2020.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. **O diabo em forma de gente**: (r) existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação. *190 f.* Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

**ORAÇÕES PARA BOBBY**. Direção de Russell Mulcahy. Estados Unidos: Lifetime: Original Movie, 2009.

PAIVA, Eriki. A diversidade sexual entre povos indígenas do Brasil. **Tellus**, Campo Grande, MS, v. 20, n. 42, maio/ago. 2020, p. 363-367.

PAPA FRANCISCO. Visita apostólica do Papa Francisco ao Brasil por ocasião da XXVIII Jornada Mundial da Juventude. **Vaticano**. 28 de jul. 2013. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-conferenza-stampa.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html)>. Acesso em 16 de abr. 2022.

PAROQUIA MÃE DE DEUS. **MCC - Movimento de Cursilhos de Cristandade**. s/a. Disponível em: <<https://www.paroquiamaededeus.org.br/movimentos/ver.php?id=5&s=>> . Acesso em 11 de jan. 2024.

PARRINI, Rodrigo. Falos interdictos: cuerpo, masculinidade y ley nómadas. **Nómadas**, n.38, p.65-79, abril/2013.

PASSOS, João Décio. Papa Francisco e o fim do mundo: aspectos socioeclesiais de uma conjuntura histórica. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 79, n. 314, Petrópolis, volume 79, p. 520-540, set/dez. 2019.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. A teoria *queer* e a reinvenção do corpo. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 27, p.469-477. jul/dez. 2006.

PERISSÉ, Gabriel. **Uma pedagogia do corpo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

PERROT, Michelle. **História dos quartos**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

PRADO, Marco Aurélio Máximo. Da mobilidade social à constituição da identidade política: reflexões em torno dos aspectos psicossociais das ações coletivas. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte: Instituto de Psicologia PUC-Minas, v. I, n. 11, p. 59-71, jun. 2002.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, São Paulo, n. 50, p. 46-65, 2001.

PRECIADO, Paul B. **Um Apartamento em Urano**: Crônicas da travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

PRECIADO, Paul. **Manifesto contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRIORI, Claudia. A violência de gênero de cada dia não nos dai hoje: políticas e ações de enfrentamento. PRIORI, Claudia; FRANÇA, Fabiane Freire (Orgs.). **Educação, Diversidade e Cultura**. Curitiba: Prismas, 2018, p. 71-98.

PRIORI, Claudia. **Mulheres fora da lei e da norma**: controle e cotidiano na Penitenciária Feminina do Paraná. 217f. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus**: igreja católica e sexualidade de Jesus a Bento XVI. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

REIS, Toni; CAZAL, Simón. **Manual de educação LGBTI+**. Curitiba: IBDSEX, 2021.

RICARDO, Pe. Paulo. **O que é a Liturgia das Horas e qual a sua importância?** Christo Nihil Praeponere. 2011. Disponível em: <<https://padrepauloricardo.org/episodios/o-que-e-a-liturgia-das-horas-e-qual-a-sua-importancia>>. Acesso em 18 de jun. 2022.

ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. **Masculinidades e o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição**: a ação das visitas do Santo Ofício às capitanias do norte da América portuguesa na defesa da ordem patriarcal – séculos XVI e XVII. 212f. Dissertação. Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, 2014.

ROSA, André Luís da; VERNAL, Javier Ignacio. “Uma guerra entre bichas”: o clero católico e o movimento LGBTQIA+. **Revista Senso**, v. 1, p. 1, 2021b.

ROSA, André Luís; VERNAL, Javier Ignacio. Por baixo da batina: reflexões indecentes sobre a homossexualidade no clero católico. In: MUSSKOPF, André S.; FREIRE, Ana Ester Pádua. **Religião e indecência**: diálogos com Marcela Althaus-Reid. Rio de Janeiro: Metanoia, 2021a. p. 92-106.

ROSSI, Jean Pablo Guimarães. **Gênero e educação em tempos de escola sem partido**: compreensões de educadoras. 194f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Desenvolvimento), Universidade Estadual do Paraná, Campo Mourão, PR, 2020.

ROSSI, Jean Pablo Guimarães; MAIO, Eliane Rose. Gelo no pênis, exorcismo e medo: gênero, sexualidade e religião em relatos de seminaristas e padres homossexuais. **Mandrágora**. v.27, n. 1, 2021, p. 119-151.

ROSSI, Jean Pablo Guimarães. FRANÇA, Fabiane Freire. A metodologia WEBQUEST no contexto das questões de gênero: experiências de educadoras em debate. **Interfaces da Educação**, Paranaíba, v.11, n.32, p. 213- 243, 2020a.

ROSSI, Jean Pablo Guimarães. FRANÇA, Fabiane Freire. “Gênero e diversidade na escola”: uma proposta de WebQuest como subsídio para discussões de gênero no espaço escolar. **Revista Educaonline**. v.14, n.3, p.50-80, set/dez 2020b.

ROSSI, Jean Pablo Guimarães; PADOVANI, Claudia Raquel Padovani; BRESCANSIN, Lívia Yatsuda. “Entre o amor e o ódio”: contribuições do mito da “Medéia” de Eurípedes para o estudo da ambivalência materna. **APRENDER - Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, n. 23, p. 153-174, 2020a.

RUIZ, Sidney Tadeu; ROSSI, Jean Pablo Guimarães. Teorias raciais e seus ecos sobre as teorias de carência-cultural. In: FRANÇA, Fabiane Freire; COQUEIRO, Valdete dos Santos; COQUEIRO, Wilma dos Santos. **Entre afro-[r]existências: (re)construindo conceitos**. 1.ed. Curitiba: Editorial Casa, 2022, p. 99-113.

SANTINELLO, Jamile. A identidade do indivíduo e sua construção nas relações sociais: pressupostos teóricos. **Revista de Estudos da Comunicação**, Curitiba, v. 12, n. 28, p. 153-159, maio/ago. 2011.

SANTOS, Daniel Kerry dos Santos; TEIXEIRA FILHO, Fernando Silva. Cartografias do Armário: estratégias do desejo em uma cidade do interior paulista. **Bagoas**. n. 11, p. 177-209, 2014.

SANTOS, Danilo. **O legado de Jigsaw**: novo filme da franquia Jogos Mortais será lançado na próxima quinta-feira (20). Lab Dicas Jornalismo. 2021. Disponível em: <<https://labdicasjornalismo.com/noticia/7407/o-legado-de-jigsaw--novo-filme-da-franquia-jogos-mortais-sera-lancado-na-proxima-quinta-feira-20>>. Acesso em 17 de set. 2022.

SARTO, Giovanna. Reflexões indecentes: como religião, gênero e sexualidade se encontram. In: MUSSKOPF, André Sidinei; FREIRE, Ana Ester Pádua. **Religião e indecência**: diálogos com Marcela Althaus-Reid. Rio de Janeiro: Metanoia, 2021. p. 28-37.

SEDGWICK. Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 19-54, 2007.

SEFFNER, Fernando. **Derivas da masculinidade**: representação, identidade e diferença no âmbito da masculinidade bissexual. 2003. 260f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

SEFFNER, Fernando. **Educação e democracia**: gênero e sexualidade em tempos de escola “Sem Partido”. Entrevista concedida a Jean Pablo Guimarães Rossi e Ricardo 107 Fernandes Pátaro. **Revista Educação e Linguagens**, Campo Mourão, v. 8, n. 14, jan/jun. 2019.

SEMINÁRIO SÃO JOSÉ. **História**. s/a. Disponível em: <<http://seminariosaojose.org.br/historia/>>. Acesso em 27 de nov. 2023.

SERBIN, Kenneth P. **Padres, celibato e conflito social**: uma história de igreja católica no Brasil. São Paulo: Companhia de Letras, 2008.

SERRA, Cristiana de Assis. **Vimos para comungar**: os grupos católicos LGBT brasileiros e suas estratégias de permanência na igreja. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

SEXUGI, Fábio Alexandre. **Entre o Santíssimo e os santinhos**: a atuação do Ministério Fé e Política nas eleições proporcionais de 2014 no Paraná. 143f. Dissertação (Mestrado e Sociedade e Desenvolvimento) – Universidade Estadual do Paraná, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento, Campo Mourão, 2019.

SILVA, Alex Rogério. Capistrano de Abreu e a reconstrução da Primeira Visitação Inquisitorial a Bahia pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça (1591-1595). **Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG**. Belo Horizonte, v. 8, n. 1, jan./maio 2016, p. 169-179.

SILVA, Ana Lúcia da. **Pedagogias culturais nos sambas-enredo do carnaval carioca (2000-2013)**: a história da África e a cultura afro-brasileira. 264f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Programa de Pós-Graduação em Educação, Maringá, 2018.

SILVA, Daniel Neves. **"Império Romano"**. Brasil Escola. s/a. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/historiag/imperio-romano.htm>. Acesso em 04 de setembro de 2022.

SILVA, Denilson Matias da. **Homossexualidade e formação presbiteral**: uma reflexão sobre o acompanhamento vocacional na formação inicial dos vocacionados homossexuais. 173p. Dissertação (Mestrado em Teologia), Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2022.

SILVA, Edlene Oliveira. **Entre a batina e a aliança**: das mulheres de padres ao movimento de padres casados no Brasil. 313f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação em História. Universidade de Brasília. Brasília, 2008.

SILVA, Tânia Maria Gomes. **Você acha que a gente vai poder com homem? Práticas conjugais entre mulheres das camadas populares**. 303f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Paraná. Curso de Pós-graduação em História, 2007.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 73-102.

SILVEIRA, Marta de Carvalho. Os livros das leis e posturas: uma proposta de análise. In: **Anais do Encontro Internacional e XVIII Encontro de História da ANPUH**, Rio

de Janeiro, 2018, p. 1-10. Disponível em: <[https://www.encontro2018.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1529361903\\_ARQUIVO\\_Trabalho\\_ANPUH\\_REGIONAL.pdf](https://www.encontro2018.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1529361903_ARQUIVO_Trabalho_ANPUH_REGIONAL.pdf)>. Acesso em 01 de nov. 2021.

SIMILI, Ivana Guilherme, SILVA, Guilherme Telles da. Homens e roupas: imagens dos pioneiros da cidade de Maringá. **Contemporânea**. v. 11, n. 2, p.44-58, 2013.

SOUSA, Euclides V; GHIZZI, Eluiza Bortolotto Ghizzi. Signos da resistência LGBTQIA+ no manifesto de Mother Monster, no videoclipe Born This Way de Lady Gaga. In: **Anais da 74ª Reunião Anual da SBPC** - Universidade de Brasília, UnB, 2022. p. 1-4.

SOUTO, Juliana da Silva. **As masculinidades cristãs enquanto espaços entre o profano e o sagrado**: uma análise sobre as performances dos padres católicos. 154p. Tese (Doutorado em Comunicação), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

SOUZA NETO, Arlindo José de. **“O bem maior que posso ter”**: uma análise antropológica sobre a vocação sacerdotal católica no Brasil. 150f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2015.

SOUZA, Alessandra dos Reis de; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; MEZZOMO, Frank Antonio. “Será que não é uma fase?”: identidade sexual de jovens católicos e suas implicações no âmbito familiar. In: MAIO, Eliane Rose; ROSSI, Jean Pablo Guimarães; LEITE, Lucimar da Luz (Orgs.). **Gênero, sexualidade e religião**: diálogos em espaços plurais. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022, p. 29-52.

SOUZA, Alessandra dos Reis. **“A boa nova também é para mim”**: novos sentidos sobre as homossexualidades no Projeto Aprisco. 136f. (Dissertação). Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento. Universidade Estadual do Paraná, Campo Mourão, 2020.

TAKARA, Samilo. **Uma pedagogia bicha**: homofobia, jornalismo e educação. 177f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2017.

TEIXEIRA FILHO, Fernando Silva. **Homossexualidade**: (um) presente na família. FIGUEIRÓ, Mary Neide. Homossexualidade e educação sexual: construindo o respeito à diversidade. Londrina, PR: UEL, 2007, p. 97-99.

TEMPLÁRIO DE MARIA. **Batina**: descubra o que aconteceu quando um leigo se vestiu de padre. 11 de ago. 2019. Disponível em: <<https://templariodemaria.com/descubra-o-que-aconteceu-quando-um-leigo-vestiu-uma-batina/>>. Acesso 1 de jul. 2023.

TERUYA, Tereza Kazuko. Apresentação. In: ACCORSI, Fernanda Amorim; BALISCEI, João Paulo; TAKARA, Samilo. **Como pode uma pedagogia viver fora da escola?** Estudos sobre pedagogias culturais. Londrina, PR: Syntagma, 2021, p. 4-5.

THE BOSTON GLOBE. **Spotlight**: segredos revelados. São Paulo: Vestígio, 2016.

THE TIMES. **Sunday Times clue writing 1677**: cunking stool. 28 de out. 2017. Disponível em: <<https://www.thetimes.co.uk/article/sunday-times-clue-writing-1677-cucking-stool-bqccp7mqf>>. Acesso em 29 de ago. 2022.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

TORRES, Marco Antônio. A experiência de alguns padres homossexuais na Igreja Católica. In: ISAIA, Artur Cesar. **Crenças, sacralidades e religiosidade**: entre o consentido e o marginal. Florianópolis: Insular, 2009. p. 197-214.

TORRES, Marco Antônio. **Os significados da homossexualidade no discurso da Igreja Católica Romana pós Concílio Vaticano II**: padres homossexuais, tolerância e formação hegemônica católica. 200f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos do paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

VALADÃO, Ana Paula. **MPF investigará Ana Paula Valadão por declarações homofóbicas**. 2016. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=vE731aOI\\_5U&ab\\_channel=Migalhas](https://www.youtube.com/watch?v=vE731aOI_5U&ab_channel=Migalhas)>. Acesso em 01 de abr. 2022.

VALLE, Edênio. A homossexualidade nos documentos oficiais da Igreja. In: VALLE, Edênio (Org.). **Tendências homossexuais em seminaristas e religiosos**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas. 2014. p. 25-42.

VALLE, Edênio. Orientações recentes da Santa Sé sobre a homossexualidade nos Seminários católicos. In: VALLE, Edênio (Org.). **Tendências homossexuais em seminaristas e religiosos**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas. 2014. p. 15-24.

VEDOVA, Gabriela Prioli Della. **A influência da repressão penal sobre o usuário de crack na busca pelo tratamento**. 340f. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

VEIGA, Edison. O índio executado a tiro de canhão tido como 'primeiro mártir da homofobia no Brasil'. **BBC News Brasil**. 28 dezembro 2020.

VIANA, Fabrício. **O armário**: vida e pensamento do desejo proibido. 4.ed. São Paulo: Bons Livros Editora Digital, 2014.

VIDARTE, Paco. **Ética bixa**: proclamações libertárias para uma militância LGBTQ. São Paulo: N-1 edições, 2019.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres homofobia. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 460-482, 2001.

WITTIG, Monique. The straight mind. **Feminist Issues**, v. 1, n. 1, p. 103-111, 1980.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 15.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 7-72.

XAVIER, Antônio Roberto; CHAGAS, Eduardo Ferreira; REIS, Edilberto Cavalcante. Cultura e educação na Idade Média: aspectos histórico-filosófico-teológicos. **Revista Dialectus**, Ceará, v.4, n. 11, p. 310-326, ago/dez. 2017.

XAVIER, Manuela. **De olhos abertos**: uma história não contada sobre relacionamento abusivo. Rio de Janeiro: BestSeller, 2022.

ZIDKO, Erika. Arcebispo de Belém acusado de abusos: como novas regras do Vaticano podem influenciar investigações. **BBC News**. 11 de jan. 2021. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-55574080>>. Acesso em: 24 de out. 2021

ZOBOLI, Fabio; DIAS, Alfrancio Ferreira; SILVA, Renato Izidoro. Dilemas heteronormativos de feminilidade em exemplares da Revista Playboy onde posaram atletas. **Motrivivência**. (Florianópolis), v. 32, n. 61, janeiro/março, 2020, p. 1-22.

## APÊNDICE I

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Gostaríamos de convidá-lo a participar da pesquisa intitulada “**HISTÓRIAS DO ATENEU’: PEDAGOGIAS DE GÊNERO E SEXUALIDADE NAS TRAJETÓRIAS DE EX-SEMINARISTAS HOMOSSEXUAIS**”, que faz parte do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPE) da Universidade Estadual de Maringá (UEM) e é orientada pela Dra. Prof.<sup>a</sup> Eliane Rose Maio. O objetivo da pesquisa é investigar as pedagogias de gênero e sexualidade perpassadas pelas narrativas de ex-seminaristas, a partir do resgate de suas trajetórias dentro dos seminários. Para isto, a **sua participação** será por meio da realização de uma entrevista de caráter semiestruturado, a ser realizada em dia, local e horário ajustados com antecedência. Informamos que poderão ocorrer os **riscos/desconfortos** a seguir: salientando que por se tratar de questões em torno de gênero e sexualidade humana, os participantes podem se sentir desconfortáveis ou constrangidos, porém, afirma-se que o teor das perguntas preza pelo respeito, havendo ainda a garantia de que se não quiser responder por sentir-se desconfortável, poderá desistir de respondê-las ou retirar-se da pesquisa no momento em que lhe for mais oportuno. Sobre os **benefícios**, esperamos que a pesquisa viabilize um espaço de fala para os participantes, propagando conhecimentos sobre o assunto, pois acreditamos que disseminar tais discussões, contribua para amenização das desigualdades e preconceitos vigentes na sociedade. Com relação às garantias mínimas, evidencia-se a **garantia** de que danos previstos serão evitados. Esclarecemos que sua participação não implica em nenhuma forma de ressarcimento ou indenização. Os resultados da pesquisa serão divulgados em eventos e publicações científicas com a garantia de absoluto sigilo para assegurar a privacidade dos sujeitos quanto os dados confidenciais envolvidos na pesquisa. As entrevistas serão gravadas e as informações obtidas serão usadas apenas para fins científicos. Após o término da pesquisa, os registros em formato de áudio serão descartados. Salientamos que, conforme orientações expressas no documento “Orientações para condução de pesquisas e atividade dos CEP durante a pandemia provocada pelo Coronavírus SARS-COV-2 (COVID-19)” (2020), como medida de prevenção e preservação da integridade dos participantes e da equipe de pesquisa, abrimos a possibilidade para que a entrevista seja realizada de forma *online*, por meio da plataforma Google Meet, resguardando todos os cuidados éticos, o sigilo e a confidencialidade das informações, conforme orientações da Carta Circular n. 7/2020-CONEP/SECNS/M. Em caso de dúvidas ou necessite de mais esclarecimentos, pode nos contatar nos endereços abaixo ou procurar o Comitê de Ética em Pesquisa da UEM, cujo endereço consta deste documento. Este termo deverá ser preenchido em duas vias de igual teor, sendo uma delas, devidamente

preenchida e assinada entregue a você. Além da assinatura nos campos específicos, pelo pesquisador e por você, solicitamos que sejam rubricadas todas as folhas deste documento. Isto deve ser feito por ambos (pelo pesquisador e por você) de modo a garantir o acesso ao documento completo.

Eu, \_\_\_\_\_ declaro que fui devidamente esclarecido/a e concordo em participar **voluntariamente** da pesquisa coordenada pela Professora Dra. Eliane Rose Maio.

\_\_\_\_\_  
Assinatura ou impressão datiloscópica

Data:

Eu, Jean Pablo Guimarães Rossi, declaro que forneci todas as informações referentes ao projeto de pesquisa supra nominado.

\_\_\_\_\_  
Assinatura do pesquisador

Data:

Qualquer dúvida com relação à pesquisa poderá ser esclarecida com a pesquisadora, conforme o endereço abaixo:

Coordenadora: **Eliane Rose Maio**

Endereço: Av. Colombo, 5790 – Maringá-Paraná

Telefone/e-mail: (44) 3011 - 4887 – [elianerosemaio@yahoo.com.br](mailto:elianerosemaio@yahoo.com.br)

Nome: **Jean Pablo Guimarães Rossi**

Endereço: Rua Roberto Brzezinski, 81 – Iretama-Paraná.

Telefone/e-mail: (44) 991685717 – [psijeanpablo@gmail.com](mailto:psijeanpablo@gmail.com)

Qualquer dúvida com relação aos aspectos éticos da pesquisa poderá ser esclarecida com o Comitê Permanente de Ética em Pesquisa (COPEP) envolvendo Seres Humanos da UEM, no endereço abaixo:

COPEP/UEM Universidade Estadual de Maringá.

Av. Colombo, 5790. Campus Sede da UEM.

Bloco da Pró – Reitoria de Pesquisa e Pós – Graduação (PPG) da UEM.

Bairro Jardim Universitário. CEP 87020-900. Maringá-Pr.

Tel: (44) 3011 - 4597

Fax: (44) 3011 - 4444

E-mail: [copep@uem.br](mailto:copep@uem.br)

## APÊNDICE II

### FICHA DE IDENTIFICAÇÃO

Nome: \_\_\_\_\_ Data: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

1. Idade: \_\_\_\_\_

2. Você tem filhos/as? ( ) Não ( ) Sim. Quantos/as? \_\_\_\_\_

3. Cidade e Estado onde nasceu: \_\_\_\_\_

4. Cidade e Estado onde mora atualmente: \_\_\_\_\_

5. Religião \_\_\_\_\_

5. Cor:

a. ( ) Branca b. ( ) Negra c. ( ) Parda d. ( ) Amarela e. ( ) Indígena

6. Estado Civil:

a. ( ) Solteiro b. ( ) Casado c. ( ) Divorciado d. ( ) Separado

e. ( ) Viúvo f. ( ) Outros

7. Escolaridade:

a. ( ) Superior Incompleto – Instituição:

\_\_\_\_\_

b. ( ) Superior Completo – Instituição:

\_\_\_\_\_

c. ( ) Pós-Graduação lato sensu – Instituição:

\_\_\_\_\_

d. ( ) Mestrado – Instituição:

\_\_\_\_\_

e. ( ) Doutorado – Instituição:

\_\_\_\_\_

8. Instituição/Seminário que frequentou durante o período enquanto seminarista:

\_\_\_\_\_

9. Período que permaneceu como seminarista: \_\_\_\_\_

## ANEXO



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE  
MARINGÁ



## PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

### DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

**Título da Pesquisa:** „HISTÓRIAS DO ATENEU; : PEDAGOGIAS DE GÊNERO E SEXUALIDADE NAS TRAJETÓRIAS DE EX-SEMINARISTAS HOMOSSEXUAIS

**Pesquisador:** Eliane Rose Malo

**Área Temática:**

**Versão:** 1

**CAAE:** 42915121.1.0000.0104

**Instituição Proponente:** Universidade Estadual de Maringá

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

### DADOS DO PARECER

**Número do Parecer:** 4.611.237

#### **Apresentação do Projeto:**

Trata-se de projeto de pesquisa proposto por pesquisador vinculado à Universidade Estadual de Maringá.

#### **Objetivo da Pesquisa:**

**Objetivo Primário:** Investigar quais as pedagogias de gênero e sexualidade que perpassaram pelas narrativas de ex-seminaristas homossexuais, a partir do resgate de suas trajetórias dentro dos seminários religiosos. **Objetivos Secundários:** Compreender como a Instituição religiosa, historicamente atuou e continua atuando no disciplinamento e policiamento dos corpos; Analisar de que modo as pedagogias de gênero e sexualidade se fazem presentes no âmbito do Seminário e de que forma atuam sobre a (homo)sexualidade dos seminaristas; Tensionar os estudos de gênero e sexualidade sobre as narrativas dos ex-seminaristas, participantes da pesquisa.

#### **Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

Avalia-se que os possíveis riscos a que estarão sujeitos os participantes da pesquisa serão suplantados pelos benefícios apontados.

#### **Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

A metodologia está assim descrita no documento PB\_informações básicas: "Nesta pesquisa, pretendemos entrevistar um número estimado de 10 a 20 participantes. Almejamos os seguintes

**Endereço:** Av. Colombo, 5790, UEM-PPG, sala 4  
**Bairro:** Jardim Universitário **CEP:** 87.020-900  
**UF:** PR **Município:** MARINGÁ  
**Telefone:** (44)3011-4507 **Fax:** (44)3011-4444 **E-mail:** copepi@uem.br



Continuação do Parecer: 4.811.237

perfis: homens, homossexuais, exseminaristas, que tenham a experiência de passagem de no mínimo um ano pelo seminário, com idade superior a 18 anos. Consideraremos tanto aqueles que tenham passado pelo seminário teológico, quanto aqueles que tenha vivenciado apenas o seminário propedêutico, desde que atendam aos critérios já expostos. Para chegarmos até os participantes pretendidos, utilizaremos da técnica Snowball (bola de neve)\*(...) Esse processo continua até que as métricas estabelecidas antecipadamente para a coleta de dados, como prazo de coleta ou quantidade máxima de entrevistados, sejam atingidas, ou para a ocorrência de saturação teórica, isto é, quando não surgirem novas informações nos dados coletados. Visto que o nosso intuito é o resgate das memórias dos participantes, de maneira específica durante o tempo em que estiveram no seminário, a nossa opção metodológica para a realização das entrevistas é a história oral, buscando nas experiências destes homens, as respostas para nossos questionamentos. (...) Deste modo, nosso intuito ao colocar as narrativas dos participantes em questão por meio desta metodologia é, por conseguinte, investigar quais pedagogias de gênero e sexualidade atravessaram suas trajetórias durante o período em que estiveram nos seminários religiosos. Nossa intenção é que participante tenha um espaço mais aberto possível para que possa discorrer sobre as suas vivências, porém como forma de incitar/provocar o surgimento de tais narrativas, elaboramos um roteiro semiestruturado (APÊNDICE II) para que, deste modo, possamos atribuir um melhor delineamento no que tange aos intuitos da entrevista realizada.\* A análise dos dados será a partir da Análise de Conteúdo, proposta por Laurence Bardin (1977). Os participantes serão contatados por meio de e-mail e ou telefone, em que receberão um convite para participarem da pesquisa, em dia e horários previamente combinados, de acordo com a disponibilidade do entrevistado. Uma vez aceite o convite, forneceremos o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, explicando todas as questões éticas que perpassam a pesquisa, como: sigilo, registro de voz, anonimato e ainda a garantia de que se não quiserem responder algum questionamento ou retirarem a sua participação na pesquisa, terão tal liberdade garantida.

#### Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Apresenta os itens obrigatórios para projetos de pesquisa contida na Norma operacional 001/2013 -CNS contemplando as normativas vigentes como cronograma de execução previsto para a Aplicação das entrevistas 04/05/2021 a 30/06/2021, orçamento detalhado, folha de rosto, projeto. Apresenta materiais de apoio no arquivo "projeto.pdf". Apresenta TCLE seguindo as normas vigentes, no entanto, recomendamos que seja removido o texto \* Resolução CNS nº 196, de 10 de outubro de 1996 \* na linha 28 e substituído pela legislação vigente. Recomenda-se que seja removido o texto \* Resolução CNS nº 196, de 10 de outubro de 1996 \* na linha 28 do TCLE e

Endereço: Av. Colombo, 5790, UEM-PPG, sala 4  
Bairro: Jardim Universitário CEP: 87.020-900  
UF: PR Município: MARINGÁ  
Telefone: (44)3011-4597 Fax: (44)3011-4444 E-mail: copep@uem.br