



Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana

E-ISSN: 1984-6487

mariaglugones@gmail.com

Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos
Brasil

Reverendo Vidal K. Nagamine, Renata; Tavares Natividade, Marcelo
Aquém do fundamentalismo, além da intolerância: hostilidade e hospitalidade no debate
sobre direitos de gays e lésbicas
Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana, núm. 26, agosto, 2017, pp. 279-
305
Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos
Rio de Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293352478014>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Aquém do fundamentalismo, além da intolerância: hostilidade e hospitalidade no debate sobre direitos de gays e lésbicas

Renata Reverendo Vidal K. Nagamine

Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais
Universidade Federal da Bahia
Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap)
Salvador, Brasil

> renagamine@gmail.com

Marcelo Tavares Natividade

Departamento de Ciências Sociais Universidade Federal do Ceará
Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap)
Fortaleza, Brasil

> marcelonatividade@hotmail.com

Resumo: O artigo explora as possibilidades e os limites das noções de ‘fundamentalismo’, ‘tolerância’ e ‘intolerância’ e avalia os potenciais ganhos das noções de ‘hostilidade’ e ‘hospitalidade’ para a análise de controvérsias contemporâneas sobre política sexual. Elabora sobre uma controvérsia que se instaurou em torno da consulta popular sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo na Irlanda, em 2015. Procura-se delinear os contornos das duas noções propostas como categorias teóricas em antropologia. O artigo discute conceitos do campo da antropologia da religião a partir da análise de controvérsias e da análise qualitativa de um caso, com base em pesquisa documental e bibliográfica.

Palavras-chave: Sexualidade; Religião; Tolerância; Direitos Humanos.

Not quite fundamentalist, beyond intolerance: ‘hostility’ and ‘hospitality’ in the gay and lesbian rights debate

Abstract: This article explores the possibilities and limits of the notions of ‘fundamentalism’, ‘tolerance’, and intolerance’, and assesses the potential gains brought by the notions of ‘hostility’ and ‘hospitality’ to the analysis of controversies about sexual politics. It elaborates on a controversy around the referendum on same-sex marriage in Ireland, in 2015. The discussion seeks to delineate the contours of the latter two notions as theoretical categories in Anthropology. The article consists of a theoretical discussion in the Anthropology of Religion, focused on controversies and the qualitative analysis of one case, based on documentary and bibliographical research.

Keywords: Sexuality; Religion; Tolerance; Human Rights.

Más acá del fundamentalismo, más allá de la intolerancia: hostilidad y hospitalidad en el debate sobre derechos de gays y lesbianas

Resumen: El artículo explora las posibilidades y límites de las nociones de ‘fundamentalismo’, ‘tolerancia’ e ‘intolerancia’ y evalúa los beneficios potenciales que aportan las nociones de ‘hostilidad’ y ‘hospitalidad’ para el análisis de controversias contemporáneas sobre política sexual. Elabora sobre una controversia que se instauró en torno a la consulta popular sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo en Irlanda en 2015. La discusión plantea los contornos de las dos nociones propuestas como categorías teóricas en antropología. El artículo consiste en una discusión conceptual de la antropología de la religión, a partir del análisis de controversias y el análisis cualitativo de un caso, con base en investigación documental y bibliográfica.

Palabras clave: Sexualidad; Religión; Tolerancia; Derechos Humanos.

Aquém do fundamentalismo, além da intolerância: hostilidade e hospitalidade no debate sobre direitos de gays e lésbicas

1. Introdução

Bruno é um jovem homossexual que vivencia conflitos entre sua homossexualidade e sua religião de origem. Ele era adepto de uma comunidade pentecostal em uma periferia da região metropolitana de São Paulo. Na congregação, participava de um grupo de oração composto por mulheres de distintas faixas etárias. Com elas, compartilhava momentos de fervor religioso e intercessão. Em ocasiões de “fraqueza emocional”, ele contou, recorria a pedidos de intercessão¹ sobre sua vida amorosa. Apesar do medo de ser alvo de preconceito ou mesmo convidado a se retirar da igreja, um dia Bruno confessou sua homossexualidade ao grupo. Embora não o criticassem abertamente, percebeu que as mulheres falavam, indiretamente, sobre o possível caráter ‘pecaminoso’ de suas escolhas sexuais e passaram a orar para que Deus mandasse a ele ‘uma pessoa’ que o ‘curasse’ de suas feridas emocionais.

O inesperado fez com que Bruno conhecesse um rapaz e eles comessem a namorar, firmando um relacionamento estável. Na sequência dos acontecimentos, Bruno apresentou o seu namorado ao grupo de mulheres. Ele reconstrói, em seu relato, o choque inicial das companheiras de oração e as acomodações que se sucederam. Bruno considera que, gradativamente, uma postura de abertura foi se desenhando nas formas de relação que elas desenvolveram com ele e seu companheiro, materializadas na conclusão a que as mulheres chegaram: os mistérios de Deus são insondáveis. Elas oravam a Deus que lhe mandasse uma pessoa capaz de fazê-lo feliz e ser amado. Se Deus mandara um rapaz, como poderiam elas julgar e desafiar a vontade divina? Bruno, emocionado, contou como fora amorosamente acolhido pelas companheiras de oração, graças a uma espécie de suspensão do juízo, uma renúncia a julgar em favor do divino (Piette, 2012), que, podemos entender, possibilitou um reposicionamento das tensões entre religião e sexualidade em sua biografia.²

¹ Interferência no plano espiritual através de oração, dotada de alta eficácia. O intercessor é alguém com competência ritual para atuar inclusive como intermediário de alguns tipos de “cura espiritual” e afastamento de espíritos, entidades e influências malignas.

² Notas de campo dos autores em pesquisa conduzida junto a igrejas inclusivas no Rio de Janeiro e em São Paulo, entre 2007 e 2009.

O relato serve como preâmbulo para a discussão que queremos propor neste artigo. A comunidade a que nosso interlocutor se refere é uma igreja pentecostal cujas falas, se olharmos apenas para o plano institucional, podem ser qualificadas como intolerantes às expressões de sexualidades dissidentes da norma heterossexual. Mas a fala de Bruno lança desafios ao uso de categorias como fundamentalismo e (in)tolerância. Relatos como o de Bruno e outros que com frequência escutamos em pesquisas de campo, seja em ‘igrejas hegemônicas’ ou ‘inclusivas’,³ convidam-nos a pensar em camadas discursivas e a considerar que, nas congregações, os fiéis podem chegar a soluções de compromisso plurais e insuspeitadas. Eles podem operar resignificações dentro do que eles mesmos entendem por religião. Eles evidenciam, em suma, possibilidades de invenção⁴, negociação, agência e a construção de perspectivas de inclusão e exclusão que, ao falarmos nos nexos entre religião e sexualidade, revelam-se complexas.

Este artigo não pretende deter-se em trajetórias religiosas pessoais, e sim colocar em debate a construção social de disposições e posturas de hostilidade e de hospitalidade a pessoas real ou supostamente não heterossexuais em escala global. Propõe-se, aqui, uma abordagem em nível macro das mudanças de ideias e percepções sociais da homossexualidade, em especial da homoconjugalidade, com foco no agenciamento de elementos religiosos. Pensamos que essas possibilidades de invenção, negociação e agência também estão abertas no plano internacional.

O artigo se endereça às interpelações surgidas por ocasião da participação em uma ampla rede de pesquisadores que se reuniu no Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (IMS/CLAM/UERJ), em 2015. Uma inquietação comum dizia respeito à pertinência (ou não) do uso da categoria *fundamentalismos* para compreender debates na esfera pública que evocavam a imposição de

³ Investigadas por Natividade (2010; 2008), as igrejas inclusivas compreendem iniciativas religiosas dissidentes no campo do cristianismo global, implicadas na produção de discursos de compatibilização entre condutas e identidades homossexuais e doutrinas da tradição cristã, configurando plurais linhas argumentativas de uma teologia *gay* ou LGBT. Movimento protagonizado por pessoas LGBT, bebe na fonte das teologias feministas, para oferecer leituras alternativas dos textos sagrados bíblicos que supostamente condenariam a homossexualidade. Com origem histórico e cultural na década de 1960 nos Estados Unidos, esse movimento dissidente expandiu-se para o globo em diferentes continentes e países, chegou ao Brasil no início dos anos 2000 e já se consolidou como uma expressiva corrente do cristianismo, apesar das controvérsias com relação ao seu reconhecimento frente às hegemonias cristãs.

⁴ Utilizamos ideia de invenção no sentido discutido por Marshal Sahlins (1985), que, para discutir processos culturais, coloca em debate a suposta oposição estabilidade-mudança, continuidade-descontinuidade. Para o autor é preciso ir além dessa dicotomia e apreender a forma ativa do engajamento no mundo das experiências de apropriação cultural, nas quais coexistem, em um dado contexto, reprodução cultural e reavaliações práticas. Para Sahlins, trata-se da “continuidade da cultura na ação” (Sahlins, 1985, p.182).

visões de mundo religiosas, científicas ou políticas. Também consideramos o uso do par tolerância-intolerância, e entendemos que ele pode produzir estereótipos de certos grupos, como “evangélicos”, “homossexuais”, “afro-brasileiros”, replicando representações de algumas religiões como essencialmente conservadoras ou homofóbicas e outras como puras ou imunes às tensões sociais e linhas de força que atravessam os seus contextos.

Quando aplicadas aos fenômenos da sexualidade, as ideias de tolerância e intolerância suscitam outros termos, como preconceito sexual (Herek, 2004), estigma sexual (Goffman, 1988) e homofobia (Ramos e Carrara, 2006), requerendo, ao final, um sem número de outras ponderações, que possam acentuar seu caráter de constructo social e multifacetado. Essa percepção dos limites do par levou-nos a buscar categorias outras para abordar as nuances e as possibilidades de mudança de disposição e posicionamento em relação à homossexualidade em contextos sociais saturados do religioso, com efeitos em políticas destinadas a deslocar gays e lésbicas, ou pessoas LGBT, da margem para o centro da cidadania (Das, 2007). Percebemos que o termo ‘hostilidade’ era recorrente em autores com os quais estávamos trabalhando, como John Boswell (1980). Pareceu-nos curioso que seu correlato fosse ‘intolerância’. Inclusive na linguagem corrente, o termo suscita questionamentos, por denotar alguma assimetria entre quem tolera e ‘quem’ ou ‘o que’ é tolerado. De leituras do passado antigo comprometidas com a transformação do presente, chegamos ao termo ‘hospitalidade’, que dá nome a um famoso livro de Jacques Derrida (2003). Ao aprofundarmos nossa pesquisa inicial, o termo surpreendeu-nos pelas possibilidades que abria, sobretudo, quando colocado em relação com a categoria hostilidade.

Este artigo se propõe a explorar a produção de disposições e posturas de hospitalidade em contextos convencionalmente marcados pela hostilidade a gays e lésbicas. Para ilustrar o rendimento das categorias hostilidade e hospitalidade, descreve-se a controvérsia pública acerca do ‘casamento igualitário’ na Irlanda, que se instaurou a propósito de uma consulta direta à população sobre a abertura formal do casamento a casais formados por pessoas do mesmo sexo. Debruçamo-nos sobre fontes plurais, oriundas, principalmente, de pesquisa bibliográfica e documental. O levantamento de documentos foi efetuado pensando em uma discussão sobre controvérsias públicas⁵ em escala global acerca de direitos sexuais, mais especifica-

⁵ Tomamos aqui como eixo de análise as diferentes formas discursivas em interação que constroem tanto o religioso como o secular, que permite também avançar na compreensão de como entidades variadas se conectam em função de contextos (Montero, 2015, p. 18), privilegiando menos o olhar para cosmologias, valores e rituais do que as práticas discursivas e configurações do mundo público e do secularismo contemporâneo no qual se redefinem,

mente, da contenda sobre os direitos civis das pessoas homossexuais. O debate na Irlanda ilustra a discussão teórica do artigo e permite observar os trânsitos que as categorias de análise propostas permitem perceber e formular. Em outras palavras, a produção discursiva suscitada pelo referendun irlandês servirá, no artigo, como ilustração do tipo de problema que temos em mente: as passagens entre hostilidade e hospitalidade (e vice-versa), como processos complexos e multifacetados.

Embora essa proposta nos situe em um plano mais abstrato de discussão, não estamos nos detendo em ideias sem efeitos ou que operem unicamente no nível simbólico. Neste artigo trata-se, ao contrário, da produção de símbolos e significados para o exercício do poder e a articulação de táticas e mecanismos de controle e regulação pelo Estado, que dão margem a constrangimentos diversos, como a negação do acesso a uma rede de benefícios sociais (Butler, 2003). Apesar de aparentemente abstratas, o que está em jogo em discussões como esta é a precariedade que envolve as expressões da diversidade de populações locais. Está em jogo a distribuição de reconhecimento e bens materiais (Fraser, 1997) como questão de justiça.

2. Ideias concorrentes: fundamentalismo e (in)tolerância

Em diferentes contextos locais observa-se a construção social dos homossexuais como ‘estranhos’ à comunidade política, deslocados para as margens da cidadania, sujeitos passíveis de controle. Ocasionalmente, essa construção é empreendida pelo Estado ou por atores políticos não estatais que contam com a omissão do Estado. Estes justificam tal destituição pela ideia de que a manutenção dos papéis de gênero e da reprodução biológica do casal é fundamental à reprodução da nação. A recusa de cidadania plena para esses sujeitos pode culminar na transformação desses Outros em inimigos do Estado (Nagamine, 2017).

O fenômeno pode ser observado, por exemplo, no recrudescimento da hostilidade contra homossexuais e transgêneros em Uganda (Nagamine, 2014; 2017), onde ações políticas visam inscrever no direito a criminalização da homossexual-

se interpenetram e se conformam o religioso e o laico. Assim, a ideia de controvérsia serve como chave de acesso à compreensão das relações entre religiões e esfera pública e permite examinar as transformações em curso na sociedade contemporânea atinentes aos nexos entre religião, vida política, convenções culturais e os debates sobre os direitos sexuais e os usos do corpo, em uma perspectiva contextual e também globalizada. Permite abordar, em especial, os processos em curso relacionados à expansão da doutrina política da tolerância como “um princípio de normatividade” para a convivência das diferenças (Montero, 2015:13). O conceito de controvérsia pública apresenta assim notável rendimento analítico para revelar relações de força, posições institucionais e os processos de disputa implicados na transformação do mundo social e a revisão dessas posições.

lidade. Nesse contexto, além do suposto prejuízo que causariam à reprodução da nação e de fazerem recair sobre ela a “ira divina”, gays e lésbicas são acusados de cooptarem “crianças inocentes” ao seu “estilo de vida”. O lugar que o Estado lhes reserva é o do crime que precisa ser reprimido e punido, mobilizando o direito penal ‘em defesa da sociedade’. Em Uganda, o movimento LGBT local atribui essa “intolerância” a gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros, também enquadrada como “homofobia”, a ações de uma rede de ativistas cristãos ugandeses e norte-americanos atuante no país (Nagamine, 2017). O recrudesimento da hostilidade a certos modos da construção da diferença não raro é atribuído por eles e pela imprensa internacional ao fenômeno do “fundamentalismo” religioso⁶.

Como categoria analítica, “fundamentalismo” possibilita descrever densamente fenômenos como o recrudesimento da hostilidade a gays e lésbicas em Uganda, seu deslocamento para as margens da cidadania e potencial transformação em inimigos do Estado ou da nação. Na segunda metade dos anos 1990, a literatura em ciências sociais apontou, no entanto, algumas fragilidades dessa categoria. Uma delas seria sua abrangência, que possibilita a inclusão de grupos religiosos “apolíticos” ao lado de grupos engajados em uma política de direitos, e a sua conotação de radicalismo (Keddie, 1998), que a transformaram em uma arma. Em finais dos anos 1990 e princípios dos anos 2000, essas fragilidades ainda foram embaralhadas pela ascensão do Talebã ao poder no Afeganistão e, sobretudo, pelo atentado contra as torres gêmeas em 11/9 de 2001, em Nova Iorque, que culminou no uso do aparato militar dos Estados Unidos contra a al-Qaeda em solo afegão. Na época, os Estados Unidos, governados por um presidente comprometido com os princípios da chamada “Direita Cristã”, declarou guerra contra um tipo de terrorismo inspirado por um ‘fundamentalismo islâmico’, que ele reputou não representativo do verdadeiro Islã⁷. Este último passou a ser predicado, assim, por um juízo de autenticidade.

No debate sobre gênero e sexualidade, o emprego da categoria «fundamentalismo» no pós-11/9 tornou-se especialmente sensível pelo largo uso dos direitos da mulher, dos ideais feministas e dos direitos de homossexuais para justificar a política de guerra empreendida pelos Estados Unidos (Butler, 2004; Abu-Lughod, 2013). Nesse contexto, falar em fundamentalismo na descrição e análise das relações, negociações e disputas entre religiosos e o movimento LGBT significou, na prática, reforçar a produção de estigma empreendida pela “Direita Cristã” norte-americana contra muçulmanos. Seu uso acabava por reforçar a percepção do Islã

⁶ JENNINGS, 2014; OKEOWO, 2014; WALKER, 2014

⁷ BUSH, 2001.

como associado ao atraso, à antimodernidade e à resistência aos valores da liberdade, um tipo de ‘irracionalidade’.

Esse debate tem ressonâncias no Brasil, onde a categoria circula entre igrejas cristãs, assumindo outros sentidos e prestando-se a diferentes usos. No campo religioso brasileiro, ela é uma categoria corrente, por exemplo, entre membros de ‘igrejas inclusivas’, que a empregam para designar ideias, discursos e atores do que chamam de ‘igrejas tradicionais’. Em suas falas, as ideias e os posicionamentos dessas instituições e lideranças são, segundo elas, informados por uma leitura “fundamentalista” da Bíblia, que sustenta sua oposição aos interesses e demandas por cidadania e direitos civis de homossexuais e transgêneros, com base naquela leitura específica. Nesse campo, ‘fundamentalismo religioso’ designa, pois, um uso dogmático de uma interpretação originária da Bíblia, descomprometida com o contexto em que o texto bíblico é escrito e comprometida, ao contrário, com a reprodução da desigualdade entre indivíduos homossexuais e heterossexuais. Critica-se, desde a perspectiva inclusiva, a pregação que reserva aos heterossexuais o reino do benigno e, com isso, os atributos de normalidade, inteligibilidade e legitimidade. Na percepção de instituições e fiéis de igrejas inclusivas, esse tipo de interpretação da Bíblia relega os homossexuais ao domínio do maligno, da antinaturalidade e da patologia, fazendo com que suas identidades e experiências permaneçam ilegíveis e devam ser controladas e corrigidas. Na prática, ela tem sido agenciada para manter homossexuais e transgêneros nas margens da cidadania, em condição de desigualdade em direitos civis em comparação com heterossexuais.

O uso de “fundamentalismo” e “fundamentalista” em disputas travadas em contextos os mais distintos produz algumas distorções. Como mostra seu uso no contexto da chamada guerra contra o terrorismo, a categoria tem sido agenciada para operar deslizamentos que contribuem para a produção de estigma, por exemplo, acerca de muçulmanos, afegãos, árabes, e que não raro a transformam em uma categoria de acusação. Nesse contexto, o “fundamentalista” aparece, enfim, como completamente dominado pelo texto ou pela liderança religiosa, e, no limite do argumento, um sujeito sem agência (Asad, 2003). O agenciamento da categoria aparece embalado em falas em que fundamentalista (ou intolerante) é sempre o outro.

O par tolerância-intolerância pode dar conta da descrição e análise de fenômenos semelhantes, porém sem as mesmas distorções. Propõe-se, aqui, uma primeira aproximação da discussão sobre (in)tolerância a partir da definição que oferece John Boswell (1980), em estudo sobre a cristandade e a sexualidade na Idade Média. Neste estudo, Boswell sustenta que o período, popularmente associado à religiosidade e ao obscurantismo, não conheceu a intolerância em relação aos homossexuais. Segundo Boswell, sua não aceitação pública seria tardia e não teria causa na religião. O cristianismo seria, antes, um elemento que concorreu histori-

camente na organização social da intolerância a gays e lésbicas.

Boswell realça, então, o modo como a ligação entre homofobia e religião cristã compreende um constructo histórico-cultural que requer uma análise mais nuançada dos processos de constituição do interdito da homossexualidade. Supondo que haveria uma essência religiosa, um registro do religioso por fora da sociedade e da cultura, o autor argumenta que esse procedimento inclui a dissociação de tal proibição de seus elementos essencialmente religiosos para a alocação do problema ao campo da cultura e da sociedade. Na visão do autor, é mais proveitoso buscar a compreensão dos enlaces entre religião, cultura e sociedade na construção de um dado ‘senso comum’ que conecta cristianismo e homofobia. Foram tais enlaces que conformaram uma estrutura mental de longa duração que interdita, no cristianismo (pelo menos no sentido de suas forças e correntes hegemônicas da tradição religiosa), as vivências e identidades homossexuais.

Boswell (1980, p. 3) entende a tolerância como a “aceitação pública da diversidade e das idiossincrasias em matéria de aparência, estilo de vida, personalidade ou crenças”. Encerrando um certo tipo de ‘aceitação’, a tolerância difere da aprovação: ela supõe alguma desaprovação, ou uma desaprovação parcial, que poderia estar baseada em imperativos éticos de qualquer ordem, inclusive religiosa (Boswell, 1980) e, podemos cogitar, também, em juízos estéticos (Rubin, 1989). A formulação de Boswell situa a religião nos domínios da ética e, assim, abre espaço para uma moral pública com tonalidades mais plurais. No que se refere ao debate sobre direitos de gays e lésbicas, a proposta de Boswell parece valiosa por criar condições para contemplar as múltiplas relações entre religião e sexualidade. Ela também permite ‘descongelar’ o religioso, de modo a retirá-lo tanto da sua posição moderna (Latour, 2004) quanto de uma suposta contrariedade entre religião e direitos de gays e lésbicas.

Não obstante, seguindo a conceituação de Boswell, estas categorias também apresentam algumas limitações e distorções. Boswell fala em “aceitação pública da diversidade e das idiossincrasias em matéria de aparência, estilo de vida, personalidade ou crença” (1980, p. 3-4). Em qual desses registros se coloca a “orientação sexual”, nos termos em que a concebe o Movimento LGBT e em que ela é acolhida por cortes nacionais, inclusive pelo Supremo Tribunal Federal brasileiro, e por cortes internacionais de direitos humanos? Embora se possa entender que a orientação sexual também constitui uma crença (Oliveira, 2008) – uma possibilidade vislumbrada pelo próprio Boswell –, o Movimento LGBT a tem formulado como sendo relativamente natural e dificilmente enquadrada como adquirida, maleável ou experiência que envolve algum tipo de ‘escolha’.

No debate global sobre a repressão da homossexualidade em diferentes países, sobretudo, africanos, do Oriente Médio e na Rússia, esse caráter das orientações sexuais dissidentes como algo inerente à pessoa e as estratégias do movimento no

sentido de preservá-lo são rebatidas pela afirmação da naturalidade da heterossexualidade, dos distintos papéis de gênero do homem e da mulher e de prescrições em matéria de usos do corpo. Considerando esse entendimento, “tolerância” desponta como categoria analítica mais adequada para pensar práticas do que atributos ou características pessoais (Forst, 2009) e inadequada, portanto, para pensar a orientação sexual. Pode-se argumentar que não cabe separar “ser” e “praticar” no que se refere ao gênero e à sexualidade, pelo caráter performativo de ambas as locuções do ponto de vista da afirmação de uma identidade sexual, mas a afinidade entre elas não autoriza restringir a discussão a um desses aspectos em detrimento do outro. Não se pode, por exemplo, ocupar-se da (i)legitimidade de manifestações públicas de afeto e ignorar a face pública da personalidade.

Uma segunda distorção produzida pelo uso da categoria “tolerância” seria o juízo de não aprovação que ela encerra. Naquilo que a orientação sexual tem de atributo ou característica pessoal, soa impróprio falar em aprovação ou reprovação, do mesmo modo que não se aprova ou reprova a cor da pele ou a idade, por exemplo, de um idoso ou de uma criança. Cabe ponderar que, se, de uma parte, a tolerância é preferível à franca hostilidade, de outra, ela não deixa de afirmar a inferioridade daquilo ou daquele que se aceita. No limite, a aceitação pública propiciada pela tolerância supõe a aceitação da desigualdade por parte daquele que é tolerado (Forst, 2009), em contradição com as demandas por reconhecimento de direitos e pela inclusão naquele que é, normativamente, um espaço de igualdade, a cidadania.

Rainer Forst (2009) propõe, como saída para essa dificuldade, alargar a ideia a ponto da “tolerância” envolver o princípio de igualdade em respeito e em direitos. Uma formulação como essa oferece uma saída para os impasses nas discussões sobre tolerância na perspectiva das teorias normativas, que é a perspectiva de Forst, mas também pode implicar uma perda em termos de potencial descritivo para o debate público acerca de sexualidade, religião e direitos, tanto na cena internacional como na brasileira. Tal perda é sensível para uma antropologia que pretende tecer descrições densas (Geertz, 1990) dessas articulações em contextos culturais específicos. Argumentaremos que duas categorias alternativas, hospitalidade e hostilidade, podem ter maior rendimento para a descrição e análise de fenômenos e sob uma abordagem não dicotômica com relação a esferas normativas em contextos específicos onde a política sexual é atravessada pela religião.

3. Sobre hospitalidades e hostilidades: uma primeira aproximação

Na filosofia e teoria política, as ideias de hostilidade e hospitalidade têm sido empregadas para refletir sobre problemas relacionados à imigração e para a dis-

cussão sobre cosmopolitismo. Derrida (2003), por exemplo, relê Kant e seu ‘dever de hospitalidade’, buscando respostas à hostilidade em processos que envolvem a construção do imigrante como “Outro étnico”, saturado de cultura, marginal ao espaço da cidadania (i.e., do Estado nacional). Aqui, entretanto, lançaremos mão das ideias de hostilidade e hospitalidade para tratar da diversidade sexual. Em maior ou menor grau, os homossexuais têm sido historicamente colocados na condição de estrangeiros em sua própria terra, figurando nas margens da cidadania. Nosso argumento é que a discussão sobre hostilidade e hospitalidade permite interpelar o estatuto social dos homossexuais sem que isso demande caracterizar os agentes envolvidos como conservadores, libertários, homofóbicos ou tolerantes. Este par categorial nos permite, assim, manter no cerne da análise as ações e discursos e enfocar os atores em processos sociais, evitando congelá-los numa imagem atemporal ou concorrendo na reprodução de estereótipos.

Entendemos que posturas de hospitalidade compreendem a condição de sujeição da alteridade e o trabalho social, as disputas e as negociações implicadas no processo de tornar legítimas as ilegitimidades em condições muito paradoxais. Trata-se, nessas condições, de reconhecer dinâmicas sociais de transfiguração do estranho em ‘diferente’ e do diferente em ‘semelhante’, de admiti-lo *inter omnes* (Arendt, 2014), dotado não apenas de um lugar de fala, mas de humano entre humanos, digno de ser ouvido. Neste sentido, o hóspede é aquele que pode oferecer perigo, mas que também poderá ser alocado em um lugar de ‘aceitação’ e apreço.

Jeanne-Marie Gagnebin (2006) chama a atenção para a origem etimológica comum, no grego antigo, das palavras *hostilidade* e *hospitalidade*, que foram incorporadas pelas línguas europeias modernas na forma latina. Sua origem etimológica é o vocábulo grego *xenos*, do qual deriva, por exemplo, xenofobia, um termo que se tornou mais corrente com os debates públicos sobre migrações e em resposta ao qual se cunhou *xenofilia*. Gagnebin afirma que, para os helenos, com um *xenos*, ou seja, um estrangeiro, tanto se podia celebrar uma aliança, sendo *hospites*, hospitaleiro, quanto se podia travar uma guerra, ou seja, ser *hostis*, hostil. Para Gagnebin, hostilidade e hospitalidade designariam, assim, a ambivalência do *xenos* e relações entre pessoas estranhas umas às outras, que poderiam ser de maior ou menor aceitação do Outro. Como assinala Gagnebin, essas relações estariam mais ligadas ao grupo do que a características individuais e psicológicas.

O Outro, o *xenos*, é, em síntese, aquele que é estranho ao grupo e que pode nele suscitar tanto disposições de hostilidade quanto de hospitalidade. Não menos importante, a compreensão dinâmica da ambivalência da figura do *xenos* permite pensar a passagem de uma a outra disposição, com um deslocamento analítico do Outro (sua pessoa ou sua cultura) para sua relação com o grupo em que se encontra. Nesses deslocamentos, o Outro e o grupo são forjados e refeitos o tempo todo em relação.

Extrapolando o argumento, pressupomos que o *xenos* não precisa ter outra nacionalidade, mas pode ser ‘fabricado’ no interior de uma sociedade política, por processos de desconstrução do humano. Para Butler (2015), como para Arendt, estar-entre-humanos – *inter omnes esse* – significa o sujeito ter um lugar em uma comunidade em que suas ações têm significado e suas opiniões importância. O humano seria, portanto, uma construção social de caráter contínuo, da qual não há garantia senão, na perspectiva de ambas autoras, o “direito a ter direitos”. O processo de (des)construção do humano seria, nessa linha de argumentação, suscetível a interrupções.

Historicamente, sabemos que o desafio a normas culturais hegemônicas pode culminar na alienação de pessoas formalmente incluídas na cidadania, ou na gestão da sua visibilidade e legitimidade, atravessando as próprias normas culturais e jurídicas. Nesses processos teriam curso tanto a produção de um Outro do cidadão e, no limite, a perseguição daqueles que não se conformam a determinadas normas sociais ou culturais, quanto a transformação do estranho em igual, por meio da ampliação de seus direitos.

4. O casamento igualitário na Irlanda: apropriações do cristianismo em prol da igualdade sexual

Em princípios de 2015, meios de comunicação de circulação global noticiaram a aprovação do casamento entre pessoas do mesmo sexo na Irlanda. Era o primeiro país no mundo onde tal reforma tinha sido submetida a consulta popular direta, em forma de referendun. As manchetes ressaltavam que a aprovação tinha tido lugar na “católica Irlanda”, evocando a histórica presença da Igreja Católica na esfera pública irlandesa.⁸

A Igreja Católica tem ligação estreita com o nacionalismo irlandês, fornecendo, segundo Perry Anderson (2012), seu ‘código genético’. Essa ligação está consagrada na letra da Constituição irlandesa de 1937, ainda em vigor, que originariamente assegurava, ao mesmo tempo, a liberdade religiosa e conferia uma “posição especial” à Igreja Católica, o que foi modificado por consulta popular direta nos anos 1990. Outro sinal, mais sutil, mas não menos importante, da influência católica na Constituição irlandesa é a constitucionalização da “dignidade da pessoa humana” em seu preâmbulo. Essa categoria nos é atualmente muito familiar por

⁸ McDONALD, 2015; McDONALD, 2017; MOORHEAD, 2015; MORRISSEY, P 2015; MOULTON, 2015; G1, 2015; REUTERS, 2015.

força da transformação dos direitos humanos em *lingua franca*. Mas sua inscrição constitucional era inédita em 1937. Então, a “dignidade da pessoa humana” emergia como uma ideia forjada no seio do Catolicismo, pela conjunção da categoria “pessoa humana” – elaborada pelo influente pensador Jacques Maritain – com a ideia de dignidade, deslocada de grupos para indivíduos (Moyn, 2015). Na Carta Magna irlandesa, a “dignidade humana” constitui uma ordem constitucional descolada tanto do individualismo e secularismo liberal das declarações de direitos das revoluções modernas, quanto do secularismo comunista (Moyn, 2015). Nessa ordem, a esfera pública está fundada em uma moralidade superior – limitadora da própria democracia – calcada numa ideia de pessoa cuja socialização depende, centralmente, da família e da presença da mulher no lar (Moyn, 2015).

No direito irlandês, essa Constituição coexistia com a criminalização das práticas homossexuais. A interpretação literal ou histórica comprometida com os ideais que a inspiraram dava pouco espaço a demandas de direitos relacionadas com a homossexualidade. Por força da vernacularização dos direitos humanos (Moyn, 2010), a ascensão das demandas homossexuais no debate público e a articulação de movimentos sociais em torno dela e fatores como a epidemia do HIV-AIDS, nos anos 1980, a Irlanda foi levada pelo então professor do Trinity College David Norris a julgamento perante a Corte Europeia de Direitos Humanos⁹. Norris reclamava que a manutenção em vigor de suas leis de sodomia violava seu direito à privacidade, na medida em que permitia ao Estado usar seu aparato penal para a repressão da homossexualidade mesmo contra atos sexuais consensuais, privados e praticados entre adultos.

Por maioria, a Corte Europeia julgou que a manutenção de tais leis em vigor pela Irlanda era uma violação de suas obrigações perante a Convenção Europeia de Direitos Humanos, atentando contra o direito de Norris a sua vida privada, livre de ingerência estatal injustificada. No julgamento do caso, o juiz irlandês na corte internacional se manifestou contra Norris argumentando que a maioria da população irlandesa era religiosa e todas as religiões monoteístas condenavam a homossexualidade. Evidenciando uma sobreposição das ordens jurídica e religiosa, concluiu que a homossexualidade, sendo proibida pela religião e repudiada pela maioria da população, também devia ser proibida pelo direito. Embora sua opinião tenha sido minoritária na corte internacional, o voto de maioria também não reflete uma mudança de percepção da homossexualidade: pode-se ler na decisão da Corte uma hesitação entre abrir espaço para repensar sua legitimidade e, no mínimo, admitir que ela seja condenada à ilegitimidade pela maioria da população

⁹ EUROPEAN COURT, 1988.

nacional. No caso, a 'Corte Europeia limita-se a agenciar a ideia de intimidade e desproporcionalidade entre o cidadão e o aparato estatal para assegurar um espaço de acolhimento da homossexualidade.

Na Irlanda, as leis de sodomia só seriam derogadas em 1992-94, sob a presidência de Mary Robinson, após acalorados debates parlamentares e judiciais. No Reino Unido elas tinham sido derogadas nos anos 1950-60, isto é, algumas décadas antes. Sua derrogação na Irlanda significou, como em outros países, que atos sexuais homossexuais deixavam de configurar um crime. Em compensação, não implicava a afirmação de qualquer direito fundado na orientação sexual. No continente europeu, os movimentos LGBT nacionais e a Corte Europeia avançaram significativamente na matéria entre os anos 1980 e 2015, quando a consulta popular sobre casamento teve lugar na Irlanda.

Em matéria de conjugalidade, em 2015 já prevalecia, na Corte Europeia, o entendimento de que os Estados estão obrigados pela Convenção Europeia de Direitos Humanos a oferecer aos casais formados por pessoas do mesmo sexo um regime jurídico semelhante em direitos e garantias ao do casamento (Nagamine e Barbosa, 2017). Em concurso com instâncias nacionais de diferentes países, a Corte Europeia constrói a orientação sexual como fundamento de direitos humanos, as pessoas LGBT como sujeito dos direitos humanos e o casal homossexual como sujeito parcial de direitos (Nagamine, 2017). O debate na Irlanda sobre o acesso de gays e lésbicas ao casamento tem lugar, portanto, em meio a um processo de afirmação de direitos de pessoas LGBT no mundo ocidental, que tem incluído países latino-americanos, como Brasil, Argentina e Uruguai. Nesse processo, ainda se observa a consolidação do entendimento da orientação sexual como motivo de discriminação no acesso a direitos e liberdades. Não obstante, o avanço desse entendimento na Corte Europeia de Direitos Humanos (Nagamine, 2017) não implica que os Estados europeus sejam obrigados a conceder a gays e lésbicas o acesso ao casamento civil propriamente dito.

O processo político irlandês que resultou na abertura do casamento civil a casais formados por pessoas do mesmo sexo se insere, assim, em uma teia de relações estatais de escalas nacional, regional e global, em que os domínios do gênero e da sexualidade têm sido politizados para a produção de visibilidades, legitimidades e a afirmação de direitos. Ele ocorre em um período marcado por mudanças semelhantes em outros países, com semelhantes disputas e tensões. Ilustrativamente, entre 2013 e 2015, o casamento entre pessoas do mesmo sexo foi aprovado pela Assembleia Nacional da França e pelo Parlamento da Inglaterra, enquanto no Brasil o Conselho Nacional de Justiça (após decisão do Supremo Tribunal Federal) e nos EUA a Suprema Corte julgaram em favor da sua legalidade. Já na Irlanda, a inédita consulta popular na época resultou em 62% dos votos a favor do casamento e 38%

contrários. Considerando a estreita relação do Estado e a sociedade irlandesa com a Igreja Católica e o alcance de ideias forjadas no seio do Catolicismo no país, a controvérsia suscitada pelo referendun de maio de 2015 sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo na Irlanda nos parece uma vívida ilustração das múltiplas articulações possíveis entre religião, política e direitos sexuais.

Para apreendermos essas articulações, analisaremos, no restante desta seção, produções discursivas que circularam na Irlanda e em escala global. Pretendemos, com isso, abordar as apropriações e os sentidos do religioso, do direito e da família forjados pelos atores em disputa, que se reuniram em dois lados antagônicos, postulando o “Sim” e o “Não” ao casamento entre pessoas do mesmo sexo.

Nessa produção midiática, os defensores do “Sim” enquadram sua causa como uma questão de ‘igualdade’, de ‘não discriminação’ e de compromisso com “o amor”. Mobilizam as linguagens do direito e “do amor” para o que, normativamente falando, podemos chamar, aqui, de construção da cidadania (Natividade e Nagamine, 2016). Ao mesmo tempo, valores cristãos amparados na ideia da ‘filiação divina’ são agenciados para construir a recusa do casamento a pessoas LGBT como um problema de desigualdade. Os advogados do “Sim” argumentam que, como todas as pessoas são igualmente “filhos de Deus”, o compromisso com a aprovação do ‘casamento igualitário’ é uma forma da igualdade do amor de Deus por suas criaturas. Desse modo, recusar o casamento seria perpetrar desigualdades incompatíveis com o ideal do ‘amor cristão’, um argumento que pode ter ampla ressonância em um espaço público atravessado pelo cristianismo, como o irlandês.

Uma fala ilustrativa desse agenciamento dos valores cristãos em defesa do “Sim” ao ‘casamento igualitário’ é proferida pela ex-presidente do país Mary McAleese, em longa comunicação com a imprensa organizada pela campanha às vésperas do referendun.¹⁰ McAleese lembra que a maior parte dos que iriam às urnas em 22 de maio nasceram e cresceram em uma Irlanda em que a discriminação contra homossexuais e a desigualdade deles em relação aos demais cidadãos eram inscritas na letra da lei. Vimos que, ao longo de praticamente todo o século XX, a Irlanda manteve em vigor normas penais criminalizando práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, as quais serviam para perseguir e reprimir homossexuais. Na fala de McAleese, esse passado desautoriza a distinção entre formas legítimas e ilegítimas de amor, inclusive entre pessoas do mesmo sexo, mas, sintomaticamente, não coloca em questão o lugar do cristianismo na esfera pública irlandesa. Pelo contrário, McAleese conta que, “movida como cristã e ativista de direitos huma-

¹⁰ Mary McAleese - Former President of Ireland - Why my family is voting YES to marriage equality. Referências completas das fontes citadas são listadas no final do texto.

nos”, começou a militar por direitos de LGBTs há 40 anos, movida pelo choque de perceber o ódio que era dirigido a dois amigos gays seus e de seu marido em um “país cristão”. Seu cuidado em assinalar que a ilegalidade da homossexualidade, o uso do aparato penal para coibi-la e a desigualdade de gays e lésbicas em direitos na Irlanda a atingiam, ao mesmo tempo, “como cristã e ativista de direitos humanos” assinala uma espécie de dupla cidadania. McAleese transita entre dois espaços normativos, que aparecem em linha de continuidade em sua fala, o do cristianismo e o dos direitos humanos.

Tendo um filho homossexual, McAleese também assinala que começou a tomar parte nessa disputa muito antes de seu filho afirmar-se *gay*. Nesse ponto de sua fala, compartilha, então, uma história de família. McAleese reconta uma conversa de sua mãe com um amigo, ele mesmo gay, em que ela contava que o neto era homossexual, ao que o amigo responde: “Deus o ajude. Ele terá uma vida solitária”. McAleese recupera a história de sua mãe, da relação de sua mãe com seu filho, compartilhada com ela. Essa história, com tantas camadas discursivas e enredando três gerações da família, remonta à passagem do livro de Gênesis em que Deus fala que não é bom para o homem viver só. Também remonta ao contexto em que a homossexualidade do filho de McAleese foi revelada, quando a vivência da homossexualidade era, para o amigo gay da família, uma experiência de solidão e pesar. Mas o próprio ato de recontá-la em família, a amigos, e de ela ser, poder ser, finalmente recontada na esfera pública assinala, em contrapartida, a possibilidade de agenciar ideias e visões da homossexualidade, do cristianismo e da família que permitem acolher um filho gay e sustentar, publicamente, arranjos plurais em torno das demandas de homossexuais por direitos. Esses arranjos passam pela aceitação de posturas de maior reserva em relação a gays e lésbicas, como quando a ex-presidente lembra que se trata da abertura do casamento civil, não do casamento religioso, para argumentar que é possível sustentar uma demanda por direitos sem precisar reelaborar, necessariamente, crenças ou mudar dogmas de instituições cristãs.

Na campanha pelo “Sim”, o compromisso cristão com “o amor” e a igualdade ainda aparece em numerosas peças, como na voz de Madeline Connolly¹¹, uma senhora de 90 anos, que se apresenta como “mãe de 14 filhos, avó de 25 netos e bisavó de 4 bisnetos”. Com um colar em forma de terço contornando a gola da camisa, Connolly se apresenta como uma mulher de família e ‘católica praticante’ em defesa do ‘casamento igualitário’ em seu país. Sua fala não coloca a devoção católica como fator determinante de sua posição a favor da igualdade ou de uma

¹¹ Marriage & Family Matter - Madeline Connolly.

postura de hostilidade em relação às demandas de gays e lésbicas. Ela é subliminarmente ambivalente. Manifesta uma postura de hospitalidade em relação a tais demandas e evoca sua tensão com as convenções sociais cristãs através da exibição ostensiva de seu catolicismo. Podemos pensar que seu catolicismo aumenta, em contexto, o seu capital social, credenciando especialmente a sua fala em prol da integração de gays e lésbicas na cidadania através do acesso ao casamento. Connolly tira da sua fé cristã, da sua crença em que “Deus criou todos iguais”, a força do entendimento de que “todos devem ter a oportunidade de se casar” e de que “gays e lésbicas deveriam ser livres para se casar há muito tempo”. Em contexto, sua fala se coloca como uma “defesa da família”, elaborada desde dentro do cristianismo, com potencial para desestabilizar a oposição entre homossexualidade e família, que atores religiosos agenciavam, na Irlanda, para sustentar a marginalidade de gays e lésbicas à ordem familiar, social e juridicamente entendida.

Mantendo uma postura coerente com os posicionamentos oficiais do Vaticano, a Igreja Católica irlandesa se colocou do lado do “não”. Líderes e fiéis argumentaram, durante a campanha, que o casamento não deveria ser alterado.¹² Suas falas, com destaque para as de lideranças, contemplam, ao mesmo tempo, o acolhimento a gays e lésbicas – como quando afirmam não serem contra a igualdade e defendem a parceria civil entre pessoas do mesmo sexo – e a reprodução das hierarquias do modelo heterossexual, como quando defendem resguardar o casamento a casais formados por pessoas de sexos diferentes em prol da tradição e das crianças. Sua defesa da ‘instituição do casamento’ nesses termos mistura elementos de hostilidade e hospitalidade a gays, lésbicas e a famílias formadas por pessoas do mesmo sexo. Não postula a radical ilegitimidade de certos modos da construção da diferença, embora também não os iguale a ponto de repensar a hierarquia cristã das relações erótico-sexuais.

Essa articulação contingente entre hospitalidade e hostilidade expõe ainda mais claramente sua transitoriedade depois da decisão popular. Na sequência da votação, vozes da hierarquia eclesiástica irlandesa adotaram um tom moderado, com propostas de uma autorreflexão por parte da Igreja. Afirmaram que a aprovação popular do casamento no país representava uma “revolução social”. Em entrevista ao jornal inglês *The Guardian*, o arcebispo de Dublin declarou que

Nós [a Igreja] temos de parar e ter um choque de realidade, não nos mover para negação das realidades. Nós não recomeçaremos com um sentido de

¹² THE GUARDIAN, 24 May 2015; Archbishop Diarmuid Martin on Marriage Equality Referendum.

renovação, com um sentido de negação. Eu aprecio como homens e mulheres gays e lésbicas se sentem neste dia. Que eles sintam isso é algo que enriquece o modo como eles vivem. Eu penso que é uma revolução social¹³.

Já Pietro Parolin, Secretário de Estado do Vaticano, considerou o resultado do referendun na Irlanda uma ‘derrota não só para os princípios cristãos, mas para a humanidade’.¹⁴ Em suas palavras, “a Igreja deve ter em conta essa realidade, mas no sentido de que deve fortalecer seu compromisso com a evangelização.” No alerta de Parolin, a abertura do casamento a casais de pessoas do mesmo sexo vem a exigir esforços redobrados pela salvação via anunciação do evangelho. Em marcada diferença com o arcebispo de Dublin, sua fala se mostra hostil a gays e lésbicas, o que realça, por contraste, a hospitalidade e as negociações entre ideias, valores e posicionamentos da maioria da sociedade irlandesa e do Vaticano, capturada na fala do líder católico irlandês.

Os defensores do “não” também apostaram no argumento de que o ‘casamento igualitário’ violava o direito das crianças de ter um pai e uma mãe¹⁵, i.e., a ser criada por um casal formado por um homem e uma mulher, em um lar formado a partir da diferença sexual, respeitando a norma heterossexual. A apreciação negativa da homossexualidade encerrada nessas falas considera que a heterossexualidade deve ser transmitida à criança e que um lar heterossexual é mais propício a essa transmissão. Na campanha, esses juízos de valor assumem vestes muito próprias. Fala-se, por exemplo, que é preciso oferecer à criança “referências de homem e mulher”, o que é, segundo seus defensores, fundamental tanto para seu “bom desenvolvimento” quanto para sua inserção social e sua não discriminação por uma causa alheia à sua vontade e evitável.

Em debates sobre direitos e sexualidade, a figura da criança tem sido, com efeito, frequentemente agenciada para reforçar ideias e valores religiosos, bem como o próprio lugar da religião na esfera pública. Ela prestou-se também para infundir pânico moral (Weeks, 2002, p. 45) como meio para obstar o avanço de agenda de igualdade em direitos. Considerando o apagamento da sexualidade infantil no nível das convenções sociais e as relações igualmente convencionais entre sexo e gênero, esse pânico pode estar mais ligado ao gênero do que à sexualidade ou à orientação

¹³ “We [the church] have to stop and have a reality check, not move into denial of the realities. We won’t begin again with a sense of renewal, with a sense of denial. I appreciate how gay and lesbian men and women feel on this day. That they feel this is something that is enriching the way they live. I think it is a social revolution.” THE GUARDIAN, 24 May 2015.

¹⁴ KIRCHGAESSNER, 2015; Increasingly irrelevant Catholic Church calls Ireland gay marriage a ‘defeat for humanity’.

¹⁵ No campaign: Gay marriage in Ireland bad for society and children.

sexual, ao acionar uma ansiedade em torno da regulação das formas prescritas de aprender a ser homem e ser mulher, e a ser um em relação ao outro, bem como as condutas apropriadas no espaço público e na intimidade. Também é interessante observar, nessa construção, que, a despeito da gama possível dessa ascese, os defensores do “não» e, destacadamente entre eles, os atores religiosos reafirmam a naturalidade tanto dos papéis de gênero quanto de determinados usos do corpo.

Em uma resposta estratégica a essa construção, os defensores do “Sim” veicularam uma série de vídeos de crianças filhas de casais homossexuais e dos próprios pais e mães de gays e lésbicas, ou seja, de pessoas que representavam tanto a família de origem dos gays e das lésbicas quanto as próprias “famílias gays e lésbicas”¹⁶. Esses vídeos invocam a lembrança – presente no discurso da ex-presidente McAleese, citado acima – do amor como elo familiar fundamental, a ligar pais, mães, filhos e filhas. Nessas falas e aparições públicas das famílias, a criança seria fruto do mesmo amor que uniu o par no seio do qual a sua pessoa é moldada, e o reconhecimento tanto da conjugalidade quanto da parentalidade de gays e lésbicas justifica-se pelo direito de igualdade que lhe assiste e que assiste à própria criança.

Por tudo isso, para os defensores do ‘casamento igualitário’, assistiria a gays e lésbicas o direito ao igual reconhecimento da dignidade do seu projeto de vida. Esse reconhecimento implica, ao seu turno, desestabilizar uma hierarquia erótica operante mesmo em democracias liberais, segundo a qual as relações conjugais estáveis têm maior valor do que as demais e, dentre as relações conjugais, são mais legítimas as relações heterossexuais (Rubin, 1989). Já à criança seria devida a igual proteção jurídica dos seus direitos de filiação. Nessa construção específica, a criança estaria publicamente ameaçada não pela sexualidade de gays e lésbicas, mas pelo despreço social ao seu projeto de vida comum e pela incorporação desse despreço na ordem jurídica estatal. Neste caso, as ideias de igualdade e a potente figura do bem-estar da criança são agenciadas para ampliar o potencial da linguagem do amor, bem como para dar resposta ao pânico moral em relação ao reconhecimento da homoconjugalidade pelo Estado.

Os vídeos de famílias da Campanha pelo Sim, ao confrontar diretamente o pânico moral suscitado em torno da sua causa, criaram condições para se colocar em circulação uma série de questões. Por que relegar ao desabrigo o amor de pais e mães gays e lésbicas por seus filhos nas inúmeras famílias irlandesas que se constituíram nas margens da Constituição e da Igreja? Como condenar crianças, adolescentes e jovens irlandeses à condição de “cidadãos de segunda classe” pela

¹⁶ Os vídeos da Campanha pelo Sim podem ser encontrados no canal Yes Equality. Ver referências finais.

recusa de estender às suas relações amorosas duradouras o mesmo reconhecimento conferido às relações de seus irmãos e irmãs, primos e primas em relações heterossexuais? Como indagou McAleese, por que negar-lhes o casamento civil se o casamento religioso permanecerá reservado a casais heterossexuais, em decorrência da liberdade religiosa assegurada pela Constituição irlandesa?

Essas questões, recorrentes nos vídeos da Campanha pelo Sim, assinalam inconsistências entre o posicionamento público da Igreja Católica na matéria e os valores que, para os irlandeses, constituiriam o cerne do cristianismo. Para evidenciar essas inconsistências, os defensores do ‘casamento igualitário’ exploram, em vídeo, as traduções e os significados elaborados por cristãos irlandeses que negociam com dois conjuntos de prescrições, os enunciados da Igreja Católica e os de uma “religião civil” (Bellah, 1968), composta por normas constitucionais e direitos humanos¹⁷. Nessa negociação, eles agenciam valores do cristianismo para se contrapor ao posicionamento da Igreja Católica, recolocando a tensão entre vida cristã e religião, ou entre o que Marco Marzano (Urbinati e Marzano, 2013) denominou de igreja institucional e igreja congregacional. Os vídeos procuram representar que tanto famílias heteroparentais quanto homoparentais podem constituir experiências amorosas na criação dos filhos – no enunciado de uma delas, “tão louca e caótica como qualquer outra”¹⁸.

O conjunto das falas e representações em defesa do “Sim” ao casamento igualitário, bem como o resultado do referendado, permite pensar que, no debate público acerca dos direitos familiares de gays e lésbicas na Irlanda, o posicionamento público da Igreja Católica não implicou uma adesão automática de católicos ao “Não”, nem seu monopólio sobre as prescrições do cristianismo em matéria de sexualidade e vida familiar ou sobre os sentidos de “ser cristão”. Outros significados da diversidade foram forjados pelos defensores do ‘casamento igualitário’, elaborando sobre argumentos religiosos e valores laicos, sagrados para a Modernidade, como os direitos humanos e os direitos da criança, no intuito de construir posturas de hospitalidade a certos modos de construção da diferença.

Como mostra o debate irlandês, a religião, entendida como aquilo que dela fazem os atores, pode concorrer para a produção tanto de hostilidade quanto de hospitalidade com relação à diversidade sexual e os dissidentes dos seus dogmas

¹⁷ Bellah (1968) descrever como se reveste de uma dimensão religiosa ideais de nação, direito, tradição e poder, implicadas em certos conflitos étnicos e formas de construção do Estado moderno. Tais configurações seriam expressivas dos enlaces entre poder, nação e ideais civis colonizadores que se amparam em ideias de eleição divina, tradicionalismos e civilizacionismos.

¹⁸ Marriage & Family Matter - Daire and Clare O’Connell.

nesse campo. O catolicismo irlandês, na sua própria diversidade, não é necessária ou logicamente contrário aos direitos ou reconhecimento público das pessoas LGBT. Não menos importante, a secularização, entendida como retirada da religião da esfera pública, também não despontou como a única e necessária (ou mesmo plausível) saída para o impasse em que a Irlanda se encontrou no momento da consulta popular sobre o casamento. O arquivo documental deste debate, de circulação global, mostra que as resistências, reticências e recusas, tanto públicas quanto privadas, a modos igualitários de construção da diferença mantêm relações instáveis e plurais com o religioso. O religioso, com frequência agenciado para a produção de hostilidade contra gays e lésbicas, também pode ser acionado para a construção de posturas de acolhimento e regimes de igualdade. As convicções cristãs e valores familiares da ‘católica Irlanda’ foram agenciados pelos defensores do ‘casamento igualitário’, em contraposição à Igreja Católica, na construção da sua causa como justa.

As relações do religioso com as sexualidades dissidentes são, portanto, tão precárias e instáveis quanto as relações entre essas sexualidades e o secular. Nem o religioso é lógica ou necessariamente uma ameaça para as pessoas não heterossexuais, nem o secular é, por si só, uma garantia de respostas de apreço e positividade de direitos a expressões da diversidade sexual. O debate que redundou na aprovação popular do casamento entre pessoas do mesmo sexo na Irlanda deve nos interpelar acerca dos limites constitutivos da esfera pública, aqueles que separam o público do privado, e, não menos importante, acerca de suas relações com o secularismo (Butler, 2011).

5. (Re)Considerações sobre hostilidades e hospitalidades: à guisa de conclusão

Buscou-se efetuar, neste artigo, uma crítica de categorias correntes no debate sobre políticas sexuais, no intuito de demarcar suas possibilidades e limites no campo dos estudos em sexualidade em discussões que se debruçam sobre sua interface com a religião. Tratou-se de parar para pensar nas palavras que utilizamos em pesquisas sobre a relações entre sexualidade e religião, a partir de inquietações persistentes, suscitadas pelo próprio trabalho antropológico. Essas inquietações nos levaram a refletir, especificamente, sobre os limites da categoria fundamentalismo e do par tolerância-intolerância e as possibilidades e do par hostilidade-hospitalidade para descrever e analisar tais relações. Nosso argumento é que este último pode abrir outros caminhos para discutir as respostas a dissidências da norma hegemônica em matéria de orientação sexual e o reconhecimento público de tais dissidências.

Para avançar nessa reflexão, tratou-se da consulta popular sobre a integração de gays e lésbicas no instituto jurídico do casamento na Irlanda, em princípios de 2015, enquadrada na disputa como ‘casamento igualitário’. Se a religião, ou, no caso, o cristianismo, operasse, necessária ou logicamente, como força motriz da hostilidade a pessoas de orientação sexual dissidente da norma heterossexual, como entender a decisão de uma população majoritariamente católica de permitir que gays e lésbicas possam se casar, sendo integrados assim, sem qualquer outro adjetivo, ao casamento? Em especial, como explicar a defesa do “Sim” por católicos praticantes?

Para tanto, propôs-se pensar a hospitalidade operando uma transfiguração do ‘estranho’ em ‘diferente’, logo, um tipo específico de aceitação, uma aceitação gradual, mediada, sem apagamento da diferença, que se dá pela mediação da cidadania na esfera pública. Essa aceitação facilitaria a construção de alianças entre “nós” e os Outros, entre semelhantes e estranhos, as quais, no limite, podem criar condições para a conciliação da pluralidade que concebe a igualdade para toda a cidadania. Isso pode significar a criação de condições para a integração de excluídos em um espaço entre iguais.

Esta integração pode ser transformadora das identidades e, não menos importante, pode também abrir fissuras na identidade nacional que possibilitem aos atores desafiar as fronteiras que sustentam a separação entre o Outro e ‘nós’. Nesse sentido específico, a aceitação decorrente da hospitalidade pode ser transformadora da própria estrutura do espaço público. Este efeito é importante se considerarmos, como chamam a atenção Butler (2009) e Abu-Lughod (2013), que identidades e direitos ligados ao gênero e à sexualidade têm sido acionados pelos Estados para justificar a mobilização de seu aparato de guerra fora do Ocidente e para a produção de hostilidade a Outros religiosos, como muçulmanos, em contextos hospitalieiros à diversidade sexual¹⁹.

Não seria de todo descabido imaginar que, por força de posturas de hospitalidade, com a desorganização de determinadas hierarquias eróticas, a esfera pública se torne, gradualmente, menos homogênea e mais plural em matéria de prescrições

¹⁹ Na primeira década do Século XIX, as distorções geradas pelo acionamento de identidades religiosas e de categorias como fundamentalismo eram mais flagrantes do que na atualidade porque, se, por um lado, pessoas LGBT em solo norte-americano têm direitos decorrentes da não intervenção do Estado em sua vida privada, por outro, o caráter retórico do compromisso com a defesa desses direitos em outras terras era evidenciado pelo fato de que, nos Estados Unidos, elas não podiam se casar e demandas à proteção da sua vida familiar sofriam oposição sistemática do governo federal. Para uma discussão preliminar da emergência dos direitos fundados na orientação sexual como marcador social da diferença nas relações internacionais, que possibilitou a hierarquização de Estados na sociedade internacional, ver Nagamine (2017).

e usos do corpo (Rubin, 1989). Tal desorganização pode implicar, ao seu turno, a descentralização não só da heterossexualidade, como também do casamento, da monogamia e da estabilidade, bem como a confusão entre parentesco biológico e parentesco social, como requisito para a configuração de relações dignas da tutela jurídica. Não será de estranhar que, na esteira desses movimentos e das desorganizações que eles produzam, sejam desestabilizados os termos do engajamento da religião no debate público sobre direitos ou temas relacionados com a construção da cidadania em democracias liberais. Essas mudanças podem ter, enfim, efeitos micropolíticos importantes, que se estenderiam do acesso a todo tipo de serviços públicos e benefícios sociais à vida cotidiana (Butler, 2003), embora não estejam isentas de produzir novas zonas de exclusão.

Recebido: 15//02/2016

Aceito para publicação: 14/06/2017

Referências

Fontes Analisadas

- Archbishop Diarmuid Martin on Marriage Equality Referendum. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=kYRWB1TMyPk&index=2&list=LL-pQclyuiT-MmMHYp4ZZs7g>>, último acesso em 15/7/2017.
- BUSH, George. W. President Bush addresses the Nation, September 20, 2001. Disponível em <http://www.washingtonpost.com/wp-srv/nation/specials/attacked/transcripts/bushaddress_092001.html>, último acesso em 30/7/2017.
- EUROPEAN COURT of Human Rights. Norris v. Ireland. Strasbourg, Judgment, 26 October 1988.
- G1. Irlanda aprova em referendo o casamento gay com 62% dos votos. G1, 23/5/2015. Disponível em <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/05/irlanda-aprova-em-referendo-o-casamento-gay-diz-tv-local.html>>, último acesso em 30/7/2017.
- Increasingly irrelevant Catholic Church calls Ireland gay marriage a ‘defeat for humanity’. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FgvoK6NFd98&index=5&list=LL-pQclyuiT-MmMHYp4ZZs7g>>, último acesso em 15/7/2017.
- JENNINGS, Gay Clark. Homophobia in Christian Africa: How the church affects LGBT repression. The Huffington Post. January 27, 2014. Disponível em http://www.huffingtonpost.com/2014/01/27/homophobia-christian-africa_n_4675618.html.
- KIRCHGAESSNER, Stephanie. Vatican says Ireland gay marriage vote is ‘defeat for humanity’. The Guardian, 26 May 2015.
- Marriage & Family Matter - Dare and Clare O’Connell. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=Q4viI5KT1eM&list=LL-pQclyuiT-MmMHYp4ZZs7g&index=15>>, acesso 3/9/2015.
- Marriage & Family Matter - Madeline Connolly. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=NkGPYuz2yHQ&list=LL-pQclyuiT-MmMHYp4ZZs7g&index=16>>, acesso em 3/9/2015.
- Mary McAleese - Former President of Ireland - Why my family is voting YES to marriage equality. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=y7laFwqGivE&list=LL-pQclyuiT-MmMHYp4ZZs7g&index=25>>, acesso em 3/9/2015.
- McDONALD, Henry. Ireland becomes first country to legalise gay marriage by popular vote. The Guardian, 25 de maio 2015.
- McDONALD, Henry. Northern Ireland’s gay marriage ban is un-Christian, says minister. The Guardian, 1 de jul. 2017.
- MOORHEAD, Joanna. The Irish Catholic Church is changing its tune – soon the Vatican will too. The Guardian, 27 de maio 2015.
- MORRISSEY, Paul. Ireland is for gay because it is Catholic: column. USA Today, 26 de maio 2015.

MOULTON, MO. Why one of the world most catholic countries might approve gay marriage? The Atlantic, 21 de maio 2015.

No campaign: Gay marriage in Ireland bad for society and children. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bOUA8ge-ZMo&t=6s&list=LL-pQclyuiT-MmMHYp4ZZs7g&index=7>>, último acesso em 15/7/2017.

OKEOWO, Alexis. A rising tide of anti-gay sentiment in Africa. The New Yorker. February 28, 2014. Disponível em: <http://www.newyorker.com/news/news-desk/a-rising-tide-of-anti-gay-sentiment-in-africa>.

REUTERS. Aprovação da união gay foi 'derrota para humanidade', diz Vaticano. G1, 27/5/2015. Disponível em <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/05/vitoria-sobre-uniao-gay-foi-derrota-para-humanidade-diz-vaticano.html>>, último acesso em 30/7/2017.

THE GUARDIAN. Same sex marriage: Catholic church needs reality check, says Dublin archbishop. The Guardian, 24 May 2015.

WALKER, Tim. How Uganda was seduced by anti-gay conservative evangelicals. The Independent. 14 March 2014. Disponível em: <http://www.independent.co.uk/news/world/africa/how-uganda-was-seduced-by-anti-gay-conservative-evangelicals-9193593.html>.

Yes Equality. Disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UCdsQTupElVA0XujnCj32Zw>>, ultimo acesso em 30/7/2017.

Referências Bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. 2013. *Do Muslim women need saving?* Cambridge-London, Harvard University Press.
- ANDERSON, Perry. 2012. After Nehru. *London Review of Books*, 2 August.
- ARENDT, Hannah. 2014. *A condição humana*. 12ª ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- ASAD, Talal. 2003. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press.
- BELLAH, Robert. Civil Religion in America. In: W. MCLOUGHLIN & R. BELLAH. (ed.). *Religion in America*. Boston: Beacon Press, 1968, pp. 3-23
- BOSWELL, John. 1980. *Christianity, social tolerance, and homosexuality: Gay people in Western Europe from the beginning of Christian era to the fourteenth century*. Chicago: University of Chicago Press.
- BUTLER, Judith. 2003. O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, n. 21, pp. 219-260.
- BUTLER, Judith. 2004. *Precarious life: The power of mourning and violence*. London-New York, Verso.
- BUTLER, Judith. 2009. *Frames of war: When is life grievable?* London-New York, Verso.
- BUTLER, Judith. 2011. Is Judaism Zionism? In: BUTLER, Judith *et al.* *The power of religion in the public sphere*. New York, Columbia University Press.

- BUTLER, Judith. 2015. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge - London, Harvard University Press.
- DAS, Veena. 2007. *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- DERRIDA, Jacques. 2003. *Da hospitalidade: Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo, Escuta.
- FORST, Rainer. 2009. Os limites da tolerância. Tradução de Mauro Victoria Soares. *Novos Estudos*, n. 84, julho 2009, p. 15-29.
- FRASER, Nancy. 1997. *Justice interruptus: Critical reflections on the postsocialist condition*. New York, Routledge.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. 2006. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo, Editora 34.
- GEERTZ, Clifford. 1990. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC.
- GOFFMAN, 1988. *Estigma*. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro, Guanabara.
- HEREK, Gregory M. 2004. Beyond “homophobia”: Thinking about sexual prejudice and stigma in the twenty-first century. *Sexuality Research & Social Policy*, v. 1, n. 2, p. 6-24.
- KEDDIE, Nikki R. 1998. The new religious politics: Where, when, and why do fundamentalisms appear? *Comparative Studies in Society and History*, v. 40, n. 4, p.696-723.
- LATOUR, Bruno. 2004. “Não descongelarás a imagem ou como não desentender o debate ciência-religião”. *Mana*, v. 10, n. 2, Rio de Janeiro: PPGAS/MN, p. 349-376.
- MONTERO, Paula. 2015. *Religiões e controvérsias públicas: Experiências, práticas sociais e discursos*. In: Introdução. São Paulo-Campinas, Terceiro Nome-Editora da Unicamp.
- MOYN, Samuel. 2010. *The last utopia: Human rights an history*. Cambridge - London, The Belknap Press of Harvard University Press.
- MOYN, Samuel. 2015. *Christian human rights*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- NAGAMINE, Renata. 2014. Os direitos de pessoas LGBTI em Uganda: redes de *advocacy* e a lei anti-homossexualidade. *Lua Nova*, v. 92, p. 273-302.
- NAGAMINE, Renata. 2017. *Os direitos de identidade sexual: a não discriminação por orientação sexual no direito internacional*. Tese de doutorado. São Paulo: Faculdade de Direito da USP.
- NAGAMINE, Renata. BARBOSA, Olívia Alves. Oliari and Others v. Italy. In AMARAL Jr., Alberto do; RORIZ, João Henrique (orgs.). *Direito internacional em movimento: Jurisprudência internacional comentada*. Brasília: Instituto Brasiliense de Direito Civil-Grupo de Pesquisa Crítica e Direito Internacional (no prelo).
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares; NAGAMINE, Renata. 2016. Entre a hostilidade e a hospitalidade: políticas sexuais em perspectiva internacional, coautoria com Marcelo Natividade. In NATIVIDADE, Marcelo Tavares. *Nas margens da política: Religião, Estado e direitos sexuais*. Rio de Janeiro: Garamond.

- OLIVEIRA, Leandro de. 2008. Diversidade sexual e trocas no mercado erótico: gênero, interação e subjetividade em uma boate na periferia do Rio de Janeiro. In: DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; FÍGARI, Carlos Eduardo (orgs.). *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro, Garamond.
- PIETTE, Albert. Quand croire, c'est faire et un peu plus. In: AUBIN-BOLTANSKI, E.; LAMINE, A.-S.; LUCA, N. *Croire en actes*. Paris: Harmattan, 2012
- RAMOS e CARRARA, 2006. A construção da problemática da violência contra os homossexuais. A articulação entre ativismo e academia na elaboração de políticas públicas. *Physis. Revista de Saúde Coletiva*, v. 16, n. 2. Rio de Janeiro: IMS/UERJ.
- RUBIN, Gayle. 1989. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: VANCE, Carol (org). *Pleasure and danger: Exploring female sexuality*. London, Pandora Press.
- URBINATI, Nadia; MARZANO Marco. *Missione impossibile: la riconquista cattolica della sfera pubblica*. Bologna: Il Mulino, 2013.
- WEEKS, Jeffrey. 2002. *Making sexual history*. Oxford: Polity Press.