

REFLEXÕES AUTOETNOGRÁFICAS SOBRE O LUGAR DO PESQUISADOR E A PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

Autoethnographic Reflections on the Researcher's Position and the Production of Knowledge

Francisco Jomário Pereira

Doutor em Sociologia e professor da Educação Básica e Superior.

Resumo

Este trabalho apresenta reflexões oriundas de pesquisa desenvolvida entre 2016 e 2020, que investigou a construção identitária de homens gays no contexto do espiritismo em Campina Grande (PB). Assumindo a autoetnografia como abordagem metodológica, o estudo problematiza a possibilidade de o pesquisador ser, simultaneamente, sujeito e objeto da investigação, destacando os deslocamentos, afetações e tensões produzidos por essa condição. A análise incorpora experiências pessoais, observações intermitentes e entrevistas, articulando-as a referenciais teóricos que discutem neutralidade, reflexividade e afetação nas Ciências Sociais. Longe de comprometer o rigor científico, a inserção biográfica é compreendida como recurso epistemológico para explicitar as condições situadas da produção do conhecimento. O texto evidencia as estratégias de silenciamento da homossexualidade em espaços espíritas e discute implicações dessa abordagem para as pesquisas sobre religião, gênero e sexualidade.

Palavras-chave: autoetnografia; espiritismo; gênero e sexualidade; afetação

Abstract

This paper presents reflections derived from research conducted between 2016 and 2020, which examined the identity construction of gay men within the context of Spiritism in Campina Grande, Brazil. Adopting autoethnography as a methodological approach, the study explores the possibility of the researcher being both subject and object of investigation, highlighting the shifts, affections, and tensions arising from this position. The analysis combines personal experiences, intermittent observations, and interviews, framed by theoretical perspectives that discuss neutrality, reflexivity, and affect in the Social Sciences. Rather than compromising scientific rigor, the inclusion of biographical elements is understood as an epistemological resource to make explicit the situated conditions of knowledge production. The text reveals strategies of silencing sexuality in Spiritist spaces and discusses the implications of this approach for research on religion, gender, and sexuality.

Keywords: autoethnography; spiritism; gender and sexuality; affect

Introdução

Você lembra qual a sensação ou sentimento teve ao entrar pela primeira vez em uma igreja, um Terreiro de Umbanda ou Candomblé, um Centro espírita ou qualquer outro templo religioso? Você conseguiria descrever a sensação de ter encontrado um lugar que te acolhesse e entendesse quem você é? Você consegue pensar em um espaço religioso que possa aceitar toda e qualquer diferença entre seus membros frequentadores, que não julga, que não orienta a “melhor forma” de viver sua vida afetiva sexual, sua vida escolar ou qualquer outra área da sua vida?

Por muito tempo acreditei ter encontrado um refúgio seguro, um lugar onde não havia julgamentos e onde eu podia simplesmente ser, sem precisar ajustar nada em mim. Vivi essa ilusão como quem sonha acordado, até que, em algum momento, decidi olhar com mais cuidado. Ajustei as lentes, refinei o olhar e comecei a enxergar além da superfície. Voltei-me para dentro da bolha que me envolvia e, nesse movimento, algo começou a se romper. Esta pesquisa que empreendi nasce justamente desse rompimento — não apenas em relação ao campo religioso, mas também de outros aspectos da minha vida.

Todo o processo de análise e escrita que deu origem a este texto foi marcado por mudanças e deslocamentos internos, sendo fruto de um movimento contínuo de ideias e sentimentos que, por ora, consegui organizar e registrar. Por isso, as reflexões aqui apresentadas são datadas, situadas e não pretendem ser definitivas. A partir da minha experiência pessoal e acadêmica, proponho as questões a seguir para provocar uma reflexão sobre a possibilidade de utilizar elementos biográficos em uma pesquisa autoetnográfica.

É possível o pesquisador ser objeto de estudo da sua própria pesquisa? Essa questão orienta a reflexão que apresento neste texto. Ao longo da minha trajetória acadêmica, percebi que investigar aquilo que me é familiar traz desafios que vão muito além do domínio teórico e metodológico. Tais desafios dizem respeito, principalmente, ao lugar que ocupo na pesquisa e ao modo como esse lugar afeta e é afetado pelo processo de investigação antropológica.

Nas Ciências Sociais, a busca por neutralidade e objetividade sempre ocupou posição central, Durkheim nas Regras do Método Sociológico (2004) buscou não apenas distinguir e estabelecer o que é o Fato Social, mas sobretudo como proceder na coleta e na análise de tais Fatos Sociais, reforçando a necessidade da objetividade no fazer sociológico. A partir do ideal positivista se instalou a busca incansável por atingir a neutralidade, colocando o pesquisador em posição de observador isento de valores morais e ideológicos. Essa exigência de distanciamento, como afirma DaMatta (1978), faz parte de uma tradição que entende ser necessário “transformar o familiar em exótico”, de modo a reduzir possíveis interferências subjetivas no processo analítico.

No entanto, autores como Goldman (2003) e Favret-Saada (2005) problematizam essa possibilidade, Favret-Saada afirma que sempre pensou “que ser etnógrafa consistia em se deixar afetar pelas questões do próprio momento cultural” (Jeanne Favret-Saada *apud* Vieira; Mello e Flaksman 2022, p. 02) destacando que o pesquisador, ao se inserir no campo, não sai ileso, ele é afetado, ao mesmo tempo em que afeta. Vieira afirma que aprendeu com Favret-Saada, que “no campo, fazer da participação um instrumento de conhecimento significou deixar-me afetar pelas ondas de intensidades específicas – os “afetos” – que atravessam e irradiam através das pessoas, eventos e obras de arte com quem me relacionei” (Vieira; Mello e Flaksman 2022, p. 06). Nesse sentido, assumir a própria experiência como parte constitutiva da pesquisa deixa de ser um problema e se torna um recurso epistemológico.

Foi a partir dessa compreensão que adotei a autoetnografia como metodologia durante o meu processo de doutoramento. Escolhi falar a partir de mim mesmo porque compreendi que minha experiência com a doutrina espírita e minha identidade como homem gay não poderiam ser ignoradas. Pelo contrário, eram elementos que atravessavam as perguntas que eu fazia, as escolhas que realizei e os caminhos que percorri durante o trabalho de campo e de escrita da tese. Não se trata de um exercício meramente autobiográfico, mas de um esforço reflexivo para compreender como as subjetividades se constituem na intersecção entre religião, gênero e sexualidade, tomando minhas experiências como referências e ponto de análise.

Meu primeiro contato com o espiritismo ocorreu há cerca de vinte anos, quando uma tia trouxe romances psicografados por Zíbia Gasparetto¹ em sua bagagem de férias. Esse encontro inicial despertou minha curiosidade e, anos depois, ao me mudar em 2007 para Campina Grande - PB, vindo de uma cidade de 6 mil habitantes no interior da Paraíba, adentrei na doutrina espírita. Comecei a ler os livros do Pentateuco, frequentar palestras públicas, tomar passes magnéticos e beber água fluidificada. Esse ritual prático me fez sentir pertencente a uma religião, como quem comunga em uma missa.

A descoberta da doutrina espírita coincidiu com descobertas pessoais, a cidade

1 Arrisco dizer que foi por meio de romances populares psicografados e publicados, não pela FEB, que o espiritismo voou mais alto. É o exemplo de Zíbia Gasparetto que tem enorme responsabilidade e mérito na propagação da concepção reencarnacionista. Pode até não ser considerada uma espírita tradicional ou doutrinariamente pura (Pereira, 2020), já que verteu para a corrente espiritualista, mas seus livros com linguagem popular e de fácil entendimento e interpretação, sempre baseados na lógica da reencarnação como forma de resgate, levou a muitos a primeira mensagem espírita, inclusive eu. Uma diferença clara observada: os livros publicados pela FEB, bem como os de Chico e Divaldo, trazem uma linguagem mais rebuscada, tradicional, até difícil para alguns que possuem um baixo grau de escolaridade. A produção de Zíbia verteu para outro lado, mais popular, romanesco e novelesco.

nova, os espaços de sociabilidade, as amizades e, sobretudo, minha sexualidade. Recém-chegado, conheci bares, boates gays e praças, enquanto ainda me considerava hétero, apesar do desejo por homens. Corroboro com Foucault (1981), para quem ser gay não é adotar máscaras, mas construir um modo de vida. Judith Butler (2016) aprofunda essa reflexão ao mostrar que a distinção entre sexo e gênero é ilusória, já que ambos são constructos sociais. Essa compreensão tensionava minhas experiências religiosas muito ligadas ao catolicismo na época. Este texto, portanto, é um recorte de uma pesquisa mais ampla desenvolvida entre 2016 e 2020, cujo objetivo central foi compreender a construção identitária de homens gays no contexto religioso espírita em Campina Grande, Paraíba.

Somente agora consegui organizar de modo satisfatório, mas nem tanto, as ideias que me parecem fugir. Para responder às questões e provocações aqui postas, organizo este texto em quatro partes: inicialmente, apresento o referencial teórico que sustenta esta reflexão, discutindo conceitos como neutralidade, reflexividade e afetação; em seguida, descrevo as escolhas metodológicas, a adoção da autoetnografia e o conceito e interpretação da homossexualidade adotadas pelo kardecismo; depois, analiso situações e implicações decorrentes da minha posição como pesquisador e pesquisado; por fim, nas considerações finais, retomo os principais achados e busco apresentar contribuições e limites desta abordagem, baseadas no meu processo.

Reflexividade, afetação e conhecimento situado

O debate sobre objetividade e neutralidade na pesquisa social atravessa a história das Ciências Sociais. Desde Weber, a preocupação em separar fatos e valores orienta a busca por um ideal de ciência capaz de descrever a realidade de maneira “pura”, isenta de interferências subjetivas. Para Fonseca é “praticamente impossível negar que uma investigação empírica esteja isenta dos fatores históricos, mas deve ser da responsabilidade do homem de ciência ter o compromisso, como pretendia Weber, de chegar a uma determinação objetiva” (1997, p. 27). Essa tensão entre objetividade e valores atravessa qualquer processo de pesquisa, mas torna-se ainda mais evidente quando o pesquisador ocupa posição de dupla inserção: sujeito e objeto.

A tentativa de atingir uma ciência “pura”, como lembra Oliveira (2008), é um produto histórico. O conceito ocidental de ciência é fruto de um processo histórico de separação de fatos e valores, do qual resultou o caráter factual da ciência moderna. Essa lógica resultou na tendência de apagamento do sujeito nos discursos científicos, prática que Versiani (2005, p. 19) identifica como:

[...] tendência ao apagamento da presença do sujeito nos discursos produtores de conhecimento considerado “formal”, aquele que surge em espaços institu-

cionalizados de saber, algo que remonta à separação entre os discursos científicos e não científicos e que, no século XX, chegou ao ápice com a teoria estruturalista, teoria esta que esteve presente no contexto teórico a partir do qual se formou o pós-estruturalismo francês. (Versiani, 2005, p. 19).

Esse ideal com o objetivo de aproximar-se de um ideal científico neutro é ilusório. Contemporaneamente, Goldman (2003) questiona se é realmente possível assumir um olhar distanciado em relação a algo tão central para o observador. E nós reforçamos, é possível que o pesquisador se desnude dos seus sentimentos ou de sua posição de defesa de uma fé que professava ou professa, de uma posição política ou, até mesmo, ética? É necessária a reflexão se a mera condição de não pertencimento garantiria um nível de compreensão mais profundo do objeto, argumentando que a relação entre pesquisador e objeto é sempre atravessada por marcas subjetivas. Assim, tanto a proximidade quanto a distância trazem implicações epistemológicas que devem ser levadas em conta. Favret-Saada (2005) reforça essa crítica ao introduzir o conceito de afetação, ao afirmar que estar no campo de pesquisa antropológica significa ser afetado:

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (Favret-Saada, 2005, p. 160).

A afetação não é um acidente, mas uma condição do trabalho etnográfico: as emoções, crenças e posições sociais do pesquisador não podem ser simplesmente neutralizadas. Pelo contrário, elas se tornam elementos constitutivos da experiência e da interpretação antropológicas. Essa perspectiva rompe com a pretensão da neutralidade e exige um exercício contínuo de reflexividade.

A reflexividade, por sua vez, é definida por Santos (2017) como a “constante conscientização, avaliação e reavaliação feita pelo pesquisador da sua própria contribuição/influência/forma da pesquisa intersubjetiva e os resultados consequentes da sua investigação” (p. 218). Esse movimento não se limita a reconhecer que o pesquisador tem uma história, mas implica explicitar como essa história interfere no processo de produção do conhecimento. Em outras palavras, a reflexividade transforma a subjetividade do pesquisador em dado analítico, sendo parte imprescindível do processo de pesquisa de campo.

É nesse horizonte que a autoetnografia se coloca como alternativa metodológica e epistemológica. Versiani (2002) compreende a escrita autoetnográfica como um “empe-

nho teórico em enfatizar alternativas discursivas nas quais a subjetividade é compreendida como construção dialógica em processos interpessoais que ocorreram em contextos multiculturais” (p. 58). Essa abordagem combina elementos autobiográficos e etnográficos, propondo que a experiência pessoal seja incorporada de forma sistemática à análise, sem abrir mão do rigor teórico-metodológico.

Chang (2008) e Santos (2017) indicam que a autoetnografia se apoia em três orientações centrais: (i) metodológica, ancorada na observação etnográfica; (ii) cultural, voltada à interpretação das interações entre pesquisador e interlocutores; e (iii) autobiográfica, que integra memória e reflexividade crítica. Realizar um trabalho autoetnográfico é demarcar posicionalidade, aqui, um homem branco cis gay, filho de pais pobres, um motorista e uma costureira, que reconheceu durante o seu processo de doutoramento que seria impossível não incluir as suas experiências enquanto sujeito pesquisador/pesquisado, Ana Clara Damásio (2022) ao não fazer uma autoetnografia reforça:

por exemplo, não é possível fazer ciência sem o próprio corpo! Sabemos que não é possível fazer ciência sem posição. Percebemos o mundo, mas também somos percebidos. A ciência é feita com inúmeros marcadores sociais das diferenças, assim como nossos textos, escolhas teóricas e metodológicas. A ciência tem classe, endereço, gênero, raça e sexualidade [...] Não há como separar sujeito conhecedor, do sujeito a ser conhecido - o “Outro” sou Eu (Damásio, 2022, p. 06).

Portanto, longe de comprometer a validade da pesquisa, a etnografia quanto a autoetnografia revela a impossibilidade de um apagamento total do sujeito e legitima a perspectiva situada do conhecimento. Incorporar a experiência do pesquisador é um movimento que amplia as possibilidades interpretativas, especialmente quando o objeto de estudo se inscreve em experiências vividas pelo pesquisador, como no caso da religião e da sexualidade.

A escolha metodológica não é uma simples prerrogativa do pesquisador ou do campo científico ao qual se inscreve, é um processo muito mais denso e profundo do que uma mera narrativa de métodos e técnicas escolhidas, logo, se filiar a uma metodologia pode representar em determinados momentos uma violência, como ocorreu com Damásio ao ser impelida violentamente a ser inscrita na autoetnografia, mesmo tendo reiteradas vezes deixado explícito que não era a sua escolha.

Estariamos nós, antropólogos-etnógrafos-pesquisadores que pesquisamos-dialogamos-etnografamos nossas próprias famílias, aldeias, comunidades, mistificados por nós mesmos? Essa é uma pergunta que não será respondida por mim aqui, pois ela não poderia ser considerada sem colocar a elite intelectual branca

da antropologia também em perspectiva. Estariam esses intelectuais mistificados ainda pelos pressupostos (mesmo que inconscientes) de que é a distância que constrói conhecimento? Ou é puro racismo epistêmico que delimita quem são os “verdadeiros” produtores de conhecimento e os reprodutores de experiências? Como Grada Kilomba (2015) abriu o presente artigo, não vivemos na antropologia brasileira uma “coexistência pacífica de palavras”, muito pelo contrário. Ainda lidamos com uma “hierarquia violenta, que define quem pode falar e quem pode produzir conhecimentos” e como ele pode-deve ser produzido. Como pondera Abdias Nascimento em entrevista ao site Desinformonon (MONCAU; PIMENTEL 2010), costumam descrever o racismo “como sutil, mas isso é um equívoco. Ele não é nada sutil, pelo contrário, para quem não quer se iludir ele fica escancarado ao olhar casual e superficial” (Damásio, 2022, p. 09)

O inverso ocorre comigo, sempre me coloquei nesse lugar autoetnográfico. Não conseguiria, de forma alguma, escrever sobre sexualidade e espiritismo sem me colocar antes mesmo dos meus interlocutores, homens gays espíritas. Tudo o que aqui se condensa enquanto pesquisa nasce e se desenvolve de um processo de alteridade profunda entre o eu — homem cis gay, espírita e pesquisador — e eles.

Autoetnografia e escolhas metodológicas e desdobramentos

A escolha metodológica desta pesquisa está diretamente relacionada ao lugar que ocupo no objeto investigado. Estudar a relação entre homossexualidade e espiritismo significou lidar com um universo que não me era estranho. Pelo contrário, antes de se tornar objeto, ele havia sido espaço de experiência, pertencimento e afetação. Essa condição me afastava do ideal clássico de neutralidade, mas também me aproximava de dimensões que dificilmente seriam acessíveis a um pesquisador externo. Reconhecer essa ambiguidade foi decisivo para a definição do método.

A autoetnografia apresentou-se, nesse sentido, não como uma opção secundária, mas como necessidade epistemológica. Como afirma Santos (2017, p. 219) “o que caracteriza a especificidade do método autoetnográfico é o reconhecimento e a inclusão da experiência do sujeito pesquisador tanto na definição do que será pesquisado quanto no desenvolvimento da pesquisa”. Assumir essa perspectiva implicou transformar minha biografia em lente analítica e não apenas em pano de fundo. A pesquisa, portanto, se construiu em diálogo entre memórias, observações intermitentes e narrativas de outros sujeitos, compondo uma rede que articula experiência individual e dimensão coletiva.

Minha presença nos centros espíritas a partir da construção do objeto de pesquisa ocorreu de modo intermitente, durante reuniões públicas, sem envolvimento nas ativida-

des administrativas ou nos trabalhos internos dos centros, porém, presente em todas as atividades públicas. Essa escolha não decorreu apenas de uma limitação prática, mas da própria posição que ocupava, alguém que já havia frequentado esses espaços por quase uma década como fiel, e que agora o olhar não era mais de um simples fiel frequentador, mas como pesquisador marcado por experiências anteriores. O campo, para mim, não era novidade; era uma espécie de familiar reconfigurado (DaMatta, 1978).

Essa diferença metodológica exige uma explicação mais detalhada. Quando estive presente nos centros, minhas anotações não se limitaram a descrever a sequência ritual. Elas buscavam registrar o ambiente, os sons, as sensações e, sobretudo, minhas reações diante do que via. Recordo a impressão que tive ao entrar na União Fraternal Espírita (UFE), um espaço amplo, com paredes brancas, bancos de madeira alinhados, o silêncio e a formalidade do púlpito contrastando com minha expectativa de um lugar mais acolhedor. Lembro também das reuniões na Fraternidade Espírita Caminho da Luz, cuja simplicidade me causava conforto; uma sala iluminada por lâmpadas amareladas, ventiladores desligados pelo barulho excessivo e cadeiras dispostas de maneira improvisada. Esses detalhes, aparentemente banais, são importantes porque me levaram a perceber como cada configuração física e ambiental comunicava valores e normas, visto que a ordem rígida da UFE evocava tradição, enquanto a informalidade da Caminho da Luz sugeria maior flexibilidade, ainda que, no plano discursivo, ambas compartilhassem a mesma moral cisheteronormativa.

Esse olhar, atravessado pela minha própria história, fez com que a observação não fosse apenas externa, mas reflexiva. Ao assistir às palestras, não me limitava ao conteúdo doutrinário; atentava para quem falava, quem ocupava posições de prestígio, quais vozes permaneciam silenciadas. A ausência de palestrantes assumidamente gays, por exemplo, tornou-se um dado significativo, não por eu ter lido isso em algum texto, mas por ter esperado durante anos ver essa presença e nunca tê-la encontrado. Essa constatação, fruto da vivência, orientou decisões posteriores, como a análise documental sobre os discursos oficiais da Federação Espírita Brasileira e de lideranças como Divaldo Franco e Chico Xavier.

Além das observações, realizei entrevistas semiestruturadas com cinco homens homossexuais que frequentavam ou haviam frequentado centros espíritas em Campina Grande. As entrevistas, realizadas entre 2018 e 2019, foram longas e densas, abordando a trajetória de vida, a descoberta da sexualidade, as experiências religiosas e os conflitos vividos entre fé e desejo. O acesso a esses interlocutores foi uma das etapas mais desafiadoras da pesquisa. As recusas reiteradas e as negociações prolongadas — como a que durou quase um ano com um participante, aqui denominado Paulo — revelaram não apenas dificuldades logísticas, mas também a presença de um regime de silêncio em torno da sexualidade no espiritismo. Esse silêncio, que inicialmente percebi como obstáculo,

tornou-se dado analítico, pois, ele denuncia os mecanismos de preservação de uma certa imagem e a necessidade de controlar informações que poderiam desestabilizar identidades hegemônicas em contextos religiosos.

Para contornar essas barreiras, recorri à técnica snowball (bola de neve), que consiste em construir a rede de participantes a partir de indicações sucessivas. Esse processo, no entanto, não foi neutro. Cada indicação carregava um “fiador moral”, uma forma de legitimação que assegurava aos entrevistados² que eu não trairia a confiança do grupo. Essa rede de confiança evidenciou a vulnerabilidade do tema e reforçou a pertinência da autoetnografia, pois minha identidade como pesquisador e como homem gay foi decisiva para conquistar acesso, mesmo que a um número restrito de interlocutores, e garantir a continuidade das entrevistas. Pude observar que a minha identificação como espírita mais afastava do que abria portas entre os possíveis entrevistados. Esse padrão acabou por corroborar a lógica de disciplinamento do discurso sobre a sexualidade, mais especificamente sobre a homossexualidade masculina nos centros espíritas e na doutrina kardecista.

Por fim, vale destacar que, embora a pesquisa tenha incorporado elementos de observação, memórias e entrevistas, seu eixo estruturante foi a escrita autoetnográfica. Essa escrita buscou, como sugere Versiani (2002), situar o sujeito pesquisador dentro da narrativa, não como figura decorativa, mas como componente ativo da construção analítica. Desse modo, a metodologia adotada não se limitou a descrever práticas religiosas, mas procurou compreender como a posição que ocupo — atravessada por experiências, afetos e deslocamentos — se articula à produção de conhecimento, revelando tensões entre objetividade, subjetividade e rigor científico.

Sinto ser necessário apresentar a concepção espírita a respeito da homossexualidade, para em seguida (próxima seção) refletir como tais concepções e conceitos doutrinários afetaram a mim e meus interlocutores. O espiritismo tem sua doutrina constituída com base em cinco livros, o que denomino de pentateuco espírita, são eles, o Livro dos Espíritos, dos Médiuns, o Evangelho Segundo o Espiritismo, O Céu e O Inferno e por fim a Gênese. Essa é a base chamada codificação kardecista, pois foi codificado e escrito por Allan Kardec, o fundador do espiritismo. Não se encontra debate ou conceituação a respeito da homossexualidade nessa base doutrinária, todo o debate é desenvolvido posteriormente por médiuns intelectuais doutrinadores, no Brasil temos como referências principais Chico Xavier que pouco escreveu sobre sexualidade, porém, foi por décadas o lastro moral e espiritual do espiritismo brasileiro, e Divaldo Franco³, que desenvolveu o

2 Entrevistados: Simão, 42 anos, professor e ator profissional. Filipe de 27 anos é médico. Pedro, 30 anos, formado em Pedagogia. Paulo, 32 anos, arquiteto. Mateus, 43 anos, educador físico.

3 Divaldo se tornou a referência após a morte de Chico Xavier, tornando-se o doutrinador principal do kardecismo, desencarnou em 13 de maio de 2025 aos 98 anos, deixando um vácuo na liderança espírita

tema com maior profundidade, mesmo não tendo feito de forma direta e explícita, porém, podemos afirmar que Divaldo fez escola (Pereira, 2023).

Após iniciarmos a busca conceitual e nos deparamos com um silêncio sobre o tema no principal órgão de divulgação da federação espírita no Brasil, a revista O Reformador, descobrimos que nas publicações datadas de 1883 até 2016⁴, que totalizam 1.632 edições, apenas uma capa traz como tema o sexo, junho de 2016 intitulado Sexo e Espiritismo, de forma geral constatamos 32 registros em todo o acervo, envolvendo artigos e recomendações bibliográficas, nem uma capa sobre sexualidade e homossexualidade, e apenas três registros sobre o tema sexualidade, e duas indicações sobre homoafetividade, mediante esses dados, decidimos focar em outras fontes (Chico Xavier⁵ e Divaldo Franco), já que o pouco conteúdo relacionado diretamente com os temas aqui tratados, sexo, sexualidade e homossexualidade, são insípidos em informações.

Divaldo Pereira Franco publicou mais de 250 livros, entre eles, um em específico, que tem por tema/título o Sexo e obsessão. Além disso, publicou diversos textos que gravitam em torno dos temas sexualidade e homossexualidade, transversalmente. Assim, encontramos os demais textos sobre os temas publicados em formato de artigo em duas coletâneas intituladas *Sexo e Consciência* (2016) e *Amor e Sexualidade – a Conquista da Alma* (2018), além de *Divaldo Franco Responde vol. 2* (2013).

O líder espírita, Divaldo Franco, juntamente com a sua mentora, Joanna de Angelis, apresentam visões que conduzem a uma representação sobre a sexualidade e o sexo, basicamente ancorada em conceitos biológicos. Quando convém, lançam mão de conceitos da psicologia, diretamente relacionados à concepção de Carl Gustav Jung, associados a termos próprios do espiritismo; porém, especificamente, herdados de Chico Xavier.

Em suas abordagens, tanto Divaldo Franco quanto Chico Xavier concluem que, na perspectiva espírita, a energia sexual deve ser direcionada para o ato de criar. Até esse ponto, tal perspectiva corrobora com a ideia católica de criação da vida. Porém, o espiritismo expande essa ideia, podendo criar outros aspectos, atrelando o ato sexual a um projeto de vida, em que ocorra a sublimação deste, ou direcionando essa energia para as artes, a música, a literatura ou o trabalho.

No entender de Divaldo, a homossexualidade seria uma condição, não seria uma opção nascer gay, mas um fato que ocorre devido a fatores anteriores ao nascimento, podendo ou não, posteriormente ao nascimento, vivenciar as experiências da homossexua-

brasileira, sem sucessor aparente.

4 As edições posteriores só estão disponíveis para assinantes, e não constam na plataforma de pesquisa disponibilizado pela FEB, dificultando a pesquisa do conteúdo interno das edições, mas nem uma capa sobre os temas foi publicada até maio de 2019.

5 Vida e Sexo pelo espírito Emmanuel, publicado em 1968, Sexo e Destino pelo espírito André Luiz, publicado em 1963, contou com a ajuda do médium Waldo Vieira.

lidade. Os fatos anteriores ao nascimento derivam de uma programação ou reencarnação não tão bem-sucedida; os posteriores estão atrelados às condições morais do indivíduo e da sociedade, especialmente, em sua educação, assim Divaldo Franco psicografou:

Face aos processos evolutivos, muitos espíritos transitam na condição homossexual, o que lhes permite comportamentos viciosos, estando previsto para o futuro, um número tão expressivo que chamará a atenção dos psicólogos, sociólogos, pedagogos que deverão investir melhores e mais amplos estudos em torno dos hábitos humanos e da sua conduta sexual. (Miranda, 2011, p. 115)

Na obra *Divaldo Responde*, volume 2 (2013), organizada por Claudia Saegusa, Divaldo busca responder questionamentos sobre diversos assuntos, entre eles, sexualidade, homossexualidade, desigualdades sociais, aborto, entre outros temas. Ao focar no capítulo sobre a homossexualidade, observamos que texto trata das causas e efeitos da existência da homossexualidade. O que faz uma pessoa ter comportamentos homossexuais? Nessa questão, encontramos os termos: genética, convivência familiar, doença ou influência do meio social. Divaldo, então, inicia a resposta, citando a Organização Mundial da Saúde e o processo de retirada da homossexualidade do Código Internacional de Doenças – CID. Segundo Divaldo, esse processo ocorreu em decorrência dos estudos da psicologia comportamental, que mostraram que a homossexualidade não era um problema psiquiátrico, mas, sim, opção, mas deixa claro e reforça que a homossexualidade é uma “tendência que tem origem na vida espiritual” (2013, p. 119).

Durante a pesquisa, observamos e analisamos que o médium recorre ao discurso de autoridade para justificar a sua resposta. O médium faz um adendo, para explicar o uso do termo opção pessoal, deixando claro que essa opção é somente em se tratando do comportamento sexual e afirma que amar alguém do mesmo sexo é perfeitamente normal.

No entanto, a opção da conduta sexual, o ato sexual com alguém do mesmo sexo, são questões pertinentes ao livre-arbítrio. “Mas não consideramos que se trate de uma patologia, nem que signifique um distúrbio de comportamento, ou uma conduta de natureza reprovável” (Franco 2013, p. 120). Aqui, nesse fragmento, o que nos chama atenção é a lógica de separação, efetuada por Divaldo Franco. Ele separa amor/afeição do sexo; amar é possível e até aceito, mas a prática sexual entre duas pessoas do mesmo sexo é reprochável, essa deve ser sublimada.

Na obra *Sexo e Consciência* (2016), ele tratar o tema de forma mais específica e contundente:

É importante que o indivíduo que opta por se relacionar com pessoas do mesmo sexo evite posturas de confronto com aqueles que o não compreende ou não aceitem. Será inútil uma explosão de amargura ou atitude autodestrutiva, na

ânsia de ferir e dar uma resposta incisiva à sociedade que o oprime. São posturas absolutamente injustificáveis, haja vista que nenhum desafio existencial será revolucionado por intermédio de exibição agressiva de nossos dramas íntimos. O respeito ao grupo social é fator preponderante. Ninguém deve impor sua orientação sexual como se ela fosse um comportamento que todos devem reproduzir. (Franco, 2016, p. 206)

Percebemos que Divaldo parte da noção de uma heteronormatividade natural, dada, estruturalmente aceita e incontestável. Esquece-se de que a sexualidade é um constructo social, regulado por normas, valores cristãos ou não, cultura, política, uma economia da sexualidade, sendo, assim, passível de transformações. Divaldo ainda abre para a possibilidade de uma readequação sexual do indivíduo homossexual, aconselhando procurar um terapeuta, para que este seja auxiliado:

Se ele acredita possuir uma estrutura psicológica para exercer a sua sexualidade dentro da orientação convencional, que contempla a função biológica da reprodução seria recomendável o apoio de um terapeuta que o auxilie a tentar um trabalho de autoconhecimento. Com o recurso da terapia ele poderá autodescobrir-se, verificando se consegue ultrapassar barreiras inerentes as suas dificuldades afetivas. Mas isso terá que ser feito de uma forma muito criteriosa, para que não se configure uma situação forçada e artificial que só trará consequências negativas, contribuindo para a infelicidade do indivíduo. (Franco, 2016, p. 207)

Nesse momento, é importante destacar que não intentamos colocar a ideia proferida por Divaldo Franco em pé de igualdade com a lógica da cura gay, bem como tratamentos oferecidos por determinadas denominações religiosas, que buscam a conversão do homossexual em heterossexual. Porém, devemos nos questionar por qual motivo Divaldo Franco insiste na adoção de uma sexualidade convencional, como ele afirma, se esse médium salienta e explica a existência de quatro tipos de orientações sexuais (2016, p. 191): a heterossexual, assexual, homo e a bissexualidade.

Divaldo Franco consegue se desresponsabilizar pelo que afirma, quando, inicialmente, nos diz que “desde que estejamos reencarnados na masculinidade, cabe-nos o dever e o direito de manter a dignidade masculina, o que não quer dizer que aquele que opta pela homossexualidade seja indigno” (2013, p. 128). Ao frisar a frase “manter a dignidade”, surgem algumas indagações: o que podemos entender por manter a dignidade? É indigno ser homossexual? Cremos que Divaldo Franco comente contradição, já que ele sempre coloca que a questão em si não é ser homossexual. Na sua concepção, seria devidamente normal ser homossexual, o problema existe no ato, na prática sexual homossexual, que diverge da norma heterossexual estabelecida, como já posto. Dessa forma, reforçamos que

Divaldo fez escola, e influenciou outros médiuns a debaterem o tema a partir do viés da heterossexualidade como a natural.

Já o doutrinador Alírio Cerqueira Filho exorta o combate ao incentivo do “homossexualismo”, reforçando a necessidade de se combater a disseminação dessa prática, que gera vícios, a partir da repetição dos mesmos erros, reencarnação após reencarnação. Esse pensamento reforça estereótipos que colocam a prática sexual homossexual como problema, lembrando o período em que era considerada doença, transtorno mental e de comportamento.

Estudiosos do comportamento humano que estimulam seus pacientes à prática do homossexualismo não compreendem ainda a função do Espírito imortal na matéria. Mantêm-se aferrados às ideias materialistas, que se fundamentam nas teorias da libido. Acredita-se, com base nessas ideias, que os problemas humanos devam ser solucionados e sanados somente com base nos parâmetros estudados pelos teóricos da matéria. [...] a ideia de estimulá-lo a essa prática em nada corresponde com o movimento saudável, porquanto não é a prática homossexual que vai fazer com que ele se sinta pleno e realizado, tanto quanto não é a prática heterossexual que faz alguém feliz. O que faz o indivíduo feliz é a entrega afetiva, a prática afetiva em si mesmo, ao outro, e em relação à vida. (Cerqueira Filho, 2014, p.57)

Para compreendermos a distinção entre homossexual e homossexualismo, que Alírio Cerqueira Filho nos impõe, é necessário perceber que seu discurso se insere ou faz parte de complexas relações exercidas por uma organização social, que considera a heterossexualidade monogâmica como ideal no plano afetivo e sexual (Borrillo, 2015).

Dessa forma, o homossexualismo pode ser visto como uma transgressão à conduta moral proposta, como defendem Alírio Cerqueira Filho e Roberto Lúcio Vieira de Souza (2003). Em um artigo publicado na Revista da Associação Médico-Espírita do Brasil, intitulado *A visão Espírita da Homossexualidade: Quais os fatores que levam uma pessoa a sentir atração por outra do mesmo sexo? Como lidar com o homossexual?* O médium informa que seu texto tem a finalidade de “que nossa pesquisa e nossas proposições sirvam como alavanca para outros profissionais da área de saúde e companheiros de ideal espírita, objetivando auxiliar verdadeiramente aqueles que passam pela provação do desvio sexual” (2003, p. 40).

Podemos observar que, inicialmente, o texto de Roberto Lúcio Vieira de Souza (2003) nos oferece duas afirmações sobre a homossexualidade: uma implícita, de que a homossexualidade seria algo “natural”, ou seja, o sujeito não teria condições de escolher ser ou não homossexual, mas poderia escolher como vivenciar sua orientação sexual.

Deve-se salientar que a literatura espírita, em alguns casos – nos quais podemos

inserir Chico Xavier, Divaldo Franco e Alírio Cerqueira Filho – concebe a homossexualidade como missão, ou seja, o espírito solicita para nascer nessa condição específica, não sendo essa a regra, o correto é ter o psiquismo em plena harmonia com o corpo biológico.

A segunda afirmação é explícita: ser homossexual é uma provação (*idem*, p. 40). O sujeito homossexual será testado ao ser convidado a manter sua conduta sexual de forma adequada ao corpo biológico que adotou ao nascer. Essa conduta será vista como correta se ele não cair na prática do homossexualismo, conseguindo abstrair sua sexualidade a partir do padrão vigente estabelecido como correto, no caso, o heterossexual. Assim,

A homossexualidade é a condição do indivíduo na qual sua preferência sexual, tanto afetiva como genital, está direcionada para parceiros do mesmo sexo, sendo que essa preferência pode ser exclusiva ou predominantemente homossexual. Alguns estudiosos tentam diferenciar a homossexualidade do homossexualismo, entendendo a primeira como simples atração sexual e o segundo como a vivência desta, ou seja, uma seria a tendência e o outro, a prática. (Vieira de Souza, 2003, p. 40)

Roberto Lúcio Vieira de Souza (2003) usa as mesmas definições de Alírio (2014). Ou seria o contrário, tendo em vista que o texto de Alírio é posterior ao de Roberto? Enfim, as perspectivas convergem, pois ambos fazem a distinção entre homossexualidade e homossexualismo. Entretanto, nas obras analisadas, de autoria de Divaldo Franco, o uso do termo homossexualismo não foi detectado. O autor não faz distinção entre os termos. Ele argumenta que a homossexualidade deixou de ser entendida como doença, mas reforça que é uma opção a prática entre pessoas do mesmo sexo, sendo o mais viável sublimar.

Essas concepções doutrinárias interpelaram a mim e a todos os meus entrevistados, elas não apenas nos fizeram questionar a religiosidade, mas também a vivência da sexualidade e a identidade que carregamos, assim sendo, passemos a essas análises.

Reflexividade e afetação no campo

Assumir a autoetnografia como caminho metodológico implicou reconhecer, desde o início, que minha inserção no campo não seria neutra. O espiritismo, antes de ser objeto de investigação, havia sido uma experiência de vida. Durante oito anos, frequentei reuniões públicas, absorvi ensinamentos doutrinários, participei de rituais como o passe magnético e me identifiquei como espírita. Minha trajetória religiosa se entrelaça, portanto, à minha trajetória acadêmica. Não há fronteira nítida entre ambas. Essa constatação, no entanto, não foi imediata. Em um primeiro momento, tentei seguir o roteiro clássico da pesquisa socioantropológica: distanciamento, neutralidade, transformação do familiar em exótico, como sugere DaMatta (1978). Mas logo percebi que essa expectativa era ilusória.

A familiaridade não desaparecia; ela insistia, reconfigurando minhas perguntas e minhas estratégias de observação.

Lembro do primeiro impacto dessa tensão. Enquanto elaborava o projeto de pesquisa, percebia a necessidade de “tirar a mim mesmo da história”, como se isso fosse condição para a legitimidade científica. Evitava falar do meu vínculo com o espiritismo, temendo críticas sobre falta de objetividade. Essa tentativa de apagamento, entretanto, gerou um bloqueio na escrita. Eu não conseguia começar o texto. Qualquer frase que ensaiava nascia incompleta, artificial. Foi só quando me permiti assumir minha posição, incorporando minha trajetória ao problema, que a escrita fluiu. Esse movimento não foi apenas um recurso estilístico; ele expressou uma virada epistemológica. Deixei de negar o lugar que ocupava para transformá-lo em ferramenta analítica.

Essa decisão revelou outro aspecto fundamental: a pesquisa não afetou apenas meus métodos, mas também meu modo de estar no campo. Minha relação com as casas espíritas, por exemplo, mudou ao longo do processo. Em um primeiro momento, retomei a frequência às reuniões públicas com a justificativa da pesquisa, acreditando que esse retorno seria simples.

Mas não foi. Cada palestra, cada oração, cada passe trazia lembranças da época em que eu acreditava ter encontrado um espaço acolhedor, livre de julgamentos. O campo, que eu julgava conhecer, começou a se apresentar de outra forma. À medida que minhas leituras sobre gênero e sexualidade avançavam, os discursos que antes me pareciam inofensivos começaram a soar excludentes. Passei a perceber como a homossexualidade permanecia silenciada, confinada ao não-dito ou enquadrada em categorias como “prova” ou “expição”, conforme a lógica doutrinária. Esse estranhamento é o que Goldman (2003) chama de deslocamento necessário, um “desnudar” que não significa abandono, mas a reinvenção do olhar.

As entrevistas também foram atravessadas por esse jogo de proximidade e distância. Eu supunha que meu pertencimento à rede espírita e minha identidade como homem gay facilitariam o acesso aos interlocutores. Mas o que encontrei foi o contrário: resistências, adiamentos e silêncios. Amigos e conhecidos recusavam-se a falar, justificando falta de tempo, desconforto ou simples evasivas. A negociação com um dos participantes, que chamo de Paulo, durou quase um ano. Ele temia “travar” diante das perguntas, queria saber se a entrevista seria gravada, pois receava se expor. Cada negativa ou adiamento produzia em mim um misto de frustração e inquietação teórica. Por que esse silêncio todo? Que medos ele revela? Aos poucos compreendi que o silêncio não era ausência de dado, mas um dado em si, um enunciado carregado de sentidos gritantes. Ele sinalizava as tensões entre identidade sexual e pertencimento religioso, mas também denunciava as estratégias de preservação de imagem e reputação individual num meio onde a moralidade

tem forte peso simbólico e coletivo.

A própria forma de acessar os entrevistados revelou essas barreiras. Sem conseguir contatos diretos, recorri à técnica snowball, apoiando-me em indicações sucessivas. Essa escolha, embora metodologicamente justificada (Vinuto, 2014), foi também produto de minha condição situada no campo. Um exemplo disso ocorreu quando, após entrevistar Pedro, ele me apresentou a Paulo, e este, a Mateus. Em cada indicação, havia uma espécie de “endosso moral”, uma garantia de que eu não exporia demais. Essa rede de confiança não é apenas técnica; é política. Ela revela que, para falar sobre sexualidade, os espíritas homossexuais precisam sentir-se protegidos.

Ao mesmo tempo, as interações com esses interlocutores me afetaram profundamente. Recordo a entrevista com Simão, talvez a mais intensa de todas. Sua narrativa percorria a infância, a vida adulta, a descoberta da sexualidade e as experiências no espiritismo com uma franqueza que me desarmou.

Simão: Não, hoje em dia, eu... eu me classifico... Eu tava conversando isso hoje com um amigo meu: durante muito tempo, eu achei que eu era bissexual, porque eu tive esse contato... é... mas depois eu nunca tive vontade... sabe, assim...? (risos) Minha iniciação sexual sempre foi com as primas... todas as primas... acho que... eu comi todas as primas (risos) Mas... depois disso, na fase de adolescência tudo, eu não me senti mais bi. Mas, eu me senti muito gay, tanto que assim, hoje em dia, eu tenho uma curiosidade enorme com homem trans e, lógico, que ele tem uma vagina, né? Então, e eu fico pensando assim que seria maravilhoso... rsrs não sei, acho legal, acho massa essa coisa da... vagina, né?... Então, e eu fico pensando assim que seria maravilhoso... rsrs não sei, acho legal, acho massa essa coisa da...

Havia momentos em que eu esquecia meu papel de pesquisador e me via tomado por lembranças minhas, por perguntas que nunca formulei em voz alta, e interações que iam além do roteiro estabelecido.

Pesquisador: É. Eu, eu andei conversando com um boy (trans), mas não rolou não.

Simão: Foi, daqui de Campina não?

Pesquisador: Sim, tem dois aqui em Campina.

Tem dois é... mas um... fulano né...

É. No caso são três. Tem fulano, tem...

Tem o sicrano.

Simão: E quem é o outro?

Pesquisador: E... esse eu não sei o nome, porque esse tá no aplicativo.

Simão: Ah... não... sicrano é do aplicativo. É. sicrano, é do aplicativo. Que ele mora aqui pertinho eu acho. O branquinho, que ele até falou pra mim que tava

no aplicativo.

Pesquisador: Ah, então é porque o outro que eu conheci, eu conheci ele no Tinder.

Essa experiência confirma o que Favret-Saada (1990) descreve como condição inevitável do trabalho de campo, o ser afetado. Não se trata de uma emoção passageira, mas de um deslocamento epistemológico. Ser afetado implica permitir que o outro nos atravesse, que nossas certezas sejam abaladas e que, a partir disso, produzamos interpretações mais densas.

Esses deslocamentos não ficaram restritos ao campo; atingiram também meu vínculo com a doutrina espírita. Durante os primeiros anos da pesquisa, tentei manter a frequência nas reuniões, mas, pouco a pouco, as contradições entre discurso e prática me afastaram. Se antes eu acreditava no ideal de acolhimento universal, a pesquisa revelou fissuras, hierarquias internas, posições excludentes e um regime discursivo que, ao tentar disciplinar o discurso sobre a homossexualidade, reafirma uma ordem moral cishetero-normativa.

Pesquisador: É... mudou alguma coisa na sua orientação sexual a partir do momento que você ingressou no espiritismo? Já que...

Paulo: Me ajudou a me entender melhor. Mas mudar não. Eu entendi que foi um planejamento que eu fiz, é uma prova que eu preciso passar, é uma situação que eu... que foi um livre arbítrio meu, escolher. Então eu tenho que...

Pesquisador: E como é... digamos assim... como é que você seria aprovado nesse teste?

Paulo: Ai é que tá... eu não sei. Rsrtrs. O que eu sei é que eu preciso seguir o evangelho de Jesus, então não é o fato que eu sou homossexual que eu tenho que ser depravado, que eu tenho que ser sexual 24hs por dia, não.

Pesquisador: Mas isso é típico do... da homossexualidade?

Paulo: Exato. Não, tem muita gente que é assim, e muita gente não. Meus amigos não são assim.

Pesquisador: Mas isso é porque seriam espíritas?

Paulo: Não sei, eu acho que cada... vai de cada um lidar com a sua sexualidade. Eu tento ser uma pessoa como qualquer outra, apenas com o desejo por uma pessoa do mesmo sexo. Não é... eu não sou depravado, eu não saio ficando com qualquer um. Eu tento ser uma pessoa que segue as leis de Deus. Claro, que a gente erra muito e muito feio, bastante.

Pesquisador: O que seria pra você algo tido como normal? Por exemplo? É o que seria fazer sexo, por exemplo no espiritismo, ou enquanto homossexual pra... é tido pra você como normal?

Paulo: Deus condena... pelo menos pra mim, Deus condena qualquer tipo de excesso. Qualquer... o pecado... não... Deus não condena por exemplo, a bebida, Deus não condena o sexo, Deus não... ele condena os excessos.

[...] Pesquisador: Então excesso pra você seria, por exemplo, trocar...

Paulo: Uma pessoa... com várias pessoas diferentes, de vários dias... quase todo dia uma pessoa diferente. Pra mim isso é um pecado.

Durante muito tempo busquei regular a minha sexualidade a partir da mesma concepção de Paulo, aprendi a partir dos romances espíritas, e posteriormente nos centros, que o problema existia no excesso, e não no ato, essa lógica é corroborada por autores como Divaldo e Chico, porém, quando diretamente relacionada à sexualidade, essa lógica é levada ao extremo, pois, somos impelidos de forma quase imperceptível, homeopática (Pereira, 2023), a nos abster da prática sexual, e mergulhar na caridade e no trabalho ao próximo e pelo próximo, contornando e sublimando a energia sexual na busca pela evolução moral e espiritual.

Observei que ocorria o processo de dissolução do discurso ou debate sobre a sexualidade e homossexualidade a partir ou dentro de outros temas, tais como família, amor, traição e evolução espiritual. Porém, nunca o tema sexualidade ou homossexualidade de modo exclusivo.

Pesquisador: Certo. Deixa eu ver aqui... Você disse que nos sermões, é... que você via, comparava a homossexualidade a drogas.

Pesquisador: Existe algo semelhante, dentro do espiritismo?

Felipe: Existe. Existe sim, é... existem palestrantes que falam do erro que é a homossexualidade. Eu já fui pra uma palestra... inclusive no Centro que tu frequentava, que é ali na Liberdade...

Pesquisador: Caminho da Luz?

Felipe: É... que a palestrante dizia que...

Pesquisador: Lembra quem é a palestrante?

Felipe: Lembro, mas não vou citar nomes aqui...

Pesquisador: Não, mas não vai sair. Nem o seu, nem o dela (risos)

Felipe: É... acho que era (ele cita o nome de uma palestrante).

Pesquisador: A dirigente?

Felipe: A palestra dela era sobre família e ela comentava que as famílias estavam, é... sobre risco, porque tavam sendo muito atacadas e tal, muitos perigos no mundo, entre eles a homossexualidade, o uso de drogas, e não sei o que... e aí nesse momento eu travei o que eu tava escutando, e enfim... chega. Não preciso de mais nada, depois disso... (risos)

Pesquisador: E no Centro que você frequenta já ouviu algo semelhante?

Felipe: Sim, tem muitas pessoas preconceituosas. Eu lembro de um filtro que tinha no Facebook, um filtro que era da, do Dia Internacional Contra a Homofobia, que era um filtro do Arco Íris, e aí quando eu coloquei na minha foto do perfil, uma das pessoas do Centro veio comentar embaixo, acho que eu até deixei lá... nem apaguei, acho que eu deixei o comentário dele, é... Arco íris não (apelido de Felipe)... (risos)

Pesquisador: (risos) Arco Íris não?! (risos)
 Felipe: É.
 Pesquisador: Quer coisa mais bonita do que um Arco Íris... cores né...
 Felipe: Pois é. Mas tem, tem muito preconceito. E engraçado porque, lá na SEJA tem muito homossexual né, tem gay, lésbica...
 Pesquisador: Eu não consigo ver as lésbicas....
 Felipe: Não?
 Pesquisador: Não. Eu não consigo ver as lésbicas.
 Felipe: Mas os gays, consegue ver?
 Pesquisador: Alguns sim, alguns sim... Por exemplo, eu nunca tinha visto você.
 Felipe: É, porque eu não tô tão frequente né. Tu vai mais nas quartas né?
 Pesquisador: Não, ia mais aos sábados, e aí, com o curso eu passei a frequentar as quartas. Mas eu ia aos sábados. Se bem que... você é gay? Você se considera o que hétero, bi, homo... trans.... (risos)?
 Felipe: Ah, eu sou um hétero curioso...
 Pesquisador: Ah você é um hétero curioso é... (risos)
 Felipe: É. (risos)
 Felipe: Sou gaysíssimo.
 Pesquisador: Gaysíssimo?
 Felipe: É. (risos)

Quanto à sexualidade, tanto Simão quanto Felipe, em algum momento de suas trajetórias, também se viram diante do questionamento sobre quem eram e do que desejavam — movimento que eu e os demais entrevistados igualmente atravessamos. Essa recorrência me fez perceber um percurso comum: primeiro, a tentativa de nos ajustar a uma heterossexualidade compulsória; depois, o caminho gradual da descoberta sexual. No meu caso, esse processo ocorreu simultaneamente ao vínculo que eu estabelecia com o espiritismo e às novas relações sociais construídas em Campina Grande. Foi uma experiência de deslocamento e encontro com outros espaços, pessoas e formas de viver a religiosidade — algo que, de modo semelhante, também atravessou a história de Pedro.

Pesquisador: Vamos fazer uma seção de análise aqui. Por que assim, você colocou aí um elemento novo, que você já tinha sentido algo por um homem, já tinha se relacionado com um homem, mas só veio perceber que você era gay quando chegou em Campina Grande fazendo essa autorreflexão. Você lembra de alguma coisa que, além do sentimento....
 Pedro: Na verdade, eu não tinha maturidade pra entender, era maturidade que eu não tinha. Eu sabia que sentia, eu sabia que tive, eu sabia que gostava, mas eu não entendia o porquê.
 Pesquisador: E o que foi que levou você a amadurecer nesse sentido?
 Pedro: Eu não sei, acho que foi mesmo a autorreflexão e perceber que realmente eu nunca ia satisfazer a sociedade gostando ou me casando ou tendo uma família tradicional. A mulher e filhinhos.

Pesquisador: Você acha que esse deslocamento físico, geográfico, de uma cidade do interior para uma cidade como Campina Grande possa ter influenciado?

Pedro: Muito, muito, muito...

Pesquisador: Em que sentido?

Pedro: Porque assim, não tinha a supervisão dos meus pais em relação a isso principalmente. E minha irmã também, ela tinha uma outra visão, apesar de, voltando né, apesar de eu ter liberdade, eu não tinha ainda a maturidade de assumir o que eu sentia para os meus pais. E aqui eu tive mais coragem de me assumir, e assumir isso depois pra eles, que ainda era um tabuzinho, e minha irmã me deu também super força nisso.

Pedro descreve, em grande parte, aquilo que eu havia vivido na minha cidade natal. Por volta dos 16/17 anos, quando tive minha primeira experiência sexual com outro homem, já sabia que não era igual aos demais homens ao meu redor. No entanto, naquele contexto, não havia possibilidade de vivenciar o desejo que emergia. Era necessário partir, deixar aquele lugar e começar em outro. E foi exatamente isso que acabou acontecendo.

Encerrar esta reflexão exige reconhecer que a experiência no campo não se limitou a produzir dados, mas também a produzir deslocamentos — alguns sutis, outros profundamente desestabilizadores. A reflexividade, entendida aqui não como técnica adicional, mas como condição da própria investigação, tornou possível identificar que cada silêncio observado, cada recusa de entrevista, cada desconforto diante dos discursos doutrinários sobre sexualidade e cada lembrança evocada durante as idas aos centros espíritas constituíram não obstáculos, mas parte do próprio percurso analítico.

Assumir que fui afetado — nos termos de Favret-Saada — significou admitir que o campo não se deixou capturar por completo e que, em muitos momentos, escapou pelas brechas entre o que eu esperava encontrar e o que efetivamente se revelava. Essas fissuras, porém, tornaram-se férteis. Permitiram-me perceber como o pertencimento religioso e a identidade sexual, longe de se anularem, se reconfiguravam mutuamente à medida que avançava na pesquisa. Se, por um lado, minha trajetória espírita abriu caminhos de acesso e reconhecimento, por outro, também me colocava diante de tensões que exigiam reposicionar o olhar, ajustando permanentemente o modo de ver e interpretar.

Os encontros com meus interlocutores — marcados por risos, hesitações, confissões inesperadas ou pausas carregadas de sentido — reafirmaram que o conhecimento produzido é sempre situado e atravessado por afetos. Não se trata de transformar a experiência pessoal em medida de verdade, mas de explicitar como ela compõe o processo de investigação e, ao fazê-lo, amplia suas possibilidades interpretativas.

Assim, ao final desta seção, reafirmo que a reflexividade não operou como ferramenta para controlar minhas implicações, mas como dispositivo que permitiu tornar visível a trama de relações, expectativas e deslocamentos que atravessou todo o trabalho. Ser

afetado não fragilizou a pesquisa; ao contrário, revelou dimensões que somente emergem quando o pesquisador reconhece que também é parte do campo que investiga. É nesse movimento — ao mesmo tempo analítico e existencial — que esta seção se encerra, pois é justamente nas fronteiras entre pertencimento, crítica e afetação que este estudo encontra sua força e sua razão de ser.

Incorporar essa dimensão significa admitir que, no campo, nunca estamos sozinhos: carregamos conosco memórias, afetos e posições que, longe de serem obstáculos, podem se tornar ferramentas analíticas quando assumidas com consciência crítica.

Considerações Finais

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho evidenciou que investigar a homossexualidade no espiritismo, especialmente a partir de uma abordagem autoetnográfica, implica reconhecer que o conhecimento produzido é sempre atravessado por posições, afetos e histórias que não podem — e não devem — ser apagadas. Ao mobilizar autores que problematizam a neutralidade e a objetividade, tornou-se possível compreender que a reflexividade não é um adendo metodológico, mas o eixo que sustenta a própria possibilidade de investigação quando o pesquisador ocupa simultaneamente o lugar de sujeito e objeto.

Os relatos dos entrevistados, marcados por silêncios, hesitações, deslocamentos e reconhecimentos tardios de si, revelam trajetórias atravessadas por tensões entre desejo, moral religiosa e expectativas sociais. A insistência doutrinária em enquadrar a homossexualidade no registro de “prova”, “tendência”, “erro passado” ou “excesso” produz efeitos concretos nas formas como esses homens compreendem suas experiências e regulam seus corpos e afetos. Nesse sentido, os discursos espíritas — ainda que revestidos de linguagem moralizante suave — operam como dispositivos que silenciam, disciplinam e delimitam modos possíveis de existir.

Ao revisitar minha própria história no campo, percebi que os caminhos que percorri não eram exceção, mas parte de uma experiência compartilhada: a tentativa inicial de adequação a uma heterossexualidade compulsória, seguida pelo processo gradual de reconhecimento e vivência da sexualidade. A coincidência entre esse percurso e o de interlocutores como Pedro, Simão e Felipe não indica mera semelhança biográfica, mas exprime a força das normas que atravessam as sociabilidades espíritas e moldam subjetividades.

A autoetnografia, nesse contexto, mostrou-se não apenas uma escolha metodológica, mas um recurso epistemológico capaz de tornar visíveis camadas de sentido que permaneceriam ocultas sob metodologias que privilegiam o distanciamento. Ser afetado

— conforme descreve Favret-Saada — não significou dissolver o rigor, mas admitir que o conhecimento nasce justamente nos pontos em que o pesquisador é desestabilizado pelo campo. As minhas próprias rupturas, afastamentos, retornos e reconfigurações diante da doutrina espírita constituíram parte indissociável da análise e evidenciaram como o campo não é um cenário fixo, mas um território em constante movimento.

Diante disso, este estudo revela que a homossexualidade, no espiritismo, não é apenas um tema ausente ou silenciado: é um território de conflito, onde discursos moralizantes, experiências vividas e estratégias individuais de manejo se entrecruzam. A ausência de debates explícitos, a separação entre “amor” e “prática”, as noções de sublimação e a insistência na heteronormatividade como ideal não apenas configuram a moral doutrinária, mas impactam profundamente aqueles que tentam conciliar fé e desejo.

Assim, a conclusão que se impõe é que não há como compreender a relação entre homossexualidade e espiritismo sem considerar as dimensões afetivas, biográficas e situadas que atravessam tanto o pesquisador quanto os interlocutores. A reflexividade permitiu reconhecer que os dados não são apenas coletados: são vividos, sentidos e elaborados no entrecruzamento de trajetórias. E é exatamente nesse encontro entre teoria, análise e experiência encarnada que esta pesquisa encontra sua força explicativa.

Se a neutralidade é impossível, como apontam os autores mobilizados, então assumir o lugar de fala e de afetação não fragiliza a investigação: legitima-a. O que permanece, ao fim, é a constatação de que produzir conhecimento sobre temas como religião e sexualidade exige coragem para enfrentar silêncios, desnaturalizar discursos e reconhecer que toda ciência é, inevitavelmente, situada. É nesse gesto — ao mesmo tempo crítico e profundamente implicado — que esta pesquisa se encerra, abrindo espaço para que outras narrativas, outras experiências e outros olhares possam, no futuro, ampliar e tensionar ainda mais esse debate.

Recebido em 23 de julho de 2025

Aprovado para publicação em 11 de dezembro de 2025

Referências

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CHANG, Heewon. **Autoethnography as method**. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2008.

DAMÁSIO, Ana Clara. Isso não é uma autoetnografia. **Mediações – Revista de Ciências**

Sociais, Londrina, v. 27, n. 3, p. 1-14, set./dez. 2022. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/46479>. Acesso em: 10 nov. 2025.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, E. O. (org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. Tradução de Paula Siqueira. Cadernos de Campo, n. 13, p. 155-161, 2005. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376>. Acesso em: 10 nov. 2025.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Être affecté. Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie**, n. 8, p. 3-9, 1990. Disponível em: <https://shre.ink/DtH3>. Acesso em: 10 nov. 2025.

FONSECA, Ailton Siqueira de Souza; BRAZ, Emanuel Pereira. Considerações a respeito da neutralidade axiológica em Max Weber. **Revista Expressão**, Mossoró, v. 1, n. 1, 1997.

FOUCAULT, Michel. **De l'amitié comme mode de vie. Gai Pied**, n. 25, p. 38-39, abr. 1981. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: www.filoesco.unb.br/foucault. Acesso em: 10 nov. 2025.

FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 2, 2003. Disponível em: <https://encurtador.com.br/MxJlV>. Acesso em: 10 nov. 2025.

HEILBORN, Maria Luiza; CABRAL, Cristiane S.; BOZON, Michel; GRUPO GRAVAD et al. Gênero e carreiras sexuais e reprodutivas de jovens brasileiros. In: **XV ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS**, 2006, Caxambu. Anais [...]. Caxambu: ABEP, 2006.

KARDEC, Allan. **O evangelho segundo o espiritismo**. São Paulo: Petit, 1997.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. São Paulo: Petit, 1997.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns**. São Paulo: Petit, 1997.

LOPES, Luiz Fernando (org.). **Amor e sexualidade: a conquista da alma**. Salvador: Editora Leal, 2018.

LOPES, Luiz Fernando (org.). **Sexo e consciência**. Salvador: Editora Leal, 2016.

LUIS, André. **Sexo e destino**. Psicografia de Waldo Vieira e Francisco Xavier. Brasília: FEB, s.d.

MANOEL (Espírito). **Sexo e obsessão**. Psicografia de Divaldo Pereira Franco. Salvador: Editora Leal, 2002.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **Plural**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017. Disponível em: <https://encurtador.com.br/EHtag>. Acesso em: 10 nov. 2025.

SAEGUSA, Claudia (org.). **Divaldo Franco responde**. v. 2. São Paulo: IntelÍtera, 2013.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, E. de O. (org.). **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 36-47.

VERSIANI, Daniela Beccaccia. Autoetnografia: uma alternativa conceitual. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 37, n. 4, p. 57-72, dez. 2002. Disponível em: <https://encurtador.com.br/W90s3>. Acesso em: 10 nov. 2025.

VIEIRA, Suzane de Alencar; MELLO, Cecília Campello do Amaral; FLAKSMAN, Clara. A caixa de ferramentas de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo**, v. 31, n. 2, p. 1-14, 2022. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/204447>. Acesso em: 10 nov. 2025.

VINUTO, Juliana. A amostragem bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Revista Temáticas**, Campinas, v. 22, n. 44, p. 203-220, ago./dez. 2014. Disponível em: <https://encurtador.com.br/AAsAV>. Acesso em: 10 nov. 2025.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Editora UnB, 2006. v. 1, p. 139-198.