



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

MOISÉS COSTA NETO

**Sexo, Gênero, Devoção: Dramas da Sexualidade em Comunidades
Evangélicas Inclusivas**

João Pessoa – PB

2013

Universidade Federal da Paraíba
Centro de Ciências Humanas Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Moisés Costa Neto

**Sexo, Gênero, Devoção: Dramas da Sexualidade em Comunidades
Evangélicas Inclusivas**

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Sociologia, na área de concentração Estudos das Relações de Gênero, Geração e Étnico-Raciais.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Gomes de Léon

João Pessoa - PB

2013

C837s Costa Neto, Moisés.
Sexo, gênero, devoção: dramas da sexualidade em
comunidades evangélicas inclusivas / Moisés Costa Neto. -
João Pessoa, 2013.
192f.
Orientador: Adriano Gomes de Léon
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA
1. Teologia - inclusão. 2. Relações de gênero. 3. Geração
étnico-racial. 4. Homossexualidade. 5. Comunidade Cristã
Nova Esperança (CCNE).

UFPB/BC

CDU: 21(043)

Moisés Costa Neto

**SEXO, GÊNERO, DEVOÇÃO: DRAMAS DA SEXUALIDADE EM
COMUNIDADES EVANGÉLICAS INCLUSIVAS**

Aprovada em 26 de julho de 2013

BANCA EXAMINADORA

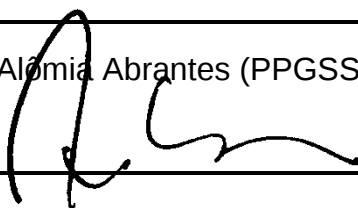


Prof. Dr. Adriano Azevedo Gomes de Léon (orientador)

Prof^a. Dr^a. Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (PPGS – UFPB)

Prof. Dr. Eduardo Sérgio Soares Sousa (PPGS – UFPB)

Prof^a. Dr^a. Alômia Abrantes (PPGSS – UEPB)



Prof. Dr. Alípio de Sousa Filho (PPGCS – UFRN)

Para dona Salete, dona Dagmar e Tilinho, com carinho e saudades.

Agradecimentos

Eu agradeceria a Deus em primeiro lugar, mas esta tese é fruto, na verdade, de muitos seres humanos, não dos desígnios divino. É fruto principalmente de pessoas que, em outros contextos, viram-se excluídas da presença do deus que decidiram seguir e adorar; sem sua coragem para enfrentar e confrontar uma ordem milenar de exclusão, este trabalho não existiria.

Agradeço à Universidade Federal da Paraíba por me acolher durante dez anos de vida acadêmica vividos com muita satisfação, às vezes angústias, mas principalmente alegrias.

Agradeço à Capes, por me financiar durante o curso de doutorado e ao povo brasileiro, pobre em geral, mas que me permitiu, ganhando três vezes mais que a maioria, estudar para além da graduação.

Agradeço ao mais que querido Adriano de Léon, meu orientador, que corajosamente esteve comigo nos últimos seis anos, cultivando a paciência e, acima de tudo, acreditando, algumas vezes mais que eu, na minha capacidade. Obrigado, Adriano querido, por tudo.

Ao meu “amigo mais chegado que um irmão” Ramon Limeira, que, talvez sem saber exatamente, tem sido meu lastro e meu maior exemplo há dez anos. Indubitavelmente, sem sua presença em minha vida, eu certamente não seria a pessoa que sou hoje. Palavras não podem, de fato, traduzir a gratidão que sinto por todos esses anos. Obrigado, meu amigo, por tudo. Amo muito você.

A Rogerinho, outro irmão que a vida me deu e que me insuflou ânimo em muitas ocasiões. Sou grato às circunstâncias da vida que fizeram nossos caminhos se cruzarem e nossa amizade criar raízes. Conhecê-lo não foi menos que uma graça, e seu amor fraterno me “é melhor que o amor das mulheres”.

A Liana, que voltou oito anos depois, e enriqueceu minha vida com alegria e bondade insuperáveis. Sou um homem cuja sorte está cercada de incríveis mulheres, e Liana, sem sobra de dúvidas, é uma delas. Fique sempre, racha, porque sua amizade é bem preciosíssimo.

Ao conjunto de pessoas sensacionais com quem compartilho amor e afeto e que estão presentes na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, na pobreza e na pobreza: Andréia Martins, Victor Luiz, Frederico Martins, Uendry Maia, Helder Siqueira, Leonardo Bruno. Minhas melhores qualidades são vocês.

A Nancy, funcionária do PPGS, que sempre me atendeu com muito préstimo e por ter me emprestado, por duas vezes, uma caneta.

Aos meus pais, de quem herdei o humor, ora sarcástico, ora baixaria. Do jeito deles, principalmente minha mãe, fizeram o que podiam, para me dar uma boa educação e orientação para a vida. Sou um filho desnaturado, confesso, mas tenho orgulho de ter herdado deles um certo senso de justiça.

À amada da minha alma, vovó Salete, a quem amo do imo peito e sem a qual eu nada, absolutamente nada, seria. A saudade que sinto dela é diretamente proporcional ao meu amor e à minha gratidão. Obrigado, vovó Salete, por ser meu jardim secreto desde minha tenra idade. Obrigado pelo afeto, pelos cuidados, por me levar ao dentista, por me contar histórias da Bíblia, por me alimentar e me abrigar durante muitos anos, por me comprar roupas e sapatos, por me matricular em escolas, por passar o feijão no liquidificador e coá-lo, por me preparar papa de purê de batatas e por me defender da “vida, do universo e tudo mais”, quando não havia mais ninguém.

Aos professores Eduardo Sérgio e Loreley Garcia pelas leituras de meus textos e sugestões para elaboração desta tese na qualificação e ao longo do curso de doutorado.

Aos meus entrevistados que, de bom grado, decidiram expor suas vidas, seus sofrimentos, suas alegrias e suas intimidades, para que esta pesquisa pudesse ser realizada. Sem sua audácia para contestar o que era, até pouco tempo, incontestável, nosso mundo seria menos colorido.

Lista de ilustrações

	Pág.
Figura 1: Campanha pernambucana contra pedofilia, turismo sexual e homossexualismo (sic)	100
Figura 2: Outdoor evangélico de autoria do pastor Silas Malafaia valorizando a “família tradicional brasileira”	101
Figura 3: Outdoor da VINAAC contra os homossexuais	101

Sumário

Introdução	14
Capítulo 1 – Teologia da Opressão: gênero e masculinidades	34
1 – As mulheres no cristianismo	35
1.1 - Maria, ou quem a mulher deveria ser	36
1.1.1 - A maternidade	38
1.1.2 - O casamento da mulher	40
1.1.3 - A castidade e o corpo subjugado da mulher	45
1.2 - Eva, ou quem as mulheres são	48
1.2.1 - As agentes de Satã	53
1.2.3 - A Eva luxuriosa	54
1.2.4 - A Eva Bruxa	56
1.2.5 - A Eva inculta	59
1.3 - A construção religiosa da masculinidade	64
1.3.1 - Modernidade, Religião e Masculinidades	66
Capítulo 2 – Teologia da Exclusão: Sexualidade e Gênero em Igrejas Evangélicas Tradicionais	76
2.1 - A Dádiva do Sexo Sadio	76
2.2 – O Gênero para os Evangélicos Tradicionais	88
2.3 – Os homossexuais vistos por evangélicos	99
2.4 – Eu, pronome pessoal do caso oblíquo: uma história de vida	108
Capítulo 3 – A cruz fora do armário: o Surgimento das Igrejas e da Teologia Inclusivas	115
3.1 – De pentecostes às paradas de orgulho LGBT	115
3.2 – Teologia da Inclusão: Quem, de fato, está incluído?	127
3.3 – Teologia Inclusiva e Teologia Queer	136
Capítulo 4 – Praticamente Subversiva: Sexualidade entre gays evangélicos	142
4.1 – Uma (homo)sexualidade santificada: Namoro no portão e felizes para (quase) sempre	148
4.2 – Itinerários para uma sexualidade santificada queer	160
Bibliografia	176
Apêndice	188

Todo o que o Pai me dá virá a mim; e o que vem a mim de maneira nenhuma o lançarei fora.

Evangelho de João 6:37

Resumo

Esta tese tenciona traçar os caminhos pelos quais surgiu nova abordagem da sexualidade e do sagrado envolvendo igrejas protestantes no Brasil. Desde a expansão do pentecostalismo brasileiro, no início do século XX, até os dias atuais. A Teologia protestante, cujas raízes se encontram na tradição católica, a despeito de suas rupturas, tem dedicado parte de seus esforços em conservar a homossexualidade como pecado mortal. Para entendermos essa recusa fortemente arraigada nos discursos evangélicos tradicionais, buscamos, em alguns momentos históricos da tradição católica, as falas que delimitam bem a linha que separa homens e mulheres e seus respectivos papéis. O *corpus* teológico protestante entende que homossexuais invertem e transgridem as barreiras do gênero ao se relacionarem, afetiva e sexualmente, com pessoas do mesmo sexo, culminando na subversão da criação divina, que determinou objetivamente as funções de macho e fêmea. Entretanto, observamos que, seguindo o curso dos movimentos sociais feministas e LGBT, a Teologia tomou, para si, a reflexão acerca da sexualidade humana em seus vários matizes bem como questões acerca dos papéis de gênero. Nesse sentido, o aparecimento das Teologias Gay e Queer, fundamentadas a partir da Teologia Feminista, lançaram as bases para a santificação das homossexualidades. Muitas denominações surgiram, a partir de então, com a proposta de emancipar a comunidade LGBT das cadeias produzidas pelos discursos misóginos e homofóbicos das igrejas cristãs tradicionais. Muitas delas, entretanto, como a Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE), objeto de nossa análise nesta tese, acabam por reproduzir e assimilar práticas e falas tradicionais as quais reduzir, mas não extinguir, sua proposta de “revolução religiosa”.

Palavras-chaves: TEOLOGIA INCLUSIVA; GÊNERO; HOMOSSEXUALIDADE; CCNE.

Abstract

This thesis intends to trace the ways in which new approach to sexuality and sacred involving Protestant churches in Brazil emerged. Since the expansion of the Brazilian Pentecostalism in the early twentieth century to the present day. Protestant Theology, whose roots are in the Catholic tradition, despite their breaks, has dedicated part of its efforts to conserve homosexuality as a mortal sin. To understand this strongly rooted in traditional refusal evangelical discourses, we looked at some historical moments in the Catholic tradition, the lines demarcating the line between good men and women and their roles. The Protestant theological corpus understands that homosexuals reverse and transgress the barriers of genre to relate, affective and sexual relationships with people of the same sex, culminating in the overthrow of divine creation, which objectively determined the functions of male and female. However, we observed that, following the course of feminist and LGBT social movements, theology took to itself the reflection of human sexuality in its various hues as well as questions about gender roles. In this sense, the emergence of the Gay and Queer Theologies, based from the Feminist Theology, laid the foundation for the sanctification of homosexualities. Many names have emerged, from then on, with the proposal to empower the LGBT community of the chains produced by misogynistic and homophobic discourses of traditional Christian churches. Many of them, however, as the Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE), the object of our analysis in this thesis, eventually assimilate and reproduce traditional practices and discourses which reduce, but not extinguished, its proposed "religious revolution".

KEY WORDS: INCLUDING THEOLOGY, GENDER, HOMOSSEXUALITY, CCNE.

Resumo

Esta tesis pretende rastrear las formas en que surgieron nuevo enfoque a la sexualidad y sagrado que implica iglesias protestantes en Brasil. Desde la expansión del pentecostalismo brasileño a principios del siglo XX hasta nuestros días. Teología Protestante, cuyas raíces están en la tradición católica, a pesar de sus descansos, ha dedicado parte de sus esfuerzos para conservar la homosexualidad como un pecado mortal. Para entender esta fuertemente arraigada en los discursos evangélicos de denegación tradicionales, nos fijamos en algunos momentos históricos en la tradición católica, las líneas que delimitan la línea entre los buenos hombres y mujeres y sus roles. El corpus teológico protestante entiende que los homosexuales inversa y transgreden las barreras de género que se relacionan, las relaciones afectivas y sexuales con personas del mismo sexo, que culminó con el derrocamiento de la creación divina, que determina objetivamente las funciones de hombres y mujeres. Sin embargo, se observó que, siguiendo el curso de los movimientos sociales feministas y LGTB, la teología llevó a sí mismo el reflejo de la sexualidad humana en sus diversas tonalidades, así como preguntas sobre los roles de género. En este sentido, la aparición de la Gay y Queer Teologías, basada en la Teología Feminista, sentó las bases para la santificación de las homosexualidades. Han surgido muchos nombres, a partir de entonces, con la propuesta de fortalecer a la comunidad LGBT de las cadenas de la producción por los discursos misóginos y homofóbicos de las iglesias cristianas tradicionales. Muchos de ellos, sin embargo, como la New Hope Christian Fellowship (CCNE), el objeto de nuestro análisis en esta tesis, con el tiempo asimilar y reproducir las prácticas tradicionales y los discursos que reducen, pero no extinguido, su propuesta de "revolución religiosa."

PALABRAS-CLAVE: TEOLOGÍA INCLUSIVA; GÉNERO; HOMOSEXUALIDAD; CCNE.

Introdução

Quando eu era evangélico, cerca de dez anos atrás, gostava de dizer que meus planos nasciam, em primeiro lugar, no coração de Deus. Hoje, atrevo-me a dizer que esta tese, como parte de meu plano de vida, nasceu do estranhamento e do incômodo típicos da curiosidade humana. Em novembro de 2008, poucos meses antes de finalizar meu mestrado, passeado pela rede social Orkut, avistei uma comunidade virtual para evangélicos. Não haveria nada de extraordinário nesse fato, se o título da tal comunidade não fosse “Gays Evangélicos”. Apesar dos anos afastado da religião, não pude deixar de me espantar e indagar, imediatamente, um “E pode isso? ”.

Sim, pode. A sensação inicial, além do estranhamento, é a de que as identidades de protestante e de homossexual são mutuamente excludentes principalmente por conta do histórico de lutas e enfrentamentos entre as dezenas de denominações evangélicas e os movimentos LGBT. Não é segredo, para a academia ou para o senso comum, que os inimigos eleitos de Deus, para boa parcela dos evangélicos, são aquela parte da população cuja sexualidade está distante ou é relativamente diferente da norma. Gays, lésbicas, travestis, transexuais e transgêneros são o principal alvo. Lembro de uma conversa que tive com uma evanangélica do Betel Brasileiro, denominação pentecostal muito semelhante à Assembleia de Deus, em que ela me disse o seguinte: “Há três pragas assolando nossa sociedade: o homossexualismo (sic), aquela doença (a AIDS) e o lesbianismo (sic)”. Na época, como eu partilhava do mesmo sistema de crenças, balancei a cabeça em concordância.

A fala da irmã acima citada, embora devamos tomar muito cuidado com as generalizações, reflete o pensamento comum em muitas denominações e igrejas evangélicas. Em várias delas, ainda prevalece o estigma da AIDS como o câncer gay e como um castigo de Deus para uma sociedade que comporta e tolera homossexuais, as mulheres, a despeito do discurso de que “todos somos iguais perante Deus”, possuem papel secundário e são admoestadas a se submeterem a seus maridos e, se a pessoa for homossexual, nada menos que o fogo do inferno,

“onde há pranto e ranger de dentes”, aguarda como parada final e definitiva na vida pós-morte.

Gays evangélicos não são a mesma coisa que evangélicos gays, e a diferença, apesar de não ser sutil se analisada mais aprofundadamente, costuma confundir as pessoas. Essa foi minha constatação sempre que respondia, quando perguntavam qual era o tema de minha pesquisa de doutoramento. No imaginário popular, uma igreja em que o livre exercício da sexualidade homossexual é permitido não é facilmente concebível. Tanto não o é, que, à primeira vista, pensou-se, em diversas ocasiões, que minha pesquisa estava concentrada no estudo do comportamento homossexual dentro de igrejas evangélicas tradicionais. Entretanto, desde o primeiro momento, sempre quis ressaltar que o “lastro identitário”, se é que existe um, dos meus pesquisados é sua homossexualidade. Em seu estudo sobre as identidades culturais na pós-modernidade, Stuart Hall (2006) afirma que os indivíduos se posicionam identitariamente de acordo com certos contextos, em um movimento que ele denominou de “jogo das identidades”. Um mesmo indivíduo comporta em si várias facetas de seu ser:

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença. (Hall, 2006, p. 34)

É o que os estudiosos (Hall, 1996) chamam de fragmentação da identidade e sujeito posicional. Gays evangélicos são aquelas pessoas que alinham sua sexualidade com seu sistema simbólico religioso, sem que isso cause necessariamente conflito com sua identidade religiosa e vice-versa. Durante minha pesquisa, entretanto, percebi que esse grupo costuma se alinhar muito mais com os discursos dos movimentos LGBT que com as demais denominações protestantes não inclusivas, sem que, com isso, descartem seu modo de vida e suas ideias protestantes.

Não é necessário nos aprofundarmos na reflexão, para entendermos a razão desse posicionamento. Muitos gays evangélicos, nos cultos e em suas falas,

demonstram uma mágoa enraizada com sua denominação de origem. Não é injustificável, uma vez que foram excluídos, objetiva e subjetivamente, do plano salvífico pregado nos púlpitos. Um gay que frequente uma igreja protestante tradicional está sujeito a ouvir as mais elaboradas injúrias a respeito de sua sexualidade. Não é incomum ouvir pastores e pregadores em geral afirmarem, nas igrejas tradicionais e sem o menor embaraço, que homossexuais são depravados, pervertidos, pedófilos, promíscuos, blasfemadores, intransigentes em pecar, maculadores da sociedade, disseminadores de doenças e destruidores da família. Em minha pesquisa de campo, nas igrejas tradicionais, presenciei uma situação muito emblemática do *status* marginal da homossexualidade: a igreja, da denominação Batista, considerada no campo religioso brasileiro como uma das mais “liberais”, reuniu-se em um certo domingo, a fim de decidir as punições que deveriam ser aplicadas a três jovens da congregação. Dois deles, um casal, haviam feito sexo antes do casamento; o terceiro jovem confessara ao pastor que era homossexual. Depois de muita deliberação, ficou decidido que o casal de jovens passaria seis meses sem se envolver nos cargos da igreja e nas atividades do grupo de louvor, e a terceira vítima, por assim dizer, o jovem homossexual, recebeu suspensão de mesma natureza, mas por tempo indeterminado. Para os evangélicos tradicionais, a homossexualidade é um dos pecados mais perniciosos, porque afronta a natureza da criação divina e envolve obrigatoriamente, segundo a óptica deles, um modo de vida completamente desregrado e fora dos padrões bíblicos.

Como, assim, em instituições que conservam essas estruturas comportamentais e ideológicas tão arcaicas, que poderiam ser comparadas aos códigos de leis de sociedades tribais da antiguidade, podem ter seus sistemas simbólicos e discursos invertidos, ou pervertidos, por uma parcela da população que, durante séculos, constituiu o oposto maligno dos binarismos de gênero que orientam a organização social e a vida espiritual? Confesso que meu primeiro desafio, nessa primeira parte do processo, foi encarar as igrejas inclusivas, autoras dessa inversão/subversão/perversão, como instituições sérias, ou seja, tive que me despojar do preconceito quase genético que nos faz pensar uma reunião de gays como um convite à orgia, à paquera e ao flerte. Nesse sentido, o trabalho de campo foi fundamental, para destruir/reconstruir noções que, a despeito de anos de ambiente

acadêmico e de convivência com diversos grupos sociais, estavam silenciosamente arraigadas em minha mente.

Minha formação enquanto historiador foi outra parte fundamental para compreender os devires que a homossexualidade, ou as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, dependendo do momento histórico, apresenta no transcorrer da história da civilização ocidental. Não é novidade, para quem estuda gênero e sexualidade, que o indivíduo homossexual foi uma invenção do último terço do século XIX (Foucault, 2003). A partir desse momento histórico, começou-se a tecer um universo cultural que nortearia as concepções de estilo de vida daqueles sujeitos que praticavam o “sexo que não se devia nomear”. O homossexual, principalmente o homossexual masculino, no momento de sua criação, foi forjado para ser o outro defeituoso, o anormal, o diferente daquele que era, por natureza, o sexo saudável. Sem os homossexuais e seu estilo de vida invertido/perverso, a heterossexualidade não teria um oposto que o posicionasse no devido lugar que lhe seria de direito: a normalidade. Entretanto, basta que mergulhemos na história, para verificarmos que, em diversos momentos, as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo possuíam diferentes abordagens e níveis de aceitação ou rejeição, ou seja, elas são construídas, imaginadas e simbolizadas em um determinado contexto e assim permanecem até que sejam atingidas pelo devir do movimento da história. E a história dos homossexuais, se é que ela existe, é a história de suas relações carnavais.

Compreender o caminho percorrido pelas relações homoeróticas na história ocidental nos ajuda a entender os momentos em que tais relações ora são aceitas e toleradas, ora são rechaçadas e demonizadas. A história não é linear, ela é constituída por momentos de rupturas, continuidades e descontinuidades. Para nós, utilizar o método genealógico possibilita-nos, nesta análise introdutória, compreender melhor o momento histórico em que a homossexualidade lentamente passa a ganhar visibilidade nas discussões públicas e, embora sua aceitação não seja plena e consensual em nossa sociedade, dividir a opinião pública em dois pólos opostos, praticamente. O sentimento das pessoas acerca da homossexualidade é a de que esse fenômeno sempre esteve localizado às margens da sexualidade humana como um aspecto obscuro de uma parcela de pessoas afeitas ao “pecado nefando”. Neste momento, nada mais profícuo do que aplicarmos o método de análise genealógico

proposto por Michel Foucault (1996). Segundo Foucault, a genealogia é uma atividade que visa a prestar contas daquilo que a história tradicional não levou em consideração, porque colocou, em primeiro plano, a busca da confirmação de suas hipóteses. Nas palavras de Rogério Faé,

A genealogia escuta a história, prestando atenção a seus acasos e suas descontinuidades, pois se há algo a decifrar, algum segredo a desvendar, é que as coisas não têm essência, ou melhor, a suposta essência foi deliberadamente construída, a partir de situações específicas, contextualizadas historicamente e socialmente. (Faé, 2004, p. 413)

Para Foucault, a análise genealógica não está separada daquilo que ele chamou de arqueologia. Esse conceito, anterior ao de genealogia, procura descrever as constituições do campo, entendido como uma rede formada por diversos saberes ali existentes. E é nesse espaço de interrelações que se abrem os espaços para a emergência do discurso, momento em que Foucault atenta mais cuidadosamente para a questão do poder, ao reconhecer que a história das ciências humanas produziu uma série de normas reguladoras dos atos discursivos. Assim, a arqueologia, para Foucault,

(...) procura cercar as formas da exclusão, da limitação, da apropriação (...); mostrar como se formaram, para responder a que necessidades, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas. (Foucault, 1996, p. 60).

É nesse momento que Foucault decide unir os métodos arqueológicos e genealógicos, para dar conta de compreender as formas como opera o poder por meio dos diversos discursos produzidos, inclusive aqueles que diziam respeito ao domínio e uso dos historiadores. Dessa forma, ambas as noções foucaultianas confrontaram a maneira pela qual os saberes historiográficos eram produzidos pelos historiadores tradicionais. Foucault propõe, então, que categorias consolidadas da História, como “sexo”, “poder” e “contradição”, por exemplo, tivessem sua pretensa imutabilidade contestadas, pois o filósofo francês “se propôs a escrever a história da “objetivação” dos elementos que os historiadores davam como indiscutíveis, ou consideravam como objetivos” (Dussel, 2004, p. 47). As pretensões de Foucault, ao contrário dos

historiadores da época (na segunda metade da década de 1960), não consistiam em buscar uma verdade específica no conhecimento histórico, mas antes buscar os efeitos que essas objetivações causavam no campo da História, tratando-se, pois, muito mais de uma provocação filosófica do que a construção de uma nova categoria de análise cujo objetivo seria a produção de uma verdade absoluta.

Ao resgatar a noção nietzscheana de genealogia, Foucault nos permitirá observar, juntamente com a arqueologia, as discontinuidades da história, funcionando como um “diagnóstico que se concentra nas relações de poder, saber e corpo na sociedade moderna” (Dreyfus, 1995, p. 117). Qual é, então, a relação de “poder” com a genealogia e a arqueologia?

Como afirmamos anteriormente, ao aplicar os métodos arqueológicos e genealógicos ao estudo da história, Foucault depara-se com as relações de poder presentes nos discursos produzidos em determinados momentos históricos. De acordo com a obra foucaultiana, o poder não possui uma teoria geral, uma vez que ele é constituído enquanto uma prática social construída historicamente:

O poder, isto não existe. Eu quero dizer isto: a ideia que há, um lugar qualquer, ou emanando de um ponto qualquer, algo que é um poder, (Tal ideia) parece-me descansar sobre uma análise falsificada, e que, em todo caso, não se dá conta de um número considerável de fenômenos (Foucault, 2001, p. 302).

Assim, o “poder” opera não como uma entidade encarnada, como um rei, mas é, na verdade, um conjunto de relações; ele não deriva de um indivíduo ou conjunto de indivíduos superiores, mas produz assimetria. Ele não se concentra em uma autoridade, mas se distribui em focos e, principalmente, não é produzido de cima para baixo, porém, de forma ascendente, de baixo para cima, ou seja, ele “começa a partir de seus mecanismos infinitesimais, com sua própria história, técnicas e táticas” (Dussel, 2004, p. 51). Com isso, o poder ganha o *status* de categoria instável, diferente da equivocada imagem piramidal que atribui ao poder uma suposta estabilidade histórica. Para Foucault, o poder não se afirma por meio do uso da violência, mas a partir da produção de efeitos de verdade e saber. O poder, então, não está concentrado em uma capacidade onipotente e onipresente de negação, antes, tais atributos comumente apresentados como características intrínsecas do poder são

inexistentes como tais, uma vez que a produção constante de saberes disciplinares evidenciaria que o poder, de fato, é cego e instável. Para Foucault, não existe a posse do poder, e, sim, seu exercício, que se concentra na produção de determinados saberes:

Ora, me parece que a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor do poder... Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e seja aceito é simplesmente que ele não só pesa como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso (Foucault, 1979 b, p. 7-8).

Não se trata, pois, de fazer uma genealogia do homossexual, uma vez que, como nos informou Foucault (2003, p. 167), o termo “é bem pouco adequado para recobrir experiências, formas de valorização e um sistema de recortes tão diferentes do nosso”. Além do mais, como nos adverte o próprio Foucault,

a genealogia (...) é uma forma de história que dá conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história. (Foucault, 1979, p. 7)

Embora arqueologia e genealogia sejam ferramentas metodológicas, e “poder”, uma ferramenta conceitual, no exercício de nossa análise, esse tripé heterogêneo nos ajuda a compreender a formação de uma “sociedade disciplinar” que, com os usos da produção de discursos reguladores e normatizadores, inculcou no imaginário contemporâneo a falsa ideia de que o homoerotismo surge, desde seu nascimento, como prática abominável.

Em brevíssimas palavras, queremos ressaltar novamente que a genealogia é um tipo de investigação histórica que não tem como alvo uma verdade, mas preocupa-se com “a investigação das condições de emergência daquilo que é considerado como história: um momento de emergência não passa, em última análise, de uma fabricação” (Butler, 1999, p. 15). Nesse sentido, podemos citar dois momentos específicos na genealogia das relações homoeróticas os quais são bastante

elucidativos acerca das maneiras como foram socialmente construídos os envolvimento eróticos entre pessoas do mesmo sexo e a maneira como sociedades específicas do ocidente lidaram com ela: a Antiguidade grega e, posteriormente, após a queda do império romano e o enraizamento do cristianismo na cultura ocidental, a Idade Média e Moderna.

Na Grécia Antiga, considerada por muitos o arquétipo da civilização sodomita entre homens e berço do mundo ocidental, as relações sexuais entre homens eram consideradas normais, se estivesse dentro de certos aspectos. Isso significa dizer que as práticas sexuais não eram liberadas de todos os modos para todos os habitantes da pólis grega. Havia, naquele período, uma série de regras e interditos que orientavam os comportamentos masculinos durante o ato sexual. Para os gregos antigos, a permissividade atribuída às relações homoeróticas estava fortemente ligada à noção que se tinha sobre as mulheres naquela época. Para o grego, as mulheres eram incapazes, dada sua imperfeição intrínseca, de fornecer aos homens o tipo de amor e companhia necessários para a formação de um grego completo. Para Plutarco, por exemplo, em seu “Sobre o Amor”,

“o verdadeiro amor não tem lugar no Gineceu; e eu afirmo que não é amor o que vocês sentem pelas mulheres ou pelas moças. Seria tão absurdo como chamar de amor o que as moscas sentem pelo leite, as abelhas pelo mel e os cozinheiros pelas carnes e iguarias que preparam” (Plutarco, 750 a. C.)

Dessa forma, as relações dos homens para com as mulheres existiam dentro de um universo cultural em que a função do Gineceu, isto é, das mulheres, estava restrita à procriação. Dessa forma, o homoerotismo grego cumpria o papel de suprir as necessidades afetivas não atendidas dentro do contexto matrimonial grego. Entretanto, deve-se frisar que, mesmo dentro do mundo grego, não havia uma linearidade que conferisse coesão a essa visão das relações afetivas e sexuais entre homens. Para os espartanos, por exemplo, o homoerotismo tinha por finalidade trazer a disciplina militar por meio da coesão proporcionada pelo companheirismo entre os soldados. Isso nos mostra que, naquele período, a homoafetividade em nada influenciava sua condição de homem, sendo antes necessária para sua formação enquanto guerreiro.

Em Atenas, berço da democracia grega, a sexualidade dos homens, e entre os homens, não possui a liberalidade que comumente se atribui a ela. Para Fábio Vergara (2011), três tipos de comportamento sexual masculino eram admitidos na pólis: 1) o casamento oficial entre um homem e uma mulher; 2) o sexo com prostitutas ou prostitutos e 3) “a arte da sedução praticada conquistando meninos”. Porém, deve-se ressaltar que isso não significa que não existissem outras formas ou intersecções da sexualidade, inclusive daquelas que fugiam ao que normalmente eram aceitas no contexto da pederastia.

A pederastia, na Grécia antiga, era um modelo de sexualidade em que um homem adulto se relacionava com um jovem. Resumidamente, podemos apresentar esse modelo de relação etária assimétrica baseado nas oposições “amante/ativo/adulto e amado/passivo/jovem” (Vergara, 2011, p. 85), conhecidos como *erastes* e *eromenos* respectivamente. A finalidade dessa relação era a transmissão do conhecimento. Tal prática não estava livre, ao contrário do que muitos pensam, das regulações e interditos próprios daquele período. Os papéis desempenhados por ambos eram bem definidos: cabia ao *erastes* cortejar e seduzir o *eromenos*, que não deveria ter menos de doze e mais de dezoito anos; as demonstrações de força e inteligência por parte do homem mais velho significariam sua capacidade de transmitir, para o mais jovem, o conhecimento necessário a sua formação; presentes eram sinônimos de afeição e admiração e possuíam uma forte simbologia ligada à virilidade. Caso a corte fosse aceita pelo *eromenos*, o papel sexual desempenhado por este deveria sempre ser o de passivo¹, ressaltando-se que isso não resultaria em sodomia, uma vez que ser penetrado é papel exclusivo da mulher, não cabendo a nenhum homem, de qualquer idade, desempenhar essa atividade considerada desonrosa.

Para a sociedade grega do período, o homoerotismo, quando praticado de acordo com as regras aceitas, não era, de forma alguma, vinculada a uma imagem negativa e, conseqüentemente, não punha em cheque valores como a virilidade, a coragem, a honra e a cidadania, considerados parte fundamental do homem bem-nascido da pólis grega.

¹ O ato sexual, nesse caso, era praticado por meio da masturbação e da penetração interfemural do *eromenos*.

No período medieval, com a expansão do cristianismo já desde a época do império romano e sua consolidação durante a Idade Média, a cristandade, que herda boa parte de suas tradições do judaísmo, começa a coonstruir uma série de discursos que visam a romper definitivamente com as práticas sodomitas oriundas dos gregos e dos romanos². É nesse período que a teologia e a escolástica medieval transformarão a sodomia em um dos pecados mais odiosos. Para isso, foi necessário dar cada vez mais ênfase ao objetivo natural do sexo, isto é, a procriação, a fim de que fossem descartadas e combatidas todas as outras formas de atos sexuais, principalmente a sodomia:

Dentre todos os pecados, bem parece ser o mais torpe, sujo e desonesto o pecado da sodomia, e não é achado nenhum outro tão aborrecido ante a Deus e o mundo, pois por ele não somente é feita ofensa ao Criador da natureza, que é Deus, mais ainda se pode dizer, que toda natureza criada, assim celestial como humana, é grandemente ofendida. (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII)

Santo Agostinho, nos primórdios da formação do cristianismo católico, também ressalta a gravidade do pecado de se profanar a natureza da criação divina dos quais os principais seriam a sodomia, a bestialidade e a masturbação. Como bom fornicador arrependido, Santo Agostinho não é nem um pouco indulgente com o pecado e muito menos com o pecador:

Pecados contra a natureza, por conseguinte, assim como o pecado de Sodoma, são abomináveis e merecem punição sempre que forem cometidos, em qualquer lugar que sejam cometidos. Se todas as nações o cometessem, todas igualmente seriam culpadas da mesma acusação na lei de Deus, pois nosso criador não prescreveu que pudéssemos utilizar uns aos outros dessa maneira. Na realidade, a relação que devemos ter com Deus é ela mesma violada quando nossa natureza, da qual ele é o Autor, é profanada pela lascívia perversa. (Agostinho, Confissões, III.8, 1979)

Embora as cartas paulinas já assinalem claramente a rejeição aos hábitos do mundo pagão, é a Idade Média que trará fortemente enraizada a noção de que a

² No caso de Roma, o homoerotismo não era oficial e tradicionalmente aceito entre dois cidadãos romanos. Tolerava-se, por exemplo, que um cidadão romano sodomizasse seus escravos, mas aquele nunca poderia ser penetrado por este, ou mesmo por outro homem de igual posição social. Para os romanos, o ato da penetração estava diretamente ligado ao poder viril da República e, posteriormente, do império.

sodomia era um hábito perverso, isto é, não se conjecturava, como na atualidade, que a atração por pessoas do mesmo sexo estivesse relacionada a fatores congênitos e genéticos juntamente com o meio em que o indivíduo se insere, mas surgia como consequência de uma falha moral do indivíduo ao não conseguir recusar a tentação do pecado nefando.

Em seu *Decretum*, um penitencial que definia as culpas e punições para diversos tipos de pecado e que foi publicado no século XI, Burchard de Worms evidenciou a gravidade dos pecados da sodomia e da bestialidade aplicando pesadas penitências para seus praticantes. Curiosamente, no que se refere ao homoerotismo em geral, a obra de Burchard apresenta certa ambiguidade, pois castiga severamente a sodomia praticada entre homens, mas procura ser mais complacente com outras situações eróticas entre parceiros do mesmo sexo, como a masturbação mútua e o sexo interfemoral (Richards, 1993, p. 140).

Ainda por volta do século XI, o pecado da sodomia, para receber a absolvição quando confessado, deveria passar pelo conhecimento do bispo, a fim de ser autorizada a expiação; o mesmo não acontecia com a simples fornicação e com o adultério, por exemplo. Nesse contexto, há que se levar em consideração que a natureza pecaminosa da sodomia residia principalmente no fato de ser uma atividade sexual que não visava à procriação, quer fosse praticada entre homens, quer fosse entre um homem e uma mulher. Porém, como frisamos no parágrafo anterior, em alguns penitenciais da época já se fazia uma distinção relativamente clara entre a sodomia heterossexual e a homossexual, sendo esta mais fortemente punida e combatida.

No começo da Idade Moderna, a gravidade da sodomia ainda continuava centrada no fato de ser considerada um pecado contra a natureza no sentido de que desviava a finalidade máxima, e por vezes única, da atividade sexual. Com a estruturação dos Tribunais do Santo Ofício de Portugal, as vastas fontes documentais de confissões do Tempo da Graça³ e, em alguns casos, processos inquisitoriais, demonstram pouca distinção entre a sodomia praticada entre homens ou entre um

³ Quando da instalação de visitação do Santo Ofício em regiões que não possuíam uma sede do Tribunal, estabelecia-se um “tempo da graça”, período de 30 dias em que os cristãos poderiam vir voluntariamente confessar-se com o inquisidor, a fim de receberem, por seu voluntariado, pena reduzida por seus crimes contra a fé e os costumes católicos.

homem e uma mulher, ainda no final da Idade Média e começo da Moderna. Duas confissões do tempo da graça, da época da visitação do Santo Ofício ao Brasil, no início do século XVII, demonstram que a principal preocupação da Igreja era com o pecado nefando em si e não necessariamente com o sexo de seus praticantes, embora as penas apontem já uma diferenciação de gravidade, caso fosse praticado com um homem ou com uma mulher. Vejamos, então, em primeiro lugar, um trecho da confissão de Francisco da Costa, feita na Bahia, no ano de 1618:

(...) E disse que era verdade que enganado do Diabo, e vençido do appetite deshones/to de hu anno a esta parte nesta çidade dormira car/nalmente per quatro ou sinquo vezes pena parte / trazeira com Catherina Nunes Caeira Vendedeira veuua, e moradora nesta çidade (...) cometendo cõ ella o peccado nefando, / sodomia (...): e assi mais disse que se accusaria que auera / anno e meyo cometera o mesmo peccado nefando duas / ou tres vezes pouco mais ou menos (...) cõ Maria da Silua. (...) E o sñor Inquisidorlhe disse que o admoestaua com mt^a charidade, fugisse de mas conuersações e de / tão grande peccado e tão perigoso, e que será obrigado a confessarse em douas annos as quatro / festas prinçipaes, e comungará por conse/lho de seu Confessor. (Siqueira, 2011, pp. 105 e 106)

Passemos agora à confissão de Duarte Fernandes:

(...) disse o dito Duarte fernandes que auera sin/quo annos que estando em Pernambuco seuindo e Mi/ guel da fonseca da Nasção mercador não sabe dõ/ de he natural (...), o dito Miguel da fonseca que he solteiro e cõmetteo / muita vezes para o pecado nefando da sodomia/ dandolhe muita pancada e açoites porque não queria consentir, ato que por força o effeituou por duas / vezes segundo sua lembrança na cama donde elle /Confitente dormia, metendolhe sua natura no corpo/ polla parte trazeira. (...) e pello dito/Sñr Inquisidor lhe foi dito que fora bem aconse//lhado e que o admoetaua cõ muita charidade que fu/gisse de más conuersações e de pecado tão grande/ e tão perigoso, e se encomendasse a Deus, e sob pe/na de obediência lhe mandaua que ate a ydade / de vinte e cinco annos se confessasse as quatro/ festas do anno em penitencia. (Idem, pp. 76, 77 e 78)

No primeiro caso, temos a confissão de um homem, Francisco da Costa, que, com duas mulheres diferentes, comete várias vezes o ato de sodomia. Como pena, recebe a obrigação de se confessar durante dois anos, nas quatro principais festas da Igreja. Para Duarte Fernandes, que tinha 18 anos quando se confessou ao Santo Ofício, no mesmo ano de Francisco, coube uma pena de 7 anos de confissões anuais

durante as quatro festas. As discrepâncias entre as penalidades aumentam se levarmos em consideração que Duarte, em sua confissão, disse ter apenas 13 anos, quando foi forçado a ter relações sexuais com Miguel Fonseca e que este se utilizou de violência física, a fim de subjugar o rapaz na época. Há inúmeros outros casos, na mesma obra de Sonia Siqueira, em que as penas aplicadas aos sodomitas homens são maiores que aquelas dos sodomitas homens que praticaram o pecado nefando com mulheres. Essa progressão da culpa homossexual, para usarmos o termo com fins didáticos, vai se reproduzindo, refinando-se e se aperfeiçoando ao longo de toda Idade Moderna, penetrando no campo político, com a criação de leis seculares que puniam o comportamento homoerótico e chegando à contemporaneidade com três frentes de combate: a religião, apolítica e a ciência, sendo a principal a ciência médica.

Quando a Medicina tratou de conhecer mais aprofundadamente a sexualidade humana, encontrou um terreno sólido onde firmar as bases de suas teorias iniciais acerca daquilo que considerariam normal ou patológico. No caso da homossexualidade, já havia uma gama de discursos produzidos pela Igreja Católica e transmitidas para as denominações protestantes, por tradição ou hermenêutica bíblica, os quais dava conta dos comportamentos homoeróticos denominando-os antinaturais, desviantes, doentios e perniciosos. Não houve, naqueles períodos iniciais da medicalização da sexualidade, no século XIX, nenhuma novidade a esse respeito. A diferença residia no fato de que um saber considerado legítimo reproduzia, agora cientificamente, as concepções religiosas acerca do homoerotismo, que ficou conhecido, a partir de então, como homossexualismo.

Imbuídos, assim, da compreensão de que a história é constituída muito mais de sinuosidades, descontinuidades e rupturas do que de linearidades, entendemos que, no caso da homossexualidade⁴, a religião teve um papel preponderante na construção de um sujeito encarado hoje como homossexual desde seu durgimento, na época do império romano. Obviamente, há que se levar em conta tradições que remontam, no caso da Europa, a momentos anteriores ao cristianismo católico e, posteriormente, ao protestante, mas a formação religiosa cristã das sociedades

⁴ Utilizamos aqui nesta introdução o termo “homossexualidade”, para definirmos genericamente as relações erótico-afetivas entre pessoas do mesmo sexo.

européias foi quem moldou nossa subjetividade no que diz respeito especificamente à homossexualidade.

Esta tese de doutorado tem por objetivo trazer à luz como evangélicos homossexuais rompem com certos paradigmas heteronormativos construídos pelo discurso religioso tradicional e os readaptam aos seus estilos de vida. Para Giddens (2002), a noção de “estilo de vida” diz muito mais a respeito da auto-identidade do indivíduo e às suas escolhas, principalmente em um contexto pós-tradicional, do que as manifestações culturais exibidas e impostas em programas de TV ou revistas. Prevalece, para Giddens, a relevância da escolha individual

O trabalho de campo constituiu um duplo desafio para mim. Em primeiro lugar, precisei superar o que minha mãe sempre denominou como “agonia de igreja”. Esse termo, cunhado fora dos círculos acadêmicos, consiste em definir o desconforto provocado pela dinâmica considerada tediosa de cultos e missas. Esta tese, devo dizer, tem um pouco de meus próprios desconfortos e desconfianças, uma vez que, como afirmei nos primeiros parágrafos, fui evangélico tradicionalista durante seis anos. Foi desafiador voltar a frequentar cultos, estudos e palestras evangélicas neste ponto do caminho, porque todas as palavras e manifestações consideradas espirituais ficaram vazias de significado para mim. Fazer o campo, quase todas as vezes, significou abrir mão da companhia de amigos, de boas festas, de boas noites de sono, de boas horas fazendo qualquer outra coisa do meu agrado. (In)felizmente, não se pode propor uma tese de Sociologia, principalmente neste momento de interdisciplinaridade, sem que se precise sair do conforto da poltrona e da sala de estudos. Em contrapartida, conviver com as pessoas pesquisadas por mim me proporcionou diversas novas experiências enquanto ser humano e sociólogo. Em segundo lugar, foi necessário refazer todas as noções que eu tinha a respeito da sexualidade gay em um contexto protestante. Nossa sociedade é orientada, desde tenra infância, a encarar formas subversivas de sexualidade como marginais, doentes e anormais. Encarar o fato de que, para aquele grupo de pessoas, o sexo entre homens, por exemplo, era algo considerado bonito para Deus, dentro de um contexto matrimonial foi, para dizer o mínimo, esquisito. Pelos relatos, porém, aliviou-me o fato de que essa sensação já foi partilhada pela maioria dos frequentadores da própria igreja.

A aproximação com o campo de pesquisa não foi difícil em um primeiro momento. Talvez o fato de eu ter passado muitos anos como membro de uma igreja evangélica tenha deixado marcas o suficiente em meu comportamento e linguagem, a ponto de haver certa identificação entre mim e meus interlocutores. Nesse sentido, minha experiência de vida foi muito profícua, pois sabia automaticamente como me portar e como reagir diante de certas situações. Em seu livro “Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil”, Don Kulick relata que o fato dele ser gay facilitou muito sua aproximação com as travestis baianas:

Feitas as apresentações, alguém sempre indagava – diretamente a mim, ou à pessoa que acabara de me apresentar – se eu era “viado”. Ante a resposta afirmativa, as travestis normalmente expressavam aprovação e mostravam-se visivelmente mais à vontade. (Kulick, 2008)

O trabalho de aproximação era relativamente fácil até o momento em que indagavam qual seria minha religião⁵. Ficou claro para mim que queriam saber em que terreno caminhavam, uma vez que abririam suas vidas à minha investigação. Também percebi que havia um interesse proselitista por trás dessa indagação, o que é bastante comum entre os protestantes. O fato de eu ser ateu foi, nesse sentido, um sério empecilho para a pesquisa, porque há uma forte imagem de intransigência a qual cobre os ateus. Os evangélicos inclusivos, porém, mostravam-se mais tolerantes a esse respeito, mas tive grande dificuldade, no início, com a pastora líder da CCNE de Natal. Em um de nossos primeiros contatos, ela me fez a pergunta clássica, e respondi, talvez imprudentemente de forma objetiva, que era ateu. Algumas semanas depois, sem mais explicações, a pastora pediu que eu suspendesse a pesquisa em sua igreja, “a fim de submeter meu projeto de pesquisa de doutorado a um irmão da igreja o qual era professor de metodologia do trabalho científico”. Só pude retornar aos trabalhos normais nove meses depois e, ainda assim, porque a pastora fora substituída na liderança igreja por sua agora ex-esposa.

Após esse episódio, entrei em um sério dilema, porque ficava refém da tolerância religiosa de muitos de meus entrevistados. Cheguei a cogitar a

⁵ Todas as pessoas evangélicas, tradicionais ou pós-tradicionais, entrevistadas por mim, perguntaram-me qual era a minha religião.

possibilidade de dizer que era teísta, mas sempre acreditei que a pesquisa em ciências humanas deveria ser pautada na honestidade, porque é o que espero, como resposta, de meus interlocutores. Decidi, então, ir além da resposta sincera e acrescentar, o que é verdade, que tinha o coração aberto para crer, se Deus assim se mostrasse disposto a se mostrar para mim. Essa resposta facilitou incrivelmente minha vida, uma vez que, para os evangélicos, a existência divina é um fato da natureza, logo, Deus não tardaria mostrar-se para mim, além do que, para eles, essa minha abertura abrandava a imagem de intransigente que é atribuída aos ateus. Tive, porém, que lidar com muitas e muitas tentativas de proselitismo, incluindo uma profecia que recebi durante um culto de oração⁶.

O trabalho etnográfico, após a ambientação inicial, não diferiu muito, se comparada ao meu mestrado⁷. Extraindo-se as idiosincrasias ritualísticas, a organização da igreja, de seus momentos de culto e as celebrações individuais de adoração seguem um modelo muito semelhante ao das igrejas evangélicas tradicionais. Entretanto, a questão dos gêneros nos evidencia as supostas sutis diferenças. Tratarei mais a respeito disso no quarto e último capítulo da tese.

A metodologia utilizada inicialmente tinha por mote um questionário semi-estruturado que visava a mostrar pontos fulcrais das concepções individuais acerca das questões centrais abordadas por esta tese. Em um momento posterior, entretanto, o questionário se mostrou insuficiente, porque não nos evidenciava elementos importantes que sustentavam as convicções da fala. Nesse instante, optamos por acrescentar a história de vida em alguns casos, aqueles que despertaram maior interesse e que as pessoas se mostravam mais dispostas a falar. Assim, em um momento inicial, foram feitas entrevistas semi-estruturadas com indivíduos maiores de 18 anos e menores de 50 entre gays evangélicos. A maioria dos entrevistados é composta de homens gays, porque reflete o quadro atual da membresia da maioria das igrejas evangélicas inclusivas. Embora eu tenha conhecimento de que é importante trabalhar as diversas intersecções que compõem a vida social do indivíduo, tais como etnia, classe, etc, decidi privilegiar gênero, sexo e sexualidade. Assim, pude

⁶ Na profecia, a pastora me disse que Deus a revelara que eu seria pastor de uma igreja inclusiva em João Pessoa, ao que respondi “amém”.

⁷ No mestrado, realizei minha pesquisa de campo em várias Igrejas Universais do Reino de Deus, em João Pessoa.

me concentrar melhor nesses pontos fulcrais que orientam e, de certa forma, determina a vivência social do grupo aqui estudado.

No decorrer de meu trabalho de campo nas igrejas evangélicas inclusivas, ficou patente que eu deveria somar a esse esforço o de me aprofundar um pouco mais nas questões que levaram ao surgimento dessas igrejas, ou seja, precisei fazer algumas incursões no universo simbólico das igrejas tradicionais, para compreender como se estruturam os discursos exclusivistas a respeito de sexo, gênero e sexualidade entre os protestantes conservadores. Em meu mestrado, realizado entre os anos de 2007 e 2009, ficou patente as dificuldades que um pesquisador das humanidades sofre ao abordar evangélicos conservadores para fins de pesquisa. Há um clima de desconfiança fruto dos olhares que a mídia lança para algumas dessas instituições, principalmente as neopentecostais como a Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo. Nesse sentido, já no doutorado, ciente de tais dificuldades, decidi, em primeiro lugar, recorrer a terreno seguro, ou seja, aos membros de minha antiga igreja, amigos diletos, que se comprometeram a realizar a ponte entre diversos outros grupos doutrinários.

Para esse grupo especificamente, trabalhei com duas abordagens iniciais: um questionário que chamei de “desestruturado”, para captar melhor o que Malinowski (1987) chamou de “imponderável da vida social”, aquilo que não é previsto no processo de construção metodológica. Esse questionário se baseava em uma abordagem livre sobre temas envolvendo gênero e sexualidade presentes na mídia e sobre os quais discuti diversas vezes com pessoas de diferentes denominações, todas entre 18 e 55 anos de idade. Em um segundo momento, decidi aplicar a técnica de pesquisa de grupo focal, a fim de perceber como fluíam as diferentes noções e concepções abordadas por mim e qual valor elas teriam para cada representante de diferentes doutrinas. Assim, reuni-me com dois membros da Assembleia de Deus, um do Betel Brasileiro, dois da Batista e dois da Presbiteriana⁸, sendo 4 homens e 3 mulheres. Não incluí um gay evangélico nesse momento, porque tive receio de que

⁸ Optei pela não uniformidade doutrinária visando a contemplar as diferentes abordagens de pensamentos entre evangélicos tidos como moderados (batistas e presbiterianos) e radicais (assembleianos e betelinos) e como eles, confrontados com a diferença de opiniões, posicionaram-se sobre determinados conteúdos.

as discussões culminassem em um linchamento. O fruto desse trabalho deu origem ao segundo capítulo da tese.

Decidi trabalhar os três primeiros capítulos destetese chamando-os de “Teologia”, ou Teologias, se considerarmos seus variados aspectos, por entender que o conhecimento teológico envolve não somente os descobrimentos e desdobramentos dos atributos da divindade e a hermenêutica dos textos sagrados, mas por envolver também o conjunto de crenças e tradições aos quais se atribuem um valor sagrado.

Assim sendo, o capítulo 1, intitulado “Teologia da Opressão: gênero e masculinidades”, faz um passeio histórico pela formação dos discursos teológicos acerca dos papéis femininos atribuídos às imagens arquetípicas de Maria e Eva⁹, usadas para, de uma forma ou de outra, subjugar as mulheres aos comandos de uma instituição e divindade masculinizadas. Ainda nesse primeiro capítulo, em um momento posterior, apresento a masculinidade no protestantismo, peça fundamental para a dominação das mulheres. Procurei, nesse capítulo, escrever um texto-denúncia, pois desconfio de que a Sociologia e a História, a despeito de sua produção sobre o tema, eximem-se de se posicionar claramente quanto ao papel que a Teologia tradicional, protestante ou católica, desempenha, em suas raízes, profundas e superficiais, possui na “máquina” opressora de gênero. O contexto religioso claramente azeita as engrenagens dessa máquina.

O capítulo 2, intitulado “Teologia da Exclusão: Gênero e Sexualidade em Igrejas Evangélicas Tradicionais”, visa a demonstrar as armadilhas produzidas pelos discursos de sexo/gênero/desejo sustentados nos púlpitos das igrejas evangélicas tradicionais. Nesse momento da tese, as teorias de gênero nos ajudaram a traçar o perfil ideal de indivíduo generificado criado nos ambientes protestantes. A pesquisa de campo entre esses grupos, juntamente com as entrevistas, tiveram papel fundamental no processo de descortinamento das falas dos sujeitos acerca dos papéis que deveriam ser desempenhados por homens e mulheres e como, a partir dessa construção, as sexualidades e performatividades de gênero dissidentes são excluídas do corpo

⁹ Claramente há muitas outras mulheres presentes nos textos sagrados as quais sustentam variados atributos legados às mulher, mas indubitavelmente Maria e Eva possuem, por seu papel em dois momentos importantes na mitologia cristã, uma preponderância maior sobre todas as outras.

eclesial e do plano salvífico, de acordo com o pensamento de líderes e fieis das igrejas tradicionais.

No terceiro capítulo, trazemos à luz as igrejas inclusivas partindo da formação das dissidências protestantes do início do século XX e cujo modelo de desmembramento culminará no aparecimento de diversas denominações inclusivas. Em termos de categorização da expansão pentecostal e neopentecostal no Brasil, o alocamento das igrejas inclusivas torna-se problemático, uma vez que elas não são reconhecidas pelas demais denominações enquanto instituições evangélicas. Proponho, então, neste momento, chamá-las de pós-tradicionais, seguindo a noção apresentada por Giddens (1996) de que

“uma sociedade pós-tradicional (...) muda de status. No contexto de uma ordem política e globalizada, as tradições são constantemente colocadas em contato umas com as outras e forçadas a “se declararem”. A ordem social moderna passou a existir em um contexto de ruptura com o passado (...).No entanto, a estabilização da modernização simples também dependia da remodelação da tradição. Novas tradições foram inventadas, como as do nacionalismo e as formas renovadas de religião. (Giddens, 1996, p. 29)

Para Giddens, as sociedades pós-tradicionais não abriram mão das tradições, mas apresentam-se em um necário em que essas tradições podem ser reformuladas e, em certo grau, deixam de ser o mote explicativo da vida social. Assim, no contexto do terceiro capítulo, apresento também a Teologia Inclusiva como reflexo do pensamento pós-tradicional no campo da hermenêutica e da tradição protestante.

No quarto e último capítulo, trazemos à luz as concepções refeitas e ressignificadas de evangélicos gays a respeito de noções e estruturas estabelecidas como heterossexuais e heteronormativas. As novas abordagens teológicas e um esforço objetivo que se utiliza de estudos, palestras e pregações têm incentivado, junto a homossexuais que aderem a alguma confissão religiosa inclusiva, a reconstrução da própria identidade espiritual e religiosa e, em alguns casos, a reconstrução da própria sexualidade. Contemplamos, nesse capítulo, as ideias e opiniões de membros ativos da Comunidade Cristã Nova Esperança e, quando necessário, apresentamos um contraponto com a Igreja da Comunidade

Metropolitana, que possui uma abordagem muito distanciada da sexualidade humana, quando comparada a outras instituições inclusivas.

Capítulo 1 – Teologia da Opressão: gênero e masculinidades

As vossas mulheres estejam caladas nas igrejas; porque não lhes é permitido falar; mas estejam sujeitas, como também ordena a lei. E, se querem aprender alguma coisa, interroguem em casa a seus próprios maridos; porque é vergonhoso que as mulheres falem na igreja.

1 Coríntios 14:34-35

Para partedos estudiosos de gênero e sexualidade, a estrutura da dominação dasmulheres está baseada em um binarismo simples, que opõe as categorias opostas e hierárquicas de homem/mulher e masculino/feminino, sustentadas por uma norma, a saber, a heteronormatividade (Butler, 2008). Muito embora essa organização já comece a se cristalizar anteriormente ao cristianismo, podemos afirmar que é com ele que ele se consolida e se enraíza fortemente em nossa sociedade, principalmente a partir das cartas paulinas, que fundamentarão uma teologia sexista, machista e, posteriormente, homofóbica.

É observável que o cristianismo, principalmente em sua vertente protestante, seja atualmente o maior militante contra as causas LGBT. Basta uma breve olhada nas redes sociais e no site de hospedagem de vídeos Youtube, para verificar o recrudescimento de mensagens de conteúdo homofóbico. O aumento da agressividade ideológica das igrejas protestantes, felizmente, reflete a maior visibilidade do movimento LGBT e suas conquistas, principalmente por meio do Poder Judiciário, posto que o Legislativo conta, em suas fileiras, com a bancada evangélica, declaradamente anti-homossexual e que trabalha com afinco, para barrar matérias favoráveis aos direitos de homossexuais. A situação tornou-se tão beligerante entre os dois grupos, que o tema mais discutido da Marcha Para Jesus de 2010, evento que reuniu cerca de 1 milhão de pessoas em São Paulo, foi o reconhecimento das uniões estáveis homoafetivas pelo STF. No lugar do amor, suposto tema central do cristianismo, pregou-se fervorosamente sobre o policiamento das sexualidades e

conjugalidades alheias, invocando, para isso, trechos da Constituição Federal imiscuidos com passagens bíblicas de Levíticos¹⁰ e Romanos¹¹.

De onde vem tamanha disposição e perseverança em tornar uma sociedade completamente submissa a um sistema que combate os matizes da sexualidade e dos gêneros humanos? Quais papéis desempenham os indivíduos generificados, entendendo o termo generificação como propôs Joan Scott (1996), dentro do seio da religião e, especificamente, dentro do protestantismo? Quem são os opressores e como é o solo em que desenvolvem, há séculos, a opressão? Este capítulo visa a responder tais questões, identificando primariamente a submissão das mulheres como um dos pilares centrais da homofobia, sabendo-se que o homossexual, como nos apresenta Michel Foucault (1985), é um fenômeno recente na história humana. Dentre todas as áreas em que se desenvolveu a submissão das mulheres, centraremos nosso foco na religião, atualmente o último baluarte declaradamente tradicionalista da divisão e hierarquização dos gêneros. Vejamos, então, como se construiu historicamente a figura da mulher, no cristianismo, baseados nos relatos míticos da criação de Maria e Eva, a fim de que possamos compreender melhor os fundamentos das diferenças e hierarquizações de gênero e, posteriormente, a homofobia como sua consequência lógica.

1 – As mulheres no cristianismo

Delimitamos, em um primeiro momento, nossa análise ao cristianismo, uma vez que as sociedades ocidentais, a despeito de um constante e, por vezes, claudicante processo de secularização, e de suas reações a ele, não se desvencilhou da “natureza enformadora do cristianismo face à cultura ocidental” (Mota-Ribeiro, 2000),

¹⁰Com homem não te deitarás, como se fosse mulher; abominação é. (Levítico 18:22); Quando também um homem se deitar com outro homem, como com mulher, ambos fizeram abominação; certamente morrerão; o seu sangue será sobre eles. (Levítico 20:13)

¹¹Pois mudaram a verdade de Deus em mentira, e honraram e serviram mais a criatura do que o Criador, que é bendito eternamente. Amém. Por isso Deus os abandonou às paixões infames. Porque até as suas mulheres mudaram o uso natural, no contrário à natureza. E, semelhantemente, também os homens, deixando o uso natural da mulher, se inflamaram em sua sensualidade uns para com os outros, homens com homens, cometendo torpeza e recebendo em si mesmos a recompensa que convinha ao seu erro. E, como eles não se importaram de ter conhecimento de Deus, assim Deus os entregou a um sentimento perverso, para fazerem coisas que não convêm; Estando cheios de toda a iniquidade, prostituição, malícia, avareza, maldade; cheios de inveja, homicídio, contenda, engano, malignidade (Romanos 1:25-29)

conservando, assim, traços que, em sua origem, são identificados com a religião. Deve-se, entretanto, enfatizar que a hierarquização dos gêneros e suas consequências danosas não são exclusividade da religião, especificamente da cristandade, e que são anteriores ao cristianismo ou mesmo a qualquer forma de religião sistematizada, se entendermos que houve, a princípio, uma divisão sexual do trabalho que precede religiões institucionalizadas e certas religiosidades, de acordo com o filósofo estadunidense John Zerzan (1990).

No seio do catolicismo romano, a mulher assume dois paradigmas escolhidos por mim para esta tese: ela pode ser Maria, ou pode ser Eva. Naturalmente, a inclinação pecadora da humanidade em geral, mas específica e acentuadamente da mulher, leva o gênero feminino ao pecado. Por isso, torna-se necessária uma constante vigilância sobre as mulheres. Para os males e as misérias do mundo, a Igreja oferecia abrigo e proteção desde que houvesse submissão (PERROT, Michelle. 2008). Piedade, devoção e castidade eram os principais atributos e deveres femininos (assim como seu prazer), e nenhuma mulher espelha mais essas características que Maria, a mãe de Jesus.

1.1 - Maria, ou quem a mulher deveria ser

O culto mariano teve origem a partir do Concílio de Éfeso (431 d.C.) por meio do qual Maria foi declarada *Theotokos*, ou seja, “mãe de Deus”, sem que se lhe atribuísse o status de divindade, pois, segundo a Constituição *Lumen Gentium*, seu culto “difere essencialmente do culto de adoração, que se presta por igual ao Verbo encarnado, ao Pai e ao Espírito Santo, e favorece-o poderosamente” (LG, 66), mas o de mais bem-aventurada entre as criaturas, além de outros atributos que lhe conferem um elevado nível de grandeza sobre todos os outros homens e mulheres, para quem deve servir, a estas últimas, de modelo: consoladora, advogada, intercessora, imaculada e auxiliadora são apenas alguns deles. Acrescente-se a essas características, a função redentora que a figura de Maria possui em contraposição a de sua antagonista, Eva. Para Silvana Ribeiro,

a própria Igreja explora a possibilidade de Maria servir como exemplo para as mulheres e funcionar de modo a que o sexo

feminino não se visse privado à partida da salvação devido à desobediência de sua mãe, Eva. (Silvana Ribeiro, 2000)

Dessa forma, é necessário observar os três principais aspectos marianos, histórica e teologicamente consolidados através dos séculos, a serem reproduzidos por todas as mulheres: a maternidade, a conjugalidade e a virgindade.

No livro de Gênesis, no segundo capítulo, após os seis dias de criação e o sétimo de descanso, Deus resolve dar ao homem uma “ajudadora”, para que aquele não esteja só. Depois de criar a mulher a partir da costela de Adão, o Senhor ordena que não comam da árvore que está no meio do jardim, o que todos sabem que não acontece, pois Eva, tentada pela serpente, não somente experimenta do fruto da árvore como também a oferece para seu marido. Como resultado dessa desobediência, a mulher é condenada a uma concepção dolorosa e, além disso, à submissão conjugal (Gênesis, cap. 3). Vemos aqui, nos primórdios da criação, os três atributos especificamente femininos para os quais, no futuro, Maria será a resgatadora.

A maternidade traz, para as mulheres, consequências sociais mais impactantes, a partir do que Bordieu chamou de “socialização do biológico” e “biologização do social” (Bordieu, 2003). Segundo Bordieu,

Longe de as necessidades da reprodução biológica determinarem a organização simbólica da divisão social do trabalho e, progressivamente, de toda a ordem natural e social, é uma construção arbitrária do biológico, e particularmente do corpo, masculino e feminino, de seus usos e suas funções, sobretudo na reprodução biológica, que dá um fundamento aparentemente natural à visão androcêntrica [...] de todo o cosmos.

Assim, institucionaliza-se a diferenciação de gênero por meio da anatomia, para a qual a maternidade, nas mulheres, está, de forma inerente, ligada agora por meio da biologia e da tradição concomitantemente. Fundamenta-se, então, na narrativa ocidental cristã, a aptidão natural das mulheres para a maternidade cujo símbolo maior cristaliza-se na concepção mariana do Salvador. Podemos afirmar, entretanto, que dada característica dita intrínseca da mulher é fruto, de fato, de um determinado período histórico. Marvin Harris (1990) observou, nas sociedades nômades de caçadores-coletores anteriores à civilização, uma predisposição ao infanticídio e ao aborto, como forma de sobrevivência do grupo ou de uma prole específica, muito antes

da forte significação que os termos “mãe” e “maternidade” adquiriram no decorrer da história (PERROT, 2008). Para Elisabeth Badinter (1980), nesse sentido, “não há a evidência de um instinto, presente por todas a eternidade na natureza feminina: o que há é uma história”.

Na representação católica da mulher perfeita, incluindo aqui não somente aspectos morais como também anatômicos, a imagem mariana reproduz, para todas as mulheres, suas principais funções sociais: a maternidade e o casamento.

1.1.1 - A maternidade

Ao estabelecer uma relação imutável entre a mulher e a maternidade, o mito da concepção mariana, somado às consequências do pecado original de Eva, ligam fortemente o feminino à construção da família como um dos pilares fundamentais da sociedade e o significado da existênciafeminina enquanto ser. Dessa forma, confinou-se a mulher ao espaço privado, uma vez que sua função primordial, a de mãe, não seria conciliável com outras atividades fora do âmbito doméstico e que tanto diferiam de sua natureza física e psicológica.

Se formos estender essa questão para o mundo do trabalho, teremos um delineamento claro do que afirmamos ao observarmos as profissões ocupadas pelas mulheres e que se tornaram, consequentemente, femininas, dada sua considerada natureza maternal e sua evidente reprodução das atividades domésticas: a enfermagem, o magistério no ensino básico, o serviço social, a psicologia, entre outras, “porque as faculdades morais femininas estariam efetivamente definidas por suas potencialidades naturais” (BIRMAN, 2001). Dizemos, pois, que as inserções femininas, no mercado de trabalho, são meras concessões, não conquistas de fato.

Tal noção do materno está tão enraizada em nossa cultura ocidental, que os primeiros movimentos feministas viram, na recusa à maternidade, uma forma das mulheres se libertarem da dominação masculina e serem livres, para buscar outras identidades e potencialidades. Foi essa negação que possibilitou a luta pelo direito ao aborto e o acesso aos métodos contraceptivos. Isso provocou uma reação extremamente forte da Igreja, que via em tais reivindicações a subversão completa dos princípios divinos para as mulheres (Mary del Priori) e que, segundo sua doutrina,

“o feto possui uma alma a que se veda o paraíso, suprimindo-o antes do batismo” (BEAUVOIR, 2008).

Para o cristianismo, a Igreja Católica mais especificamente, o aborto é condenável, porque trata-se de “assassinato de inocente” e a recusa daquilo que define a mulher enquanto ser: a maternidade, uma vez que “todo o seu organismo se acha voltado para a perpetuação da espécie” (IDEM). Em seu Catecismo, na versão mais atual, a ICAR traz uma extensa passagem sobre a “fecundidade do amor conjugal”, inclusive como mandamento obtido diretamente de Deus, quando do pecado original, no Éden¹². Para a Igreja, tornar-se mãe simboliza a remissão do pecado original praticado por Eva, no paraíso. Paulo, o apóstolo, em sua primeira carta a Timóteo, é categórico ao afirmar que a mulher “salvar-se-á, tornando-se mãe” (I Tim. 2:15). Com a maternidade, vem seus atributos que, por conseguinte, são inerências desse gênero: a doçura, a paciência, a docilidade, a obediência e a abnegação.

Para certa crítica feminista, a obrigatoriedade do tornar-se mãe reduz a existência das mulheres ao outro, seu filho, e à semelhante, se gerar uma menina (PERROT, 2008) e posteriormente ao conjunto, sua família. Essa percepção é reforçada pelos textos bíblicos quando, a despeito da importância de Maria enquanto parte do plano salvífico, sua atuação na difusão do evangelho de Cristo, sua atividade, é obnubilada pelas narrativas apostólicas.

De fato, a Congregação Para a Doutrina da Fé afirma claramente que “Jesus Cristo não chamou mulher alguma para fazer parto do Doze” (SCPDF, *Inter Insigniores*, 1976). Podemos ver a mãe de Jesus em poucas passagens após o parto: na visita ao templo (Lucas 2:41-50), nas bodas de Caná¹³ (João 2:1-11) e na crucificação (João 19:25-27). Maria se transforma, assim, no exemplo da nulidade, enquanto ser sem existência própria, e da passividade, posto que sua atuação no citado plano salvífico está confinado ao ambiente doméstico, privado.

A despeito de estar confinado à esfera do privado, não faltou, durante toda a história, mas especialmente a partir do século XX, a formação de todo um aparato

¹²E criou Deus o homem à sua imagem: à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. E Deus os abençoou, e Deus lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra. (Gênesis 1:27-28)

¹³ Quando lemos essa passagem das Escrituras, notamos que Maria, ao tomar uma posição mais ativa, logo é repreendida por Jesus, que diz a sua mãe: “Mulher, que tenho eu contigo?”. Em seguida, Maria limita-se a dizer “Fazei tudo quanto ele vos disser”.

estatal visando a controlar os corpos femininos, principalmente por meio da natalidade. O papel do Estado, nesse caso, foi legitimar e reforçar a posição da Igreja a respeito da função social da mulher enquanto mãe. Mais ainda, segundo Françoise Collin e Françoise Labrose, o próprio feminismo do final do século XIX tinham, na maternidade, o ideal de toda mulher. Veja-se:

Desde o final do século XIX, em numerosos países europeus, as feministas buscam assegurar bem-estar e proteção social a todas as mães, e o reconhecimento da maternidade como uma *função social que o Estado deve proteger*. [grifo meu]

Antes de significar que o Estado não deva proteger as mulheres que optaram pela maternidade, levando-se em consideração as especificidades que o estado de gravidez provoca, afirmamos que a maternidade é, acima de tudo, uma opção individual, que diz respeito a cada mulher em específico, uma vez que se trata apenas de uma fase biológica que, ainda assim, não está acessível a todas, “seja por não ter comércio com homens, por ter marido estéril, ou por ser mal conformada” (BEAUVOIR, 2008).

Para a Igreja, e para a sociedade em geral, a maternidade é ponte aproximadora entre o ideal mariano e as mulheres como um todo. Da mesma forma, o matrimônio é uma das bases necessária para a formação do feminino perfeito, assim como Maria fora casada com José.

A gravidez, segundo o pensamento tradicional, é a consequência do matrimônio, e esses valores, por conta dos avanços tecnológicos que já permitem gravidezes sem o casamento ou mesmo intercuro carnal entre homem e mulher, a Igreja tem se esforçado em reafirmar o papel do gênero feminino enquanto mãe e esposa dedicada, muito embora, devido a presença cada vez mais forte da mulher no mercado de trabalho, esse discurso tenha sofrido algumas adaptações.

1.1.2 - O casamento da mulher

Não possuímos, na Bíblia, nenhuma informação acerca da esposa Maria, mas, para que houvesse uma esposa, naqueles dias, faz-se necessária a existência de seu oposto, o marido, e nós podemos ter uma breve ideia da conjugalidade de Maria por

meio dele, isto é, pela conjuntura histórica que definia o papel do homem dentro do matrimônio, especificamente.

José, após o nascimento de Jesus, desaparece de todos os relatos bíblicos neotestamentários. Tal fato fez os estudiosos acreditarem que a morte dopai terreno do Salvador se deu antes de Jesus iniciar seu ministério, aos 30 anos de idade, uma vez que os eventos de sua adolescência e início de vida adulta são escassos ou inexistentes nos evangelhos canônicos. Muito embora não haja descrições acerca das ações de José, sua figura, enquanto pai, é de extrema importância ao ponto da geneologia de Cristo ser tirada de sua ascendência, não da de Maria, como podemos observar neste trecho do evangelho de Mateus: “E Jacó gerou a José, marido de Maria, da qual nasceu Jesus, que se chama o Cristo” (Mat. 1:16). Trata-se do antigo costume, que perdura até os dias atuais no mundo judaico-cristão, de se tirar a descendência pela casa paterna, em uma forma típica de patriarcalismo antigo, que faz, segundo Pateman, sobressair-se a figura do pai em detrimento da do marido, como afirma:

A interpretação do “patriarcado” como direito paterno provocou, paradoxalmente, o ocultamento da origem da família na relação entre marido e esposa. O fato de que homens e mulheres fazem parte de um contrato de casamento – um contrato original que instituiu o casamento e a família – e de que eles são maridos e esposas antes de serem pais e mães é esquecido.

Curiosamente, como podemos observar no texto bíblico, vemos que a história bíblica da instituição do patriarcado de José segue essa mesma lógica apresentada por Pateman, pois José foi pai, antes de se tornar marido de fato:

Ora, o nascimento de Jesus Cristo foi assim: Estando Maria, sua mãe, desposada com José, antes de se juntarem, achou-se ter concebido do Espírito Santo. Então José, seu marido, como era justo, e a não queria infamar, intentou deixá-la secretamente. E, projetando ele isto, eis que em sonho lhe apareceu um anjo do Senhor, dizendo: José, filho de Davi, não temas receber a Maria, tua mulher, porque o que nela está gerado é do Espírito Santo. (Mateus 1:18-20)

Para José, o anúncio de sua paternidade terrena do Messias veio, como a instituição do patriarcado na antiguidade, antes da consumação e reconhecimento social de seu casamento. Nesse sentido, segundo o mito cristão, Maria torna-se, na

história da humanidade, a única exceção, por meio da partenogênese¹⁴, mas o milagre da concepção imaculada, ainda assim, não escapa da tradição e deve continuar sujeito ao domínio do patriarcado.

As exceções acabam com a concepção virginal, porque o matrimônio, instituído por Deus quando da queda do homem e da mulher, no paraíso, é peça fundamental para a formação da sagrada família, que será, a partir de então, paradigmática para todo a cristandade. Não pode haver família, sem a figura paterna, seja no judaísmo, seja no cristianismo de que tipo for.

Não existe, como afirmamos acima, evidências da vida conjugal de Maria e José, mas não é difícil supor como seria, se fizemos um exercício histórico e acrescentarmos a isso as idiossincrasias marianas apregoadas pela Igreja Católica: a maternidade, a docilidade, a obediência e a servilidade:

Mas, ao passo que, na Santíssima Virgem, a Igreja alcançou já aquela perfeição sem mancha nem ruga que lhe é própria (cfr. Ef. 5,27), os fiéis ainda têm de trabalhar por vencer o pecado e crescer na santidade; e por isso levantam os olhos para Maria, que brilha como modelo de virtudes sobre toda a família dos eleitos. A Igreja, meditando piedosamente na Virgem, e contemplando-a à luz do Verbo feito homem, penetra mais profundamente, cheia de respeito, no insondável mistério da Encarnação, e mais e mais se conforma com o seu Esposo. Pois Maria, que entrou intimamente na história da salvação, e, por assim dizer, reúne em si e reflecte os imperativos mais altos da nossa fé, ao ser exaltada e venerada, atrai os fiéis ao Filho, ao Seu sacrifício e ao amor do Pai. (LG. 65)

Para a Igreja Católica, as reproduções dos atributos marianos, no contexto do matrimônio, são fundamentais, posto que reproduzem cotidianamente a função salvadora da mãe de Deus. Logo, sua imitação, por todo o gênero feminino, é peça primordial na construção de um lar estruturado. A família, considerada célula da sociedade, sustenta-se na figura da mulher ideal. Não faltam exemplos bíblicos que lancem essa responsabilidade sobre as mulheres, seja no Antigo ou no Novo Testamento. A própria Maria é apresentada como imagem antagônica de Eva, por meio de quem o pecado original adentrou no mundo e fez se perder todo o gênero

¹⁴ A história das religiões e mitologias em geral estão pontuadas de partenogênese. Atena, gerada de Zeus; o gigante Tífon, gerado de Gaia e, segundo alguns mitólogos, Hefesto, gerado de Hera, são alguns exemplos de partenogênese.

humano. A prerrogativa de um lar idílico encontra-se, assim, basilado em tais virtudes, que deixam de ser humanas e passam a ser exclusivamente femininas.

Para o teólogo católico Francisco Taborda (1992), a mulher se define, na tradição, como natureza, enquanto o homem é espírito, e, de acordo com os preceitos estabelecidos pela Igreja Católica, existe a primazia do espírito sobre o corpo, ou seja, este deve ser controlado por aquele. Dessa feita, restringida ao espaço doméstico pelo cultivo de suas virtudes enquanto mãe e esposa, a mulher acaba por ter que se realizar somente no âmbito pessoal, cabendo-lhe, assim, a gerência da felicidade e estruturação de seu lar e casamento.

Para a Igreja, o matrimônio é um sacramento indissolúvel, ou seja, nem mesmo o papa tem poder para desfazer os laços estabelecidos entre um homem e uma mulher. Diferente de tempos outroras, atualmente, essa indissolubilidade é consentida por ambos os cônjuges, de acordo com o Catecismo da Igreja Católica:

O consentimento consiste num «acto humano pelo qual os esposos se dão e se recebem mutuamente» (142): «Eu recebo-te por minha esposa. Eu recebo-te por meu esposo» (143). Este consentimento, que une os esposos entre si, tem a sua consumação no facto de os dois «se tornarem uma só carne» (144). O consentimento deve ser um acto da vontade de cada um dos contraentes, livre de violência ou de grave temor externo (145). Nenhum poder humano pode substituir-se a este consentimento (146). Faltando esta liberdade, o matrimónio é inválido. (CIC 1627, 1628)

Antigamente, as mulheres, mais especificamente as de camadas altas da sociedade, serviam como moedas de troca, para firmar alianças entre clãs, tribos, aristocracias e reinos, por meio do casamento (Ariès, 1981), em que “uma família dava a mulher, e a outra recebia um *dos*, um dote”. Oficialmente, na atualidade, marido e mulher possuem a mesma obrigatoriedade da indissolubilidade do casamento, mas nem sempre foi assim.

Inicialmente, as cerimônias de bodas entre os membros da nobreza eram um evento privado, apesar de simbolicamente público, com a presença de parentes de ambos os cônjuges na cerimônia doméstica. Visando a controlar o rito e a impor seu modelo de celebração, a Igreja passou a intervir mais enfaticamente no problema da consaguinidade, da bigamia e da dissolubilidade, sendo este o problema central. A ideia era aproximar os modelos familiares, principalmente os da aristocracia, ao da

sagrada família. Historicamente, percebemos que, nem sempre, a Igreja conseguiu impôr, com sucesso, seus preceitos, principalmente no que diz respeito à sexualidade de seus fiéis (veja-se, por exemplo, o caso de Henrique VIII). Como bem afirma Ariès,

No decorrer dos séculos XI e XII, a Igreja foi levada a intervir cada vez mais diretamente nos casamentos, a fim de controlá-los e aproximá-los do modelo sacramental que estava definindo e fixando.(...)nessa época,aIgrejaainda não controlava nem o compromisso nem a própria cerimônia.Ela só podia intervir depois – e quando era instada.

O historiador nos mostra que a maior preocupação da Igreja, naquele contexto, era com as sucessivas dissoluções matrimoniais. O ato do repúdio, biblicamente respaldado, consistia em renegar a esposa enquanto tal, a fim de que pudesse casar novamente. Visando a proteger o sacramento, e não as mulheres cujo destino, após o “divórcio”, era incerto, principalmente se não fosse da aristocracia, a Igreja criou meios de se imiscuir na cerimônia cada vez mais, primeiro conquistando a população campesina e, posteriormente, a nobreza leiga. Esse processo de apropriação do matrimônio e sua consequente regulação terá se completado aproximadamente no século XVII, com a realização da cerimônia dentro da igreja, em detrimento do lar ou da porta daquela.

O Catecismo da Igreja Católica atualmente em vigor, entretanto, seguindo as mudanças históricas, dá igualmente aos cônjuges a liberdade de escolha. Para Luiz Mello (2005),

a constituição da família conjugal moderna passa a ser marcada por duas características fundamentais: a afirmação da individualidade dos sujeitos na escolha de seus cônjuges (...), e a maior independência dos novos casais em relação a suas famílias de origem.

É evidente, em certos contextos, que os tempos mudaram, mas faz-se necessário afirmar que não mudaram uniformemente e, em alguns casos, estruturalmente, principalmente se levarmos em conta o desenvolvimento específico de cada sociedade. Nossa análise, entretanto, não está preocupada, neste momento, com as rupturas e movimentos de mudanças, mas com determinadas permanências dentro do devir histórico e com aquilo que, por ser simbólico, não é tão visível aos olhos.

O casamento e as famílias mudaram, mas, em essência, não mudou o que se exige das mulheres em um contexto doméstico familiar, seja a de origem ou aquela que ela originará, porque o trabalho doméstico feminino, enquanto mãe e esposa, está indissociável de sua identidade: “a mulher é sempre uma dona-de-casa” (PERROT, 2008).

1.1.3 - A castidade e o corpo subjugado da mulher

A terceira virtude mariana diz respeito especificamente ao corpo da mulher, território que, historicamente, é preferido para a inscrição do poder. Falamos aqui da castidade, do sexo da mulher, o qual, de fato, sempre pertenceu “aos homens que o cobiçam” (PERROT, 2008). A vagina, que outrora, em diversas culturas, era fonte de poder (BLACKLEDGE, 2003), torna-se a prisão das mulheres da qual a fuga é impossível, uma vez que está talhada no próprio corpo feminino. Para a historiadora feminista Michelle Perrot,

O sexo das mulheres deve ser protegido, fechado e possuído. Daí a importância atribuída ao hímen e à virgindade. (...) A virgindade é um valor supremo para as mulheres e principalmente para as moças. A Virgem Maria, em oposição a Maria Madalena, é seu modelo e protetora.

Por causa do mistério da encarnação do Filho de Deus, o qual veio ao mundo para redimir nossos pecados, segundo o cristianismo, o corpo assumiu uma alta conta, posto que é a veste da alma e a partir do qual se pode ir para a condenação eterna ou salvação eterna. Nenhum corpo pertence ao seu usuário, mas a Deus, que o deu, ou a sua representante na terra, a Igreja. Nesse sentido, todos os corpos estão açambarcados pelo poder eclesiástico, mas principalmente aquele cujo pecado é morada natural: o corpo feminino e, conseqüentemente, “o medo do corpo da mulher” (GÉLIS, 2010).

Tal medo é, principalmente, o medo da vagina feminina, muito embora isso não signifique necessariamente negatividade em determinados contextos. Em muitas culturas, a genitália das mulheres serviu para espantar maus espíritos, invasores, trazer a fertilidade aos campos, afastar tempestades, entre outras atividades que beneficiavam a coletividade (BLACKLEDGE, 2003). A esse respeito, a autora nos

fornece uma rica exposição do valor positivo que a vagina teve ao longo da história humana, inclusive em culturas que legavam à mulher papel secundário nas atividades cotidianas.

É o cristianismo que trará a idéia da pecaminosidade da vulva e a necessidade de controlar seus poderes. Nessa esteira, a virgindade de Maria, ou seja, a abnegação de sua sexualidade e do uso sexual de sua genitália, representam o ideal para todo o conjunto de mulheres. Entretanto, sabe-se que, com exceção da sagrada concepção, os nascimentos só são possíveis por meio do ato sexual. Para compensar, a Igreja determinou que toda atividade sexual fora do objetivo da procriação deveria ser considerada pecaminosa. Mais ainda: entendeu que é a partir do corpo feminino, e mais especificamente da vagina, que o homem consegue o gozo. Partindo desse pressuposto, determinou-se, então, que as mulheres são naturalmente propensas à lasciva, à concupiscência e ao descontrole sexual. Várias narrativas mediélicas e modernas a respeito da bruxaria fazem clara alusão ao ato sexual durante sabás e pactos com o diabo.

Para os teólogos medievais, a fraqueza natural da mulher a deixava mais suscetível ao pecado do prazer sexual. Com efeito, cabia ao homem desviar-se desse pecado venial cumprindo suas obrigações sexuais, especialmente como procriador.

Para a Igreja Católica, a abstinência era a opção ideal para resolver o impasse criado entre o pecado do sexo e a necessidade da procriação¹⁵. O reconhecimento da sexualidade feminina é, antes de tudo, o reconhecimento da falha moral intrínseca à mulher, posto que, como a um incapaz, a Igreja foi relativamente indulgente ao atribuir a necessidade do prazer sexual feminino, tornando-se, pois, obrigação masculina o controle do coito feminino. Para Hugúcio, cardeal mediévico,

“as mulheres estão muitas vezes acostumadas a sentir prazer antes dos maridos, e quando o prazer da mulher no ato físico tiver sido saciado, posso, se desejar, me afastar sem satisfazer meu prazer, livre de pecado e sem deixar o sêmen fluir”.(Summa 2, 13)

Assim, o coito feminino e o prazer que dele advinham foram consentidos inicialmente como remédio para a incapacidade das mulheres de resistirem aos

¹⁵ Lembremos que, após a criação do primeiro casal, Adão e Eva, o casamento e a geração de filhos foi um dos mandamentos deixados diretamente por Deus. É mister que se cumpra, dentro do sagrado matrimônio, a obrigação de gerar prole.

prazeres da carne. À mulher era permitido o gozo, mas somente por seu caráter incapaz e passível de controle pelo homem. Posteriormente, na Idade Moderna principalmente, o gozo tornou-se pecado para ambos os cônjuges. É nesse período da história ocidental que a luxúria e o feminino serão indissociáveis e que a imagem de Maria enquanto virgem imaculada antes e depois do nascimento de Jesus será mais bem estruturada na doutrina cristã e, por conseguinte, no imaginário popular.

Para a Igreja, a noção de pecado trazida pelo ato sexual, mesmo que sob a necessidade da procriação, balisa a construção da importância da pureza virginal feminina. Não é à toa que, nas narrativas e contos medievais, a recorrência noção de “donzela” difundiu-se em todos os países do Velho Mundo. O controle do corpo feminino é parte fulcral da doutrina da Igreja Católica e, posteriormente, da protestante, uma vez que ambas advogam o título de “noiva de Cristo”¹⁶. Segundo o Catecismo da ICAR, o atributo da virgindade de Maria é o alicerce que legitima o poder da Igreja sobre seus fiéis, posto que

a Igreja, que contempla a sua santidade misteriosa e imita a sua caridade [de Maria], cumprindo fielmente a vontade do Pai, torna-se também, ela própria, mãe, pela fiel recepção da Palavra de Deus: efectivamente, pela pregação e pelo Baptismo, gera, para uma vida nova e imortal, os filhos concebidos por acção do Espírito Santo e nascidos de Deus. E também ela é virgem, pois guarda fidelidade total e pura ao seu esposo. (II Concílio do Vaticano, Const. dogm. *Lumen Gentium*, LG 64, AAS 57 (1965) 64.)

Atentar contra a castidade, principalmente para as mulheres, é uma afronta, uma vez que rompe com os desígnios divinos para a humanidade e macula concomitantemente a imagem de Maria e da Santa Madre Igreja.

Para a teóloga feminista alemã Uta Ranke-Heinemann, Maria é, antes de tudo, uma vítima de homens solteiros e celibatários inimigos do sexo. Segundo Ranke, as interpretações neotestamentárias sobre a mãe de Jesus tiraram-lhe sua condição de mulher, pois, posicionada em condições tão excelsas, já não pode mais se identificar com nenhuma pessoa de seu gênero e mesmo com o filho que gerou, porque ele é homem. Maria é, portanto, uma eminente figura assexuada, já que, por obediência a Deus, optou pela virgindade, e solitária, porque, a despeito de sua maternidade, não

¹⁶Regozijemo-nos, e alegremo-nos, e demos-lhe glória; porque vindas são as bodas do Cordeiro, e já a sua esposa se aprontou. Apocalipse 19:7

gerou nem pariu como suas pretensas semelhantes. Entretanto, pior que ser Maria, a nulidade virtuosa, é ser Eva, a pecadora contumaz.

1.2 - Eva, ou quem as mulheres são

Eva foi a primeira mulher, de acordo com os relatos bíblicos, criada por Deus. Sua criação, desde o princípio, visava a atender às necessidades de seu marido, Adão. Ela é uma ajudadora por natureza¹⁷. Na tradução latina das Escrituras, a vulgata, o verbo *adjuvare*, ajudar, tem o mesmo significado de “secundar”, ou seja, é atribuído a Eva papel secundário, coadjuvante, no plano divino da criação. Para infelicidade do gênero humano e mais especificamente das mulheres, caberá a Eva a protagonização da queda. Ao ser tentada pela serpente e, acima de tudo, ceder à tentação, a mulher de Adão condenou não somente a si e ao marido, mas a todas as mulheres, que, dali por diante, serão constantemente lembradas pelo pecado original cometido por sua mãe primeva. Para Teresa Toldy, esse paradigma “contribuiu decisivamente para uma visão da mulher como ser inferior e como tentadora, à semelhança de Eva” (TOLDY, 1998). Inferior, porque deu ouvidos, sem muita delonga, às palavras da serpente; tentadora, porque convenceu o homem a partilhar do fruto proibido. A mulher e a serpente, a saber, o diabo, estão, desde cedo, intimamente ligados.

O mito da criação é extremamente poderoso. De tal forma, que vai moldar a maneira como a sociedade organiza e estrutura as hierarquias de sexo e gênero. Se analisarmos com atenção, identificaremos com relativa facilidade as origens do sexismo na teologia cristã o qual culminará com as asserções paulinas na Primeira Epístola aos Coríntios. Essa passagem dá uma ideia muito clara do papel que deve ser desempenhado pelas mulheres no seio da cristandade, que ensaia seus primeiros passos, sem necessariamente perder suas raízes judaicas (lembramos de que, antes de se converter, Paulo era da seita judaica dos fariseus).

A posição inferior da mulher existe basicamente por duas razões que podem ser encontradas nos primeiros capítulos do livro de Gênesis: a primeira delas diz respeito à ordem da criação divina. Primeiro veio o homem; depois, a mulher. Essa

¹⁷E disse o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma ajudadora idônea para ele. Gênesis 2:18

passagem bíblica, porém, é conflitante, porque, no princípio, Deus criou homem e mulher concomitantemente, “macho e fêmea os criou” “na tarde e manhã do sexto dia” (Gn. 1:27 e 31). No segundo capítulo, entretanto, Deus faz primeiro o homem, para, em seguida, verificando a solidão deste, dar-lhe a ajudadora idônea. Deixemos, porém, as inúmeras contradições bíblicas e nos atenhamos àquilo que se enraizou profundamente em nossa cultura.

Essa ordem secundária na criação não somente reduz o papel e a importância da mulher no mito como também a afasta da imagem de Deus, contribuindo, assim, com a primazia do masculino sobre o feminino, uma vez que, na ordem do mundo, há Deus, o homem e a mulher, diferente da divindade. Segundo Paulo, em sua Espístola aos Coríntios, “o homem, pois, não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e glória de Deus, mas a mulher é a glória do homem” (I Coríntios 11:7). Contrariando a famosa frase de Simone de Beauvoir, Eva já nasceu mulher, não precisou ser construída socialmente, pois o próprio Deus, ao dar-lhe de presente ao homem, definiu o papel que ela desempenharia. Aqui, o mito, como afirmamos nas primeiras páginas, legitima a hierarquização dos sexos ao naturalizar a posição inferior de mulher no transcórre do processo criativo da divindade, o qual culmina, de fato, com a criação de Adão, que, ao contrário de Eva, possui papel ativo no trabalho divino ao nomear os seres vivos, incluindo também a própria mulher¹⁸.

A segunda razão para a hierarquização dos sexos está focada no pecado original. A primeira a cair foi Eva. É necessário apenas um capítulo bíblico, para justificar a subordinação das mulheres assim como os inúmeros atributos negativos concernentes ao feminino. A mulher é fraca e influenciável, pois foi o alvo preferencial da serpente, sendo esta “o animal mais astuto do paraíso” (Gn. 3:1). Desobedecendo uma ordem clara de Deus (repetida pela serpente e pela própria Eva), a mulher cede ao discurso do réptil e, tentada pela promessa de conhecimento do bem e do mal, come do fruto proibido e, pior ainda, leva-o para seu marido, que o come, sem sequer argumentar.

¹⁸ E disse Adão: Esta é agora osso dos meus ossos, e carne da minha carne; esta será chamada mulher, porquanto do homem foi tomada. Gênesis 2:23. É interessante que percebamos que, nessa passagem, o ato de nomear significa, como bem nos diz Márcia Arán e Carlos Peixoto (2007), “a repetição de uma norma e o estabelecimento de uma fronteira”. Adão, ao nomear Eva de mulher, ao tornar sua existência inteligível por meio da linguagem, tem a primazia sobre ela.

Ao procurar pelo homem, Deus descobre a transgressão e interpela Adão acerca do acontecido, ao que este responde, culpabilizando a mulher, que culpa a serpente, que não culpa ninguém (Gn. 3:11-14). Deus, então, nos versículos seguintes, selou o destino da humanidade e delimitou perpetuamente os papéis atribuídos ao gênero masculino e feminino, cabendo especificamente à mulher a subordinação ao homem (“e ele te dominará”), o desejo sexual pelo cônjuge (“e o teu desejo será para o teu marido”), a multiplicação da dor do parto (“com dor dará à luz filhos”) e a responsabilidade por trazer a morte a todos os seres humanos dali para a frente (“porquanto és pó e ao pó retornarás”)¹⁹.

A posição na criação e o pecado original deixaram marcas indeléveis na constituição moral e física da mulher e essas idiossincrasias se fixaram mais fortemente durante a Escolástica medieval. A mulher como fonte representativa do feminino se torna um instrumento do diabo, sendo uma ameaça ao plano de salvação das grandes religiões, especialmente no cristianismo. A esse respeito, Alberto Magno, teólogo mediévico da Igreja e mestre de São Tomás de Aquino, apropriando-se da noção grega do sexo único e das imperfeições e inaptidões ditas naturais das mulheres, contribuiu imensamente para a difamação e degradação feminina com um repertório tão calunioso quanto extenso. De acordo com ele,

a mulher é menos qualificada que o homem para o comportamento moral. Pois a mulher contém mais líquido que o homem, e é uma propriedade dos líquidos fazer com que as coisas subam com facilidade mal se apegando a elas. Os líquidos se movem com uma facilidade, portanto as mulheres são inconstantes e curiosas. Quando uma mulher tem relação com um homem, gostaria, tanto quanto possível, de deitar com outro homem ao mesmo tempo. A mulher não sabe o que é fidelidade. Acreditai-me, se lhes derdes a vossa confiança, ficareis desiludidos. Por essa razão, os homens prudentes partilham de seus planos e ações com qualquer outra pessoa, menos com as esposas. A mulher é um homem vil e bastardo e tem uma natureza imperfeita e deficiente em comparação com a dele. Portanto é insegura de si. O que não pode conseguir, tenta obter através de mentiras diabólicas. E assim, para abreviar, deve-se estar de guarda ante toda a mulher, como se ela fosse uma cobra venenosa e um demônio com chifres. Se eu pudesse dizer o que sei sobre as mulheres, o mundo ficaria espantado... A mulher, estritamente falando, não é mais esperta e sim mais maliciosa que o homem. A esperteza soa como algo bom, a malícia como algo mau. Assim nos atos

¹⁹ Se lermos o texto bíblico, veremos que o castigo aplicado à serpente foi mais ameno do que o aplicado a Eva: “Então o SENHOR Deus disse à serpente: Porquanto fizeste isto, maldita serás mais que toda a fera, e mais que todos os animais do campo; sobre o teu ventre andarás, e pó comerás todos os dias da tua vida”. Gênesis 3:14.

malgnos e perversos, a mulher é mais esperta, ou seja, mais maliciosa do que o homem. Seus impulsos a impelem em direção a todos os males, assim como a razão impele o homem para todo o bem. (*Quaestiones super de animalibus* XV q. 11)

Alberto não era uma voz solitária, mas o reflexo de um contexto histórico que se dedicou basicamente a encontrar justificativas para a posição superior do homem, principalmente o homem celibatário, ressaltando-se, sobre todas as outras criaturas, incluindo mormente a mulher, seu oposto natural. Alberto, entretanto, não para por aí, pois, na mesma obra, diz que as mulheres, por sua lascívia, mostram-se sempre interessadas em sexo mesmo quando externamente não o querem (*Idem* q. 18). Os teólogos medievais, com suas teorias a respeito da natureza inclinadamente diabólica da mulher, suas imperfeições fisiológicas e sua responsabilidade na queda da humanidade recrudesceram, a partir de então, aquilo que ficou conhecido como “medo das mulheres” (DELUMEAU, 2009), o qual assombrou a cristandade por séculos e plantou, no imaginário cristão, a degradação e o ódio ao feminino com grande intensidade e peculiaridade.

Essa identidade extremamente negativa, somada ao signo satânico no fim do período medieval, condenou a mulher a carregar continuamente a prova de sua malignidade, justificando as atribuições que o sistema simbólico dominante lhes imputou como inerentes a sua “natureza” – ela é a tentadora, cuja perniciosidade distancia os homens da salvação. No jogo de dominação, a mulher, sujeito dominado, representa um perigo para a masculinidade.

O medo das mulheres não foi, como dissemos acima, uma invenção exclusiva do ascetismo cristão, mas esteve presente, em maior ou menor grau, no decorrer da história da civilização. Para Jean Delumeau (2009), historiador francês, esse medo vem das significações, das imagens e símbolos que giram em torno do corpo feminino e de suas especificidades. Para Delumeau, a maternidade, a menstruação e a vagina são elementos simbólicos fulcrais na compreensão do medo masculino da mulher.

Durante toda a pré-história e parte da antiguidade, a partir do momento em que a humanidade começou a produzir representações simbólicas de si, as imagens femininas superaram as masculinas. Figuras de vaginas encontradas em cavernas e entalhadas em pedras podem ser datadas de até 30 mil anos antes do presente (BLACKLEADGE, 2003) e eram temas muito caros aos povos do paleolítico, uma vez que estes dependiam diretamente da fertilidade do solo e das águas da chuva. Nesse

sentido, a vagina reclama tais poderes, porque é fonte de vida, pelo parto, e, ao mesmo tempo, de umidade, por seus fluidos. O solo é regado pela chuva assim como a vulva, úmida, é a porta de novos rebentos. Ao mesmo tempo em que essas imagens geravam fascinação, também criaram, posteriormente, repulsa e vários interditos contra as mulheres, por conta de suas regras, do trabalho de parto e do líquido amniótico²⁰. Essa aproximação entre as mulheres e a natureza, a partir do corpo e de suas funções procriativas foi constatada pela antropóloga Sherry Ortner (1979) para a qual dá três níveis de explicação: 1) a fisiologia feminina difere da masculina, porque esta dá ao homem mais condições de tratar da cultura, 2) a mulher, por seu corpo, coloca-se em funções sociais, que são inferiores às do homem, centradas no campo da cultura, 3) a psiquê feminina, dada suas características fisiológicas, aproxima-a mais da natureza. Disso resulta que

Seus processos fisiológicos encarnados no instinto sensual e nutridor são vistos como “perigosos e poluidores” para essa visão superior da cultura. Ocorre uma desvalorização do feminino num paralelismo com a natureza desvalorizada. Desta forma, há uma hierarquização dos papéis de gênero no âmbito social e relações de poder que permeiam a conduta do ser homem-mulher-animal-natureza. (ECCO, 2011)

Essa constante associação da mulher com a natureza, corroborada por mitos presentes em diversas civilizações, justificou a diferenciação entre os campos de ação do homem e da mulher, a fim de que, pelo processo das produções culturais (o homem), a natureza (a mulher) fosse domada e que, assim, seus mistérios fossem contidos ou revelados. Em uma sociedade mal instrumentalizada tecnicamente, o medo da natureza era igual ao medo da mulher, sua personificação. As mulheres são mostradas como armadilhas demoníacas, e a visão do feminino que foi insistentemente construída pelo cristianismo, e introjetada nas estruturas sociais do Medievo mais a ligação simbólica das mulheres com a natureza assim como seu suposto poder sobre ela, servirá da mesma forma à construção da imagem da bruxa, a grande inimiga da cristandade no fim da Idade Média e durante toda a Moderna.

²⁰ A Bíblia e o Corão estão cheios de regras e rituais de purificação a respeito da fisiologia feminina e suas secreções.

1.2.1 - As agentes de Satã

A serpente enganou Eva, e Eva enganou Adão. Na passagem bíblica da queda primeva, a mulher age sob a influência maligna, e o homem é vítima de ambos. Ao concordar em comer a fruta da árvore do bem e do mal, Eva selou o destino de todas as mulheres, porque, naquele momento, associou-se ao diabo. A mulher, então, passa a ser vista como uma ameaça luxuriosa e, pior, fornicadora com o próprio demônio, que a usa, para destruir os homens, seduzindo-os com o corpo (MOTA-RIBEIRO, 2000). A tentação de Eva, o pecado original, é sexualizado e diabolizado, ou seja, a mulher, utilizando-se do corpo como instrumento dos desígnios malignos, convence o homem a tomar parte na desobediência.

O corpo sempre foi um tema central na Igreja medieval e moderna, uma vez que seu Salvador é o “Verbo que se fez carne”. Entretanto, se temos uma veneração devota ao corpo do Messias, temos, com o papa Gregório Magno, a completa recusa ao corpo mundano, essa “abominável vestimenta da alma”(Le Goff e Truong, 2006) , do homem pecador e, principalmente, da mulher pecadora. Aqui, a mulher-Eva se opõe diametralmente à mulher-Maria, ideal de todo cristianismo. O apóstolo Paulo alerta as mulheres a permanecerem corporalmente nulas, ou seja, que se apresentem em trajes honestos, decentes e modestos” e “que os seus enfeites não consistam em tranças, em jóias de ouro nem em vestes luxuosas” (I Tm. 2:9), pois, além de poderem trazer o pecado para si, levam a falta para o homem, tal qual aconteceu no Éden com o casal primordial.

Essa observação paulina não passou despercebida entre os pregadores medievais e, posteriormente, os da Idade Moderna e a Inquisição. Desfilou-se, entre os clérigos católicos, uma série de pregações e cânticos destinados a alertar a cristandade contra os ardis diabólicos travestidos na vaidade feminina. Nada escapava: os cabelos, os vestidos de calda comprida e até mesmo um rosto naturalmente belo (DELUMEAU, 2009). Tais mulheres que assim procediam eram consideradas vaidosas, viciosas, luxuriosas, coquetes, chamariz de Satanás, amazonas do diabo, entre outros (Idem. p. 478). A construção de uma moral condicionada ao combate dos vícios e à manutenção do controle das filhas de Eva, isto é, todas as mulheres, ultrajadas por seu sexo, propõe métodos de controle dos defeitos femininos, dentre os quais se destacam a vaidade e a luxúria, intimamente ligadas. Para isso, recorriam obsessivamente ao exemplo mariano amparado na

castidade, no sexo matrimonial comedido, voltado apenas para a procriação, e no controle dos corpos. A mulher, entretanto, não podendo ser responsável por si mesma, posto que é volúvel, indecisa e influenciável, como Eva, deve se manter sob a autoridade masculina: primeiro a de Deus, depois a da Igreja e do Santo Padre e, por último, de seu pai ou marido, se o possuir.

Durante a Idade Média, segundo os padrões da Igreja Católica, tudo que se relacionasse ao corpodeveria ser controlado. Nesse período, o prazer era visto como umimpedimento de se elevar até Deus e, assim, alcançar a salvação da alma. Buchard de Worms, bispo germânico do início doséculo XII, em seu decreto “*Medicus*” acusa as mulheres de serem, por natureza, “pérfidas,frívolas, luxuriosas, impulsionadas para a fornicção”.

A mulher passou a ser considerada a tentação masculina, como Eva fizera com Adão no paraíso, ameaçadora de sua pureza. Ela provocaria o desejo que o destrói e o leva a danação eterna. Macedo (2001) cita a historiadora italiana Chiara Frugoni que afirma:

A mensagem que a Igreja passa aos fieis e que alimenta o seu imaginário é de uma profunda diversidade no tratamento dos homens e das mulheres: Os primeiros são pecadores devido ao uso excessivo de suas capacidades e iniciativas, ou por serem incapazes de controlar impulsos e sentimentos; as outras, pelo contrario, não devem empenhar-se em nada, porque o seu corpo já as transporta inexoravelmente para a transgressão; não são um sujeito pecador, mas uma modo de pecar, oferecido ao homem. (MACEDO, 2001).

1.2.3 - A Evaluxuriosa

O controle dos corpos significava necessariamente o controle da sexualidade contida neles, especialmente da sexualidade feminina, uma vez que a mulher, naturalmente descontrolada da própria vida, penderia para os exageros sexuais muito mais que o homem.

A sexualidade feminina sempre foi um tabu e, principalmente, uma força maligna a ser domada. O ato sexual era aceito com resignação, posto que não havia outra forma de se conceber outro ser humano. Nesse sentido, o prazer advindo do sexo, na melhor das hipóteses, deveria ser considerado um meio, não um fim. O ideal de vida, então, para a ICAR, era o celibato, um estado que, segundo clérigos e

teólogos, era superior ao dos casados e ao dos solteiros. O homem era capaz de, racionalmente, através da meditação, devoção e penitência, abster-se de relações sexuais, mas, no caminho para conservar ao máximo a pureza de seu corpo, ele esbarrava nos desejos luxuriosos da mulher.

Toda mulher é, naturalmente, inclinada para o sexo, de acordo com as autoridades eclesiais. Sendo representante da natureza e da emoção, ela é incapaz de promover o domínio de si. Ela é, por conseguinte, o óbvio e mais acessível instrumento do diabo, para fazer pecar o homem virtuoso. Ao cometer pecado, o homem falha duas vezes: por ter praticado o ato em si e por ter se submetido aos usos de um ser que é, em sua natureza, mais fraco que ele moral e espiritualmente. A esse respeito, Jean Delumeau, citando um arcebispo francês do século XVI, transcreve:

Depois [Eva] o apresentou [o fruto] ao seu marido, Adão, que se deixou enganar por sua mulher e o comeu: de tal modo que o primeiro pecado do mundo foi a heresia (eu o digo depois de Tertuliano), pelo motivo de que o homem preferiu acreditar em sua mulher e no diabo [...] e não em Deus que lhe dava a verdade. (Delumeau, 2003)

O pecado original passou a ser associado, entre outras coisas, à concupiscência. Para Santo Agostinho, Adão e Eva tinham pleno controle sobre as aspirações de seus corpos e, acima de tudo, sobre seus desejos sexuais. A partir do fruto proibido, o domínio sobre a vontade do gozo passa a ser uma tarefa extremamente penosa e para o qual o casamento é dos males o menor. Assim,

(...) a religião cristã institucionalizada introduz uma grande novidade no Ocidente: a transformação do pecado original em pecado sexual. Uma mudança que é uma novidade para o próprio cristianismo, já que, em seus primórdios, não aparece traço algum de uma tal equivalência, assim como nenhum termo dessa equação figura no Antigo Testamento da Bíblia. O pecado original, que expulsa Adão e Eva do Paraíso, é um pecado de curiosidade e de orgulho.

A autoridade no casamento, porém, só pode ser exercido pelo homem, que deve preferencialmente, por ser o único capaz de raciocinar corretamente, evitar ao máximo, excetuando-se sempre a questão da geração de prole, toda e qualquer atividade sexual.

No que diz respeito à rígida moral sexual cristã, católica ou protestante, a filosofia de Santo Agostinho (m. 430) teve um papel fundamental na condenação do sexo, embora se saiba que, com apenas dezessete anos, antes de se converter ao cristianismo, Agostinho tenha tomado uma concubina para si e, após separar-se desta, que lhe dera um filho, arrumou outra em seguida. De maniqueu ouvinte a cristão celibatário, Agostinho desenvolveu, em seus escritos, uma aversão obsessiva ao sexo. Acerca do gozo, dizia ele que “Há quase uma extinção absoluta da vigília mental; os sentidos intelectuais são por assim dizer suprimidos” (Agostinho, 1990). Agostinho é um homem celibatário que escreve para homens casados, solteiros e, como ele, adeptos do celibato. Segundo a doutrina cristã da época, a qual, lembremos, recebeu forte influência do pensamento platônico e aristotélico, a mulher não possuía qualquer serventia intelectual para o homem estava abaixo dele no que se refere, entre outras coisas, às suas capacidades mentais (Ranke-Heinemann, 1981). Dessa forma, o que Agostinho pretende evitar com o gozo é não somente o afastamento da alma do ser humano de seu Criador como também o nivelamento, em termos de valor intelectual, ainda que momentâneo, entre homens e mulheres.

A mulher foi criada mais frágil a partir da costela de Adão e, sendo assim, estaria ela mais propensa ao mal. Consideradas como seres inferiores e pecadoras, pois descendiam de Eva, a que levou toda a humanidade a cair. Para muitos teólogos medievais, o fato da mulher ter sido criada a partir de um osso curvado, torto, seria um claro sinal de ser caráter naturalmente pendido para o desvio. Para os autores d'*O Martelo das Feiticeiras*, a mulher “é mais carnal que o homem, como fica claro pelas inúmeras abominações carnis que praticam” (Malleus, I, q.6). Naquele período, nenhum pecado afligiu mais a cristandade que o da concupiscência, da fornicação, do adultério e da luxúria: todos ligados à atividade sexual (LE GOFF, 1994).

Quando pensamos que a situação das mulheres não pode piorar, o imaginário popular e eclesiástico se expande e passa a associar as mulheres não somente ao sexo luxurioso, mas também, principalmente a partir da Idade Moderna, à bruxaria.

1.2.4 - A Eva Bruxa

A bruxaria consistia no acordo diabólico por meio do qual a natureza poderia ser manipulada de maneira comum ou extraordinária. Toda bruxa é, por natureza,

amante de Satã, sua cúmplice e sua serva. Inúmeras representações pictóricas da Baixa Idade Média e da Moderna ilustram reuniões sabáticas de mulheres que, em volta de fogueiras e, por vezes, rodeadas de corpos infantis, veneram e fazem sexo com o diabo. Com a criação dos Tribunais do Santo Ofício na Itália, na Espanha e em Portugal, a profusão de documentos inquisitoriais permitiu vislumbrar mais claramente, a partir dos relatos de confissão, a mentalidade, na verdade, dos inquisidores, ou seja, dos membros e clérigos da Igreja os quais instavam as acusadas a descrever minuciosamente aquilo que eles acreditavam ser a realidade dos fatos, revelando, dessa maneira, muito mais o imaginário da Igreja que das acusadas.

A bruxaria sempre se apresentou como um problema desde a época dos imperadores romanos cristãos, que ameaçavam punir severamente aqueles que se dedicassem às “práticas mágicas”. Entretanto, de acordo com Jean Delumeau (2009), foi somente a partir do século XII, com a grande ameaça da seita dos cátaros, que se dedicou intensamente à identificação, perseguição e extinção de todas as heterodoxias existentes no seio do cristianismo, incluindo a feitiçaria, que, a partir de 1326, tornar-se-á oficialmente uma heresia²¹.

Foi o *Formicarius*, lançado entre 1435 e 1437, que inaugurou a insistência no papel das mulheres nas práticas de feitiçaria e, conseqüentemente, em sua associação perniciosa com o diabo, para destruir a cristandade. Tal obsessão antifeminina alcançará seu ápice poucos anos depois com o lançamento do *Malleus Maleficarum* (1486), mais conhecido como *O Martelo das Feiticeiras*.

James Sprenger e Heinrich Kramer, autores desse célebre manual, iniciam sua obra com a bula papal de Inocêncio VIII, que reveste de autoridade inquisitorial os dois os religiosos. A bula, entretanto, faz referência a homens e mulheres, ela diz que “muitas pessoas de ambos os sexos, [estão] a negligenciarem a própria salvação e a desgarrarem-se da Fé Católica” (Kramer e Sprenger, 2010), mas os inquisidores, logo na primeira questão abordada pelo manual, afirmam categoricamente que “esses criminosos [...] na sua maioria são mulheres” (Malleus, I, q. 1). *O Martelo das Feiticeiras* teve, entre 1487 e 1520, catorze edições, sendo a obra de demonologia recordista até os dias atuais. De acordo com o Malleus, todas as atividades de bruxaria desembocavam costumeiramente no ato carnal, seja das bruxas com suas vítimas,

²¹ Aproximadamente no século X, as “práticas mágicas” era consideradas meros produtos de superstição e imaginação de pessoas iletradas. Somente no século XIII é que a Igreja irá considerar a feitiçaria como prática passível de punição (Idem, p. 523).

seja das bruxas com o diabo. Sobre a sexualidade feminina, Kramer e Sprenger, tentando delimitar quais mulheres seriam mais suscetíveis à bruxaria, afirmam que há três vícios que predominam sobre tais hereges: a infidelidade, a ambição e a luxúria. Continuam:

Como desses três vícios predomina o último, por serem as mulheres insaciáveis etc., conclui-se que, dentre as mulheres ambiciosas, as mais profundamente contaminadas são as que mais ardentemente tentam saciar a sua lascívia obscena: as adúlteras, as fornicadoras e as concumbinas dos Poderosos. (Malleus I, q. 6, p. 121)

Acerca dessa obsessão cristã sobre a ligação entre as práticas femininas, e as mulheres em geral, e a bruxaria é mister dizer que não foi exclusividade do cristianismo. Essa relação criada entre mulheres e bruxaria possui precedentes bem anteriores à formação da Europa medieval, remontando mesmo às raízes bíblicas e greco-romanas na formação do imaginário europeu (Cardini, 1996). A tradução latina das Sagradas Escrituras é clara ao proibir que foi denominado de *maleficia* e *incantationes*, isto é, malefícios e encantamentos. Condena também as adivinhações do futuro e a consulta aos mortos²². Os romanos e os gregos tinham uma postura bem diferente acerca da magia e da bruxaria. Para essas duas civilizações antigas, tais práticas estavam relacionadas intimamente com o divino (a própria etimologia da palavra *addivinare* a qual é formada pelo prefixo “ad”, de aproximação, e o radical *divinare*, divino, mostram bem essa relação). Não nos faltam exemplos nas literaturas gregas e latinas de homens e mulheres que receberam dons mágicos ora como dádivas, ora como maldição²³.

A cultura helênica teve, mais que todas as outras, uma importante influência na associação entre bruxaria e o feminino por conta das seguintes razões: a prática de

²² Então disse Saul aos seus criados: Buscai-me uma mulher que tenha o espírito de feiticeira, para que vá a ela, e consulte por ela. E os seus criados lhe disseram: Eis que em En-Dor há uma mulher que tem o espírito de adivinhar.

E Saul se disfarçou, e vestiu outras roupas, e foi ele com dois homens, e de noite chegaram à mulher; e disse: Peço-te que me adivinhes pelo espírito de feiticeira, e me faças subir a quem eu te disser.

Então a mulher lhe disse: Eis aqui tu sabes o que Saul fez, como tem destruído da terra os adivinhos e os encantadores; por que, pois, me armas um laço à minha vida, para me fazeres morrer?

1 Samuel 28:7-9

²³ Para citar alguns exemplos: Tirésias, o adivinho cego de Tebas; Cassandra, a adivinha que, castigada por Apolo, não teria credibilidade por suas visões; Circe, a feiticeira que transformou os marinheiros de Odisseu em porcos e, por fim, Medeia, que trará o esteriótipo da bruxa diabólica.

sortilégios e poções está intimamente ligada com a natureza, há uma profusão de personagens femininas, na mitologia grega, que dispõe de poderes mágicos de todos os tipos, e mais importante: a feitiçaria sempre esteve muito ligada aos cultos de fertilidade. Para os gregos, uma das principais celebrações aconteciam durante os famosos Mistérios de Elêusis, em homenagem à deusa da fertilidade Deméter e a sua filha Perséfone. As celebrações basicamente repetiam o mito do rapto de Perséfone por Hades, irmão de Deméter, e visava a, além de prestar homenagem às divindades, trazer e conservar a fertilidade dos campos. Nesse tipo de culto, o papel desempenhado pelas sacerdotisas da deusa era de extrema importância.

Para a cristandade medieval, herdeira dessas culturas muitas vezes contraditórias entre si, sobreviveu o sentimento de desconfiança ante todo aquele, principalmente se for uma mulher, que detém algum tipo de conhecimento sobre o mundo natural e seus mistérios o qual, de alguma forma, não está acessível ao restante das pessoas. O medo da bruxa é, assim, além de ser o temor a um agente de Satã, é também o medo de uma mulher que sabe, que conhece.

1.2.5 - A Eva inculta

O saber era uma prerrogativa de Deus daquele que lhe é semelhante, o homem (Perrot, 2008). Um dos crimes de Eva, ao comer o fruto proibido, foi o desejo de ser como Deus, de saber o bem e o mal. A nenhuma mulher é dado o privilégio do conhecimento, que deve ser administrado e distribuído por homens, salvo raras exceções.

A exclusão das mulheres de uma educação instrumental esteve presente em várias civilizações, no Oriente e Ocidente, não foi, portanto, uma empreitada exclusiva do cristianismo, sendo apenas apropriado e devidamente mitologizado pelo sistema simbólico cristão. De acordo com a ICAR mediévia, às mulheres cabia somente uma educação de tipo doméstica e, talvez, uma leve instrução na medida em que isso a tornasse mais útil para seu pai ou seu marido.

A história do cristianismo está pontuada de mulheres que contribuíram para a construção do saber, e, sobre esses casos, a Igreja possuiu abordagens diferentes, severas em maior ou menor grau. Duas mulheres em especial servem de paradigma

para o tratamento que as autoridades eclesiais dispensavam a elas: Hipátia de Alexandria e Hildegarda von Bingen.

Hipátia nasceu em Alexandria em aproximadamente 370 d.C., num período em que o cristianismo começava a enfrentar as religiões pagãs do Império Romano. Filha única de Teon, considerado um dos homens mais sábios daquela época no Egito, Hipátia foi educada de maneira incomum, diferente das mulheres da época, porque recebera uma instrução que normalmente só era dada aos homens. Naquele período, o paganismo egípcio tinha como uma de suas principais divindades Serápis, cujo culto foi introduzido pelos primeiros Ptolomeus, a fim de integrar o panteão egípcio com o helênico, sendo assim, suas celebrações eram associadas concomitantemente a Osíris, marido de Ísis, e Dionísio e seus mistérios e, por vezes, chegou a ser chamado de Zeus Serápis. Hipátia, que também fora introduzida nos mistérios do paganismo heleno-egípcio, aprendera de seu pai que nenhuma religião deveria ser obstáculo para a obtenção de conhecimento (Deakin, 1994). Fortemente apegada a esse pensamento, Hipátia recusava aceitar o discurso cristão de que o conjunto de ideias e conhecimentos presentes na biblioteca de Alexandria, contribuição de diversas culturas e povos (nenhum deles cristão), eram heréticos e, por contradizerem muitas vezes os textos bíblicos, deveriam ser destruídos. Por ser mulher e por se recusar sistematicamente a se converter ao cristianismo, Hipátia passou a ser perseguida por Cirilo, bispo de Alexandria.

A educação recebida por Hipátia, graças a seu pai, diferia muito daquela que geralmente era recebida pelas meninas da época. Ela fora instruída em filosofia, astronomia, matemática, religião, poesia e retórica. Tal era o seu refinamento educacional, que fora convidada a ensinar na Academia de Alexandria onde, já naquela época, havia alguns cristãos entre seus alunos. Por ser uma figura de grande influência entre os jovens e, sendo mulher, exercer uma profissão exclusivamente masculina, a de *magister*, isto é, professor, a elite cristã, liderada por Cirilo, perseguiu-a sistematicamente, para que ela renunciasse sua vida pagã e, como as demais mulheres, mantivesse-se dentro do ambiente doméstico.

Como se recusava peremptoriamente a abraçar o cristianismo e a abandonar a filosofia e astronomia, uma de suas grandes paixões, Hipátia foi considerada herege e, posteriormente, assassinada por uma turba furiosa de cristãos incitados por Cirilo, que, mais tarde, canonizado pela ICAR, foi considerado “Doutor da Igreja” em 1883

pelo papa Leão XIII (CHAPMAN, 1990). O corpo de Hipátia foi arrastado pelas ruas, esquartejado, descarnado dos ossos e lançado em uma fogueira (MORAIS FILHO, 2007).

A despeito das disputas políticas que ocorriam por ocasião do enfrentamento entre uma elite pagã e uma crescente, prosélita e belicosa elite cristã, Hipátia foi perseguida por ser uma mulher que ensinava, que tinha acesso às mentes dos jovens alunos da Academia de Alexandria, significando que ela era tudo aquilo que o apóstolo Paulo advertiu que as mulheres não fossem e não fizessem, como nos mostra a passagem de sua Epístola aos Coríntios a qual diz o seguinte:

As vossas mulheres estejam caladas nas igrejas; porque não lhes é permitido falar; mas estejam sujeitas, como também ordena a lei. E, se querem aprender alguma coisa, interroguem em casa a seus próprios maridos; porque é vergonhoso que as mulheres falem na igreja. (I Coríntios 14:34-35)

Um pouco mais à frente da Bíblia, Paulo faz ainda uma advertência que extrapola os limites da igreja e que nos introduzirá a nossa segunda personagem. De acordo com as palavras bíblicas, o apóstolo dirá isto:

A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição. Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. (I Timóteo 2:11-14)

Na carta a Timóteo, Paulo exorta acerca do papel da mulher não somente na igreja, mas, justificando o ordenamento pelo pecado original, em sua vida cotidiana. Assim sendo, o aprendizado feminino não era proibido, mas deveria se adequar às funções que cabiam naturalmente às mulheres. Era inadmissível que uma mulher, por sua posição inferior na ordem da criação e por ter sido a via principal de entrada do pecado no mundo, tivesse autoridade sobre um homem, principalmente no que se refere ao ensino. Hildegarda von Bingen era uma mulher instruída, católica, que sabiamente, para não ser perseguida, travestiu seus ensinamentos de contemplação do mundo.

Hildegarda nasceu na Renânia, na atual Alemanha, no ano de 1098, ou seja, na Alta Idade Média. Sua vasta produção filosófica e teológica pode ser comparada,

em número, a de seus contemporâneos homens (CABRÉ I PAIRÉ, 1999), embora tenha recebido, como todas as meninas da época, uma educação pobre comparada a que normalmente recebiam os meninos. Ela recebera, durante a juventude, instruções em música e em latim básico, pois, para sua orientadora, a abadessa Jutta, “ler é o mesmo que salmodiar” (Idem. p. 20). Vê-se que a instrumentalização de Hildegarda era totalmente voltada para o ofício religioso. Some-se a esse contexto seu caráter profundamente místico o qual lhe rendeu diversas visões pululadas de símbolos as quais propiciaram à monja a autorização papal para difundir seus conhecimentos científicos, mais precisamente de herbologia, e místicos.

Para a época, a peculiaridade dessa religiosa traduzia-se em uma palavra: autoridade. Entretanto, frise-se que não se tratava de uma autoridade igual a dos homens, mas era muito mais uma concessão dada pelos líderes da Igreja, a fim de que se fosse reconhecido, naquela mulher, os sinais que Deus lhe enviava e se aplicou exclusivamente a outras mulheres. Quando foi autorizada a fundar um monastério feminino, nas recomendações recebidas por bispos e pelo arcebispo Bernardo de Claraval, uma de suas virtudes mais exaltadas é a humildade e a submissão. Foi autora de vários livros acerca de medicina natural, compôs músicas litúrgicas, escreveu dois tratados teológicos e desenhou várias de suas visões religiosas, sendo uma delas, inclusive, considerada antecessora do homem vitruviano de da Vinci.

Hipátia e Hildegarda foram mulheres que tiveram experiência diferentes em termos de aprendizado e conhecimento. Em ambos os casos, a Igreja não percebeu que a suposta inaptidão feminina para o pensamento racional era, na verdade, sua própria construção discursiva, não um dado da realidade, um conhecimento revelado pelas Escrituras. Para a teóloga feminista Uta Ranke, o cristianismo é uma religião controlada por homens, muitos dos quais celibatários sinceros, mas que se dedicou, durante toda a sua história, a silenciar e privar as mulheres de seus direitos (RANKE~HEINEMANN, 1996). A Igreja, apesar do nome que advoga para si, é masculina e, mais que isso, por vezes, misógina.

Após a Reforma Protestante, a situação da mulher convertida ao protestantismo melhorou no que se refere à educação, uma vez que, de acordo com Lutero, as Sagradas Escrituras deveriam estar acessíveis a todos os cristãos, homens e mulheres. Daí a necessidade de inserir, em um contexto educacional, a figura

feminina. Ressalte-se, porém, que essa pretensa igualdade se restringia apenas ao campo da leitura Bíblica, pois aqueles mesmos papéis domésticos e de inferioridade atribuídos às mulheres ao longo do cristianismo católico romano foi absorvido pela Reforma, posto que a intenção era restaurar uma Igreja que se afastava, segundo o reformador, dos primórdios ensinamentos de Cristo, não visavam à emancipação das mulheres. Apesar das diferenças dogmáticas, católicos e protestantes criaram uma “igreja viril”, um poder regulador que ajudou a construir e a regular os dispositivos de gênero os quais dividiram o mundo em masculino e feminino. Mas, como são os homens da igreja?

1.3 - A construção religiosa da masculinidade

“Façamos o homem a nossa imagem e semelhança”²⁴. Com esse “*Fiat homo*”, Deus declarou seu sexo. Essa afirmação leva à pergunta: “Qual é o sexo de Deus?”. Em tese, a resposta seria nenhum, porque a categoria de sexo, ou seja, os órgãos genitais de machos e fêmeas é uma prerrogativa apenas das criaturas, não do Criador. Dizemos “em tese”, porque, na prática, todas as referências feitas a Deus são construídas no masculino. A tradução latina das Escrituras, a vulgata, traz a palavra *Dominus*, que significa “senhor”, e que tem uma correspondente feminina, *Domina*²⁵. De igual forma, a palavra “deus”, *deo*, e a palavra deusa, *dea* ou *diva*, designam claramente seres de sexos diferentes. Nas línguas modernas, essa diferenciação de gênero fica ainda mais patente, seja na utilização dos artigos (a, em português; der, em alemão; le, em francês; entre outras), seja pelo uso de pronomes (Ele, em português; He, em inglês; Il, em francês, etc.). Citamos também a ideia da filiação única de Jesus, sua designação como “Filho do Homem” e a noção de uma Santíssima Trindade exclusivamente masculina: Pai, Filho e Espírito Santo. Isso é interessante, porque, em sua origem, quando analisamos a palavra hebraica para o nome de Deus, YHWH, descobrimos que ela não possui um gênero específico e mesmo sua pronúncia suscita controvérsias na atualidade. De onde vem, então, a masculinidade de Deus?

A masculinidade de Deus, obviamente, é histórica e remonta a sua origem em uma sociedade fortemente patriarcal. Os hebreus possuíam uma religião monoteísta predominantemente masculina no que diz respeito às celebrações e execuções dos rituais e festas. Nenhuma mulher, com exceção de Débora²⁶, participou do serviço religioso, segundo o relato bíblico do Velho Testamento. Na religião patriarcal, o homem passa a se definir como alguém dotado de características e valores que estão ausentes nas mulheres ou, pelo menos, em menor quantidade: força, inteligência, racionalidade, responsabilidade, etc. Abraão, Isaac e Jacó, posteriormente Israel, não

²⁴ Embora, nos versículos seguintes, a Bíblia diga “macho e fêmea os criou”, prevaleceu a segunda narrativa da criação, presente no capítulo 2, em que Deus cria primeiro o homem e, após algum tempo, a mulher (Gn. 2:7-24)

²⁵ As palavras *dominus*, em latim, tanto designa “senhor”, ou seja, um proprietário de escravos e senhor de terras, como também “Senhor”, isto é, “Deus”.

²⁶ “E Débora, mulher profetisa, mulher de Lapidote, julgava a Israel naquele tempo. Ela assentava-se debaixo das palmeiras de Débora, entre Ramá e Betel, nas montanhas de Efraim; e os filhos de Israel subiam a ela a juízo”. Juízes 4:4-5

conheciam a narrativa da criação do Gênesis²⁷, para que entendessem, através do mito, porque ocupariam lugar de destaque na religião hebraica.

De acordo com o relato mítico, quando Abrão tinha noventa e nove anos, Deus aparece para ele, ordena que ande em retidão e estabelece com Abraão uma aliança: ele será pai de nações, e Sara, sua esposa, dará à luz um filho, que se chamará Isaque, com quem Deus também estabelecerá uma aliança. O sinal desse pacto com Deus será, de acordo com a divindade, a circuncisão de todo homem, nascido e comprado. Em seguida, Deus afirma que essa mesma aliança será estabelecida com Isaque (Gn. 17:1-16). Sendo o pênis a parte do corpo que receberia o sinal da promessa, as mulheres, portanto, estavam excluídas de transmitir para a sua descendência a legitimidade do pacto. Certamente, a marca do acordo entre Abraão e Deus não foi resultado da anatomia do primeiro patriarca, mas o contrário, uma vez que, embora não possamos dizer com segurança que os hebreus cultuavam o falo, o culto ao pênis é anterior, datando com clareza aos sumérios, de quem os israelitas herdaram muitos mitos, sendo o principal deles o do dilúvio sumeriano.

Uma sociedade patriarcal, como o próprio nome sugere, baseava-se principalmente na exploração do homem sobre a mulher e em sua consequente subjugação. Apesar da noção de patriarcado ter sido abandonada por muitas feministas e teóricas dos estudos de gênero (PATEMAN, 1993), o termo é consensualmente aplicado a essas formas antigas de organização social presentes no Velho Testamento, nas quais figuravam a autoridade paterna sobre a casa.

Quando analisamos os Evangelhos, fica assaz patente o processo de masculinização de Jeová: o Messias é Filho de Deus, nascido de uma virgem e cuja ascendência é retirada de José, seu pai adotivo. Ao escrever os relatos da vida de Jesus, os evangelistas tiveram grande preocupação em referendar Deus como uma figura paterna. Antes de Cristo, não há referências à divindade hebraica como sendo pai. O judaísmo possuía características patriarcais muito mais pela administração masculina dos rituais e dos escritos sagrados, bem como do contexto histórico-social em que tais práticas se reproduziam, do que por uma divindade referida como “pai”. Obviamente, não estamos assumindo aqui que o modelo de masculinidade foi exclusivamente construído pelos Evangelhos, posto que resulta, de fato, no

²⁷ A existência dos três patriarcas do livro de Gênesis é contestada por historiadores e arqueólogos. De fato, não há documentação ou vestígios que atestem, com segurança, a existência desses três personagens bíblicos.

imbricamento de estruturas igualmente complexas e pluri-históricas presentes na passagem da Idade Média para a Moderna²⁸.

É provavelmente o cristianismo que vai inaugurar uma nova abordagem do patriarcado e do masculino ao exigir o celibato para os sacerdotes e, com isso, começar a se distanciar da noção de poder baseado diretamente na figura paterna terrena, mas que será transferida, a partir de Jesus e, posteriormente, de Paulo de Tarso, para um ser transcendental, paterno, a quem se submetem homens e mulheres. No evangelho canônico de João, Jesus, para legitimar suas palavras e ações em meio a uma sociedade patriarcal, é objetivo ao dizer de onde provém sua autoridade ao afirmar que “Ninguém me tira de mim (a vida), mas eu de mim mesmo a dou; tenho poder para a dar, e poder para tornar a tomá-la. Esse mandamento recebi de meu Pai” (João 10:18). A esse respeito, o apóstolo Paulo deixa instruções claras a respeito da conduta dos crentes em relação ao discurso de Jesus: “Sede meus imitadores, assim como eu de Cristo (I Co. 11:1). Não seria equivocado dizer, portanto, que o patriarcado, entendido historicamente como “um governo de sacerdotes, no qual o sacerdote, o *hieros*, é um pai” (FÁVERO, 2010), sobrevive até os dias atuais em algumas aspirações religiosas, com maior ou menor intensidade. A valorização do sexo biológico de Jesus constitui, já na igreja oficializada pelo império romano, um dispositivo ideológico que sustenta as pretensões de acesso exclusivo ao poder religioso esocial por parte dos homens. Serão os sacerdotes cristãos celibatários que, através dos séculos e embasados nos discursos paulinos acerca da autoridade ministerial sobre homens e mulheres concedida por um pai celestial, darão continuidade a um tipo específico de modelo patriarcal que, com o advento da modernidade, ramificar-se-á, nas sociedades cristãs hodiernas, naquilo que conhecemos por masculinidades.

1.3.1 - Modernidade, Religião e Masculinidades

Ao trazermos a discussão para a modernidade, teremos que levar em consideração os seguintes aspectos históricos e sociológicos: o primeiro deles diz respeito à Reforma Protestante (1517) de Martinho Lutero, a qual rompeu com o

²⁸ Eis algumas dessas estruturas, segundo Pedro Paulo de Oliveira: a constituição de um exército nacional, a formação do Estado nacional moderno, a ascensão de ideais burgueses, entre outros.

paradigma absoluto da Igreja Católica a respeito da concepção do mundo e que, sob alguns aspectos, se distanciou um pouco da misoginia e do pessimismo sexual católicos (distância muito mais deste que daquela); o segundo aspecto é a Contra-Reforma católica, que surgiu como resposta ao avanço do protestantismo na Europa e no Novo Mundo; o terceiro, o constante processo de secularização e laicização do mundo, os quais, a despeito de não serem consensuais, uniformes e constantes, trouxeram e trazem mudanças significativas dentro do campo das tradições religiosas no Brasil e no mundo.

Uma das mais importantes consequências da modernidade para a religião e cuja raiz podemos remontar do século XVI, com Lutero, diz respeito à quebra da hegemonia do pensamento católico acerca do mundo, natural e sobrenatural, e o modo de ser neste. Poucos anos depois, em julho de 1533, Henrique VIII também contestava a soberania católica romana e fundava ele próprio a Igreja Anglicana, proclamando-se, então, seu líder máximo.

Obviamente, ambas as igrejas reformadas, a luterana e a anglicana, herdaram muitos de seus preceitos de sua antiga raiz romana, mas, em contrapartida, apresentou diferenças com relação à moral sexual, sendo o principal deles o fim do celibato compulsório para os sacerdotes²⁹ e, muito posteriormente, o ordenamento de mulheres para os ofícios eclesiais.

Durante a Idade Média, o catolicismo romano deteve o monopólio da fé no Ocidente (DURANT, 2002). Essa hegemonia, apenas interrompida eventualmente por seitas heréticas e sem expressividade numérica significativa, foi solapada pela Reforma Protestante, no início da Idade Moderna, como afirmamos acima. Entretanto, a mudança de fé e o proselitismo não aconteciam sem múltiplos conflitos: com o Estado, com a Igreja (católica ou protestante) e com a própria consciência. Cada aspiração religiosa arquitetou, à sua maneira, os meios para a manutenção e expansão das respectivas crenças. A Igreja Católica, por exemplo, instituiu, burocrática e racionalmente organizados, os Tribunais do Santo Ofício, que funcionaram, durante todo o período moderno e início da contemporaneidade (a Inquisição encerrou suas atividades somente em 1822, em Portugal), na Espanha, na

²⁹ Lutero, ex-monge, casou-se com uma ex-freira; Henrique VIII casou-se seis vezes. É mister afirmar, entretanto, que nem todas as seitas protestantes significaram um “avanço” em termos de moralidade. Para isso, basta lembrarmos dos puritanos ingleses e do calvinismo em Genebra, ambas as inspirações religiosas fortemente apegadas a valores morais tradicionais.

Itália e em terras lusitanas. Processos inquisitoriais eram instaurados nos demais países da Europa, porém não mantiveram a estrutura de uma instituição racional, organizada e hierarquizada, orientada para fins, como nos locais citados acima. No protestantismo, as culpas de fé eram julgadas por tribunais formados a partir de denúncias ou suspeitas de heresia, sendo dissolvidos logo após a apuração dos casos com a conseqüente condenação ou absolvição dos suspeitos.

Com o advento do Século das Luzes, as acusações de misticismo, bruxaria e superstições deram lugares às culpas comportamentais: bigamia, sodomia, bestialidade, blasfêmia, entre outras, como resultado da constante racionalização e desmistificação da vida. Com o passar das décadas, os Estados Nacionais do Ocidente se secularizaram, reivindicando o pretense status de “laico” e guiando suas leis e administração de acordo com princípios filosóficos e científicos os quais, em tese, não mais se fundamentariam em um conhecimento dogmático e revelado e, por conseguinte, submetido à religião.

O controle direto da religião sobre o Estado foi dissolvido pelo que Zigmunt Bauman denominou como “liquidez dos tempos modernos” (Bauman). O novo discurso da modernidade ansiava por dominar intelectualmente a fundação social, fornecer um contexto racional para a totalidade da história e basear, nesse mesmo contexto, um projeto de emancipação global. Os antigos sólidos pré-modernos, que necessitavam, então, serem derretidos: a política, a vida, a ética e, finalmente, a religião, “clamavam pelo esmagamento da armadura protetora forjada de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos resistissem à liquefação” (Bauman, 2001).

Essa capacidade de liquefação passou do “sistema” para a sociedade em várias de suas instâncias, incluindo as decisões e convicções pessoais. A liquidez pós-moderna dominou, assim, não somente a política como também as políticas da vida individual. A nova fluidez da atualidade solicita repensar os antigos conceitos e identificar a crise das metanarrativas, que outrora forneciam as bases da sociedade e da política.

Segundo Ernesto Laclau (1992), a pós-modernidade introduziria uma opacidade na mediação e transparência das categorias, fazendo com que os conceitos não conseguissem mais se adequar ao que se convencionou chamar de “real”, não negando, porém, o conteúdo dos projetos da modernidade, mas mostrando sua vulnerabilidade perante a pluralidade de contextos. Concebendo, então, a

modernidade como um enfraquecimento do caráter absolutista de certas narrativas, podemos concluir que a liquidez da modernidade chegou também ao campo religioso, visto que o caráter inato de uma pretensa naturalidade da religião na forma de ser do homem foi uma insinuação de uma vontade de autolegitimação eclesiástica como explicação da religiosidade, subjugando, desta forma, a religiosidade ao poder de dissolução das sólidas estruturas da religião.

Assim sendo, o cristianismo, como uma narrativa de tipo específico, também está sujeito às mesmas crises de legitimação e adequação. Se a situação pós-moderna contesta o status e a lógica da construção da diferenciação e a escolha das identidades sociais e culturais, sabendo que não se funda na simples rejeição da modernidade, a constituição de uma identidade religiosa pós-moderna permitirá não somente o fluxo entre diferentes religiões mas também significará a formação de novos tipos de religiosidades baseadas na capacidade de convívio relativamente pacífico, no indivíduo pós-moderno, de diferentes concepções de mundo pautadas em diferentes, e aparentemente contraditórias, visões religiosas. Lançam-se, dessa forma, as bases para a contestação dos paradigmas religiosos tradicionais e a formação de novos tipos de religiosidades, criando uma acentuada liberdade de escolha e maior oferta de filiações religiosas que possam se adequar às constantes mutações culturais.

O hibridismo cultural entre diferentes povos que formaram o Brasil, durante toda a história brasileira, permitiu que se fundissem modos de vida e concepções de mundo presentes todo o tempo e acentuadas nas últimas décadas graças ao que se chamou de “situação pós-moderna”, ou seja, o contexto atual da crise de legitimação das metanarrativas. Essa crise pode ser expressa através dos últimos números do censo do IBGE do ano de 2000.

Embora o número de católicos permaneça elevado, totalizando cerca de 125 milhões de pessoas, há de se considerar a “dupla (ou mais) pertença”, como resultado daquele indivíduo pós-moderno multi-identitário, fazendo com que muitos adeptos de “religiões misturadas” se denominem católicos, embora suas crenças sejam construções individuais feitas a partir de múltiplas experiências religiosas. Assim sendo, no Brasil, parece ser mais significativo os modos de crença que as religiões nominais. Um grupo bastante expressivo, que sinaliza uma coexistência de crenças indicando a vivência de uma estrutura pré-moderna mais baseada no rito e no mito

que no ascetismo, é o de católicos não-praticantes, constituindo-se aqueles fiéis que apenas se batizam, casam e são enterrados segundo os rituais da Igreja, mas que mantêm um cotidiano permeado por várias práticas e concepções não-católicas.

Na esteira da desconstrução das metanarrativas, veio o que alguns teóricos culturais como Stuart Hall chamaram de “crise do sujeito pós-moderno” (HALL, 2006). As identidades culturais, na atualidade, não podem ser consideradas fixas e imutáveis, incluindo aquelas que, em princípio, poderiam ser consideradas como tais: as noções de homem e mulher, por exemplo. Elas são, por assim dizer, o resultado transitório de múltiplos processos de identificação (SOUSA SANTOS, 1994). Além de sua pluralidade, ainda segundo Sousa Santos, elas são “dominadas pela obsessão da diferença e pela hierarquia das distinções” (Idem. p. 31), fato que é claramente observável no que diz respeito às categorias binárias de sexo e gênero. Jacques Derrida, em *Limited Inc.* (1991), nos diz que os opostos binários simplesmente não afirmam uma divisão do mundo em duas categorias distintas e opostas, mas que, somado a isso, existe um valor positivo que é sempre atribuído a um dos pólos em detrimento do outro.

O processo de construção das identidades, de acordo com Norma Fuller (2001), acontece durante diferentes períodos da existência do sujeito e não termina com as primeiras assimilações da infância. É um processo que continua durante toda a vida. Cada vez que a pessoa ingressa em um novo contexto institucional, assimila um novo processo de socialização secundária. Sobre isso, Stuart Hall nos diz que

A identidade é definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. (...) A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar.

As identidades têm a capacidade de se redefinirem a todo momento, que elementos fundamentais de uma determinada cultura ou tradição ancestral e fundante desapareçam completamente, sendo assim, o *status* ontológico do que se convencionou denominar masculinidade passa a sofrer contestações por parte do

discurso pós-moderno, gerando, dessa feita, uma crise da masculinidade³⁰ a qual engendrará, hodiernamente, a possibilidade de pluralizar essa noção, resultando também, dessa forma, em sua consequente hierarquização.

Só podemos falar em hierarquização, entretanto, se houver um tipo de masculinidade pelo qual todas as outras sejam pautadas, classificadas e hierarquizadas. Trata-se, portanto, de encontrar o ideal de masculino, ou seja, a masculinidade hegemônica. Na moderna sociedade brasileira, o tipo ideal de homem é aquele que, de acordo com Marjo de Theije (2002), “tem que ser provedor, e o domínio dele é fora da casa, ‘a rua’. Masculinidade é associada com atividade, poder e machismo”. A essa definição, a figura divina construída pelo cristianismo (e especificamente o brasileiro, católico ou protestante), serviu muito bem. A imagem de Deus é, dessa feita, marcada por atributos físicos e subjetivos típicos do masculino: força, potência, austeridade, coragem, autoridade e paternidade.

Nas Igrejas Católicas e protestantes históricas em geral, as atividades que envolvem o exercício de poder e prestígio continuam sendo exercidos quase exclusivamente pelos homens, ea ideia de masculinidade hegemônica, como se encontra convencionada, também está intrinsecamente ligada a de poder: poder sobre as mulheres e sobre outros homens. Nesse ponto, o *status* da masculinidade se define por meio da atividade, ou seja, do papel ativo que o homem desenvolve em seu cotidiano. Para Miriam Grossi (2004), o ato ser ativo, além de estar associado à atividade sexual da penetração, refere-se também à agressividade, entendida igualmente como ação violenta. Assim, entretanto, de que maneira ostentar tal atributo em uma inspiração religiosa, o cristianismo, que valoriza o comportamento pacificador, a temperança, a mansidão e o domínio próprio?

Em um estudo sobre homens leigos que desenvolvem atividades dentro da Igreja Católica, realizado em Pernambuco, a antropóloga Marjo de Theirje (2002) percebeu que tais homens passaram a não ser mais identificados com o ideal de masculinidade hegemônico. Eles, então, começam a ser considerados “metade macho e metade fêmea³¹”, posto que, dado o desenvolvimento peculiar do catolicismo

³⁰ É importante que frisemos que o uso do termo “crise da masculinidade” não significa uma completa perda de *status* homem, mas que sua forma começa a ser problematizada e matizada na reelaboração das masculinidades contemporâneas.

³¹ Essa é uma citação de uma entrevistada. A antropóloga, entretanto, no parágrafo seguinte à citação em sua obra, dirime as dúvidas referentes aos termos utilizados. Segundo ela, “Uma primeira interrogação a ser feita aqui é que em vez de falar em termos biológicos como a mulher citada, nas ciências sociais se costuma falar em

brasileiro, o serviço religioso é frequentemente atribuído às mulheres pela espécie de atividade considerada tipicamente feminina e que passa a ser desenvolvida por esses homens: o ensino religioso, o cuidado com os doentes, as visitas aos pobres e necessitados, etc. O mais interessante que ela observou, entretanto, foi que havia 1) a plena consciência da renúncia ao ideal da imagem do masculino hegemônico, e 2) essa renúncia voluntária se restringia aos papéis exercidos na e para a Igreja, cabendo conservar seu papel dito natural de homem, chefe de família e cabeça do lar, no ambiente doméstico. Também a esse respeito, Eden Tenório (2011, p. 10) fez as mesmas observações acerca da Renovação Carismática Católica. Segundo ele, a RCC oferecia um ambiente em que, em nome da santidade de vida, os homens abriam mão voluntariamente da masculinidade hegemônica.

Entre os evangélicos, a despeito de suas inúmeras denominações, a masculinidade é exercida de maneira um pouco diferente. Ao contrário do catolicismo, a maioria das igrejas protestantes têm uma postura bem mais objetiva a respeito dos papéis sociais cabíveis a homens e a mulheres. A diferenciação sexual, por conta do pecado original, tem caráter estruturante em determinadas doutrinas e serve como pedra basilar para a organização e funcionamento da igreja. Certamente, o mesmo se aplica aos católicos e ao catolicismo³², mas o ascetismo protestante leva, para o dia-a-dia, o discurso da primazia do homem sobre a mulher. No âmbito do protestantismo, por exemplo, o serviço na igreja e a conversão não significam necessariamente uma perda da masculinidade ou seu enfraquecimento, mas sua reinterpretação e ressignificação. A violência e a agressividade, traços característicos da masculinidade hegemônica, cedem lugar a outras características masculinas as quais passam, então, a serem supervalorizadas: a chefia da família, cristalizada na autoridade do homem sobre a mulher e os filhos, e o papel do marido enquanto principal provedor material da casa. Essas funções engendradas como típicas da masculinidade protestante podem ser bem compreendidas, se atentarmos para o caso de César³³.

termos da cultura e do social. Então onde ela fala de macho e fêmea, nós usamos as palavras 'masculino' e 'feminino' para identificar socialmente pessoas em termos de seus gêneros. (THEIRJE, 2002, p. 47)

³² Em 19 de dezembro de 2007, para citar um caso, a Congregação Para a Doutrina da Fé, instituição católica que substituiu o Santo Ofício da Inquisição, decretou que fosse excomungado *latae sententiae*, ou seja, excomunhão que ocorre automaticamente ao ser praticado o delito previamente condenável, todo aquele que ordenasse uma mulher ao sacerdócio assim como a mulher ordenada. Decretum generale – *De delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris* AAS 100 (2008) 403.

³³ Nome fictício. A pesquisa em discussão foi feita por etnografia, acompanhando parte do cotidiano da família, aplicação de um questionário semi-dirigido e história de vida.

César é um homem de 55 anos, divorciado, ensino médio completo e delegado de polícia aposentado, pai de três filhos: duas mulheres e um homem. Evangélico há mais de vinte anos, aderiu recentemente a uma igreja tradicional, abandonando a antiga, que era pentecostal. Antes de se casar, a vida de César foi marcada pela tragédia: filho de pai alcoólatra, presenciou várias vezes a mãe ser sistematicamente espancada e humilhada. Seu pai, segundo ele, “era o típico machão”, de quem toda família tinha medo. Responsável por cuidar dos irmãos mais novos, César teve o lar desfeito após a mãe ser assassinada a pelo pai com um tamborete, por ciúmes. Anos depois, em um novo casamento e, pelos mesmos motivos, após tentar matar a segunda esposa, seu pai foi assassinado pelo então cunhado.

Durante minha pesquisa, observei claramente como a masculinização da religião refletia no comportamento doméstico de César, bem como a sua história de vida. A adesão religiosa foi posterior ao seu casamento, sob influência da mulher, que era da Assembléia de Deus. Em sua casa, o ambiente doméstico era encarado como típico das mulheres. Seu filho, que é o caçula, é responsável apenas pelos estudos, cabendo à esposa e as duas filhas a manutenção do lar. Sua mulher trabalha em casa como costureira e não é admitido que vá trabalhar fora, “como funcionária dos outros”. As meninas têm que, diariamente, lavar, passar as roupas, varrer e todas as outras atividades domésticas.

A violência é relativamente comum e também relativamente democratizada. A autoridade paterna e marital é imposta aos filhos e à esposa por meio de castigos físicos, para a prole, e sanções e agressões verbais, para a esposa. O menino, a despeito da patente predileção do pai, é o que mais apanha, fato que está em consonância com o processo de construção da masculinidade, pois o pai via, no espancamento, uma das formas de separar o mundo dos homens do das mulheres³⁴; a mãe, porém, era repreendida, caso batesse no menino. Sobre isso, Daniel Welzer-Lang (2001) no diz que

Para os homens, como para as mulheres, a educação se faz por mimetismo. Ora, o mimetismo dos homens é um mimetismo de violências. De violência inicialmente contra si mesmo. (...) Depois, numa segunda etapa, é uma guerra com os outros. (...) A mensagem

³⁴ A esse respeito, devo dizer que, certa vez, quando eu tinha aproximadamente cinco anos de idade, meu pai me puxou as orelhas, porque eu estava brincando com as meninas da rua. Meu pai, tal qual César, é um modelo de masculino hegemônico.

dominante: ser homem é ser diferente do outro, diferente de uma mulher.

Segundo ele, “um pai tem que educar os filhos, e a mãe educa as meninas”. A lógica aqui é garantir a reprodução mais fidedigna possível da hierarquização dos sexos e da masculinidade dominante, a qual tem, no uso da violência, um de seus maiores expoentes. A esposa não sofre violência física, mas a do tipo simbólica, posto que é constantemente adjetivada como “desleixada, sebosa, irresponsável e suja”, já que deixa, segundo ele, a desejar na única atividade realmente importante que lhe compete: o serviço doméstico. Perguntado sobre quais papéis deveriam ser desempenhados por cada membro da família, César utilizou um discurso religioso, a fim de legitimar seu comportamento e sua posição de dominância. Nas palavras do entrevistado,

“O homem tem que ser o cabeça da casa, né? Deus diz que o marido tem que mandar na esposa, e a esposa... a esposa tem né, que obedecer. O homem tem que trazer dinheiro pra sustentar esse todo, tem que trabalhar... trabalhar fora, porque a mulher trabalha em casa, né?³⁵”

É mister que seja dito que há, no lar de César, formas muito sutis de resistência por parte das mulheres da casa. O fato de trabalhar em casa, por exemplo, revela, por parte da esposa de César, uma tentativa de independência financeira e uma busca por realização pessoal por meio da atividade de costura. Segundo a esposa,

“Esse trabalho que eu... esse trabalho aqui é meu sustento também, que eu não dependo dele, não. Assim... Ele traz dinheiro e feira e essas coisas, mas eu não dependo dele pra comprar roupa, calçado, essas coisas, pra mim. Eu tenho esse dinheiro que é meu que eu ganho”

O trabalho é, assim, como afirmou Simone de Beauvoir, uma das formas com que ela “cobriu, em grande parte, a distância que a separava do homem” (BEAUVOIR, 2008. p. 503). Entretanto, o uso do dinheiro pela esposa não se estende à manutenção do lar nem ao sustento básico dos filhos, revelando que a função de provedor cabe

³⁵ Foram respeitadas as pausas e as expressões utilizadas pelo entrevistado. A fonética foi alterada somente quando prejudicava o entendimento da fala.

preponderantemente ao marido. Inconscientemente, a esposa também evita a disputa de capital simbólico com o “chefe da casa”, uma vez que não concorre com este pela educação dos filhos a qual se cristaliza no pagamento das mensalidades escolares, para citar um exemplo.

Se os adolescentes do casal se atrasam para irem à igreja, ou se comportam mal, o pai, algumas vezes, culpa a mãe pelas falhas da prole. Segue-se a tradição de que a educação religiosa, a transmissão dos ensinamentos bíblicos é uma prerrogativa feminina. Durante as orações antes das refeições, porém, o comando do ritual fica a cargo de César, que pode ele mesmo orar, ou indicar que algum membro da família o faça.

O imaginário de César a respeito da divindade está de acordo com a construção discursiva acerca do caráter divino, o qual é indubitavelmente masculino. Durante as conversas e entrevistas, as adjetivações a respeito de Deus giravam sempre em torno de caracteres comumente considerados atributos do homem: “Pai, justo, forte, amigo, sábio”. É sobre essa noção de masculinidade de Deus que se fundamenta a formação da família cristã. De fato, um dos grandes desafios para as novas famílias homoparentais é a ausência de uma figura paternatradicional, uma vez que, por exemplo, dois homens *gays* não são, de acordo com o imaginário cristão, dois homens realmente.

O modelo familiar apresentado pela imagem da Sagrada Família, composta por Maria, José e Jesus se fortalece com a imagem paterna de Deus, sendo essas representações um dos maiores obstáculos à aceitação dos novos modelos familiares quer eles sejam homoparentais, monoparentais (principalmente se for mãe solteira), entre outras. Atualmente, no Brasil, o enfrentamento entre o movimento LGBT e os setores protestantes conservadores tem sido o campo da política. Para os evangélicos, o que se defende é a tradição familiar pautada na existência de um pai, uma mãe e seus filhos, e *gays* e lésbicas, no imaginário protestante, não podem e não representam esse modelo ideal.

Capítulo 2 – Teologia da Exclusão: Sexualidade e Gênero em Igrejas Evangélicas Tradicionais

Por isso Deus os abandonou às paixões infames. Porque até as suas mulheres mudaram o uso natural, no contrário à natureza. E, semelhantemente, também os homens, deixando o uso natural da mulher, se inflamaram em sua sensualidade uns para com os outros, homens com homens, cometendo torpeza e recebendo em si mesmos a recompensa que convinha ao seu erro. E, como eles não se importaram de ter conhecimento de Deus, assim Deus os entregou a um sentimento perverso, para fazerem coisas que não convêm; Estando cheios de toda a iniquidade, prostituição, malícia, avareza, maldade; cheios de inveja, homicídio, contenda, engano, malignidade; sendo murmuradores, detratores, aborrecedores de Deus, injuriadores, soberbos, presunçosos, inventores de males, desobedientes aos pais e às mães, néscios, infiéis nos contratos, sem afeição natural, irreconciliáveis, sem misericórdia.

Romanos 1:26-31

2.1 - A Dádiva do Sexo Sadio

A sexualidade é um dos muitos aspectos da existência dos indivíduos na atualidade. Na Sociologia, o tema começou a ganhar mais espaço a partir do surgimento da Teoria Queer, no final da década de 1980, quando se confrontou com a abordagem sociológica acerca das chamadas minorias sexuais. Até então, a problemática residia no fato de o conhecimento sociológico tratar a organização social como um sinônimo de heterossexualidade e “negligenciarem os aspectos estruturais que mostrariam a interdependência entre as formas hegemônicas e naturalizadas da sexualidade em relação às identidades e culturas então chamadas minoritárias” (Miskolci, 2009, pp. 168 1 169). Tratava-se de uma Sociologia que apreendia a sexualidade como um dado, sem confrontá-la com outras formas de práticas e desejos sexuais. Dessa forma, contribuía-se para o fortalecimento dos dispositivos de controle denunciados posteriormente por Foucault. As contribuições de Michel Foucault, ainda

na década de 1970, e do pós-estruturalismo trouxeram, para a Sociologia dos estudos de gênero e sexualidade, duas importantes noções: a inundação de discursos sobre o sexo e a noção de um sujeito cindido, provisório, fluido. Assim, identificou-se que, na verdade, não são os sujeitos que produzem os saberes, mas estes criam aqueles. Sob esses aspectos, emerge um sujeito descentrado que precisa gerenciar múltiplas facetas de seu ser no mundo e que, para tal, apoia-se em um desvelar de discursos normatizadores. O homem religioso moderno é, acima de tudo, um sujeito da religião.

As constantes e aceleradas transformações do mundo contemporâneo, a despeito de suas permanências, têm demandado esforços, principalmente por parte das instituições reguladoras, para tentar amarrar em um único núcleo os matizes que compõem a existência do indivíduo. Nesse sentido, a religião, as igrejas, dedicam-se a confrontar a fragmentação e os múltiplos posicionamentos do sujeito chamado de pós-moderno, muito embora, em alguns casos, como o neopentecostalismo por exemplo, essa fluidez sirva como uma de suas principais alavancas de expansão³⁶. Entretanto, é fato que as religiões cristãs mantêm ainda fortes características conservadoras com temas relacionados ao sexo, ao gênero e à sexualidade.

Embora não sejam as únicas, as igrejas, em face dos avanços dos feminismos, do movimento LGBT, do surgimento de novas formas de conjugalidades e de grupos não heterossexuais, têm-se lançado em uma cruzada cujo objetivo é fortalecer um conjunto de valores e práticas consideradas normais e, por conseguinte, salutares. Trata-se de um esforço romântico de retornar uma vivência idílica da sexualidade humana desconsiderando-se suas matizes e sua alteridade. Se questões como sexualidade, sexo e gênero não tinham espaço significativo dentro das igrejas, com o recrudescimento de grupos não heterossexuais, tornou-se necessário falar, muitas vezes sem pudores, acerca de sexo, a fim de que se possa regulamentá-lo, normatizá-lo e, assim, identificar seus outros opostos: a inversão, a perversão, o descontrole, o anormal e o patológico. Vamos, então, falar sobre sexo.

³⁶ Ricardo Mariano, um dos expoentes brasileiros no estudo do neopentecostalismo no Brasil, afirma que, no caso da Igreja Universal do Reino de Deus, o hibridismo religioso, uma das principais características da pós-modernidade na religião, é um dos principais motores da expansão dessa igreja, principalmente entre a população mais economicamente desprotegida e que está um tanto mais exposta aos aspectos sincréticos dos cultos religiosos brasileiros. (Ricardo Mariano, 2005)

Sábado, culto dos jovens em uma igreja batista de João Pessoa. O tema do encontro da mocidade é “namoro cristão”. Ao comentar sobre as roupas que os jovens deveriam usar, o pastor recomenda aos rapazes que evitem vestir calças jeans apertadas, para que “as borboletas não olhem para o volume masculino dentro da vestimenta”. No momento dessa fala, perguntei-me o sentido de “borboleta”, e, pelo contexto, o termo se referia obviamente a homens gays. A borboleta é socialmente entendida como uma representação da feminilidade. Para as meninas, o impedimento do uso de roupas provocativas visava dois propósitos: impedir que fossem alvo de olhos masculinos cobiçosos e também o assédio das “Maria-homens”, ou seja, das lésbicas. Para os evangélicos conservadores, como já discutido no capítulo anterior, não cabe ao homem se utilizar de quaisquer símbolos femininos, bem como não se entende que os papéis de gênero não estão obrigatoriamente associados à sexualidade do indivíduo, como bem nos diz Judith Butler (Butler, 2008). Mantém-se igualmente o discurso de que o recato das mulheres é uma de suas virtudes.

Para muitos protestantes, históricos, pentecostais e neopentecostais, a sexualidade humana, a despeito dos constantes congressos religiosos, reuniões de jovens, palestras e pregações, ainda permanece um tema assaz controverso e possui múltiplas abordagens, dependendo da denominação a que se queira referir. Via de regra, herdando algumas noções do catolicismo romano, permanece a necessidade da castidade para os não casados, o domínio do homem sobre a mulher e a recusa intransigente dos novos modelos de sexo e sexualidade entre homens e mulheres. Nesse sentido, emerge a noção de “sexualidade sadia”, que se configura em um modelo ideal, e do qual não se pode desviar, das relações que definem os papéis masculinos e femininos na esferas do público e do privado. Trata-se, na atualidade, de uma cruzada moral contra práticas e discursos que contrariem os valores bíblicos calcados na família heterossexual e suas consequentes configurações.

O termo “sexualidade sadia” surgiu com a função de combater práticas sexuais homoeróticas³⁷ e posteriormente começou a ser usado, para definir o comportamento

³⁷ O termo “sexualidade sadia” se popularizou a partir de um projeto estadunidense de conversão e reversão do desejo sexual cujo objetivo era transformar homossexuais em heterossexuais. Esse movimento chegou ao Brasil na década de 1990 e seu principal expoente é o Movimento pela Sexualidade Sadia ou simplesmente MOSES

da mulher e do homem na intimidade do casal. A utilização do termo “sadio”, aquilo que possui a qualidade de saudável, visa claramente a denominar como patológicas, entendidas “como o oposto qualificativo da saúde” (CANGUILHEM, 2006, p. 236), as demais práticas que não se enquadram nos aspectos ditos salutareis dos comportamentos sexuais cristãos. Tal discurso normativo e higienizador, a partir da década de 1990, não coincidentemente no mesmo período em que os movimentos LGBT ganharam força em várias sociedades ocidentais, procuram amparar sua fala em disciplinas científicas, principalmente na Psicologia e na Medicina. O problema é que as igrejas costumam aplicar uma visão interpretativa de tipo dogmática da ciência utilizada ainda em meados do século XX. Para muitos líderes evangélicos, por exemplo, a homossexualidade resultaria necessariamente da ausência da figura paterna e de abuso sexual sofrido na infância, como bem ilustra o livro “Homossexualidade” do médico cristão Lísias Castilho, que afirma que “o homossexual é, antes de tudo, um doente e, como tal, passível de tratamento e cura” (CASTILHO, 1990, p. 65). Sabe-se, na atualidade, que tais teorias já foram refutadas, não sem dissenso e contradições, pela própria Psicologia, pela Sociologia, pela Medicina, especialmente a Psiquiatria, e pela Psicanálise.

Em seu livro “O cristão e a sexualidade”, o pastor Silas Malafaia, um dos maiores expoentes na luta contra os direitos de indivíduos LGBT no Brasil, ao tratar da construção da sexualidade humana, começa por descrever a fisiologia dos órgãos reprodutores masculino e feminino:

Deus criou os órgãos sexuais masculinos; o pênis (...); os testículos (...), revestidos pelo saco escrotal (...); os canais ejaculadores (...); e as glândulas bulbo uretrais. Deus criou os órgãos sexuais femininos; o clitóris (...), a vulva, a vagina (...); os ovários (...). Deus criou as trompas de falópio (...). (MALAFAIA, 2007, pp. 12 e 13).

Para Malafaia, a sexualidade, necessária e obrigatoriamente, resulta da fisiologia sexual que é atribuída por Deus aos indivíduos antes de seus nascimentos. Um homem é aquele que possui pênis; a mulher, vagina, e o uso que devem fazer de sua genitália está inelutavelmente associado ao seu oposto fisiológico. Para Malafaia,

(curiosamente, “Moisés” em inglês), sediado no Rio de Janeiro e cuja primeira aparição foi na parada do orgulho LGBT de 1997.

destino é anatomia, posto que todas as pessoas nascem primeiro por um desígnio de Deus, e anatomia é destino, porque precisam alinhar seus desejos, práticas sexuais e de gênero de acordo com o órgão sexual que lhe foi conferido durante a gestação. O pastor, em seu livro, não faz qualquer referência àqueles que nascem na intersexualidade.

Para muitas igrejas evangélicas, apesar de suas nuances a respeito da sexualidade, as práticas sexuais estão restritas, por ordem divina, ao homem à mulher dentro do matrimônio. A masturbação, masculina ou feminina, e o sexo antes do casamento, a fornicação, são desencorajados e condenados. A vivência da sexualidade, ou seja, a construção de um sujeito sexual, está diretamente ligada não à maturidade ou à existência de um indivíduo dotado de sexualidade, mas ao casamento, independentemente da idade que o fiel tenha. Em resposta a uma pergunta sobre o sexo antes do casamento no site “Verdade Gospel”, Silas Malafaia responde que

Se você é solteiro, ore e peça a Deus que lhe dê um companheiro a quem você ame e seja fiel, para que cumpra o modelo divino para a sexualidade. (...) Santifique-se tanto no corpo como no espírito, para não ficar vulnerável às investidas de Satanás e aos desejos da carne; para que os seus impulsos sexuais sejam mantidos sob o total domínio do Espírito Santo. Só assim, você terá uma sexualidade e um estilo de vida dentro da vontade do Senhor.³⁸ (Grifo meu)

Não se trata, portanto, da negação da existência do desejo em si, mas do próprio desejo e ênfase na necessidade de seu controle. A partir desse ponto, a problemática do desejo pesa contra os homossexuais, visto que a libido, a vontade de obter prazer sexual, é encarada como um traço da natureza humana. Nesse caso, a ânsia pelo ato sexual, nos solteiros, não obrigatoriamente resulta em pecado, se o ato não for consumado, e o fiel se empenhe em não conservar pensamentos pecaminosos. Para muitos homossexuais dentro das igrejas evangélicas, entretanto, o ato em si de desejar um indivíduo de mesmo sexo já constitui automaticamente uma falha. Não se trata mais, portanto, como afirmou Foucault (1984), da construção de um sujeito moral, que “define sua posição em relação ao preceito que respeita,

³⁸ Retirado de <http://www.verdadegospel.com/por-que-a-relacao-sexual-antes-do-casamento-e-considerada-pecaminosa/>, em 23/01/13.

estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo” (FOUCAULT, 1984, p. 37), mas de um sujeito imoral que é incapaz de se reconhecer não somente nas práticas do próprio desejo como também em seu desejo em si, pois este é, em sua essência, pecaminoso, antinatural e abomionável.

A Igreja Católica, nesse ponto da nossa discussão, mostrou-se um pouco mais flexível ao admitir a existência de um sujeito homossexual, embora tenha recomendado, para esses casos, o celibato. É possível, então, que o indivíduo se reconheça, como ainda afirmou Foucault, como sujeito moral assim como também reconheça sua substância ética, “isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta ética” (*Idem*, p. 34). Aos evangélicos homossexuais, em contrapartida, dada a compulsoriedade da heterossexualidade exigida pelas igrejas, restou o sofrimento de se identificarem, a despeito de seus esforços, com um indivíduo incapaz de gerir as contradições inerentes à prática moral estabelecida pelos dogmas eclesiais, porque seu desejo, como pulsão que não se pode evitar, é imanentemente ruim, como aponta o depoimento do pastor Justino Oliveira, fundador da CCNE:

Eu já pastoreava a igreja (igreja evangélica tradicional) quando me vi com desejos homossexuais: aquela sexualidade que eu havia esquecido voltou a aparecer e agora com uma intensidade tão grande que eu me sentia enfermo (...).Então tentei me convencer de que estava doente (...).Eu não queria ser gay, eu não podia ser gay, eu não aceitava sequer essa idéia.

Em seu artigo sobre o desejo e a religiosidade em uma igreja neopentecostal do Rio de Janeiro, para citarmos um exemplo, Bruna Dantas (2010) afirma que a real obsessão da igreja não é com a vida sexual dos casados, mas com a dos solteiros. Na verdade, a atitude obsessiva das igrejas evangélicas é com o sexo e seus usos, dentro ou fora do casamento. Prova disso são os crescentes manuais cristãos protestantes acerca da sexualidade, bem como seções inteiras de portais virtuais dedicadas exclusivamente a responder questões relacionadas ao casamento, ao sexo, ao namoro e, em suma, aos usos dos prazeres e do desejo. Vale, nesses casos, a afirmação de Foucault no primeiro volume de “História da Sexualidade” (1988), em que o autor afirma que “o sexo se tornou, de todo modo, algo que se deve dizer, e

dizer exaustivamente” (FOUCAULT, 1988, p. 38). Assim, o controle da sexualidade e a construção de uma moral sexual dependem do que se fala sobre o sexo para solteiros e casados, a fim de que se tornem efetivos todos os dispositivos de interdição construídos pela moralidade religiosa protestante. Via de regra, entretanto, não se pode excluir totalmente a afirmação de que as igrejas possuem uma preocupação especial em relação ao controle dos corpos dos solteiros, especialmente da juventude.

A preocupação com a sexualidade dos jovens, entre os evangélicos, não é à toa, visto que, de acordo com o IBGE, mais da metade dos evangélicos brasileiros são jovens e adolescentes. Em um manual sexual produzido pela Igreja Batista da Lagoinha, em Minas Gerais, lançado em junho de 2012, a quase totalidade de seu conteúdo está dedicada à sexualidade de jovens e adolescentes, e seus principais conselhos destinam-se a exortá-los contra o sexo antes do casamento e a uma certa prática denominada “defraçãoção”. Segundo o Dicionário da Língua Portuguesa Houaiss (2009), o termo “defraudar” não apresenta, em nenhuma de suas acepções, qualquer conotação relacionada ao sexo. O manual, porém, indica que tal vocábulo refere-se a um pecado sexual que não resulta no ato em si. Trata-se, pois, de excitar sexualmente alguém, sem que se possa, no entanto, satisfazer tal desejo. Para que não caiam no pecado, os jovens cristãos devem, de acordo com o manual, evitar namorar todos os dias; não namorar por muitas horas sozinhos; não namorar em lugares ermos; não ficar a sós na casa um do outro; não namorar sem antes orar e, finalmente, estudar a Bíblia juntos e estar sempre na igreja. Obviamente, tais discursos sobre a sexualidade não comportam medidas contra gravidezes indesejadas ou a prevenção de doenças sexualmente transmissíveis. Durante os anos de minha pesquisa, somente em uma das igrejas evangélicas tradicionais pesquisadas, cinco jovens engravidaram antes do casamento. Nenhuma delas foi orientada, tampouco seus respectivos namorados, pela liderança eclesiástica acerca do uso de preservativos. Para a maioria dos evangélicos, mesmo portar uma camisinha induziria os jovens ao sexo antes do casamento. Um exemplo muito esclarecedor pode ser retirado dos comentários feitos por internautas em um portal evangélico de notícias, o “Verdade Gospel”. O site noticiou a intenção do Ministério do Educação de distribuir, em escolas das redes pública e privada, preservativos. A notícia recebeu, até o dia 24 de janeiro de 2013, 75 comentários, dos quais 66

manifestaram-se veementemente contra tal política pública. Alguns comentários fazem clara associação do uso da camisinha com a promiscuidade³⁹:

“COM CERTEZA, O PROPÓSITO NÃO É EVITAR DOENÇAS OU COISAS PARECIDAS, A FINALIDADE É AUMENTAR A PROMISCUIDADE, ASSIM O GOVERNO TEM QUE ARRUMAR MAIS VERBAS, MAIS EDITAIS, MAIS CORRUPÇÃO ETC. DEUS VAIS ESTENDER SUA MÃO SOBRE ESTA NAÇÃO, OLHA O QUE EU DIGO, IGREJA, VAMOS ORAR...”.

Pr. Jorge Marques

“Mais um querendo incentivar a sem-vergonhice nas escolas que já tá demais, perdeu meu voto”.

José Augusto

“Meus queridos irmãos em CRISTO YESHUA já acham pouco a lascívia e a promiscuidade sexual desse mundo tenebroso que já no maligno, o ministro da saúde quer distribuir preservativos para os nossos adolescentes e jovens nas escolas, misericórdia. Salmos 119 versículo 9. jovens faça como José fuja da mulher de potifa”.

Genivaldo

Para endossar a tese de que a sexualidade e o desejo devem ser racionalizados, as várias doutrinas protestantes apropriaram-se seletivamente dos discursos médicos acerca de temas relacionados à sexualidade, principalmente após o surgimento da AIDS. Muitos líderes religiosos utilizam a disseminação do HIV e de outras doenças sexualmente transmissíveis como um alerta para a adequação do comportamento dos fiéis às normas sexuais estabelecidas por Deus. Suzana, evangélica da Assembleia de Deus, aposentada, 60 anos, casada há 40, afirmou que “essa doença (a AIDS) é um castigo de Deus para punir o homossexualismo” (*sic*). Malafaia vai além e põe a AIDS na lista de mazelas consequentes do sexo fora do casamento junto com os sentimentos de culpa, o medo, a revolta, o tédio, a depressão

³⁹ Todos os comentários foram retirados de <http://www.verdadegospel.com/bancada-evangelica-cobra-explicacoes-de-haddad-sobre-%E2%80%98maquina-de-camisinha%E2%80%99/#comments>, acessado em 24 de janeiro de 2013.

e a violência, sendo a punição final, além das já citadas anteriormente, o inferno (MALAFAIA, 2007, p. 29).

Como as igrejas permanecem com certas premissas pré-modernas, a inserção de seus fieis no seio de uma sociedade que, pouco a pouco, com avanços e retrocessos, imerge em novos territórios da sexualidade produz uma série de dúvidas e questionamentos a respeito das condutas sexuais das pessoas. Novamente, como identificou Foucault, é necessário falar, a fim de que se possam produzir os discursos e os saberes que nortearão a postura dos grupos religiosos no mundo. Todas essas dúvidas normalmente são acompanhadas por culpa e medo. Vejamos alguns depoimentos que ilustram bem essa necessidade de se falar sobre sexo:

Estou namorando com uma mulher que já tem uma filha... Essa moça já viveu com um outro cara (mas não por muito tempo), mas ela não casou com ele, só começaram a viver juntos em virtude de ela ter engravidado dele (...). Eu gosto muito dela e tenho vontade de me casar com ela... mas daí eu penso no que a Bíblia diz, que se eu tomar uma mulher que já foi de outro, eu estarei cometendo adultério (no caso, eu já estaria fazendo isso agora mesmo, pois já namoro com ela há um ano e meio) e tenho medo de ser castigado/condenado por causa disso. (Renato)

Para muitos evangélicos tradicionais, a questão do segundo casamento, no caso de divórcio, assume duas resoluções mais ou menos comuns e recorrentes: na primeira, se o divórcio aconteceu por conta de adultério de um dos cônjuges, a parte traída está liberada para se casar novamente; na segunda, o casal recebe apenas uma bênção do pastor, mas não realiza qualquer cerimônia na igreja.

Diferentemente da Igreja Católica, os protestantes, apesar de desencorajarem o divórcio, não proíbe um segundo casamento, mas, para os membros, a pecha de divorciado ou divorciada permanece como uma mácula na imagem do crente. Renato, que nunca foi casado, teme que se transforme em um adúltero, embora a mulher com quem namora nunca tenha se casado oficialmente. Muitas igrejas, dessa forma, interpretam o ato sexual e a união estável como a própria situação de casamento com base no texto bíblico do livro de Gênesis que diz que “deixará o homem o seu pai e a sua mãe, e apegar-se-á à sua mulher, e serão ambos uma carne”⁴⁰. Em muitos casos,

⁴⁰ Gênesis 2:24.

as relações matrimoniais entre divorciados independem da posição oficial da instituição e passa a valer a visão pessoal do fiel, como podemos observar no próximo depoimento:

defendo que todo relacionamento deve começar sem pressa, pra poder conhecer a pessoa. Quando começa com muita intimidade, aí fica só na carne mesmo. Isso é péssimo. Aqueles que foram infelizes outrora têm o direito de serem felizes novamente e conquistar um relacionamento honrado. (Rosa)

Ronaldo, um evangélico muito espirituoso, vai além e diz que o segundo casamento é necessário, a fim de que as pessoas possam evitar “cair em pecado” por falta de um companheiro ou companheira para dividir e sanar os anseios dos desejos sexuais:

A nossa mulher vai embora, some. Bem... No início o sujeito aguenta a barra, mas logo vem a erotização normal de um ser humano. Sozinho, ele fica pelos cantos se masturbando, sujeito a criar um novo pedófilo ou estuprador. Outro caso de uma mulher cujo marido chega em casa todo dia bêbado. Atropela a mulher de pancadas todo dia e ainda usa ela como vaso sanitário pra ele despejar o fruto do seu tesão. Como uma mulher pode viver uma situação assim? Será que Deus se felicita por um filho seu dessa forma? (Ronaldo)

Embora o discurso de Ronaldo possa parecer liberal para um protestante, é possível percebemos traços de conservadorismo ao posicionar no mesmo rol de perversões a masturbação. Para ele, o descontrole sexual segue uma trajetória evolutiva que vai da erotização e culmina com o estupro e a pedofilia, sendo a masturbação, uma das quatro grandes formas da ideia de sexo “como sendo submetido ao jogo do todo e da parte, do princípio e da falta, da ausência e da presença, do excesso e da deficiência, da função e do instinto, da finalidade e do sentido, do real e do prazer” (FOUCAULT, 2001b, p. 144). O casamento, nessa ótica, refreia as pulsões sexuais dos indivíduos. Para ele, Ronaldo, a inerência do erotismo no ser humano, deve levar necessariamente ao casamento, tornando o matrimônio um evento obrigatório no curso da vida de homens e mulheres, a fim de que estes

possam desfrutar de uma sexualidade sadia. Manoel, em seu depoimento muito corajoso, dá-nos uma excelente pista a esse respeito:

Infelizmente até dentro da igreja teve gente que fez por onde atrapalhar a minha verdadeira opção que é só heterossexual. Isso inclusive é irônico, sendo que quem é cristão evangélico deveria era fazer por onde eu venha a conhecer e casar com uma pessoa do sexo feminino. Infelizmente, mesmo sendo evangélico, de tempos em tempos preciso pagar para ter momentos de intimidade com mulheres, sendo que a sociedade não se organiza de forma a me apoiar na minha opção que é heterossexual. (Manoel)

Manoel me relatou que, em sua igreja, dado o tempo em que está solteiro, começaram a surgir rumores acerca de sua sexualidade. Segundo ele contou, levantou-se a hipótese de que ele poderia ser homossexual. Para Manoel, uma sociedade que impõe o casamento heterossexual tem a responsabilidade de engendrar as condições necessárias para que ele ocorra, afirmando, acima de tudo, sua heterossexualidade. Podemos inferir também, a partir disso, que a transgressão do celibato pré-matrimonial e sua confissão para nossa entrevista refletem, na verdade, a materialização de sua sexualidade masculina heterocompulsória. Assim sendo, o peso do pecado é aliviado pelo ato sexual com prostitutas, uma vez que é melhor ser fornicador que homossexual.

É interessante também percebermos que esse posicionamento acerca da necessidade do matrimônio, e reforçando o sentido da fala de Manoel, para Ronaldo, um outro evangélico tradicional, funciona como um dispositivo de controle da sexualidade e do desejo. É um lugar onde as fantasias sexuais podem se realizar, sem que provoquem danos à moral do indivíduo. Ronaldo, como todo evangélico, não despe o sujeito de sua sexualidade, mas afirma que é no casamento que ela se realiza praticamente sem restrições, como podemos observar em sua fala:

Não vejo o porquê de haver restrições desde que obedecidos os valores dos dois e a vontade do outro seja obedecida, ou seja, ambos devem sempre estar em acordo naquilo que for melhor para ambos. Ninguém deve degradar o outro, tanto homem como a mulher. O sexo... [pensa um pouco] O sexo é lindo e gostoso, quando os dois curtem o que se faz. Como digo sempre e defendo: No escurinho do quarto e se for bom para os dois e desde que ninguém veja, nem o Pastor, vale tudo. Só não vale xingar a mãe...nem dar chutes nos testículos. [risos altos] (Ronaldo).

Dentro de um contexto matrimonial, o sexo também é objeto de regulação e interditos, embora, nesse sentido, haja maior liberalidade, dependendo da igreja. Serrano, pastor de uma igreja Batista tradicional, em entrevista, afirmou que o sexo oral e anal consensuais são permitidos no casamento⁴¹; Julio Severo, um fundamentalista evangélico que possui um site homônimo na internet, em artigo publicado na época da morte da atriz Farrah Fawcett, afirmou, em contrapartida, que seu falecimento resultava do fato de a atriz praticar sexo anal⁴², ação condenada, segundo o religioso, pela Bíblia. Farrah Fawcett, até onde se sabe, era heterossexual. Muitos cristãos evangélicos conservam esse tipo de pensamento baseados na própria interpretação da Bíblia:

A boca e o ânus não foram feitos para o sexo... Alguém já engravidou pela boca ou pelo ânus? Que eu saiba, não. E não se trata só das leis divina não, mas, sim, da natureza humana! (Fábio)

A naturalização do ser humano aparentemente é contraditória nos vários discursos evangélicos. Ao mesmo tempo, observa-se que as pessoas devem fazer uso natural de seus corpos, ou seja, servir-se deles somente de acordo com a anatomia criada por Deus; em contrapartida, na mesma fala, a racionalização do comportamento sexual conjugal serve para se afastar o homem e a mulher de uma natureza bestial, isto é, uma natureza pura:

Devemos fazer sexo somente pra procriar? Não [advérbio dito com bastante veemência], mas fazer sexo igual gente, não tipo bicho sem pudor nenhum! E não se trata só das leis divinas não... Mas sim da natureza humana! (Fábio)

Débora, uma jovem universitária, endossa a fala acima e vai um pouco mais além:

⁴¹ Após esse episódio, fiquei sabendo por meio de um membro da igreja que o pastor me considerara sem juízo por apresentar questões desse tipo.

⁴² Capturado de <http://juliosevero.blogspot.com.br/2009/07/farrah-fawcett-e-o-cancer-anal.html>, em julho de 2009.

Relação [deve ser] entre um homem e uma mulher, através da penetração do homem na vagina da mulher. Esse é o uso natural, criado por Deus. O ânus não foi feito para a prática sexual, e isso, além de desagradar a Deus, oferece riscos à saúde de quem pratica. (Débora)

O depoimento de Débora não visa a apenas ser religioso. A apropriação dos discursos médicos, muitos deles descontextualizados e anacrônicos, a fim de se legitimar o interdito, é prática comum entre os evangélicos. De acordo com Michel Foucault (2003), o surgimento da medicalização está inscrito no desenvolvimento das “tecnologias de poder” e não diz respeito somente à instituição médica, sendo, na verdade, a designação de um objeto que determinada sociedade atribui como pertencentes ao domínio da medicina. Nesse sentido, a medicalização da sexualidade conjugal não é apenas necessariamente um saber produzido pelas ciências médicas, embora saibamos que também o é, mas pode ser um discurso igualmente atribuído a ela por outras áreas, sendo a religião uma delas.

2.2 – O Gênero dos Evangélicos Tradicionais

Procuramos discutir, no primeiro capítulo, a construção religiosa da figura feminina baseada nas imagens arquetípicas de Maria, mãe de Jesus, e Eva, a primeira mulher, para identificarmos a abordagem teológica que culminará na justificativa da dominação e opressão das mulheres. Nesta seção, analisaremos como evangélicos tradicionais interpretam os papéis de gênero a serem desempenhados por homens e mulheres de acordo com suas concepções religiosas vinculadas a um discurso institucional, apontando as independências interpretativas e as nuances da subjetividade de cada sujeito entrevistado.

Para os evangélicos tradicionais, Deus criou o homem e a mulher e deu, a cada um deles, órgãos sexuais reprodutores específicos e complementares. Como dissemos anteriormente, para a maior parte do senso comum, um homem é uma pessoa que possui um pênis, e a mulher, uma vagina. Todo indivíduo que existe em nossa sociedade recebe a atribuição de um determinado gênero de acordo com sua anatomia sexual. Em termos gerais, chama-se “gênero” a construção sociocultural das marcações simbólicas que caracterizam homens e mulheres.

Uma das precursoras nas discussões acerca de gênero foi Simone de Beauvoir (2008 [1949]), com seu livro “O Segundo Sexo”. Nele, Beauvoir pensa essa categoria a partir da condição feminina afirmando que “não se nasce mulher, mas torna-se uma”. Essa desnaturalização do feminino estava diretamente ligada ao pensamento existencialista muito forte do período, como afirmou Heleieth Safiotti (1999), e preconizado por Jean-Paul Sartre. Basicamente, a crítica de Beauvoir consistia em dizer que o gênero se estabelecia como ponto regulatório das relações de subordinação e dominação entre homens e mulheres, mas essa visão inicial foi posteriormente criticada por sua pretensa universalização do feminino, que deixava de levar em conta a variedade presente no contingente identificado como “mulheres”.

A despeito das críticas, “O Segundo Sexo” inaugura a visão de que os papéis sexuais atribuídos a homens e mulheres não são parte constitutiva da identidade dos seres humanos, porém são construídos e reproduzidos socialmente, não devendo, portanto, o determinismo biológico permanecer como premissa para a diferenciação sexual e a consequente opressão sofrida pelas mulheres. O gênero, é, dessa feita, segundo o pensamento de Beauvoir, culturalmente imposto, como mostram as palavras da filósofa:

Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume na sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. (Beauvoir, 1980, p. 09)

Embora o livro de Beauvoir tenha atingido o ponto fulcral que sustentava a hierarquização dos gêneros, muitos estudiosos dedicaram esforços à crítica do pensamento beauvorista, como afirmamos anteriormente, contribuindo para a desconstrução e reconstrução da noção de gênero e também para o enriquecimento do debate.

Para a historiadora Joan Scott, o gênero estrutura e conceitua “a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social” (Scott, 1995, p. 88). Segundo ela, os sujeitos são, na verdade, constituídos por suas experiências ao invés de serem os construtores delas. Isso permite que os indivíduos sejam normatizados por uma série de discursos previamente dados pela existência social.

De acordo com Teresa de Lauretis (1994), os anos das décadas de 1960 e 1970 estabeleceram o conceito de gênero enquanto diferença sexual. Para a pensadora, os múltiplos discursos produzidos por instituições, como a igreja, a família, o Estado, as universidades, etc, contribuem para perpetuar as diferenças impostas para separar homens e mulheres. Logo, o movimento feminista que tomou fôlego na década de 1970 marcadamente se apropriou da noção de gênero enquanto diferença sexual, para servir de

base e sustentação para as intervenções feministas na arena do conhecimento formal e abstrato, nas epistemologias e campos cognitivos definidos pelas ciências físicas e sociais e pelas ciências humanas ou humanidades. (Lauretis, 1994, p. 206)

Para Lauretis, entretanto, tal apropriação do sentido de diferença sexual enquanto sinônimo de gênero não conseguiria romper os “limites da casa patriarcal” ao estabelecer uma pretensa universalização das mulheres, o que não permitiria, de fato, abarcar a totalidade da diversidade que compõe o gênero mulher, além de reforçar o sentido de diferença sexual ao pontuar a mulher como diferença em relação ao homem. A categorização masculino/feminino, manipula as relações sociais, que não refletem, mas constroem a realidade. O gênero é, então, para Lauretis, “um conjunto de relações sociais que se mantém por meio da existência social”, isto é, a existência das mulheres, em oposição a um sujeito universalizado e abstrato denominado Mulher, significa a existência de um sujeito histórico, de “relações reais” que incluem predominantemente o gênero, sem que se excluam outras categorias como etnia, classe, nacionalidade, etc.

Ao explicar o processo pelo qual uma pessoa aceita e absorve determinada representação social como sua própria representação, bem como a forma através da qual a representação é construída e depois aceita e absorvida, Lauretis (1994) recorre a análise de Foucault, em seu primeiro volume de “História da Sexualidade”, na qual constata que a “sexualidade... é de fato totalmente construída na cultura de acordo com os objetivos políticos da classe dominante” (Lauretis, 1994, p. 220) ou seja, há uma “tecnologia sexual” que constrói seus discursos a partir de quatro objetos privilegiados, sendo estes: “a sexualização das crianças e do corpo feminino, o controle da procriação, e a psiquiatrização do comportamento sexual anômalo como

perversão”(Idem, p. 220). Ela aponta, refletindo ainda em relação à obra de Michel Foucault, que essa tecnologia tornou o corpo feminino centro do debate de várias instituições modernas, como o Estado e a religião, por exemplo.

Já Judith Butler, filósofa estadunidense que, durante muito tempo, dedicou-se aos estudos da área, afirmou que a mera conceituação do termo gênero seria insuficiente para compreender não somente o sentido do vocábulo, mas sua inserção em determinado contexto sócio-histórico. Dessa forma, visando ao termo como um aparato das relações discursivas de poder, de acordo com a crítica butleriana, o papel do gênero seria criar uma enganosa noção de estabilidade, em que a base heterossexual estaria assegurada por dois sexos, natural e indissoluvelmente fixos e coerentes, os quais se oporiam como todas as oposições binárias do pensamento ocidental.

Em seu livro “Problemas de gênero” (2008), Butler debruça-se criticamente sobre essa norma que procura alinhar um sexo a um gênero e a um desejo e a qual ela chamará de “heteronormatividade compulsória”. Butler afirma ainda que, de acordo com essa ordem compulsória, “a hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito” (Butler, 2008, p. 24).

Assim sendo, surge a necessidade de desmontar os pressupostos de uma ligação imanente indissociável entre as categorias de sexo e gênero, para, então, perceber-se que, como constructo social, masculino e feminino, homem e mulher, macho e fêmea, pênis e vagina obrigatoriamente não se fixam em corpos respectivos. Judith Butler vai além e põe em cheque a própria noção de sexo, desnaturalizando-a e colocando-a na ordem daqueles discursos normativos e reguladores, ao indagar se “os fatos ostensivamente naturais do sexo” seriam discursivamente produzidos por variados discursos científicos.

Sexo, então, se considerado enquanto categoria biologicamente dada, poderia acabar sendo indistinto de seu gênero, no momento em que descartamos a possibilidade de investigar as relações de poder que produzem essa ideia de um sexo pré-discursivo entendido como um fato natural, daquilo que comumente entendemos por gênero, uma construção social. Nesse sentido, há que se problematizar as

categorias de gênero como inscrições culturais em um corpo sexuado, que não seria passivo e que apresentaria uma gama de possibilidade, combinações e recombinações, a fim de que se desvele “as maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas” (Idem, p. 25).

Problematizar o sexo e o gênero é, de certa maneira, também problematizar o corpo, que é equivocadamente concebido como um campo aparentemente neutro em que se inscreve a maneira pela qual as sociedades estruturam e definem os papéis de gênero. Impera, então, no contexto atual, uma abordagem essencialista que se fundamenta na premissa de que homens e mulheres possuem anatomias diferentes e já pré-determinadas que nortearão seus comportamentos e definirão a posição que esses indivíduos ocuparão na sociedade de acordo com seu sexo/gênero. A existência social começa, assim, quando se define o sexo do sujeito: lembremos de que, antes das modernas técnicas de ultrassonografia, o recém-nascido era imediatamente identificado pelo médico como “um menino” ou uma “menina”. Postulava-se, naquele momento, as expectativas e as regras sociais que seriam atribuídas ao indivíduo no contexto de sua vivência em sociedade e, por conseguinte, a (in)viabilidade cultural.

O gênero, para Butler (2002), é posto em prática por meio do que ela chamou de performatividade, ou seja, a reprodução cotidiana de símbolos que regulam a separação entre os gêneros e que acaba por estabelecê-los e hierarquizá-los, criando, assim, sujeitos resultantes dessa reprodução. Para a autora, em suas próprias palavras

atos, gestos e desejos produzem efeitos de um núcleo ou substância interna, mas o produzem na superfície do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a ausência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. (Butler, 2003, p. 194)

A performance de gênero, alerta-nos Butler, não dever ser entendida como ato puramente deliberado ou determinado. É necessário encontrar um ponto de confluência entre esses dois adjetivos. A saída para evitar cair nessa dicotomia, do ponto de vista butleriano, seria recorrer à noção de agência, que constitui retrabalhar sobre os termos da própria construção de si, baseando-se na consciência de que há um universo simbólico pré-existente e no qual os sujeitos se inserem inevitavelmente; a diferença reside no posicionamento crítico que se assume ao reconhecer essas regras impostas.

Comecei a minha pesquisa sobre o gênero dos evangélicos tradicionais optando pelo grupo focal, utilizado, quando de seu surgimento, como ferramenta de *marketing*, mas que foi apropriada posteriormente pelas Ciências Sociais. Para Caplan (1990), os grupos focais são “pequenos grupos de pessoas reunidos para avaliar conceitos ou identificar problemas”. Essa técnica de pesquisa permite que sejam identificadas percepções, ideias, atitudes e sentimentos a respeito de determinado assunto. Nosso objetivo, aqui, foi o de tentar perceber como os participantes entendiam e produziam discursos e comportamentos a respeito dos papéis de gênero atribuídos a homens e mulheres.

Em um pequeno grupo focal feito com evangélicos de uma igreja Batista, de uma igreja Assembléia de Deus, de uma igreja presbiteriana e de uma igreja Betel, a opinião de um participante iniciou uma demorada reflexão acerca do uso de brincos pelas mulheres. A discussão se iniciou, quando foram perguntados de que maneira as mulheres deveriam vestir-se. Em uma das opiniões, um entrevistado afirmou que os brincos serviam para acentuar a feminilidade da mulher (ou “varoa”, utilizando suas próprias palavras). Para Sâmia, frequentadora de uma igreja presbiteriana, entretanto, a feminilidade é, na verdade, o traço característico das mulheres, presente naturalmente na corporidade destas e não necessariamente fundamentado em adereços e acessórios:

Acho que não são os brincos que vão garantir a feminilidade da mulher; penso eu que seja mais o seu comportamento, os trejeitos mesmo. (Sâmia)

A questão acerca dos brincos se intensificou, quando os participantes homens foram perguntados se prefeririam as mulheres com ou sem esses acessórios. Um dos rapazes prontamente respondeu que “sim”, uma vez que, segundo ele, as “mulheres machonas abominavam o uso do brinco”. Essa afirmação reforça o entendimento de que os símbolos atribuídos ao feminino, como jóias e peças do vestuário, são partes constitutivas do ser mulher, e sua ausência também é notada como uma tomada de posicionamento de gênero, o que faz com que, no fim das contas, não se trate de simples acessórios, como confirma Ramos, participante de uma igreja Batista:

Tem certas igrejas pentecostais fundamentalistas que proíbem as irmãs de usarem brincos, e, na minha opinião, a maioria das mulheres que não usam brincos ficam com a aparência menos feminina e algumas que ficam mesmo com aparência masculinizada, principalmente se rolar um coque ou uma sobancelha grossa. Entendeu agora? (Ramos)

Em sua fala seguinte, Ramos acentua a necessidade da diferença de gênero ao fazer um paralelo entre homossexuais femininos e mulheres:

o gay masculino ele tem toda [ênfase vocálica na palavra “toda”] uma postura afeminada. E o rosto muitas vezes denuncia que é alguém do sexo masculino, e eles em boa parte dos casos se utilizam dos brincos justamente para tornarem seu rosto mais suavizado, com ar feminino, exatamente o que acontece com todas mulheres, ou seja, se elas usam brincos ficam com ar ainda mais feminino no rosto. Isso é fato! (Ramos)

A fala seguinte de Ramos nos revela que, apesar de se considerar “mais ou menos liberal”, os homens que se aventuram a ostentar peças femininas são imediatamente interditados e penalizados com a perda de sua masculinidade, sendo associados a gays femininos:

Sou formado em História e posso usar aqui o exemplo dos índios. Na cultura deles não é muito comum as práticas homossexuais, e eles usam adornos sem maiores problemas ou complicações. Diferentemente de nossa sociedade civilizada, onde alguns homens usam brincos justamente para ressaltarem sua condição afeminada de gays. (Ramos)

O uso do termo “sociedade civilizada” nos diz que as diferenças de gênero são utilizadas em nosso contexto, para pôr ordem no mundo, para nos separar daquelas sociedades em que as fronteiras do gênero são consideradas diluídas, maleáveis, flexíveis. Um mundo em que homens e mulheres não podem ser visivelmente bem definidos é, assim, um mundo caótico que nos remete exatamente para aquele início, “sem forma e vazio”, anterior ao ato da criação divina o qual ordenou por separação e diferenciação todas as coisas que existem⁴³. Vale ainda ressaltar que, de acordo com as falas de Ramos, o gay masculino é sempre citado como afeminado e busca objetivamente se parecer com uma mulher. Ressaltamos ainda que aquilo que diz respeito “às coisas que as mulheres usam” não representa um pensamento homogêneo dentro do universo simbólico evangélico.

Enquanto realizava minha pesquisa em várias igrejas de diferentes denominações, observei que, para os evangélicos ditos e considerados mais “liberais”, a grande crítica à doutrina referente ao comportamento feminino nas igrejas pentecostais reside na masculinização da mulher, que fica “parecendo um macho com as pernas e o sovaco cabeludos”. Diferentemente, nas igrejas pentecostais, os interditos servem para evitar a vulgarização da mulher, que deve permanecer no recato, sem ostentar jóias ou cortes e pinturas de cabelo modernos.

Durante essa sessão do grupo focal, ficou muito evidente a necessidade de delimitar bem os papéis representados por ambos os gêneros, mas, ao mesmo tempo, boa parte das reflexões se concentraram na performatividade feminina. Ficou patente, como identificou Teresa de Lauretis (1994), que há grandes esforços em policiar e regulamentar as formas de comportamento das mulheres. Essa parece ser, de fato como já demonstramos, uma preocupação histórica já discutida no primeiro capítulo desta tese. No caso do protestantismo, evidencia-se um cenário que parece contraditório: se observarmos, em comparação, os católicos romanos, por exemplo, a ordenação de mulheres é algo expressamente proibido; já os evangélicos divergem dessa visão dependendo da doutrina a que estão filiados. Aqui, homens e mulheres têm posicionamentos distintos: a maioria dos homens entrevistados disse ser contra, pois, segundo eles, a Bíblia apontava exatamente onde deveria ser o lugar da mulher;

⁴³ O mito da criação no livro de Gênesis é um caso emblemático do binarismo em que se sustenta a lógica social: Deus separou a luz das trevas, a água da terra seca, o Sol da Lua, o dia da noite, criou o homem e a mulher (Gênesis 1 e 2).

já as mulheres, entretanto, em boa parte das respostas, disseram que o sacerdócio feminino era legítimo. É interessante notarmos que algumas dessas mesmas mulheres congregam em igrejas cujo serviços destinados às mulheres atingem, no máximo, o diaconato. Aqui, temos a opinião de um homem, membro da igreja Anglicana, a respeito do assunto:

Deus ordenou que somente homens servissem em posições de autoridade de ensino espiritual na igreja. Isso não é porque os homens sejam necessariamente professores com melhor qualificação, ou porque as mulheres sejam inferiores ou menos inteligentes (o que não é o caso). É simplesmente a maneira que Deus designou para o funcionamento da igreja, entendeu? Os homens devem dar o exemplo na liderança espiritual em suas vidas e através de suas palavras. As mulheres devem ter um papel de menos autoridade. As mulheres são encorajadas a ensinar a outras mulheres, pode conferir lá no livro de Tito⁴⁴. A Bíblia também não faz restrição a que as mulheres ensinem crianças. A única atividade que as mulheres são impedidas de fazer é ensinar, ou ter autoridade espiritual sobre homens. (Ramon)

O posicionamento das mulheres, a esse respeito, segue uma abordagem cultural mais moderna a qual interpreta a proibição paulina como histórica e especificamente direcionada para a igreja de Corinto no século I da era cristã. Em dois depoimentos específicos, as entrevistadas argumentaram que é melhor estar na igreja pregando do que “no mundo”:

As mulheres devem obedecer seu pastores? Sim! Melhor é o obedecer do que o sacrificar. Mas isso não as impedem de ensinar. Melhor que elas ensinem do que estejam do lado de fora pecando, que eu acho muito pior... (Rosana, membro de uma igreja presbiteriana)

A imensa maioria das famílias cristãs atuais são convertidas através das mães, irmãs, filhas, e vão aos cultos se elas forem. É só passar em frente a uma igreja em hora de culto para comprovar essa triste realidade. Triste, porque, enquanto ficam discutindo quem deve fazer isso ou aquilo para Deus, as mulheres, que poderiam colaborar muito mais, ficam inibidas diante da proibição, com medo de serem taxadas de insubmissas. (Sâmia, membro da Igreja do Nazareno)

⁴⁴ Tito 2:4 e 5: As mulheres idosas, semelhantemente, que sejam sérias no seu viver, como convém a santas, não caluniadoras, não dadas a muito vinho, mestras no bem; Para que ensinem as mulheres novas a serem prudentes, a amarem seus maridos, a amarem seus filhos.

Para muitos homens evangélicos, ou para muitos homens em geral, o ambiente feminino é, natural e indubitavelmente, o doméstico. O ensino na igreja, ou mesmo o exercício do cargo pastoral por parte das mulheres, representa uma transgressão do espaço destinado ao feminino. Se Deus deu o domínio do homem sobre a mulher, como atesta o livro de Gênesis, não convém que a liderança da congregação caiba a elas. Geralmente, a atuação das mulheres está restrita, no que diz respeito especificamente ao ensino, à escola bíblica. Durante os anos de minha pesquisa, verifiquei que a disposição das classes da escola bíblica (EB) segue um padrão relativamente semelhante em diferentes denominações: classe de crianças, formada por crianças da primeira infância; classe de adolescentes, composta por pessoas de 11 a 16 anos; classe de jovens, dos 16 aos 29 anos (ou até o casamento, em algumas igrejas) e a classe de adultos, formada por homens e mulheres a partir dos 30 anos ou casais jovens casados. Em nenhuma igreja visitada por mim, as mulheres estavam responsáveis pela classe de adultos, mas era comum que fossem professoras de crianças e adolescentes.

Nesse ambiente, como em qualquer outro, os homens não estão isentos de performatizar seu gênero. Deles, espera-se que sejam masculinos, líderes, centrados e frugais no vestir, como bem observou Marcelo Natividade:

O ideal de gênero [entre os evangélicos] considera atributos naturalmente masculinos a iniciativa, a confiança, a agressividade e a virilidade, reforçando uma concepção assimétrica dos papéis de gênero. (Natividade, 2005, p. 124)

No ambiente eclesial, a separação dos sexos funciona exatamente como o binarismo identificado por vários/várias pensadores/pensadoras dos estudos feministas e *queers*: o feminino é o oposto do masculino, ele é sempre o outro que não deve ser imitado e que precisa ser claramente diferenciado. Ser homem, para os evangélicos, é, obrigatória e necessariamente, não ser parecido com uma mulher:

Na minha [igreja] tem um rapaz no grupo de louvor. Esse rapaz canta e se mexe meio parecido com o Ney Matogrosso [risos]. Não estou dizendo que ele é homossexual, mas acho estranho esse rebolado todo na hora do louvor. Capaz de qualquer dia o pastor chamar a atenção. (Cleber, membro de uma igreja Batista)

Um membro da mesma igreja, ao ser instado a falar sobre esse mesmo irmão do grupo de louvor, foi menos discreto:

Homem do céu, ele é muito é do fresco! (André, membro de uma igreja Batista)

Os boatos sobre aqueles crentes cuja sexualidade desperta dúvida é muito comum. De acordo com Cláudia Fonseca (2000), a fofoca tem como função informar sobre a reputação de determinada pessoa, difamando-a ou afamando-a. A fofoca também reforça a identidade de grupos sociais ao fazer circular seu universo simbólico e reafirmar um código de regras morais e éticas que não podem ser transgredidos; sua função social consiste basicamente em apontar os elementos desviantes e suas práticas, a fim de que se ratifique (e retifique) a unidade por meio da exclusão ou segregação do elemento corrompido. Nas igrejas evangélicas, a fofoca é uma das ferramentas mais vigorosas contra as transgressões de gênero, uma vez que seu funcionamento está ligado, como nos apontou Norbert Elias (2000), à organização e coesão de determinado ambiente social, ou seja, quanto mais estruturada for uma comunidade, mais sua rede de fofocas e intrigas será eficiente e indispensável. Em uma das igrejas pesquisadas, para citarmos um caso, o diácono era uma das principais vítimas do falatório por conta de certos trejeitos afeminados que ele possuía:

Tenho pra mim que irmão Cícero [o diácono em questão] é meio afrescado. Mas ele é casado, então, não deve ficar queimando a rosca por aí. (Renata, membro de uma igreja do Betel brasileiro)

Irmão Cícero é um homem de Deus. Ele tem esse jeitinho meio assim dele, mas não quer dizer que ele seja. O pastor confia muito nele, dá muitos cargos a ele, põe ele pra dirigir os cultos... (Amara, membro de uma igreja do Betel brasileiro)

A homofobia, dentro das igrejas evangélicas exclusivas, é resultado da recusa intransigente da subversão do esquema heteronormativo e compulsório do sexo-gênero-desejo, baseando-se, para tal, muitas vezes, na interpretação literal das Escrituras Sagradas.

2.3 – Os homossexuais vistos por evangélicos

O preconceito, em geral, define-se como uma atitude hostil ou negativa direcionada a certos grupos, tomando-se por base generalizações e construções de estereótipos. Para Aronson (1979), em uma situação de preconceito, o outro é mal visto, interpretado como inferior ou indigno de tratamento igualitário. A homofobia figura, dessa forma, no rol das formas de preconceitos existentes em nossa sociedade. De acordo com Daniel Borrillo (2001), a homofobia é resultado do sexismo, da discriminação de pessoas por conta de seu gênero e seu sexo “desalinhados” e possui diversas formas de manifestações, explícitas ou veladas. Ainda para Borrillo, na mesma obra, a homofobia se traduz, em um primeiro momento, com o “policiar a identidade de gênero”, em vez de se relacionar diretamente com a sexualidade.

As noções dos evangélicos sobre os papéis desempenhados por homens e mulheres acabam por criar uma série de mecanismos reguladores e interditos os quais norteiam seu comportamento frente às “minorias sexuais”, recrudescendo a noção de “dever ser” em detrimento do “ser”. Para a maioria dos protestantes, a leitura bíblica literal de passagens acerca do comportamento sexual entre pessoas do mesmo sexo, assim como o comportamento específico dos gêneros, como os versículos do Antigo Testamento do livro de Levíticos e os da epístola de Paulo aos romanos e a epístola aos coríntios acerca da conduta das mulheres em casa e na igreja, bem como a tradição cristã reproduzida cotidianamente, são a base da prática homofóbica.

Nesta seção, trataremos de analisar os discursos produzidos por evangélicos, líderes e membros comuns de igrejas, acerca das “minorias sexuais” e suas sexualidades.

O posicionamento teológico de que a homossexualidade é um pecado odiado por Deus e por meio do qual a ira divina cai indiscriminadamente em uma sociedade

que a tolera⁴⁵ acaba por reforçar o temor, as reservas e o ódio contra os homossexuais, associando-os inclusive com práticas criminosas como a pedofilia e a exploração sexual. As Figuras 01, 02 e 03, do Fórum Permanente Pernambuco Pró-Vida, que foi vinculada nas redes sociais, do pastor Silas Malafaia e da VINACC, em Campina Grande, respectivamente, atestam bem esse método de associação:



Figura 01: Imagem vinculada pelo FPP - PV em setembro de 2012, no Facebook. Créditos: www.brasil247.com



Figura 02: Um dos 600 outdoors patrocinados pelo pastor Silas Malafaia e exibidos em outubro de 2010. Créditos: www.mantenedordafe.org

⁴⁵ Recentemente, o pastor evangélico estadunidense John McTernam afirmou que a causa do furacão Sandy, que assolou a costa Leste norte-americana, era a homossexualidade. Retirado de <http://noticias.gospelmais.com.br/pastor-culpa-homossexuais-tragedias-causadas-furacao-sandy-44300.html> em 08/02/2013.



Figura 03 Outdoor em Campina Grande – PB, patrocinado pela Visão Nacional para a Consciência Crista (VINACC). Créditos: www.liberdadedeexpressão.com

As duas últimas figuras acima mais explicitamente procuram relacionar a homossexualidade como um pecado contra a natureza da criação divina e seu projeto de sociedade heterossexual. A figura 02, mostrando um importante líder religioso sorridente, vai mais além ao relacionar, a despeito dos 7 bilhões de seres humanos neste planeta, o risco de extinção da espécie à prática homossexual. Em outro momento, veremos que a estratégia adotada por Silas Malafaia é cientificizar e medicalizar seus discursos, a fim de que seus posicionamentos, que, segundo o pastor, são os de Deus em primeiro lugar, possuem justificativas que vão além da fala religiosa e que são calcadas nos princípios básicos da biologia reprodutiva onde somente dois indivíduos do mesmo sexo podem gerar prole e, assim, dar continuidade à espécie.

A figura a seguir mostra outro outdoor, com um texto tão extenso quanto o próprio ódio e a ingerência, colocado em Ribeirão Preto, em São Paulo, o qual foi patrocinado pela igreja Casa de Oração e traz, em seu conteúdo, passagens bíblicas do Antigo e Novo Testamentos contra os homossexuais e suas práticas:



Figura 04 Outdoor vinculado pela Casa de Oração, em São Paulo, em agosto de 2011. Créditos: www.yahoo.com.br

Essas demonstrações públicas contra as “minorias sexuais” evidenciam o que muitos evangélicos pensam em privado, fomentado por cultos, palestras, cursos, encontros e estudos fornecidos por suas lideranças eclesiais cotidianamente, como afirma Marcelo Natividade:

entendemos que discursos religiosos sobre o “pecado do homossexualismo” constituem parte de um complexo de resistência a processos de mudança que evidenciam fissuras na norma da heterossexualidade compulsória. Os sujeitos que sustentam tais discursos constroem sua relativa legitimidade representando-se como porta-vozes de valores universais, bastiões da moralidade, conjugando percepções negativas da diversidade sexual a uma atuação em oposição ao seu reconhecimento, compreendido como uma ameaça. (Natividade, 2009, p. 132)

As manifestações homofóbicas, apesar de não serem um fenômeno recente, emergem com mais força em um cenário recente de transformações culturais, sociais, religiosas e jurídicas as quais acabaram por problematizar o sentido de homofobia, visto que passaram a ser repensadas práticas, dizeres e saberes que, em outros tempos, eram consideradas normais e, por vezes, fomentadas e premiadas.

A maioria dos evangélicos, porém, não se percebe como homofóbica. Encara, na verdade, seus discursos e suas ações como naturais e se justificam dizendo que “amam o homossexual, mas odeiam o homossexualismo”. Para muitos, mais que um desvio moral, ser homossexual significa estar doente, e, para esses casos específicos,

o pecado também reside na intransigência de não aceitar ou buscar uma cura, como nos diz Anderson, um estudante de Direito e membro de uma igreja Batista:

Eu acho que um gay... um homossexual, uma lésbica... Teve alguma coisa na infância dessa pessoa. Tipo um pai ausente, abuso sexual, um tio ou um vizinho que fez o que não devia, né? Mas a pessoa pode ser curada, porque Jesus ofereceu essa cura a ela na cruz. Então, se a pessoa pode ser curada, para quê continuar no homossexualismo? (Anderson)

Foi sobre essa perspectiva de cura, baseada em antigas premissas já abandonadas pela Psicologia e Psiquiatria (pelo menos oficialmente), que surgiram várias instituições religiosas comprometidas em sanar os males que podem ser causados, social e individualmente, pela homossexualidade. Foi com esse pensamento que se organizaram várias instituições protestantes cujo objetivo é promover a possibilidade de reversão sexual nas pessoas. Tratava-se de erradicar um mal que começa individualmente, provocado, segundo essas organizações, pelo sofrimento psíquico causado pela sexualidade em si e não por um contexto homofóbico, mas que pode se alastrar para a sociedade a partir dos casos de pedofilia, abuso sexual e disseminação de doenças sexualmente transmissíveis, sendo a principal delas a AIDS. Para muitos evangélicos, o tratamento das “minorias sexuais” passou a ser encarado como questão de política pública de saúde. É possível percebermos isso verificando como as bancadas evangélicas na Câmara e no Senado se articulam, para tratar de assuntos que envolvam o público homossexual.

Em 2011, por exemplo, um projeto do deputado João Campos, do PSDB de Goiás, propunha acabar com a resolução do Conselho Federal de Psicologia a qual proíbe que profissionais da área realizem terapias de reversão de sexualidade em homossexuais⁴⁶. De acordo com principal argumento do projeto do deputado, que também é pastor evangélico, a resolução do CFP fere o princípio da legalidade,

porque não pode ser compreendida como competência para complementar a Constituição Federal, muito menos como competência para inovar no campo legislativo. Melhor dizendo, não se reveste o ato ora referido de meio idôneo, para restringir direitos ou para criar obrigações. (Projeto de Decreto Legislativo nº. 234/2011)

⁴⁶ Resolução número 001/99 de 22 de março de 1999, artigo 3°.

Segundo o PDL, como afirmamos anteriormente, a preocupação do deputado reside na ausência de legalidade da resolução, que fere, segundo ele, princípios constitucionais da divisão e atribuição dos três poderes. O deputado, entretanto, tem um histórico de lutas contra os direitos dos homossexuais e possui atualmente um requerimento na Câmara dos Deputados no qual solicita ao Ministério da Justiça esclarecimentos sobre as estatísticas acerca dos homicídios motivados por homofobia praticados no Brasil⁴⁷.

Não é a primeira vez, no Brasil, que um ato do legislativo visa a promover a cura de gays. Em 2003, um projeto de lei estadual do Rio de Janeiro⁴⁸, proposto pelo deputado e pastor Édino Fonseca (PSC), propunha direcionar verbas públicas para o financiamento de instituições que assegurassem a reorientação sexual para aqueles que quisessem voluntariamente abandonar a homossexualidade:

Entendemos que o ser humano é livre e deve ser respeitado por suas escolhas pessoais, minoritárias ou não. Daí, tem surgido os movimentos minoritários dos homossexuais, que através de toda a mídia tem sinalizado, apenas, na questão da inclusão dessas pessoas, na questão da opção de sua orientação sexual pela homossexualidade como se fosse um caminho sem retorno. Entretanto, muitos têm sido os homens e mulheres, que após optarem por seguir a homossexualidade, num determinado momento, por razões diversas, resolvem mudar de opinião e voltar a seguir pelo caminho da heterossexualidade, pois todos são livres nas suas escolhas. Contudo, tais pessoas não tem conseguido facilmente auxílio do poder público ou de instituições privadas, pois não existe qualquer tipo de informação nos veículos de comunicação a respeito de tal assunto, isto é, a reorientação sexual das pessoas que vivenciam a homossexualidade e, voluntariamente, optam por mudar a sua escolha. (PL 717/03, Justificativa)

O discurso sobre uma possível cura só pode ser entendido, se levarmos em conta a lógica binária sexual que é reproduzida nas igrejas evangélicas e também a apropriação dos discursos médicos do início do século XX acerca do comportamento homossexual. Não é incomum serem citados casos de pessoas que deixaram o

⁴⁷ Requerimento nº. 169/2012. O requerimento também é assinado por mais 7 parlamentares, sendo seis deles sabidamente evangélicos: Pastor Eurico (PSB), Benedita da Silva (PT), Ronaldo Fonseca (PR), Fátima Pelaes (PMDB) e Otoniel Lima (PRB).

⁴⁸ PL 717/03 – RJ.

“homossexualismo” e passaram a viver como heterossexuais, como apontam os depoimentos a seguir dado por duas mulheres membros da Igreja do Betel Brasileiro:

Conheço um rapaz que era homossexual desde os 16 anos. Convidaram ele pra ir em um culto, ele gostou, passou pelo Encontro com Deus, pelo Seminário de Aliança e hoje é convertido, casado e está firme na rocha. Pra honra e glória do Senhor. (Letícia)

Conheço um [ex-gay] que é pastor, restaurado, casou e hoje é pai de duas moças! Eu louvo a Deus pela vida dele e de todos os que desejam ir para o céu. (Sônia)

Por que, então, a maioria dos protestantes ainda se atrelam a um saber médico que, em tese, foi há muito tempo superado pelas novas descobertas da Genética, da Psicologia, da Psiquiatria e da Psicanálise? Uma das respostas pode ser encontrada no fato de que, para muitos religiosos, o conhecimento do mundo e sua ordem é do tipo dogmático, ou seja, a realidade se organiza a partir de um conjunto de regras e práticas reveladas e impostas por Deus, que é imutável⁴⁹, desde o princípio da criação. Quando a medicina se debruça sobre o estudo da sexualidade humana, no final do século XIX, muitos líderes, católicos e protestantes, abraçaram a oportunidade de verem confirmadas pela ciência um tipo de conhecimento que já lhes era acessível pelas Sagradas Escrituras. Entretanto, pelo caráter das naturezas dos conhecimentos científicos e dogmáticos, as mudanças de abordagem do saber secular foram ignoradas e rechaçadas.

Inseridos em um sistema que contempla apenas dois sexos e dois gêneros (macho e fêmea; homem e mulher, respectivamente) orientados por uma única sexualidade (heterossexual), a maior parte dos evangélicos não vislumbra as possibilidades e combinações a que as identidades podem ser submetidas, recusando-se, dessa forma, a perceberem a diversidade e a complexidade da sexualidade humana. Essa visão, porém, não é completamente homogênea entre todos os evangélicos tradicionais. Para essa pequena parcela que se posiciona contra a antinatureza dos desejos sexuais, a homossexualidade é parte indissociável do

⁴⁹“Porque eu, o SENHOR, não mudo; por isso vós, ó filhos de Jacó, não sois consumidos” (Malaquias 3:6) e “Jesus Cristo é o mesmo, ontem, e hoje, e eternamente” (Hebreus 13:8). Esses versículos, ou o caráter de imutabilidade divina, são reiteradamente repetidos em cultos e reuniões evangélicas.

indivíduo e pode ser, no máximo, reprimida e nunca extirpada. São nesses grupos que podemos encontrar níveis um pouco maiores de tolerância e mesmo uma noção relativamente mais “refinada”, se comparada com o restante da população, sobre questões de gênero e sexualidade:

Conheço um cabeleireiro que ficou dois anos na igreja tentando curar sua homossexualidade. Ele falou que, enquanto esteve na igreja, para “enganar” os outros, tinha se tornado um heterossexual de verdade e passou, então, a reprimir os seus desejos. Ele... Ele disse que foi um suplicio aqueles momentos, porque continuava a sentir atração pelos homens e se sentia culpado toda vez que sentia atração pelos irmãos mais bonitos da igreja [risos]. Até que, um dia, depois de tantos jejuns e orações pedindo a Deus para tirar aquela “maldição” [faz sinal de aspas com os dedos] da sua vida, sem obter resultados, resolveu sair da igreja. E passado um tempo, disse que foi numa boate gay aí e encontrou alguns irmãos que conheceu pelos congressos da vida das igrejas. Só que esses irmãos não são aqueles irmãos de esquentar banco de igreja não. Alguns são presbíteros, outros pastores e que continuam na igreja. (Marcos, membro de uma igreja Batista)

Se a compreensão da questão da homossexualidade enquanto parte inseparável do sujeito existe, não se desconsidera ou se ignora a forma como ela se insere no plano salvífico. Perguntado se os homossexuais, uma vez que não controlam o próprio desejo, seriam salvos, Marcos nos apresentou uma resposta interessante:

Na prática da vida cristã não existe trégua entre o certo e o errado, pelo contrário, existe, sim, uma constante demanda, uma inconformidade, uma guerra que ocorre dentro de cada cristão genuíno, para que os desejos da carne não prevaleçam. Isso significa que as pessoas cristãs lutam, sim, e têm que... e precisam continuar lutando contra aquilo que Deus conden... [a palavra seria condena, mas seu uso foi reprimido na fala] não aceita. É preciso negar-se a si mesmo. Só que cada um tem a sua fraqueza, né? Como dizem por aí... tem muita gente que não tem as fraquezas do homossexual, mas têm outras fraquezas também condenáveis. Nem sei por que dizem que o pecado do homossexual é pior... (Marcos)

Novamente, apesar da mudança de abordagem, predomina a visão naturalista ou essencialista da sexualidade que atrela o desejo e suas expressões a uma identidade fixa, imutável e pré-determinada do sujeito. Para a maioria dos evangélicos entrevistados, não é possível transitar no campo das sexualidades, sem que se incorra na dissidência do pecado. A própria lógica da criação divina não o permite, uma vez

que os seres humanos, ao serem formados por Deus, foram inseridos em um mundo cujas leis naturais das relações entre homem e mulher lhes são anteriores, ou foram postuladas imediatamente por meio do ato criativo, como é o caso da criação de Eva, por exemplo.

A despeito das discussões acerca da natureza da homossexualidade, prevalece, entre os evangélicos, visões negativas sobre o comportamento sexual dos gays, o qual é constantemente estigmatizado. Os homossexuais são vistos como pessoas que norteiam suas condutas por princípios baseados em uma sexualidade desenfreada, exarcebada e imoral. Pensa-se o indivíduo gay a partir da intimidade obscura de sua alcova a qual paradoxalmente se estende a partir dela para o mundo exterior. A esse respeito, Julio Severo, em seu pernicioso livro “O movimento homossexual”, publica:

As típicas práticas sexuais dos homossexuais são histórias de terror: eles trocam saliva, fezes, sêmen e sangue com dezenas de homens por ano. Eles bebem urina, ingerem fezes e experimentam trauma retal regularmente. Muitas vezes, nesses encontros, os participantes se encontram bêbados, drogados ou em ambientes de orgia. (Severo, 1998, pp. 67-68)

Para Julio Severo, os atos sexuais entre homens constitui-se vetores de doenças que se propagam pela sociedade não somente com o ato sexual em si, mas também pelo contato entre as mãos e o pênis durante o “sexo retal”, possibilitando, assim, a disseminação de muitos outros vírus, fungos e bactérias além daqueles transmissores de DST. Daí se entende que a natureza privada dos atos sexuais entre homens precisa ser encarada como uma questão de saúde pública, passível de discussão e objeções por parte da sociedade como um todo.

2.4 – Eu, pronome pessoal do caso oblíquo: uma história de vida

Antes de começarmos esta seção, cabe uma breve explicação sobre seu título. Para a gramática brasileira, em sua norma culta, “eu” é pronome pessoal do caso reto, designando, na oração, o sujeito que fala, que pratica a ação do verbo. De acordo com o Dicionário Larousse da Língua Portuguesa (2004), o vocábulo “oblíquo” significa, na segunda e terceira acepções, “enviesado, torto” e “dissimulado, tortuoso, sinuoso”, respectivamente. Ao afirmarmos que “eu” é um pronome do caso oblíquo, queremos, na verdade, dizer que a pessoa do discurso é, ao mesmo tempo, aquela que fala, ou seja, o sujeito do discurso, e, ao mesmo tempo, é um sujeito torto, anormal, sinuoso. Segundo Cegalla (2008), na Novíssima Gramática da Língua Portuguesa, os pronomes oblíquos funcionam como objetos ou complementos, isto é, sofrem a ação do verbo praticado na oração. Aqui, o verbo é viver.

Como no caso do título, as pessoas dificilmente conseguem se encaixar em determinadas classes gramaticais, e sua classificação, ainda assim muito frágil e deficiente, não é possível se não levarmos em conta sua história de vida e as formas como os símbolos e as relações sociais estão marcadas em seu modo de ser no mundo. Esta seção

baseia-se na premissa de que os conhecimentos sobre os indivíduos só são possíveis mediante a descrição da experiência humana, tal como ela é vivida e tal como ela é definida por seus próprios atores. (Meda, 1986, p. 47)

Escolhemos, para o personagem desta narrativa, o pseudônimo de XV, que consistia em uma abreviatura usada pela Santa Inquisição para definir aqueles cristãos autênticos, que não possuíam ascendência judaica ou moura. Aqui, deixei que ele efetivamente fosse o agente da própria história e, durante as transcrições, procurei ao máximo evitar suprimir as idiossincrasias de sua fala e da forma como ele estrutura seu pensamento. Os termos e palavras entre aspas são retiradas, *ipsi verbi*, do próprio discurso do narrador. Preferimos também não inserir, nesta seção, qualquer análise da fala nem intercalar o discurso do entrevistado com teorias sócio-antro-psicológicas. Todas as impressões aqui referidas são, de fato, propostas pelo

entrevistado no transcorrer de sua fala e não necessariamente aparecem na ordem em que foram apresentadas.

XV tem vinte e sete anos, nasceu em uma família de classe média, estudou em escola particular, foi criado por pais divorciados e, durante 7 anos de sua vida, dos quinze aos vinte e dois, foi evangélico em uma igreja batista de João Pessoa. XV tem curso superior e atualmente trabalha na área em que se formou. Ganha, segundo o próprio XV, um salário relativamente bom, o que lhe permite ter um certo conforto material e se classificar como membro da classe média. À primeira vista, XV poderia muito bem passar por um pronome pessoal do caso reto, pois sua aparência e seu estilo de vida nada denunciam sobre quem ele realmente seja: XV é gay.

A primeira experiência que nosso entrevistado teve no que diz respeito a separação do mundo entre homens e mulheres remete aos cinco anos de idade, quando, ao passar por seu pai, foi interpelado por este, que pegou em seus braços, sacudiu-os e disse que XV andasse “com os braços balançando, como um homem”. Ele lembrou dessa exortação ter sido dita com certa indiferença, talvez pelo fato de XV ser ainda uma criança. Pouco tempo depois, lembra de entender bem o significado do que, posteriormente, conheceria como “a casa dos homens”, um lugar em que a masculinidade é defendida e construída inclusive com o uso da violência: um dia, ao brincar com algumas meninas do bairro, sentiu uma mão agarrar sua orelha com força e o arrastar rua acima com as seguintes palavras: “meninos não brincam com meninas”. Desde então, até o início da adolescência, lembra da preocupação que tinha de contabilizar a quantidade de meninas presentes, a fim de não transgredir o mandamento paterno.

“Não sei se seu pai extrapolou os limites da violência da casa dos homens, mas, por alguma razão que XV desconhece no nível da consciência, acabou por se aproximar mais da mãe e das avós, especialmente a avó materna. De repente, para XV, seu pai se tornou uma figura opressiva, e ele temia não corresponder às suas expectativas sobre ser um homem completo. Era comum, em sua presença, procurar engrossar a voz, não movimentar muito os braços e as mãos, não ver novelas ou expressar outras atitudes tipicamente atribuídas às mulheres. Seu pai personificava, em sua opinião, o que significava viver em uma sociedade heteronormativa e compulsória e que tem, como modelo ideal, o macho dominador. Para ele, os piores

momentos eram aos domingos, quando era coagido pelo pai, que dizia que iria “ensiná-lo a gostar de futebol”. Certa vez, quando criança, para agradar o pai, tentou jogar futebol com o irmão mais velho e um amigo, mas tudo que conseguiu foi chutar o chão e cortar o dedão do pé.

Para piorar sua situação, seu irmão mais velho parecia ser uma cópia fiel da imagem do pai. Com quatro anos de diferença e compleição forte, era comum ser tratado com certa brutalidade e passar por certos constrangimentos sempre que sua masculinidade não representava o modelo ideal exigido pelo irmão. Desde cedo, ainda em sua infância, XV começou a entender que era diferente dos outros meninos, muito mais porque o irmão o indicava verbalmente ao chamá-lo de “mulherzinha”, “viadinho”, “gayzinho” e “bichinha” do que por uma própria percepção de si. Ele começava a entender mais profundamente que aquilo que ele era, ou aquilo que o irmão dizia que ele era, pertencia a uma categoria ruim de pessoas. Agora, o irmão se esforçava para torná-lo um homem, colocando-o para brigar com os outros meninos da rua e exigir que ele nunca fugisse, mesmo que isso significasse apanhar.

Aos sete anos de idade, XV foi morar com a avó materna. Para ele, sair da presença paterna foi um alívio duplo, uma vez que o irmão continuou a morar com o pai. Sua avó, segundo conta, era uma mulher muito amorosa e gentil. Casada há quase trinta anos naquela época, assumira o comando da casa e da família. Escutava-a, vez ou outra, dizer que era “pãe”, ou seja, “pai e mãe”, pois seu marido possuía um papel secundário na administração do lar. Para ele, a avó foi a primeira quebra do paradigma que dizia que os homens eram superiores às mulheres⁵⁰. A segunda foi a mãe. A mãe de XV estava divorciada desde que ele tinha quatro anos e vivia uma vida independente, sem qualquer ajuda do ex-marido ou da família. Considera-a, até hoje, uma mulher de princípios liberais que sempre se posicionou sobre temas polêmicos: era a favor do aborto, da independência das mulheres, nunca cobrara dele qualquer tipo de masculinidade e nunca demonstrara qualquer traço daquilo que posteriormente viria a ser chamado de homofobia.

⁵⁰ Aqui, XV observa ele mesmo uma contradição ao nos dizer que era comum ouvir da avó que “era melhor criar menino homem do que menina fêmea”, pois estas dão muito trabalho e são difíceis de controlar, segundo a opinião da avó.

Apesar da nova vida longe do pai ser muito mais leve, XV ainda captava as noções de que a homossexualidade era algo muito errado, pois sua avó era evangélica e, vez ou outra, ouvia seus posicionamentos a respeito da homossexualidade. Lembra de certa vez ouvi-la dizer que, por ela, “todas as prostitutas, os bandidos, os anões, os homossexuais e os ateus deveriam ser colocados em um navio e afundados no meio do mar”. Foi na casa da avó que, pela primeira vez, escutou na história de Sodoma e Gomorra, a cidade destruída por Deus por “praticar o homossexualismo”. Foi lá também que ouviu que a AIDS era uma punição de Deus contra os homossexuais e um método divino que visava, pelo medo, a barrar o avanço da doença. Embora estivesse em um ambiente seguro e se sentisse protegido pela avó, XV não escapava da presença dos seus tios, irmãos de sua mãe. Nesse sentido, eles tinham uma leve semelhança com o irmão, porque, aqui e acolá, indicavam que XV não era um menino comum, que se “parecia com uma menina”, que tinha um “jeitinho diferente”, que gostava muito de coisas que meninos não gostavam, etc.

Aos dez anos, XV volta a morar com o pai e a madrasta, mas, segundo nos conta, já estava “sambado na vida” e, por isso, não teve muitos problemas quanto ao seu comportamento, mas observava como seu pai costumava tratar sua madrasta. Ele continuava a ser um homem machista que se recusava a fazer trabalhos domésticos de qualquer tipo, não gostava de tomar conta do filho recém-nascido, pois argumentava que aquilo era um trabalho para a mãe e, constantemente, envolvia-se com outras mulheres. Ele nunca entendeu por que sua madrasta, apesar do tratamento que recebia, nunca se separou do pai. Pouco tempo depois, por influência da avó materna, decidiu se filiar a uma igreja protestante aos quinze anos. Ele se lembra de que, no dia em que atendeu ao apelo do pastor para “aceitar Jesus”, pensou imediatamente que aquele era o caminho para superar sua sexualidade. Naquele dia, XV disse que era a pessoa mais esperançosa e feliz do mundo, pois tinha encontrado a solução para seus problemas.

A vida na igreja foi muito controversa, segundo nos conta. Ao mesmo tempo em que encontrou um ambiente de acolhimento, sentia-se particularmente atingido e aterrorizado, quando os temas das pregações remetiam à sexualidade. A imersão na vida religiosa serviu para tentar surprimir o “sofrimento psíquico” pelo qual passava

constantemente. Decidiu dedicar uma vida aos trabalhos na congregação, participar das vigílias de oração, fazer jejuns sistemáticos, a fim de que Deus atendesse sua necessidade de “mudança de opção sexual”. Para ele, a masturbação consistia em um pecado duplo, porque era, em sua concepção, “um desperdício da semente” e ato revelador de sua sexualidade:

Ah, velho... [faz uma pausa, para pensar] Masturbar era aquela coisa... Eu sabia que era errado, porque envolvia uma mulher que não era minha (fornicação), tinha que me expor à pornografia e, pra piorar, eu me masturbava só com cenas heterossexuais, mas me excitava mesmo era com o cara lá. Tinha vez também que eu me masturbava pensando em caras, mas, na hora de gozar, pensava em mulher, pra aliviar a consciência.

Ele era, como costuma dizer, “um evangélico autêntico”, a despeito de falhar, vez ou outra, na administração de seus desejos homossexuais. Embora mantivesse seus desejos em segredo, ele nunca viveu, segundo diz, uma vida dupla, porque jamais procurara relações sexuais com outros homens enquanto ainda frequentava a igreja. Ele era um crente que “buscava a santificação” com zelo e que tinha a “Bíblia como regra de fé e prática” incluindo aqueles versículos que condenavam a prática homossexual.

No início da década de 2000, com o advento da Internet no Brasil, XV se dedicava a evangelizar as pessoas online, frequentando canais de bate-papo, os famosos *chats*, tentando converter gays e lésbicas “para os caminhos de Deus”. Essa mesma internet que foi instrumento de evangelização foi posteriormente, “instrumento de libertação”. Certo dia, após voltar de uma programação da igreja, XV entrou no programa de *chat* mais usado, o mIRC⁵¹, e, após dar o comando */whois*⁵² em um usuário qualquer, viu que este se encontrava em um canal chamado *#punheteiros*. Curioso, decidiu adentrar no “recinto” e, quase imediatamente, um usuário qualquer veio “puxar conversa”. Sem esconder suas intenções, aquele usuário disse que estava

⁵¹ O mIRC foi um programa de computador que se popularizou na internet a partir de 1995 e permitia agrupar online milhares de usuários que poderiam interagir publicamente nos canais ou em privado uns com os outros.

⁵² Algumas ações no mIRC consistiam em digitar comandos, a fim de se obter certos privilégios, informações e serviços. O comando */whois*, dado em um usuário qualquer, revelava em quais canais ele se encontrava, por qual servidor estava conectado, etc.

ali para procurar sexo com outros homens. Após horas de conversação, XV decidiu que, a partir daquele momento, não iria mais para a igreja:

Vê só... Eu sempre abominei hipocrisia, falso moralismo, essas coisas. Então, quando eu saquei que era daquilo que eu gostava, de caras e tudo o mais, eu decidi que, a partir daquele momento, eu não estaria mais na igreja e que viveria tranquilo minha bissexualidade. Porque eu disse pra mim mesmo que era bissexual, porque ainda não aceitava que eu fosse só gay.

Para XV, a internet mostrou um mundo de possibilidades sexuais e, principalmente, garantia seu anonimato. Ele não frequentava mais os cultos, mas não aceitava plenamente sua “condição”. Não concebia que um homem não pudesse gostar de uma mulher o mínimo que fosse. A bissexualidade, para ele, era o último baluarte de normalidade a que ele poderia, e deveria apegar-se. Ele criou, para si, um código de conduta e ética que, depois, verificou ser “relativamente comum entre jovens que se iniciam no mundo gay”. Primeiro, vem a afirmação de que é bissexual, que sente atração por mulheres, que as relações gays são apenas um aspecto recreativo e transitório da vida; depois, estabelece que, entre homens, “só rola putaria”, que não quer um namorado, que não reconhece afetivamente entre pessoas do mesmo sexo. Outra coisa que ele observou foi que era necessário manter-se o mais masculino possível, porque “quanto mais distante da homossexualidade, melhor”. O discurso que prevalecia entre seu círculo de amigos nessa nova vida era o clássico “se eu quisesse mulher, pegaria a original, não a cópia mal-feita”:

Lembro que, sempre que entrava no chat, via os caras digitarem perguntando se algum cara não afeminado estava a fim de teclar. A regra era separar aqueles que são másculos daqueles que são amulherados.

O sexo gay também possuía seus tabus, ao contrário do que ele pensava enquanto era evangélico tradicional. Nesse tipo de relação carnal, a passividade estava associada sempre ao abandono da masculinidade e ao papel feminino desempenhado em um contexto heterossexual. Ele poderia até ser passivo algumas vezes, mas sabia que não poderia admitir isso publicamente. Percebeu que, “no meio

gay, havia o obscuro do obscuro”: práticas e performances que não deveriam ser reproduzidas sob pena de cair no ridículo:

As gays mesmas (*sic*) têm preconceito. Ficam chamando uma a outra de passiva e fazendo piadas sobre o assunto, como se isso fosse algo reprovável. É claro que a gente encontra exceções, gente que não está nem aí e que não vê problema em dar o cu, mas isso eu acho que seja exceção mesmo, como falei.

Uma noite, no carnatal, festa muito popular da capital do Rio Grande do Norte, recebeu um cartão de visitas com os dizeres “Sou gay e evangélico. E pode?”. Curioso, guardou o material evangelístico no bolso da bermuda e, no dia seguinte, decidiu visitar o site que constava no cartão. Com o endereço da igreja em mãos, visitou a Comunidade Cristã Nova Esperança cerca de duas semanas depois.

O ambiente, para ele, não era necessariamente estranho, porque ele já tinha sido evangélico. Os hinos eram os mesmos, a liturgia, o vocabulário. A diferença estava no fato de haver vários irmãos afeminados e com roupas que, em um contexto tradicionalista, jamais seriam admitidos:

No dia em que fiz minha primeira visita lá, veja bem, no primeiro dia mesmo, apresentou-se um grupo de dança só com homens. Só com homens! Na minha antiga igreja não tinha disso não, porque o grupo de dança era só de meninas. Na CCNE, não. Os caras eram uns marmanjões já adultos e fazendo passinhos de dança. Estranhei demais.

Com o passar do tempo, XV foi se acostumando com esse ambiente novo, com os rapazes efeminados e as moças masculinizadas que entoavam músicas de louvor a Deus. Até que, um dia, resolveu “aceitar Jesus de novo e voltar para os caminhos de Deus”.

A mudança mais completa veio com o amadurecimento, com a convivência com outras experiências de vida, com a empatia e a compreensão de que a sexualidade humana é extremamente matizada, coisa que, segundo ele, é constantemente enfatizada nos cultos e nos grupos de estudo da igreja. Veio com o aprendizado da própria sexualidade, com os caminhos que se cruzaram

Capítulo 3 – A cruz fora do armário: o Surgimento das Igrejas e da Teologia Inclusivas

3.1 – De pentecostes às paradas de orgulho LGBT

E disse Deus: Este é o sinal da aliança que ponho entre mim e vós, e entre toda a alma vivente, que está convosco, por gerações eternas. O meu arco tenho posto nas nuvens; este será por sinal da aliança entre mim e a terra. E acontecerá que, quando eu trazer nuvens sobre a terra, aparecerá o arco nas nuvens. Então me lembrarei da minha aliança, que está entre mim e vós, e entre toda a alma vivente de toda a carne; e as águas não se tornarão mais em dilúvio para destruir toda a carne. E estará o arco nas nuvens, e eu o verei, para me lembrar da aliança eterna entre Deus e toda a alma vivente de toda a carne, que está sobre a terra. E disse Deus a Noé: Este é o sinal da aliança que tenho estabelecido entre mim e entre toda a carne, que está sobre a terra.

Gênesis 9:12-17 (sobre o surgimento e a finalidade do arco-íris)

Para melhor compreendermos o fenômeno das igrejas inclusivas, é necessário buscar uma conceituação que possibilite uma análise mais fiel possível das mesmas, muito embora essa construção possa, neste estudo, ser embrionária e provisória, uma vez que procura suprir as necessidades do tipo de abordagem utilizado aqui. Escolhi fazer uma breve digressão histórica que se inicia no começo do século passado no Brasil e que demonstra que o surgimento das igrejas inclusivas segue o modelo de expansão das igrejas evangélicas no Brasil. O protestantismo não começou homogeneamente, mas suas constantes e mais matizadas bifurcações em doutrinas cada vez mais plurais e, por vezes, contraditórias, acelerou-se a partir do início do século XX por meio de um fenômeno chamado de pentecostalismo.

A palavra pentecostal deriva de pentecostes, do grego *pentekosté*, que marca o evento da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos, na época dos primórdios

do cristianismo, descrito no segundo capítulo do livro bíblico neotestamentário de Atos dos Apóstolos⁵³. As raízes do pentecostalismo brasileiro encontram-se no protestantismo histórico norte-americano de fins do século XIX que, através de um longo processo, transformou uma doutrina pacata e resignada em um movimento eufórico e de caráter combativo no campo político e na vivência do cotidiano. Só conseguiremos entender o sentido da palavra pentecostal, tal como ele se apresenta nas inúmeras igrejas que se proliferam no país, se acompanharmos seu desenvolvimento e as transformações sofridas no campo sagrado brasileiro, o qual se tornou terreno fértil para esses tipos de inspirações religiosas.

Segundo estudos históricos, os metodistas da Inglaterra oitocentista foram os precursores do movimento pentecostal e tiveram um papel de suma importância na formação embrionária do pentecostalismo norte-americano (APGAUA, 1999), fornecendo eles as bases de sua doutrina, pautada na necessidade do avivamento espiritual, na expansão de seus ensinamentos e ênfase no caráter emocional das celebrações (eis aqui um dos pontos primordiais que identificará o segmento religioso pentecostal).

Na Inglaterra do século XVIII, o pregador anglicano John Wesley, escapando às orientações da Igreja Anglicana, começou a permitir a participação de pregadores leigos bem como a realizar as pregações fora do templo, possibilitando o alcance de vários segmentos sociais que outrora estavam afastados pela distância espacial, social e cultural. Ele ainda ressaltou a necessidade de um culto mais espontâneo, com características mais emocionais, distanciando-se das bases dogmáticas do calvinismo, racional por excelência. Aqui, é necessário ressaltar que, segundo Weber (2004, p. 130), o metodismo não conduziu a um cristianismo “sentimental de traço íntimo”, apesar de sua tendência ao sentimentalismo, pois o sentido do sentimento estava diretamente ligado ao estado da graça, porém sem atrapalhar o caráter racional da conduta da vida.

⁵³E, cumprindo-se o dia de Pentecostes, estavam todos concordemente no mesmo lugar;E de repente veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados.E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles.E todos foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem. Atos 2:1-4

A expansão da colonização dos territórios norte-americanos assim como o recrudescimento das perseguições religiosas na Inglaterra fizeram com que muitos religiosos levassem consigo, para as colônias, a religião Reformada e, como um pequeno embrião, as idéias de avivamento necessárias para suprir as dificuldades que se impunham durante o período de colonização, principalmente do Oeste.

Abrindo o precedente para uma religião mais voltada às classes menos favorecidas através das pregações itinerantes e a abertura da ministração das celebrações por pastores leigos e de pouca instrução, os metodistas instalados em solo americano e os protestantes tradicionais do avivalismo contribuíram para a formação da identidade pentecostal: cultos “emocionais”, feitos de improviso e com forte apelo às manifestações do Espírito Santo e outras mostras da presença divina: profecias, êxtase religioso e grande euforia. Tais fenômenos eram inexistentes no protestantismo histórico dado o caráter racional das reuniões e da exigência, por parte dos líderes, do cumprimento da liturgia e das hierarquias existentes.

Não demorou muito para que esses líderes dos movimentos avivalistas e de santidade (*holiness*) realizassem reuniões em que enfatizavam a descida do Espírito Santo como confirmação da presença de Deus e da conversão de seus fiéis. Nesse sentido, o comparecimento dos pregadores metodistas itinerantes foi muito importante bem como a realização de encontros e acampamentos de avivamento espiritual, os chamados *camp meetings*. Nessas reuniões, eram muito comuns as manifestações de êxtase religioso, interpretadas como revelações da aprovação de Deus.

Em fins do século XIX, nos Estados Unidos, intensificou-se o debate acerca do sinal de confirmação da manifestação do Espírito Santo. Charles Parham, fundador do Colégio Bíblico Betel em Topeka, Kansas, no ano de 1900, em estudos realizados em conjunto com seus alunos chegou à conclusão que tal sinal seria o “dom de línguas”, também conhecido por glossolalia. Entrando em um consenso, faltava-lhes o fato concreto, o que veio a ocorrer em uma reunião de oração no ano de 1901, quando Agnez Ozman falou em línguas estranhas.

Existem divergências no campo acadêmico quanto ao ano em que ocorreu o fenômeno da glossolalia, o qual marcaria o nascimento do movimento pentecostal nos Estados Unidos. Segundo Mônica Barros (1995), o divisor de águas teria acontecido

em 1906, quando da reunião de um dos discípulos de Parham, W. J. Seymour, um grupo de sete pessoas, incluindo um garoto de oito anos, havia manifestado o dom de línguas. Já para Campos Jr. (1995), o surgimento do pentecostalismo teria ocorrido cinco anos antes, quando a americana Agnez Ozman teria falado em línguas estranhas. Tal desacordo, porém, não remove a importância do fenômeno enquanto dom emblemático das aspirações pentecostais. Veremos em breve que, posteriormente, no neopentecostalismo do final da década de 1970, o dom de línguas é substituído em valor por outras manifestações divinas como a prosperidade material, física e espiritual, os milagres de cura divina e o exorcismo, por exemplo.

Embora o movimento pentecostal norte-americano fosse uma manifestação essencialmente religiosa, não podemos deixar de salientar que existia um forte caráter de luta política, pois seus adeptos eram compostos em sua maioria, de negros pobres que padeciam com o descaso do poder público e com os males derivados do preconceito racial nos Estados Unidos, muito embora a adesão de membros brancos passasse a ser mais intensa posteriormente. A união dos grupos de pessoas de cores distintas, porém, durou muito pouco, pois para a parcela branca, a nova aspiração religiosa não necessitava de um caráter de luta por direitos sociais, o que culminou numa separação ideológica, acarretando o surgimento de um pentecostalismo despolitizado e, portanto, de cunho mais puramente religioso.

Foi justamente esse pentecostalismo “branco” que, através de trabalhos missionários internacionais, transplantou a nova doutrina para solo sul-americano, inclusive em terras brasileiras. Começava, então, no Brasil, a formação de uma nova maneira de encarar e viver o mundo e, em longo prazo, o fim do monopólio católico.

A primeira igreja pentecostal a se instalar em solo brasileiro foi a Congregação Cristã (CC) no ano de 1910, na cidade de São Paulo. Seu fundador foi um dissidente da Igreja Presbiteriana, um italiano chamado Luís Francescon, o qual recebeu seu batismo com o Espírito Santo nos EUA e decidiu compartilhar suas experiências religiosas com os imigrantes italianos no Brasil. Sua expansão, porém, não teve a mesma eficácia de sua contemporânea, a Assembléia de Deus (AD) (MEDEIROS, 2005). Para esse tímido avanço, o sociólogo Rolim apresenta algumas explicações: trabalho de evangelização restrita, sem a utilização da mídia (rádio) ou de cultos ao ar livre que propiciam um maior alcance das massas resultando em um baixo índice

de proselitismo. Ainda segundo Rolim, a dificuldade de crescimento da Congregação Cristã residia na escolha daqueles que seriam o principal alvo de sua evangelização: os operários de fábricas e trabalhadores rurais do café imigrados da Itália. Esse grupo era um dos que mais apresentava resistência aos trabalhos evangelísticos, pois o clima de luta por melhores condições de vida e trabalho e os ideais de anarquismo e comunismo dispensavam uma confissão religiosa distante dos problemas do mundo e resignada com a realidade sócio-política, e para dificultar a expansão da CC, os líderes trabalhistas recomendavam a seus companheiros que se mantivessem afastados desses tipos de igreja (incluindo a católica) consideradas alienantes e mantenedoras da ordem dominante vigente maquiada como vontade de Deus⁵⁴. Após sua expansão no Sul do país, a Congregação Cristã parte para os estados do Norte onde a Assembléia de Deus já se encontrava instalada.

Fazendo um movimento contrário ao da Congregação Cristã, a Assembléia inicia seus trabalhos no Norte e no Nordeste, para posteriormente descer ao Sul. Seus fundadores foram dois missionários suecos, Daniel Berg e Gunnar Vingren, que receberam a influência de Durham e foram batizados com o Espírito Santo no Brasil. Inicialmente instalados em uma igreja Batista em Belém do Pará, os missionários foram posteriormente convidados a se retirarem da igreja por sustentarem, contra a vontade dos pastores locais, os ensinamentos acerca do batismo com o Espírito e realizarem, à revelia destes pastores, cultos e vigílias que buscavam as manifestações do Espírito⁵⁵.

O resultado da expulsão voltou-se contra a Igreja Batista, pois, com a saída dos missionários suecos, vários outros membros locais decidiram-se por se juntarem a eles. A expansão inicial da AD foi mais bem-sucedida que a da CC, pois centrou seu alvo em um público mais propenso ao proselitismo: a população católica pobre rural e de bairros periféricos. Essa lógica pode ser compreendida se passarmos uma rápida vista pela prática do catolicismo naquele contexto.

⁵⁴ROLIM, Francisco Cartaxo. Pentecostalismo: Brasil e América Latina. Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 51-54. *Apud* MEDEIROS, Rangel de Oliveira. Igreja Universal Do Reino De Deus: A Construção Discursiva Da Inclusão E Da Exclusão Social – 1977 – 2004.

⁵⁵ MEDEIROS, Rangel de Oliveira. Igreja Universal Do Reino De Deus: A Construção Discursiva Da Inclusão E Da Exclusão Social – 1977 – 2004.

A religiosidade católica dos habitantes pobres das zonas rurais e urbanas tratava-se de um catolicismo devocional, ou seja, baseado apenas na frequência nas missas de domingo, longe da hierarquia católica e um tratamento impessoal com o sacerdote. Para suprir esse distanciamento da oficialidade da religião e as lacunas deixadas pelo padre que apenas aparecia para celebrar casamentos e batizados, realizavam-se novenas, procissões, e, principalmente, orações aos santos, pois era necessário aos fiéis ter algo palpável e mais acessível para sua fé. Longe de uma “regulamentação” que proporcionasse a manutenção de sua fé, o fiel católico estava, assim, mais suscetível à conversão. Some-se a isso a frieza das celebrações da missa com o serviço rezado em latim e o sacerdote de costas para o público. Isso não tornava a ida à igreja nada atraente para pessoas que tinham que se deslocar enormes distâncias e tendo, inclusive, que se deparar com um modelo de divisão social que afastava os fiéis entre si e mantinham o padre próximo apenas àquelas famílias mais abastadas (Magalhães, 2005).

Funcionando como um contraponto a essa frieza católica, o pentecostalismo da AD atraía para si os crentes católicos, apresentando um tratamento extremamente diferenciado, com recepções calorosas, visitas domésticas e a participação ativa dos fiéis nos cultos, com a liberdade de manifestação de êxtase religioso como palmas, pulos, choros, glossolalia, etc⁵⁶.

Mesmo com estes aspectos a seu favor, o crescimento pentecostal dos primórdios no Brasil foi bastante difícil por conta das perseguições religiosas sofridas tanto por protestantes históricos quanto pelos pentecostais principalmente nessas áreas de intenso avanço missionário. Porém, a maneira como os cultos era celebrada e um ambiente social dentro da igreja que reproduzia os aspectos políticos, econômicos e sociais de seus fiéis, diminuindo assim os preconceitos, a abertura de participação a indivíduos outrora excluídos, como analfabetos, negros e mulheres (estas últimas ainda com uma liberdade bastante restrita), tornavam o ambiente pentecostal irresistível e bastante atraente. Assim, a AD conseguiu recrutar seu rebanho nos espaços onde o catolicismo oficial não estava presente, evitando desta

⁵⁶Este fator ainda é perfeitamente observável nos depoimentos dos conversos ao pentecostalismo, os quais reclamavam da frieza do catolicismo e do protestantismo histórico, enfatizando a liberdade de manifestação de sua fé durante as celebrações dos cultos. (N.A)

forma um confronto direto com a Igreja de Roma e obtendo uma maior facilidade de crescimento.

O início da segunda onda de expansão do protestantismo não histórico é marcado pela chegada, em 1950, de missionários norte-americanos da *International Church of The Foursquare Gospel*, que criaram, em São Paulo, a Cruzada Nacional de Evangelização. Em 1953, eles fundam a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) e trazem elementos de proselitismo que são inéditos no Brasil: pregação em tendas itinerantes, curas milagrosas e já o uso do rádio para evangelização, o que permite uma difusão maior das idéias pentecostais pelo Brasil. Para a IEQ, a glossolalia é um importante dom do Espírito, mas a ênfase de suas pregações concentra-se nas curas proporcionadas pelo poder do Espírito Santo e que tiveram bastante êxito nos EUA durante a Segunda Guerra Mundial. Essa intensa manifestação pentecostal por parte da Cruzada Nacional (posteriormente Igreja do Evangelho Quadrangular), provocou cismas em praticamente todas as denominações protestantes históricas e pentecostais⁵⁷.

Seguindo essa proeminência na cura divina, surgem novas igrejas. A Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo (BPC) trouxe características que estarão presentes já na terceira onda de expansão: fundador brasileiro, envolvimento com a política e relacionamento com entidades ecumênicas. As práticas do criador da BPC, Manoel de Mello, um imigrante pernambucano que perambulou por várias denominações pentecostais antes de fundar a sua própria, escandalizaram os vários segmentos protestantes por serem inéditas naquele período: uso de cinemas e estádios como templo o que provocou uma mudança nas concepções de espaço sagrado e participando de programas de auditório⁵⁸.

Em 1962 é fundada a Igreja Pentecostal Deus É Amor (IPDA), com forte caráter personalista de seu líder, o missionário David Martins, e seu isolacionismo frente a outras igrejas pentecostais e protestante históricas, o crescimento da IPDA não se deu de forma vertiginosa e possui um caráter conservador, tal qual as igrejas da primeira onda, mas também traz em si elementos que farão parte de algumas igrejas

⁵⁷SIEPIERSKY, Carlos Tadeu. "De Bem Com a Vida": O Sagrado Num Mundo Em Transformação – Um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea, p. 48.

⁵⁸Ibid., pp 49 e 50.

como Universal do Reino de Deus (IURD) e Internacional da Graça de Deus (IGD): aversão às celebrações e elementos da umbanda, prática de benzer e ungir objetos e as correntes, as quais são semelhantes às novenas católicas.

É neste período que ocorre a emancipação das igrejas pentecostais de suas lideranças estrangeiras e inicia-se a formação de igrejas com fundadores brasileiros. É também durante a segunda onda que ocorre grande expansão do pentecostalismo brasileiro e na América Latina. A Assembléia de Deus, por exemplo, elevou seu percentual de adeptos de 3% para 18%. O intenso uso da mídia como instrumento de evangelização dos vários segmentos pentecostais consolida-se e se torna um dos grandes aliados do proselitismo pentecostal.

Chegamos a terceira e última onda de expansão do pentecostalismo brasileiro, a qual continua em seu processo de crescimento e, com o auxílio dos meios de comunicação de massas, vem se expandido de uma forma que não foi vista até agora pelos estudiosos dos fenômenos da religião. Segundo o Censo de 2000 do IBGE, o Brasil apresentou um percentual de 15,4% de evangélicos, sendo que desse número 10,4% foi de pentecostais das várias denominações. O crescimento do ramo pentecostal teve em média 8,9% ao ano contra 5,2% do protestantismo histórico⁵⁹.

Alguns sociólogos apresentam o atual quadro de desespero social brasileiro como um dos principais fatores de recrudescimento do pentecostalismo, afirmando que estas aspirações surgem como resposta aos anseios e necessidades das populações marginalizadas, abandonadas pelas autoridades públicas. Obviamente, não desprezamos este fator como *uma* das explicações da explosão pentecostal, porém não acreditamos que ele seja a única ou mesmo a preponderante, uma vez que religiosidade, sob seus mais variados aspectos e enraizamentos, sempre esteve presente na trajetória histórica de todos os povos da humanidade, estando presente inclusive naquelas sociedades pré-capitalistas nas quais havia somente a divisão sexual do trabalho.

⁵⁹Resultados de amostras preliminares do Censo de 2000 do IBGE. Capturado do site www.ibge.com.br

Mesmo nas sociedades cujo sagrado vem sendo paulatinamente abandonado, é possível encontrar resquícios de formas elementares de religiosidade⁶⁰, pois as primeiras experiências do homem enquanto ser social estiveram pautadas em profundo sentimento de religiosidade. Quando um homem moderno não-religioso, por exemplo, elege para si locais “privilegiados” porque neles teve alguma experiência prazerosa, ele retira esse determinado espaço da homogeneidade do mundo profano, tornando-o único, especial, ele, dessa forma, “sacraliza” aquele lugar em suas lembranças. Por que, então, a explicação para a busca do sagrado, da religião, dar-se-ia por conta das misérias do mundo, ao invés de um constante retorno a um passado ainda bastante presente? Devolver o sagrado ao mundo é uma forma de torná-lo habitável, porque assim ele passa a ser explicado por uma lógica simples e tremendamente ancestral. Então, se fôssemos encontrar uma explicação para a religiosidade, ou mesmo sua ausência, seria interessante considerarmos o papel do conhecimento científico, cuja função é desmistificar, criticar, discordar, investigar e explicar. O avanço das técnicas e dos procedimentos metodológicos da ciência no indivíduo ou em determinada sociedade definiria sua religiosidade em maior ou menor grau⁶¹:

Se existem conhecimentos capazes de extirpar, até às raízes, a crença de existência de seja lá o que for que se pareça a uma “significação” do mundo, esses conhecimentos são exatamente os que se traduzem pela ciência. (...). Não é ela a potência especificamente a-religiosa⁶²?

Assim, toda busca religiosa seria, a priori, uma busca por um sentido, e isso independe de posicionamento social e antes mesmo, é alimentado pela desordem deste último, uma vez que o senso comum define o mundo atual como caótico e sua ordenação torna-se necessária.

A vida religiosa seria também uma fuga do homem da consciente finitude de si. Utilizando-se de uma questão recorrente na obra de Leon Tolstói, Weber escreve:

O conjunto de suas meditações cristalizou-se recentemente ao redor do tema seguinte: a morte é ou não é um acontecimento que encerra sentido? Sua resposta é a de que, para um homem civilizado, aquele

⁶⁰ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992

⁶¹ WEBER, Max. Ciência e Política: Duas Vocações. São Paulo: Cultrix, S/D.

⁶²Ibid., p 35.

sentido não existe. E não pode existir porque a vida individual do civilizado está imersa no “progresso” e no infinito, e segundo seu sentido imanente, essa vida não deveria ter fim. (...) nenhum dos que morrem chega jamais a atingir o pico, pois que o pico se põe no infinito⁶³.

E prossegue:

Com efeito, ele [o homem civilizado] não pode jamais apossar-se senão de uma parte ínfima do que a vida do espírito incessantemente produz, ele não pode captar senão o provisório e nunca o definitivo. Por esse motivo, a morte é, a seus olhos, um acontecimento que não tem sentido. E porque a morte não tem sentido, a vida do civilizado também não o tem, pois a “progressividade” despojada de significação faz da vida um acontecimento igualmente sem significação⁶⁴.

Ora, não há outro meio do homem prolongar-se no tempo, de maneira plena e feliz de acordo com o sistema de pensamento das religiões, a não ser trilhando o caminho da religiosidade. Eis então os motivos de toda devoção: busca de sentido, busca da perfeição, busca da infinitude, busca por acolhimento e, por conseguinte, da felicidade.

O neopentecostalismo constitui-se em uma radical mudança de preceitos teológicos quando comparado às outras duas vertentes pentecostais, que pode ser observada pelo redirecionamento dos principais pontos de sua doutrina. Se para a Assembléia de Deus a ênfase de seus cultos estava nos fenômenos glossolálicos, para a Igreja do Evangelho Quadrangular era a cura divina o cerne da celebração: trata-se, em ambos os casos, de dons do Espírito Santo; porém, para a Igreja Universal ou para a Igreja da Graça de Deus a questão central é o exorcismo e a abundância material. As igrejas neopentecostais surgiram, então, como instituições bem diferenciadas de suas antecessoras, criando certo ambiente de hostilidade e aversão dentro e fora do campo religioso protestante.

Na esteira da expansão protestante no Brasil, deu-se um novo salto de interpretação teológica: as chamadas igrejas inclusivas. De acordo com Marcelo Natividade (2010), a emergência intensificada de ações políticas de grupos

⁶³Ibid., p 31.

⁶⁴Op. Cit. p 31.

minoritários, na década de 1990, permitiu que o debate ultrapassasse a agenda política do período, centrada principalmente nos direitos civis, no combate à homofobia e no enfrentamento da epidemia de AIDS, e escoasse para outros campos, sendo um deles a religião. Some a esses eventos de ordem política o hodierno contexto de pluralismo religioso brasileiro, o recrudescimento dos processos de individualização os quais implicariam “em uma diversificação de estilos de vida” (Natividade, 2010, p. 92) a qual culminaria na ampliação das possibilidades de intercâmbio.

Atualmente, no Brasil, de acordo com dados do IBGE, o número de adeptos das igrejas inclusivas é de 10 mil membros espalhados por todo o país, mas principalmente no eixo Rio – São Paulo. Representando apenas 0,005% da população, os números parecem ser inexpressivos, porém, se levarmos em conta que, há apenas dez anos, havia apenas 500 membros registrados nas poucas instituições presentes em solo brasileiro. Fernanda Weiss (2013), nesse período, contabilizou apenas uma igreja inclusiva com sede fixa no Brasil. O crescimento dessas organizações religiosas, a despeito das resistências e enfrentamentos que seu posicionamento acerca da sexualidade humana assume, segue o ritmo acelerado característico dos demais segmentos religiosos protestantes brasileiros.

De acordo com Marcelo Natividade (2010), o surgimento da primeira comunidade cristã gay brasileira acompanhou o desenvolvimento, na década de 1990, das discussões acadêmicas a respeito da inclusão das minorias sexuais nos diversos campos da atividade política. Foi no Centro Acadêmico de Estudantes de História da USP que nasceu, por meio da articulação de algumas lideranças, a Comunidade Cristã Gay, que, um ano depois, em 2002, originará a Igreja Cristã Metropolitana, que, tempos depois, devido a uma cisão, dará origem, em 2006, à Igreja Cristã Contemporânea, sediada no Rio de Janeiro e atualmente com oito filiais espalhadas pelos estados de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro.

O surgimento cada vez maior dessas igrejas está ligada, em muitos casos, à história de vida de indivíduos pertencentes anteriormente a outras denominações tradicionais e que fora, por conta de sua sexualidade, excluídas das atividades, das lideranças e, por vezes, do convívio da igreja. É o caso da missionária pernambucana Lanna Holder. Inicialmente membro da Assembléia de Deus, convertida aos 21 anos

de idade, Holder, que, na época estava casada e tinha um filho, em missão evangélica nos Estados Unidos, conheceu sua atual esposa, a também protestante da AD Rosaina Rocha.

Um ano depois desse encontro, as duas mulheres tiveram um envolvimento amoroso e acabaram expulsas da denominação. De volta ao Brasil, em 2007, ambas fundaram a Comunidade Cidade Refúgio, que passou de 15 membros iniciais para 300 até dezembro de 2012. Antes de aceitar sua homossexualidade, Lanna Holder era uma conhecida ativista a favor da cura de gays e lésbicas, sendo ela mesma um expoente da típica figura ex-gay. Sua fama, nesse período, alcançou tamanha exposição, que fora convidada a pregar a esse respeito em uma das maiores igrejas evangélicas tradicionais no Brasil: a Igreja Batista da Lagoinha, em Minas Gerais. Atualmente, em programas de TV, Lanna Holder é uma das maiores críticas e refutadoras da questão da cura da homossexualidade.

Outro caso emblemático é o do pastor Justino Luiz Oliveira, um dos fundadores da Comunidade Cristã Nova Esperança Internacional e de quem colhemos um depoimento usado nesta tese. Inicialmente membro de uma igreja pentecostal em São Paulo, onde foi líder da mocidade, obreiro, diácono, evangelista e pastor até o ano de 1990, quando foi forçado a sair ao confessar seus desejos homossexuais à esposa, que, não sabendo guardar o segredo, contou à liderança da igreja e a vários outros membros. Justino, a despeito de seus desejos, enquanto estava na igreja nunca chegou a concretizá-los. Após sentir-se ridicularizado e afastado de diversas funções, Justino decidiu abandonar a denominação e, junto com outros religiosos, fundar a CCNE, que hoje possui igrejas no Rio Grande do Norte, Ceará, Recife, São Paulo, Espírito Santo, Santa Catarina, Maranhão, Alagoas, Argentina e Portugal.

Com sede nos Estados Unidos já na década de 1970, a Igreja Metropolitana chega ao Brasil com um corpo eclesial e doutrinal já bem estruturado. Sua primeira igreja no Brasil, ligada à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana, com sede na Flórida, devido a um dos pontos de sua doutrina, a igualdade de direitos, procura ligar-se ativamente aos movimentos LGBT presentes no Brasil. Para além da evangelização, a ICM também concentra seus esforços no combate à epidemia de AIDS, no apoio à legalização do casamento civil igualitário com ênfase em seu caráter político-cidadão muito mais que no religioso e participa de

campanhas de enfrentamento da homofobia nos campos da política, da religião e da educação.

Tantas denominações refletem conseqüentemente muitas doutrinas e modelos de comportamentos variados, controversos e contraditórios, mas todas essas igrejas estão abarcadas por aquilo que ficou conhecida como Teologia Inclusiva, cujo mote principal é encarar a homossexualidade como um fato da natureza, e por conseguinte, obra da criação divina, sendo, portanto, legitimada como uma das matizes da sexualidade humana.

3.2 – Teologia da Inclusão: Quem, de fato, está incluído?

Exatamente como o surgimento das igrejas inclusivas, a Teologia Inclusiva brasileira também está ligada à história de vida de um líder religioso. O pastor da Igreja Presbiteriana Unida de Copacabana, Nehemias Marien, heterossexual, marcou presença na mídia, em meados da década de 1990, ao posicionar-se favorável à inclusão de homossexuais nos cultos da igreja. Marien foi além do posicionamento e começou a administrar a bênção matrimonial para casais do mesmo sexo e a realizar o Culto do Orgulho Gay, evento religioso que acontece próximo do dia 28 de junho, Dia do Orgulho Gay. Marien foi pesadamente criticado por outras lideranças evangélicas que não aceitaram a quebra do paradigma bíblico tradicionalmente pregado pela comunidade evangélica brasileira, mas, ao invés de recuar, o pastor avançou ainda mais nessa empreitada ao desenvolver por meio de palestras, comunicados e pregações, o embrião de um novo tipo de Teologia que passaria a incluir, dentro do plano salvífico, as minorias sexuais.

Nos anos de 2003 e 2004, a igreja do pastor Nehemias já reunia um número significativo de fiéis gays, lésbicas e travestis os quais participavam e organizavam eventos como palestras, grupos de estudos e atividades educativas nas paradas de orgulho LGBT as quais enfatizavam, dentre outras coisas, o uso de preservativo nas relações sexuais. Infelizmente, após a morte do pastor, em 2006, a igreja perdeu seu apelo popular, e o número de crentes que matizavam a sexualidade da igreja foi reduzido drasticamente. A semente para uma nova hermenêutica que tratava da

questão da religião e da homossexualidade, entretanto, já estava lançada. Muitos outros líderes de várias denominações passaram, então, a discutir mais constantemente a inclusão de homossexuais em suas igrejas e a refletir sobre o status de pessoas LGBT nas escrituras.

Para fins deste estudo, escolhemos as igrejas Contemporânea, a Cidade de Refúgio, a Comunidade Cristã Nova Esperança e, por último, a Cristã Metropolitana. Nossa escolha se baseou nos seguintes critérios: 1) a expressividade numérica dos fiéis; 2) a consolidada expansão em solo brasileiro; 3) a visibilidade que as igrejas apresentam nos meios de comunicação nacional. Aprofundaremos nossa análise no tema central dessas igrejas, o qual é a Bíblia e a homossexualidade e que acaba por se desdobrar em outras questões como o gênero, identidade de gênero e o feminismo.

Entende-se por Teologia Inclusiva, para nos aprofundarmos melhor, um conjunto de interpretações e reinterpretações bíblicas que tem por finalidade reestruturar o pensamento religioso ligado a temas acerca das minorias sexuais, a fim de que essa parcela da população possa ter acesso aos caminhos de Deus. Trata-se de um esforço que começou inicialmente no movimento feminista, que visava a garantir às mulheres igualdade no processo de construção e desenvolvimento das religiões, em especial na Igreja Católica Romana. Apesar da resistência inicial encontrada, inclusive por parte do movimento feminista (Machado, 2007, p. 03), o ensaio de uma Teologia do feminino, ainda no final do século XIX em 1895, quando um grupo de mulheres lideradas por Elizabeth Cady Stanton resolveu assumir a tradução e análise de textos bíblicos e produziu, naquela época, a *Women's Bible*, serviu não somente para denunciar o androcentrismo das interpretações das Escrituras, como também para possibilitar que as mulheres se tornassem agentes ativos da religião por meio da reinterpretação de seu lugar na Bíblia.

Alguns estudiosos divergem quanto ao surgimento embrionário da Teologia Feminista e, embora nos apresentem momentos e marcos diferentes para o “nascimento da TF propriamente dita”, todos enfatizam que essas transformações do saber teológico estavam invariavelmente ligadas às transformações ocorridas no movimento feminista e por ele provocadas. Para Francisco Taborda (1990), três fases compõem o desenvolvimento da Teologia Feminista: a primeira delas diz respeito à formação do movimento feminista estadunidense, na metade do século XIX, época

em que ocorreu a Convenção Americana Para os Direitos da Mulher; a segunda fase é marcada pela reflexão teológica dentro do feminismo a respeito da ordenação das mulheres para o serviço religioso, em 1950; a terceira fase, e a atual, é situada entre as décadas de 1960 e 1970, época do nascimento do neofeminismo. O consenso entre os autores é de que, na década de 1960, a Teologia Feminista assume a forma como o conhecemos hoje⁶⁵. Para João Guilherme Biehl (1987), a data pode ser mais precisa ao se relacionar com a publicação do livro “The church and the second sex”, lançado em 1968 pela feminista Mary Daly. De acordo com Biehl, a obra inaugurou um intenso recrudescimento nos debates acadêmicos acerca do sexismo tanto nas Escrituras quanto na tradição eclesiástica.

De acordo com Maria Rosado Nunes (2000), na América Latina, especialmente no Brasil, a Teologia Feminista caracterizou-se por sua incorporação aos movimentos sociais pelos direitos civis das mulheres e das camadas mais desprotegidas da população a partir das décadas de 1960 a 1980, período em que surgem e se consolidam as Comunidades Eclesiais de Base. Sendo, pois, as mulheres incorporadas à constituição das CEB, seu envolvimento no processo de saber/fazer teológico começou a ser cristalizado por meio das publicações de teólogas em revistas de pastorais ou nas coletâneas da Teologia da Libertação

Já no final da década de 1970, a hermenêutica feminista das Escrituras cristãs assumia uma entonação mais assertiva acerca do sexismo presente na construção masculina da religião. A esse respeito, Pauline Schmitt-Pantel, citando a teóloga Phyllis Trible, apresenta-nos uma série de argumentos utilizados para justificar “a diferença dos sexos, alimentando uma misoginia vulgar” (Schmitt-Pantel, 2003, p. 136): 1) a mulher é criada para as necessidades do homem; 2) nomeando a mulher, o homem assume poder sobre ela; 3) sendo formada a partir da costela do homem, a vida da mulher provém dele; 4) a mulher é a causa do pecado original; 5) o desejo da mulher pelo homem é a forma pela qual a divindade mantém a mulher submissa ao marido; 6) a divindade, enfim, dá o domínio do homem sobre a mulher⁶⁶. A intenção

⁶⁵ Curiosamente, Taborda aponta o aparecimento “coincidente” de outras teologias nesse mesmo período: a Teologia Negra, a Latino-americana, a Sul-africana, etc. Embora reconheçamos que cada uma delas possua sua especificidade de desenvolvimento histórico e social, não podemos aceitar que, dado o pioneirismo da Teologia Feminista em contestar o *statusontológico* de certas categorias dentro da hermenêutica cristã, as outras formas de Teologia não tenham seguido os rumos contestadores e reinterpretativos herdados do feminismo teológico.

⁶⁶ Todos os argumentos foram retirados dos capítulos 2 e 3 do livro de Gênesis, no Antigo Testamento.

era, a partir de então, denunciar a opressão de gênero e redimir, por meio da desconstrução e construção a imagem da mulher, como afirma a teóloga Marga Janéte Ströher:

A tradição teológica que herdamos trouxe pouca contribuição para a autonomia e a liberdade das mulheres e contribuiu para a distância e os conflitos entre os gêneros. Isso manifestou-se particularmente no controle dos corpos. (...)Hoje, faz-se uma desconstrução dessa teologia, buscando olhar para a multiplicidade de nosso contexto, prestar atenção às necessidades vitais das pessoas, envolverem-se nos movimentos emancipatórios e de garantia dos direitos humanos e nas lutas de sobrevivência. Mais que salvar as almas, hoje a teologia é chamada a salvar os corpos, os corpos das pessoas e o corpo do planeta. (Ströher, 2009, p. 511).

Assim, alguns dos desdobramentos teóricos ocorridos a partir da Teologia Feminista foram, posteriormente, a Teologia Negra, a Teologia Índia e, já na década de 1990, a Teologia Inclusiva. Esses tipos “subversivos” de conhecimento teológico ganharam bastante espaço na América Latina dado seu contexto multicultural e multiétnico e devido aos conflitos provocados pelos interesses de uma igreja europeizada, branca e colonizadora. A Teologia Feminista brota, assim, da realidade social das mulheres, do seu cotidiano e das lutas por maior igualdade de gênero, além de chamar a atenção para um poder maior de dominação e exploração que se traduz na misoginia, no racismo, na homofobia e no esgotamento dos recursos naturais do planeta. Atina-se para o fato de que há uma forma de poder/saber que se desenrola em relações muito mais complexas de subordinação que aquelas apontadas, por exemplo, pelos marxistas clássicos e das quais a religião é uma de suas vertentes.

Na esteira dos acontecimentos da década de 1960, nasce a Teologia Inclusiva como fruto das experiências de um pastor pentecostal estadunidense, o reverendo Troy Perry, de quem já falamos nesta tese. Obviamente, não se pode atribuir a criação da Teologia Inclusiva exclusivamente a um evento biográfico, já que, naquele mesmo período, despontavam várias manifestações de setores da sociedade que, durante séculos, permaneceram marginalizados. A década de 1960, sob muitos aspectos, representou uma guinada na vida cultural, política, econômica e tecnológica de várias sociedades ocidentais. O âmbito histórico era de subversão e contestação. Foi nesse período que surgiram o movimento *hippie*, que pregava o amor livre e a tolerância entre os povos; a popularização do *rock’n roll* (Hobsbawm, 1995); a luta por direitos

civis igualitários entre brancos e negros; a comercialização, em países periféricos, dos métodos contraceptivos a despeito das investidas católicas e protestantes (Del Priori, 2011); o movimento pela liberação e emancipação das mulheres e, por fim, em 1969, a partir dos distúrbios em Stonewall Inn, um bar gay nova iorquino, o início das passeatas de Orgulho Gay nos Estados Unidos e posteriormente no mundo.

Para o historiador inglês Eric Hobsbawm, citando a ampliação do movimento gay enquanto força de pressão política,

o grande significado dessas mudanças foi que, implícita ou explicitamente, rejeitavam a ordenação histórica e há muito estabelecida das relações humanas em sociedade, que as convenções e proibições sociais expressavam, sancionavam e simbolizavam. (...) Assumia-se tacitamente agora que o mundo consistia em vários bilhões de seres humanos definidos pela busca de desejo individual, incluindo até então desejos proibidos e mal vistos. (Hobsbawm, 1995, p. 327)

Assim, como frisa o historiador, esses movimentos de liberação social e sexual passaram a representar não somente a expressão de desejos individuais, mas a própria capacidade e possibilidade de politização desses desejos. Dessa forma, a Teologia Inclusiva resulta da vontade de uma parcela da comunidade cristã ocidental em retomar os rumos de sua vivência religiosa dentro da tradição em que foram criados e/ou que resolveram abraçar.

No Brasil, a Teologia Inclusiva assume, de acordo com o depoimento das lideranças eclesiais, o papel de incluir todos os excluídos: os negros, os pobres, as mulheres e “as minorias sexuais” por fim. Dada a história de vida dos fundadores das igrejas inclusivas, seu foco de atuação tem se concentrado nas questões acerca do gênero e da sexualidade.

Os teólogos inclusivos brasileiros, a despeito de entenderem a abrangência da inclusão como estendida a todos os setores segregados da sociedade e herdando a tradição hermenêutica dos estudiosos dos países desenvolvidos, principalmente dos Estados Unidos, têm concentrado seus esforços hermenêuticos em desconstruir a imagem negativa que o ato sexual entre pessoas do mesmo sexo possui no contexto bíblico. De acordo com as escrituras e com a visão tradicionalista dela, há diversas passagens no Antigo e no Novo Testamentos que condenam explicitamente atos

homoeróticos, sendo duas delas emblemáticas: a destuição de Sodoma e Gomorra⁶⁷ e o primeiro capítulo da epístola de Paulo aos romanos. Para a Teologia Inclusiva, o equívoco consiste em interpretar essas passagens literalmente, além de não levar em consideração a semântica das palavras traduzidas do hebraico e do grego para as línguas modernas. Procura-se, assim, aplicar o que eles chamam de leitura histórico-crítica da Bíblia. Esse método consiste em compreender a significação que o texto sagrado possuía para seu escritor no passado e não o transportar para o presente desconsiderando seu contexto original.

Segundo essa nova abordagem, a destruição das duas cidades bíblicas se deveu ao fato de que, naqueles lugares, não se levava em conta as rígidas leis de hospitalidades adotadas pelo povo hebreu. Para as igrejas inclusivas, Deus passou ambas as cidades no fogo por conta também do pecado do orgulho, como atesta o versículo do livro de Eclesiástico o qual diz que Jeová “não poupou os concidadãos de Ló, aos quais detestou por seu orgulho” (Eclesiástico 16:8). Certas passagens bíblicas nos revelam outros vícios adotados pelos sodomitas e gomorritas: a soberba, a riqueza egoísta e a crueldade⁶⁸. Conclui-se, desse modo, de acordo com a Teologia Inclusiva, que o castigo de Deus resulta de uma série de crimes morais que pululavam o cotidiano de Sodoma e Gomorra, sendo o mais odioso o da falta de hospitalidade. É possível observarmos aí alguns problemas de interpretação: a) embora os códigos legais que regiam o tratamento de hóspedes estrangeiros já existissem em culturas mais antigas⁶⁹, tais cânones só foram adotados oficialmente pelos hebreus depois da passagem do povo israelita pelo Egito, como pode-se verificar em Êxodo 22:21, Deuteronômio 10:19, Deuteronômio 23:7 e em Levítico 19:34; b) outra ingenuidade comum é acreditar que os povos monoteístas antigos não consideravam as restrições relativas aos papéis, inclusive relacionados ao ato sexual, desempenhados por homens e mulheres. Os interditos a respeito das condutas sexuais abarcavam variados atos desviantes como a fornicção (Números 25:1), o adultério (Levítico

⁶⁷ De acordo com a mitologia bíblica, Sodoma e Gomorra foram duas cidades afundadas na corrupção e que acabaram por ser alvos da ira de Deus. Segundo o relato, Ló, parente de Abraão, foi o único homem em quem o Senhor encontrou justiça e retidão moral e, por isso, enviou dois anjos para alertar àquele homem acerca da destruição iminente. Ao chegarem às cidades, a população tratou de exigir que Ló os apresentasse ao povo, a fim de que eles fossem sexualmente abusados. Ló, para impedir a desonra dos anjos, prontamente ofereceu suas filhas ao estupro coletivo. Felizmente, para as duas moças, a oferta foi recusada. (Gênesis 19:1-27)

⁶⁸ Gênesis 13:13; Jeremias 23:14; Ezequiel 16:49; Lucas 10:10-12; Sofonias 2:8-12 e Isaías 1:10-17

⁶⁹ O Código de Hamurábi, escrito em cerca de 1700 a.C., já dá conta de leis que regulamentavam o tratamento hospitaleiro naquele período. (John Walker, 2002)

18:20), o incesto (Levítico 18:6), a bestialidade (Levítico 18:23 e Levítico 20:16) e as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo (Levítico 18:22 e Levítico 20:13).

Para a Igreja Contemporânea, a Teologia Inclusiva possui essa função muito mais abrangente ao incluir, em seu escopo, não somente as “minorias sexuais”, mas também as mulheres e os negros. Assim diz o texto explicativo “O que é Teologia Inclusiva” no site oficial da igreja:

A Teologia Inclusiva, como a própria denominação sugere, é um ramo da teologia tradicional voltado para a inclusão, prioritariamente, das categorias socialmente estigmatizadas como os negros, as mulheres e os homossexuais⁷⁰.

É possível perceber a tentativa de legitimação desse discurso teológico ao se atrelar a Teologia Inclusiva com a “teologia tradicional”, visão que não é compartilhada pelos demais segmentos religiosos como atesta o pastor da Assembleia de Deus Ciro Zibordi⁷¹ em artigo publicado em seu blogue na internet, revelando que a Teologia Inclusiva é desviante, no sentido do termo aplicado pelo sociólogo Howard Becker⁷² (2008):

A interpretação da Bíblia e a estratégia de evangelização do movimento chamado "teologia inclusiva" ou "igreja inclusiva" são uma aberração à luz das Escrituras. (...) O falso evangelho pregado por ela [referência a Lanna Holder, um dos expoentes da Teologia Inclusiva no Brasil] poderia ser chamado perfeitamente de "evangaylho". Afinal, a sua missão principal à frente de uma "igreja inclusiva", em São Paulo, tem sido a de torcer o Evangelho, afirmando que o praticante da homossexualidade será salvo mesmo sem deixar esse pecado.⁷³

A despeito de suas inúmeras atribuições acadêmicas, postos eclesiásticos e livros publicados, Ciro Zibordi parece que esquecer que, à luz da hermenêutica mais

⁷⁰ Retirado de <http://www.igrejacontemporanea.com.br/v3/artigos/noticias/715-o-que-e-teologia-inclusiva.html> em 21/01/2013.

⁷¹ Segundo o site de Ciro Zibordi, ele é editor, escritor, articulista. Pastor da Assembleia de Deus, no Rio de Janeiro-RJ, é membro da Academia Evangélica de Letras do Brasil e da Casa de Letras Emílio Conde, colunista do jornal norte-americano The Christian Post e autor de, atualmente, 8 livros.

⁷² Para Becker, desvio não é a qualidade do ato cometido, mas as consequências da aplicação por terceiros de regras e sanções a um “infrator”. No caso descrito por nós, a sanção consistiu em procurar inferiorizar e ridicularizar Lanna Holder e suas ideias inclusivas por meio da aplicação do termo “evangaylho”.

⁷³ Texto retirado de <http://cirozibordi.blogspot.com.br/2012/12/a-exegayse-e-o-evangaylismo-da-teologia.html> em 31/01/2013.

antiga, a católica, a interpretação protestante do Evangelho é tão torcida quanto a de Lanna Holder.

Apesar de enfatizar a proposta englobadora da TI, mais a frente, no mesmo texto introdutório encontrado no site da Igreja Contemporânea aponta-se o novo rumo tomado pelo conhecimento teológico ao afirmar que “ao menos na maioria das igrejas cristãs, os negros e as mulheres já desfrutam de um tratamento igualitário”, ou seja, a despeito dos avanços históricos na igualdade dos indivíduos, os homossexuais ainda permanecem categoria excluída do *corpus* participativo da igreja. Não se trata, porém, como o texto afirma, de uma Teologia Gay, mas de uma ferramenta metodológica que, dada a sua funcionalidade, pode ser apropriada também por gays e lésbicas, como aponta o seguinte trecho:

As congregações inclusivas são configuradas como espaços de inserção de gays e lésbicas, promovendo a participação, efetiva e plena, dessa minoria como sujeitos agentes e articuladores da dinâmica corporal da Igreja, com palavra e reconhecimento a partir de suas experiências e histórias, única possibilidade de dar à luz uma teologia adequada às suas realidades existenciais

Essa é uma visão muito semelhante a da teóloga feminista Marga Jánete, que afirma que

Uma teologia que não brota no chão da realidade social das pessoas, do seu cotidiano, dos movimentos sociais de sua realidade social e corporal está fora da realidade humana, de suas buscas existências, seus sofrimentos e dores, suas esperanças e utopias. A teologia que não se comunica com a diversidade, que não dialoga e não faz a interação com a pluralidade e com outros elementos da vida, como a arte, literatura, música, e a própria natureza, é uma teologia sem graça e torna-se vazia. (Ströher, 2009, pp. 510 e 511).

Em seu texto de apresentação da Teologia Inclusiva, a ICC nega a nomenclatura “Teologia Gay”, pois, segundo a instituição, a igreja não pode ser sexuada e tampouco sexualizada, uma vez que, se “não existem igrejas heterossexuais”, igualmente também não pode haver uma “igreja gay”. Entretanto, muitos estudiosos insistem em alocar, por vezes indiscriminadamente, sob essa nomenclatura muitas igrejas inclusivas: é o caso de André Musskopf (2005), Marcelo Natividade (2005), Fátima

Wiess (2010), entre outros. A recusa de uma designação sexualizante para a igreja se encontra na mesma direção de uma tentativa de dessexualizar também a imagem divinacomumente utilizada para fins heteronormatizadores, isto é, a recusa por um deus que não é necessariamente heterossexual, posto que o divino não sente desejos sexuais, mas cuja escolha pela heterossexualidade se traduziria nos aspectos normativos das relações exclusivas entre homens e mulheres. Veremos posteriormente que esse é um dos principais pontos diferenciadores entre uma Teologia Inclusiva e uma Teologia Queer.

Para a Comunidade Cidade de Refúgio, em consonância com o pensamento da ICC, de acordo com o depoimento da pastora Lanna Holder, sua fundadora, a Teologia Inclusiva segue como uma linha da teologia tradicional, mas com

“o intuito específico de incluir aquilo que, um dia, sofreu exclusão por algum motivo de religiosidade, má interpretação bíblica. Por exemplo: mulheres, negros, escravos e, hoje, no contexto da nossa atualidade, os homossexuais. Por isso, nós podemos dizer que a teologia é a mesma, todavia a teologia inclusiva tem especificamente esse alvo de proclamar o amor de Deus e a aceitação de Deus para todos⁷⁴”.

Para Bruno Lima, que descobriu a Teologia Inclusiva na Comunidade Cristã Nova Esperança, essa nova abordagem do pensamento teológico “é salutar, forte. Ela consegue verdadeiramente trazer a inclusão dos homossexuais para o espaço cristão”. A preocupação da TI na CCR, na ICC e na CCNE vai além da admissão das “minorias sexuais”, mas engloba também uma série de normas e condutas que estão agregadas ao seu bojo de ideias. Questões acerca de moralidade e costumes, herdadas do *corpus* ético das igrejas tradicionais são pontos frequentes nas falas e discursos. Não se passa a negar a sexualidade do crente, seja ela qual for, mas procura-se enquadrá-la em uma série de interditos e controles das pulsões os quais são tão familiares em outras igrejas de inspiração tradicional.

A Igreja da Comunidade Metropolitana, no Brasil, em comparação com as outras, é bastante *sui generis*, uma vez que sua doutrina sobre os comportamentos sexuais está muito distante da ascese protestante que norteia igrejas tradicionais e

⁷⁴ Depoimento retirado de http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=Yu4tZII1bKU#at=23 em 05/02/2013.

inclusivas. Esse foi inclusive um dos aspectos que levou à cisão da ICM e deu origem à Igreja Contemporânea, cujo objetivo, em sua fundação, era construir um tipo de ascetismo que, por meio da normatização, funcionasse como uma espécie de “norte moral” para uma vida santificada dentro e fora da igreja.

Esse grupo de instituições religiosas passa, então, a estabelecer o que chamo de Teologia Inclusiva-Restritiva, que, por seu caráter regulador e normatizador, não pode ser considerada *queer*.

3.3 – Teologia Inclusiva e Teologia Queer

O surgimento da Teologia *Queer* está ligado diretamente ao desenvolvimento da nova abordagem dos estudos de gênero e sexualidade denominada de teoria *queer*. A teoria *queer* nasceu no final da década de 1980⁷⁵, portanto depois da Teologia inclusiva, e tem em seu *corpus* teórico pesquisadores e ativistas bastante diversificados em suas áreas de conhecimento e posicionamentos políticos. O termo *queer* vem sendo usado de diversas formas: ora como uma coalisão de identidades sexuais culturalmente marginais, ora como um modelo teórico que se desenvolve fora da maioria dos modelos tradicionais de estudos gays e lésbicos (Jagose, 2010). A palavra inglesa *queer* inicialmente foi usada em sua conotação negativa, significando, em português, algo como “esquisito”, “excêntrico”, por vezes “ridículo”, e estava comumente associada à homossexualidade masculina.

A adoção de um termo pejorativo surge, assim, como resposta a um processo de conservadorismo que se instalou no meio dos movimentos LGBT e dos estudos gays e lésbicos. Criticava-se a apropriação de uma estrutura reguladora das identidades sexuais por indivíduos e grupos que outrora foram vítimas desse dispositivo da sexualidade, e evitando, dessa forma, fugir da adesão a uma estrutura compulsória que procurava estabilizar identidades e estilos de vida. A teoria *queer* buscou, dessa feita, inserir novos sujeitos dentro do campo político e acadêmico e, mais ainda, indefinir esse mesmo sujeito por meio da crítica à fixidez identitária e da

⁷⁵ Embora possamos alocar o surgimento da teoria *queer* nesse período, o termo foi apresentado por Teresa de Lauretis no início da década de 1990, na Universidade da Califórnia.

desconstrução dos binarismos que regem a vida social e individual. *Asdrag queens*, os travestis, os transexuais, os hermafroditas, as *butches*, os sadomasoquistas e toda uma gama matizada de “minorias sexuais” passaram a ser alvo das reflexões multidisciplinares dos teóricos *queers*. Questionava-se um tipo de saber/poder que se instaurou no meio dos movimentos LGBT e dos estudos de gênero e sexualidade o qual enfatizava, objetiva ou subjetivamente, as condições necessárias para a aceitação do outro: o homossexual branco, discreto, de classe média e homem. Nesse aspecto, em consonância com Foucault, a proposta *queer* é não

fazer distinção binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de descrição é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos (Foucault, 2005, p. 30)

A proposta, sob essa visão, passa a ser questionar os dispositivos reguladores que visam a controlar e disciplinar as identidades, bem como desconstruir os processos sociais de naturalização da heteronormatividade compulsória. A reflexão acadêmica sobre essa marginalização dos já marginalizados, a saber, aquela parcela das “minorias sexuais” que não se enquadram nos padrões tradicionais de anormalidade, originou consequentemente o questionamento da agenda política dos chamados grupos subversivos, principalmente alguns setores do feminismo e os movimentos LGBT. Mais que abandonar as demandas por direitos civis e igualdade, porém, a proposta é problematizá-las, a fim de que se percebam em que ponto elas podem formar os mesmos binarismos de que são vítimas (Stein & Plummer, 1994).

Com base em Michel Foucault e Jacques Derrida, os teóricos *queers* encontraram as ferramentas teóricas que permitiram se aprofundarem nos estudos das “minorias sexuais” e se distanciarem dos modelos clássicos apresentados pelas ciências sociais nos estudos gays e lésbicos. Falamos de um conhecimento que se origina entre os Estudos Culturais estadunidenses e o pós-estruturalismo francês, os quais já vinham problematizando questões como sujeito, identidade, identificação e estrutura. Uma das principais contribuições de Foucault encontra-se em seu “História da Sexualidade: A Vontade de Saber”, em que o autor desenvolve a noção de que

nossas concepções acerca de sexualidade são construções recentes que remontam ao final do século XIX. Nesse período, a invenção do homossexual levou à idéia de que a vida de alguém se definia pela maneira como expressava sua sexualidade. A partir de então, foi possível polarizar a sociedade em heterossexuais e homossexuais, sendo aqueles a norma e estes, o desvio. Tal dicotomização permitiu, em contrapartida, a possibilidade de construção de um “discurso inverso” em que os homossexuais, valendo-se das categorias e terminologias com as quais eram estigmatizados, puderam, então, identificar-se, ou melhor, posicionarem-se e reivindicarem direitos comuns.

Para Foucault, “o sexo foi aquilo que, nas sociedades cristãs, era preciso examinar, vigiar, confessar, transformar em discurso” (Foucault, 1988), sendo uma das instituições responsáveis por tais procedimentos as igrejas cristãs, católicas e protestantes. A teologia cristã, desde seus primórdios, concebeu a sodomia como desvirtuamento da criação natural de Deus, tornando-se necessário, dessa forma, regulamentar a sexualidade humana dentro dos padrões que a hierarquia sacerdotal consideraria como normal e, por conseguinte, saudável.

A produção desse discurso normativo acerca da sexualidade encontra-se, atualmente, sob a contestação de um contra-discurso que se lhe opõe: o de que as diversas formas de sexo fazem parte da natureza humana e, dentro de uma perspectiva teológica queer, aceita por Deus. As variantes dentro do sentido de aceitação são matizadas de acordo com a abordagem teológica específica de cada denominação religiosa.

Na esteira dos trabalhos de Foucault, encontramos a noção de desconstrução, de Derrida (2004). Esse conceito é muito caro para a Teoria Queer, pois explicita os processos de criação de sujeitos normais, hegemônicos, a partir da criação de seus opostos, os anormais e os marginalizados. Tal binarismo permitiu aos teóricos *queers* perceberem que a heterossexualidade só poderia ser possível mediante a existência de um conceito que lhe seja oposto: no caso, o de homossexualidade, bem como o de outras práticas sexuais anormais. Nas palavras de Richard Miskolci,

a heterossexualidade só existe em oposição à homossexualidade, compreendida como seu negativo superior e abjeto. [...] a homossexualidade é o Outro sem o qual o hegemônico não se constitui nem tem como descrever a si próprio (2004, p. 3).

Na esteira desses pensamentos seminais de Foucault e Derrida, vários estudiosos e estudiosas têm se destacado por sua contribuição para o *corpusteórico queer*. É interessante notarmos que a maior parte dessas contribuições que se destacam advêm de mulheres que dedicaram parte de sua vivência acadêmica às reflexões sobre o feminismo: Teresa de Lauretis, Judith Butler, Eve K. Sedgwick, Gayle Rubin, Beatriz Preciado, etc.

Sob essas perspectivas, soa muito mais correto dizer que a Teologia Inclusiva se aproxima muito mais do movimento político LGBT do que das reflexões propostas pela teoria queer.

No âmbito da reflexão teológica brasileira, destaca-se o teólogo André Musskopf, que tem se dedicado a traçar as linhas que diferenciam uma Teologia Inclusiva, ou Teologia Gay, de uma Teologia Queer e, para além disso, encontrar intersecções que possibilitem o diálogo entre ambas. De acordo com Musskopf, a Teologia Queer surge em um momento específico da história dos movimentos LGBT e da produção acadêmica a respeito das sexualidades desviantes: a epidemia de AIDS da década de 1990. Embora Musskopf não seja explícito ao demonstrar a relação entre o surto de HIV e a produção crescente teológica queer, apesar de citar vários trabalhos que se relacionam com temas dos enfrentamentos da epidemia, deduz-se que o recrudescimento dos casos de infecção e a letalidade da doença levaram teóricos e teólogos a refletir sobre comportamentos e práticas sexuais que, em outros tempos, estavam restritas ao campo da vida privada dos indivíduos.

Uma vez que a Teologia Inclusiva está alinhada ao movimento LGBT e sua agenda política principalmente no que diz respeito ao casamento civil, uma das grandes dificuldades reside no fato de alinhar essa demanda jurídica com a destruição de um sujeito unificado, pois, segundo Wiliam Peres (2012),

Qualquer expressão fora do circuito sexo/gênero tende a manter-se na invisibilidade ou ser tratada como criminosa e/ou pecadora e/ou anormal e/ou perversa, logo como abjeta. A abjeção se incumbe da desapropriação de qualquer reconhecimento ou direito que um ser humano possa ter por inexistir para a inteligibilidade lógica das compreensões normativas, ou seja, sem visibilidade não é reconhecido como sujeito, se não é sujeito não existe, logo não pode ser tomado como ser de direitos. (Peres, 2012, p. 541)

Uma outra crítica da teoria queer que vai de encontro aos interesses do movimento LGBT aponta para o reforço que o movimento faz, a partir de suas reivindicações civis, de estruturas sociais tipicamente heteronormativas, como a família e o casamento, por exemplo. Nas muitas igrejas inclusivas brasileiras, no que diz respeito ao comportamento sexual, segue-se uma estrutura reguladora e normativa que está muito próxima, para não dizer que é completamente semelhante, daquela proposta pelas igrejas tradicionais. Daniela Modesto, pastora e ex-líder da Comunidade Cristã Nova Esperança em Natal, no Rio Grande do Norte, em entrevista a um jornal potiguar, afirmou que a igreja não se opunha ao casamento, mas combatia zelosamente a promiscuidade. Em um culto, ao anunciar as regras de um acampamento, a mesma pastora afirmou que estavam proibidas as demonstrações de afeto como beijos e abraços, porque, segundo ela, o retiro espiritual visava a santificação.

Lanna Holder, pastora líder da Comunidade Cidade de Refúgio, no site da instituição, reafirmou a necessidade do casamento, para coibir comportamentos sexuais desenfreados. Esse tipo de dogma sexual aponta justamente para uma das maiores críticas da teoria queer, isto é, o entendimento da noção de que, como afirmou Foucault (1976), o controle da sexualidade é um dos dispositivos de poder de nossa sociedade moderna. O paradigma queer aplicado ao conhecimento teológico, então, como nos aponta Musskopf, passa pelo sentido de resistência a essas práticas assimilacionistas partilhadas pelos movimentos LGBT e pela Teologia Inclusiva:

Assim, da mesma forma que na ação política, uma interpretação bíblica queer deve estar ligada ao tema da resistência, num sentido mais amplo, à resistência aos padrões heteronormativos. (Musskopf, 2008, p. 152)

Sobre essa rígida moral sexual, Musskopf ainda nos dá uma noção do que propõe a subversão da Teologia Queer a esse respeito, ao afirmar que ela

também propõe uma nova ética sexual, não derivada da compreensão heterossexual de matrimônio, cuja finalidade central é a procriação, mas na valorização do ser humano na sua integralidade. É uma ética sexual centrada na autonomia de propósito relacional do sexo, apoio

mútuo à integralidade de cada um, na intimidade, na autodoação (MUSSKOPF, 2003. p. 136).

Para tal entendimento sobre a [anti]ética sexual da Teologia Queer, é necessário, alinhando o pensamento teológico com a teoria produzida no âmbito acadêmico, superar a construção da sexualidade baseada na complementaridade dos corpos masculino e feminino assim como a noção cristã de sexo com fins procriativos. Nesse sentido, a Teologia Inclusiva e a Teologia Queer conseguiram superar essas barreiras ao igualar as múltiplas formas de sexualidade e de famílias com aquelas tradicionalmente constituídas pela tradição cristã. Para isso, concentraram seus esforços na abordagem teológica inaugurada por Martinho Lutero no século XVI a qual dizia que a salvação poderia ser alcançada pela fé. No entanto, no que diz respeito às condutas sexuais, muitas denominações inclusivas herdaram a tradição protestante de impor regulações e interditos.

É justamente esse policiamento das práticas sexuais que nos impede de equalizar os termos Teologia(s) Inclusiva(s) e Teologia Queer, uma vez que a tentativa de controle das experiências sexuais dos sujeitos, bem como o controle de seus desejos e a efetivação destes, é precisamente o contrário do que propõe a teoria queer.

Capítulo 4 – Praticamente Subversiva: Sexualidade entre gays evangélicos

E no dia seguinte, indo eles seu caminho, e estando já perto da cidade, subiu Pedro ao terraço para orar, quase à hora sexta. E tendo fome, quis comer; e, enquanto lho preparavam, sobreveio-lhe um arrebatamento de sentidos, E viu o céu aberto, e que descia um vaso, como se fosse um grande lençol atado pelas quatro pontas, e vindo para a terra. No qual havia de todos os animais quadrúpedes e répteis da terra, e aves do céu. E foi-lhe dirigida uma voz: Levanta-te, Pedro, mata e come. Mas Pedro disse: De modo nenhum, Senhor, porque nunca comi coisa alguma comum e imunda. E segunda vez lhe disse a voz: Não faças tu comum ao que Deus purificou.

Atos 10:9-15

Breves notas etnográficas

À primeira vista, nada aponta que, naquele prédio, funciona uma igreja inclusiva. De fachada discreta, portas com vidro fumê que impedem os passantes de observar seu interior, ouve-se, da calçada, os cânticos de louvor e os gritos de aleluia. À princípio, tudo nos leva a crer que, nessa construção, uma igreja evangélica pentecostal como todas as outras milhares no Brasil, eleva sua voz, no mais alto volume, para um Deus que, como diz o senso comum antiprotestante, “não é surdo”.

A placa na entrada exhibe em letras grandes: “Comunidade Cristã Nova Esperança – Uma igreja que acolhe a diversidade”. Para muitas pessoas, a noção de diversidade é muito genérica e não quer dizer necessariamente diversidade sexual. Embora o discurso daquela denominação amplie o sentido do termo, fica claro para mim, após as primeiras visitas, que o vocábulo “diversidade” quer dizer “minorias sexuais”.

Em termos de estrutura, a CCNE é igual a todas as outras igrejas protestantes: há um altar em que ficam o púlpito e o grupo de louvor, cadeiras para o público geral e frases motivacionais e versículos bíblicos pintados ou colados na parede. Não há, em termos de ambientação, absolutamente nenhuma alusão ao movimento LGBT, nenhum signo ou símbolo das lutas dos movimentos sociais de cidadania gay, lésbica, travesti ou trans, nenhuma mísera bandeira do arco-íris, por menor que seja, tremula no templo.

Embora as igrejas inclusivas estejam, em maior ou menor grau, envolvidas nas lutas políticas dos movimentos sociais, principalmente o LGBT, o que a defina como tal, isto é, como inclusiva, não é necessariamente sua militância, mas seus membros. A CCNE não possui o apelo político da ICM, mas, como esta, tem seu lastro doutrinário na Teologia Inclusiva, e a maioria de seus fiéis é composta de homossexuais. Esse fato é visível em uma análise mais demorada durante os cultos e reuniões da igreja.

Basicamente, homossexuais, para falarmos de uma forma generalista e simplificada, são indivíduos que sentem desejo por pessoas do mesmo sexo, pratiquem ou não os apelos de suas pulsões. Entretanto, homossexuais, assim como todos os seres humanos, estão inseridos em determinados contextos culturais que simbolizam e estereotipam suas práticas e estilos de vida. Para o senso comum, muitas vezes, um homem ou uma mulher gay, na maioria dos casos, performatiza⁷⁶ um gênero diferente daquele que é atribuído ao seu sexo biológico. Gays são efeminados, e lésbicas são masculinas. Todos os estereótipos, porém, podem ser perigosos, porque tendem a homogeneizar e suprimir os matizes da diversidade dentro da própria diversidade. Nem todo gay é efeminado, e nem toda lésbica é masculina. Para muitos homossexuais, inclusive, reproduzir atitudes do sexo oposto, voluntária ou involuntariamente, é encarado como ofensivo e desnecessário. Muitos assumem objetivamente uma postura masculina ou feminina, a fim de reproduzir a performatividade que deles é requerida pela heteronormatividade, sendo esse fato, inclusive, condição *sine qua non* para que muitos homens ou mulheres gays tenham um envolvimento afetivo-sexual com um parceiro do mesmo sexo.

⁷⁶Esclareço que o senso comum pode não se utilizar da noção de performatividade tal como é apresentada por Judith Butler, mas eu a utilizei aqui, para melhor ilustrar aquilo que quero dizer nesse trecho da tese.

Como todo ambiente que congrega pessoas sexualmente marginalizadas, as igrejas inclusivas refletem a alteridade de comportamentos e estilos de vida, mas, como pesquisador, não pude deixar de notar que o número de homens efeminados e mulheres masculinas, no sentido como a sociedade os imaginam, é muito maior que nas igrejas tradicionais. Esse fato pode ser compreendido durante as entrevistas feitas com os membros e está ligada ao modo como as igrejas pentecostais e neopentecostais, ramo do qual as igrejas inclusivas muitas vezes descendem por cisão, apresentam seus discursos no contexto brasileiro. Para Ricardo Mariano (2002), a doutrina das inspirações pentecostais e neopentecostais estão balizadas fortemente em um apelo “hospitalário”, isto é, classificam a sociedade como doente, enfermiça, atávica e desorientada, e a solução para os problemas oriundos dessas características encontram-se na filiação insitucional que se dá por meio do ato de aceitar Jesus como salvador e participar ativamente das atividades eclesiais. Uma igreja protestante cuja expansão está baseada nesse tipo de apelo obviamente só pode congregar, em boa parte dos casos, os doentes, os enfermos, os atávicos e os desorientados. Não quero dizer, com isso, que todo evangélico é, de fato, exatamente assim, mas basta que o crente seja convencido, pela sociedade ou pelo discurso pastoral, de que ele o é.

Em uma sociedade fortemente marcada pelos papéis de gênero, um homem ou uma mulher que se desvie dessa norma são taxados e estigmatizados, sendo, portanto, deixados na marginalidade. Muitos dos gays evangélicos, ou melhor, a maioria dos gays evangélicos entrevistados por mim pertenceram anteriormente a uma denominação tradicional. Muitos relataram o sofrimento psíquico, e muitas vezes físico, pelo qual passaram e, mais ainda, a pressão que sofreram por parte da liderança e de membros comuns, para que policiassem suas atitudes, suas roupas e seus trejeitos, a fim de que eles se adequassem às normas de gênero vigentes. Tanta pressão e frustração acabavam por desanimá-los e fazê-los abandonar a fé, muitas vezes, antes de ter qualquer envolvimento sexual com parceiros do mesmo sexo. Some-se a isso o fato de que, após a exclusão do convívio eclesial, voluntário ou imposto, o gay efeminado e a lésbica masculinizada ainda precisam lidar com o mesmo preconceito na vida em sociedade e familiar.

Serão principalmente essas pessoas rejeitadas por seus estereótipos que acabarão, em um momento posterior, filiando-se a uma denominação inclusiva, que as acolhe com o mesmo discurso hospitalário, de apoio e de comunidade, mas focado em outros aspectos da vida. Não posso relatar sobre todas as igrejas inclusivas, mas as que foram pesquisadas por mim, a CCNE e a ICM, não mostravam qualquer preocupação com a performatividade de gênero de seus membros. Ali, eles são livres para agir e falar como bem entenderem. Não há cobranças quanto a roupas, cortes de cabelo, timbre de voz, movimentos de mãos e quadris e, em certa medida, linguajar. Resulta, então, dessa maior liberdade e desobrigação de performatizar determinados papéis de gênero um volume maior de adesão de gays efeminados e lésbicas masculinizadas.

Há dois cultos que possuem maior frequência de pessoas: o culto de oração, realizado aos sábados e o culto dos domingos, considerado o mais importante, porque inclui o momento de proselitismo religioso, em que os visitantes são chamados a aceitar Jesus como salvador. Nos cultos de oração, percebi a maior recorrência de glossolalia e mensagens proféticas, o que classificaria a CCNE como uma igreja pentecostal. Foi justamente nesse culto que recebi, de uma das líderes da congregação, a profecia de que Deus me escolhera para pastorear uma igreja inclusiva em João Pessoa. Esse evento específico me fez perceber que era recorrente que, por iniciativa deles, invocassem meu passado protestante com todo o significado que isso possui⁷⁷.

A relação com as igrejas tradicionais é, ao mesmo tempo, de reconhecimento enquanto instituições que professam a mesma fé e de fortes críticas ao fato de excluírem homossexuais de seus quadros de membros e liderança. Com outras religiões, a CCNE segue o mesmo comportamento de todas as igrejas protestantes tradicionais. Há uma rejeição especial relacionada às religiões afro-brasileiras. Em diversos momentos, escutei testemunhos de pessoas que saíram da umbanda e do candomblé, as quais são consideradas tolerantes quanto à sexualidade de seus adeptos. Para um dos membros, “essa é a saída que muitas pessoas encontram, porque a igreja evangélica não sabe acolher os homossexuais”. Em um determinado

⁷⁷ Para os protestantes, ter sido convertido um dia significa estabelecer um laço com a divindade que, de certa forma, não pode ser quebrado e que geralmente leva posteriormente a um retorno à religião.

culto, um dos presbíteros relatou que conheceu um crente de outra CCNE que havia sido “pai de chiqueiro”, ou seja, pai de santo em um terreiro de candomblé.

A igreja trabalha com o evangelismo dentro e fora do templo. Distribui panfletos em festas e nas ruas em ocasiões ordinárias. Por questões de santidade e de testemunho, não evangelizam em saunas, mas permitem que seus membros evangelizem nas portas das boates gays do circuito noturno natalense, embora não permitem que adentrem o recinto.

Diferentemente de algumas igrejas pentecostais, como a Assembleia de Deus, por exemplo, não há espaços específicos para homens e mulheres. Todos, independente do gênero, circulam livremente pelas instalações e hierarquias da igreja, excetuando-se o ministério de mulheres cristãs que é composto exclusivamente por mulheres. Nesse ponto, a CCNE também subverte o modelo de sexo/gênero, porque, de acordo com o estatuto da igreja e da organização ministerial, é considerada mulher todo aquele indivíduo que se identificar com o gênero feminino, incluindo travestis, transexuais e transexuais. Dentro desse grupo especificamente, todos os participantes performatizam o gênero. Uma das participantes, perguntada se um homem que se dissesse mulher, mas que apresentasse aparência masculina quisesse participar do grupo, isso seria permitido. Depois de uma significativa pausa para reflexão, a resposta foi afirmativa, “mas isso certamente causaria estranheza entre as participantes”. Como se vê, é muito difícil se desvincular das armadilhas do gênero. Em um outro momento, ainda nessa discussão, um interlocutor lembrou que havia uma travesti que frequentava os cultos, mas, devido aos constantes olhares de estranhamento dos membros, ela parou de ir aos cultos e nunca mais deu notícias. Meu interlocutor admitiu, na ocasião, que reconhecia tal fato e que também “não estava livre de certos preconceitos que eram adquiridos lá fora”.

Não há uma preocupação da liderança em estabelecer padrões de comportamentos relacionados à efeminação. Em diversos momentos, presenciei conversas e brincadeiras entre os membros gays masculinos se tratando por “mulher”, “a senhora”, “ela”, “querida”, entre outros. Em nenhum momento, entretanto, palavras como “bicha”, “mona” e “viado” eram utilizadas em público ou mesmo em privado. A exortação a respeito do uso desses últimos termos visava a manter a santidade da membresia, que deveria evitar “o uso de palavras torpes” que pudessem causar, nas

outras pessoas, má impressão sobre a igreja. É necessário frisar que essas brincadeiras entre os homens da igreja só aconteciam em momentos de descontração e longe da vista do público em geral, e isso ficou muito claro, quando, em uma ida a um supermercado, para comprar produtos que seriam usados em uma celebração da igreja, os rapazes se chamavam de “mulher” e “senhora” aos sussurros e muito discretamente. Posteriormente, um interlocutor me confessou que a liderança os exortava a não se comportarem dessa maneira publicamente, a fim de que fossem respeitados.

Os momentos de culto, onde acontecem os instantes mais espiritualizados do louvor e da oração deixam evidentes a fluidez das marcações de performatividade de gênero na CCNE. Explico. Quando pesquisava nas igrejas tradicionais, percebi que os grupos de dança, por exemplo, são compostos quase exclusivamente por mulheres. Apenas em um dos templos verifiquei a presença de dois rapazes em um grupo do tipo majoritariamente feminino. Já na CCNE, a exceção fica evidente, quando o ministério de dança é formado apenas por homens⁷⁸. Em suas apresentações presenciadas por mim, não houve objetivamente nenhuma preocupação em realizar marcações corporais diferentes daquelas executadas por mulheres no balé contemporâneo e clássico.

Outra observação importante que fiz foi que, no que concerne às roupas e acessórios utilizados pelos frequentadores, os hábitos não estão muito distantes dos tipos de vestimentas usadas por homens e mulheres das igrejas tradicionais. É mister, entretanto, observar que a subversão, nesses casos, pode ser encontrada nas nuances. Um número significativo de homens, por exemplo, possuía luzes nos cabelos e muitos também os usavam com produtos químicos que lhes proporcionavam a aparência de liso, de “cabelo esticado”. Nesse momento, voltei algumas vezes às igrejas tradicionais, a fim de verificar melhor esse tipo de marcação. Incrivelmente constatei que absolutamente nenhum homem evangélico tradicional aplicava esses tipos de cuidado nos cabelos, e a maioria me relatou que os lavava

⁷⁸ Em seu estudo sobre dança, gênero e sexualidade, Giuliano Souza Adreoli (2010) identificou a dança como uma produção cultural atravessada de lutas políticas e que ela não está, portanto, isenta de operar uma pedagogia do gênero em que se evidencie as reproduções das desigualdades sociais de gênero. Para ele, a dança é encarada pela heteronormatividade como instrumento de regulação e hierarquização dos gêneros e da sexualidade, o que dará origem à noção de que homens que se aproximam dessa forma de arte não são totalmente homens.

apenas com xampu ou sabonete⁷⁹ (dois, inclusive, com sabão em barra, usados comumente para lavar roupas ou louça). Cuidados excessivos com os cabelos, entre os evangélicos tradicionais, assim como para a maioria masculina da população, é uma preocupação considerada naturalmente das mulheres.

Exceto por acolher homossexuais, a CCNE não tem nada mais de especial, se comparada com as demais igrejas protestantes tradicionais. Não há show gospel de *drag queens*, não há *dark room*, não há momentos de pegação. A liderança é exercida pelo pastor ou pastora, que é auxiliado ou auxiliada por presbíteros e obreiros ou obreiras. A liturgia do culto é exatamente igual a de todas as demais igrejas: oração de abertura do culto, participação do grupo de louvor, ministração da Palavra de Deus, apelo para aqueles que desejam aceitar a Jesus como salvador, oração final e louvor final. Uma grandesurpresa para mim. Não há jogos de luzes? Não há DJ? Não há pole dance? Não há música eletrônica? Não há *go go boys*? Essas indagações, que brotaram naturalmente ao final de minha primeira visita, levaram-me à confirmação de que há uma imagem estereotipada dos homossexuais, que não são dissociados de uma cultura *clubber* ou *underground*. Não se pensa os LGBT fora de um circuito que não envolva comportamentos libidinosos e subversivos. A CCNE ajudou a me mostrar que LGBT podem ser tão tradicionalistas quanto o restante da população.

4.1 – Uma (homo)sexualidade santificada: Namoro no portão e felizes para (quase) sempre

Entende-se por namoro, entre os evangélicos, o relacionamento afetivo que precede o noivado e o casamento. Para eles, é Deus quem dá todo o direcionamento e inclusive junta os parceiros. Assim, não se separa a vida afetivo-sexual do ascetismo religioso, diferentemente do que observei, por exemplo, na Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM). Nesta última, há uma radicalização do mote principal da Reforma Protestante, ou seja, a salvação adquirida pela fé. Na ICM, vale a fé depositada na

⁷⁹ Embora os discursos higienistas surgidos no início do século XX os quais faziam alusão à necessidade dos cuidados com os pêlos corporais, incluindo cabelo e bigode, aconselhava-se a moderação, a fim de que os cuidados excessivos não levassem o homem à vaidade abusiva e os aproximassem, assim, da feminilização (Matos, 2011, p. 142).

salvação oferecida por Jesus Cristo e na observação dos dois principais mandamentos dos ensinamentos evangelísticos de Jesus: “amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo”⁸⁰. Isso significa que o comportamento sexual regrado é dispensável uma vez que se reconhece incapacidade humana para alcançar a perfeição, isto é, sua falibilidade, e a profissão de fé em um Deus único e em seu único Filho. Na CCNE, o discurso sobre os comportamentos sexuais de seus membros é completamente outro, como pude observar em minhas entrevistas e depoimentos:

Moisés: *Há quanto tempo você está namorando seu parceiro?*

Mateus: *Nós somos casado.*

Moisés: *Desculpe. Há quanto tempo você está casado?*

Mateus: *Há 7 meses.*

Moisés: *E se relacionam há quanto tempo no total?*

Mateus: *Há 11 meses.*

Quando me corrigiu, muito enfaticamente, observo, a intenção de Mateus era mostrar que seu relacionamento era oficial, que era reconhecido pela igreja e por seus membros e que, portanto, deveria também ser reconhecido pelas demais pessoas. O que Mateus tencionava também era não deixar sombra de dúvidas de que não viva em concubinato com seu parceiro, uma vez que, momentos antes, dissera-me que morava com ele, Marcos. Outra observação importante a se fazer, e ela foi recorrente em vários outros depoimentos, foi o pouco tempo que transcorreu entre o início do relacionamento e o casamento deles: apenas 4 meses. Inicialmente, tendi a acreditar que os casamentos tão prematurosse tratava de um subterfúgio utilizado para se consumir a união carnalmente, mas um olhar para o modelo evangélico tradicional mostrou que namoros e noivados tendem a ter um relativamente curto intervalo de tempo entre o casamento. Não é comum, em nenhuma das duas doutrinas, a exclusiva e a inclusiva, namoros com duração de muitos anos. Alguns, inclusive, acontecem em meses, como é o caso de Mateus e Marcos.

⁸⁰ Marcos 12:33.

Para Mateus, o namoro foi peça-chave em seu processo de conversão, uma vez que foi o marido quem o trouxe para a igreja:

Mateus: *Eu comecei a namorar Marcos pouco antes dele entrar pra igreja. A gente se conheceu na boate, aí pouco tempo depois ele estrou na igreja, e eu fui logo em seguida, porque ele me arrastou junto.*

Moisés: *E como ficou o namoro de vocês?*

Mateus: *Ficou bem melhor, porque a gente recebeu a confirmação de Deus. Quando Deus quer, é assim, meu filho.*

Moisés: *Desculpe perguntar, mas como ficou o lance das relações sexuais entre vocês?*

Mateus: *Olha, eu não vou mentir. A gente fazia sexo antes de entrar pra igreja, sim, mas lá a gente assumiu o compromisso de se casar. A gente recebeu orientação da pastora.*

Moisés: *Recebeu orientação pra se casarem?*

Mateus: *Sim, também, mas principalmente pra que as relações só fossem entre a gente, que não podíamos ser promíscuos, que namoro é coisa séria e que visava ao casamento.*

O namoro é entendido como um passo que precede um compromisso maior, o casamento. Reconhece-se que há as relações sexuais antes do matrimônio, mas porque está subentendido que aquele relacionamento que já contém o quesito sexual desaguará, por isso, no “sim” dito no altar ou na afirmação pública de que ambos são um casal casado. As falas de Lucas nos dão uma pista mais objetiva a esse respeito:

Moisés: *Como você entrou na CCNE?*

Lucas: *Meu ex-marido que me convidou.*

Moisés: *E vocês já eram casados antes disso?*

Lucas: *Não.*

Moisés: *Casaram na igreja, então.*

Lucas: *Sim e não.*

Moisés: *Como assim?*

Lucas: *Pra a gente, o sexo já é uma forma de casamento. Transou casou [ri]. A gente só oficializou numa cerimônia bem simples na igreja.*

O casamento ainda é uma instituição fortemente marcada pela heteronormatividade. Ainda existe, em nossa sociedade, muita resistência a outras formas de matrimônio que não correspondam àquela tradicionalmente estabelecida. No contexto homossexual, dado que está fora daquele padrão estabelecido, pressuporíamos a formação de novas dinâmicas, mas não é o que ocorre nesse caso. O modelo heterossexual de namoro nos fornece fortes pistas a esse respeito. Caracterizando o namoro “pela estabilidade da associação entre duas pessoas”, Bertoldo e Bárbara (2006, p. 229) dão ênfase a alguns aspectos: adesão, compromisso, segurança, fidelidade, durabilidade e intimidade. Essa noção, entretanto, diz respeito aos namoros que envolvem uma relação heterossexual e não lançam um olhar mais aprofundando naqueles relacionamentos marginais ou subversivos. Na contemporaneidade, porém, diferentemente da tradição, o namoro é considerado como um fim em si mesmo, não estando obrigatoriamente vinculado ao matrimônio. Esse é um aspecto que é fortemente combatido dentro das igrejas protestantes tradicionais, que consideram pecado o ato de “ficar” entre os jovens. Seguindo essa linha tradicionalista, a intimidade que envolve o namoro encontra seus limites na manutenção da virgindade do casal, especialmente a das mulheres. Em um namoro homossexual, todavia, uma vez que a virgindade está desvinculada do matrimônio, pois este sequer existia para os LGBT até muito pouco tempo atrás, ela não tem o mesmo valor. Onde pode ser encontrada, então, a santidade do namoro?

Em primeiro lugar, é preciso entender que o casamento é um fator que foi recentemente adicionado ao movimento LGBT, e muitas das igrejas inclusivas “levantaram essa bandeira” como o mote principal na luta por cidadania jurídica e celeste⁸¹. Assim, adiciona-se, no campo simbólico, uma instituição que era considerada estritamente heterossexual e que não estava acessível às novas formações familiares, mas, a partir de então, esbarramos na questão da virgindade, sendo esta, porém, de relativamente fácil resolução.

⁸¹ Entendo “cidadania celestial” como um termo que cumpre reintegrar aqueles que foram religiosamente excluídos do plano salvífico do cristianismo.

As relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo eram vistas, em determinados momentos históricos, principalmente em nosso passado recente, como anormais e marginalizadas. Não se concebia a probabilidade de um casamento e mesmo a concepção de casal para definir a relação entre gays e lésbicas. Dessa forma, o fator virgindade não era adicionado ao conjunto de virtudes que deveriam nortear um relacionamento homossexual, uma vez que, de certa forma, a sociedade sequer reconhecia que, entre pessoas do mesmo sexo, pudesse haver um relacionamento. Como a liberação sexual é um fenômeno muito recente em nossa história, remontando ao final da década de 1960, e as teologias gay e queer mais ainda, as igrejas inclusivas, em sua maioria, ainda não incorporaram a virgindade completamente em seu repertório doutrinário. Coube, então, substituí-la pelo comportamento sexual regrado, pautado na recusa da promiscuidade e na figura de um parceiro fixo. Isso ficou claro durante uma conversa com uma das líderes da CCNE:

Moisés: *Como a igreja orienta com relação ao namoro?*

Pastora: *Nós recomendamos o exercício do romantismo [risos]. Nós não somos contra o sexo, somos contra a promiscuidade. Deus santificou nossos corpos. Ele não quer ver a gente distribuindo essa santidade para todo mundo. Sexo é santo e foi criado por Deus, mas deve ser feito com responsabilidade e visando a um compromisso.*

Moisés: *Vocês são contra o sexo antes do casamento, então?*

Pastora: *Não, não. Veja bem... Somos contra a promiscuidade. O sexo já é um indicativo de compromisso. Antigamente, não existia a cerimônia de casamento. As pessoas se juntavam e iam formar uma família. Pronto.*

Moisés: *Mas, se um membro vier pedir orientação? Que vocês recomendam? Liberam as relações sexuais?*

Pastora: *A gente não pode sair liberando assim dessa forma, porque sexo não é carnaval. A gente recomenda que se espere um pouco antes da primeira relação sexual. Mais ou menos uns seis meses.*

De fato, a formalização do casamento por meio de uma cerimônia é considerada um fator menor na construção da relação do casal enquanto casados. Madalena, uma lésbica que integra o grupo de louvor da igreja, em seus depoimentos

dados a mim, referia-se sempre a sua namorada, a todo momento, como “mulher” (no sentido de esposa): “Eu e minha mulher”, “fui com minha mulher”, etc. No período em que foi entrevistada, Madalena comemorava 4 meses de relacionamento com sua mulher.

A circularidade entre casais é muito comum, uma vez que a igreja recomenda que os relacionamentos sejam formados por “casais de crentes”, para que se evite o que eles chamam de “jugo desigual”, ou seja, evita-se que, relacionando-se com uma “pessoa do mundo”, o membro volte a cair em tentação e pare de frequentar a igreja. Esse é um método relativamente eficaz de se manter um determinado número de frequentadores, pois observei que, nas igrejas tradicionais, a quantidade de jovens que abandonavam a doutrina por namorarem pessoas “do mundo” é bem expressivo. Tal comportamento faz com que muitos membros já tenham se relacionado entre si o que pode gerar certos conflitos, como nos mostra a fala de Abel, que abandonou a igreja pouco antes do término de minha pesquisa:

Veja se tem cabimento isso. Eu namorava João (inclusive foi ele que me levou pra igreja). Aí, depois de um tempo, o namoro acaba e ele arruma outro logo depois. Tipo um mês depois. Tenho que aguentar um negócio desses? Tenho? Tenho não. Prefiro sair a ficar na hipocrisia. (Abel)

Questionada sobre o tema, a liderança da igreja argumentou que não poderia policiar individualmente os relacionamentos de todos os membros, mas que eles eram orientados a evitar que esse tipo de comportamento ficasse “desenfreado”. A situação foi mais bem administrada, porque a saída de Abel evitou mais constrangimentos, e a situação foi encarada, por alguns irmãos e irmãs, como sinal da vontade de Deus para o novo relacionamento de João, porque “se Abel saiu, ele foi muito fraco na fé e estava na igreja só para arrumar homem”. São nesses momentos que percebe-se como a homofobia pode estar internalizada mesmo em um contexto inclusivo. Não é incomum que os casos desviantes recebam adjetivos que remetem ao vocabulário utilizado por homofóbicos para estigmatizar a comunidade LGBT:

Para mim, a pessoa que chega aqui precisa deixar certos hábitos para trás. Você não pode sair transando com todo mundo, porque é isso que as pessoas pensam sobre os gays, e os gays muitas vezes reforçam essas características. A pessoa precisa ser transformada

pelo Espírito Santo, abandonar a promiscuidade, a safadeza, a vida que tinha antes de deixar a igreja. Se tem compromisso com Deus, tem que ter compromisso com o homem. Como eu posso dizer que sou de Deus, se saio ficando com todo mundo, transando com todo mundo? Nosso corpo é templo do Espírito Santo, não é lugar pra imundície. Se você assume um compromisso com alguém, isso é bom, sabe? Porque reflete que você tem um compromisso com Deus, com a obra e com a igreja. Acho que um namoro, um casamento, ensina muito isso a gente. A gente aprende mais de Deus, quando se compromete com alguém. (Davi)

Surpreendentemente, o discurso que liga o HIV/AIDS à comunidade LGBT ainda é muito presente entre alguns participantes da igreja. Entretanto, ele só é concebido na medida em que o indivíduo está distante de Deus e da igreja:

Está aí o mundo morrendo de AIDS, porque as pessoas se esqueceram do plano de Deus. Não estou querendo dizer que quem não tem Deus tem AIDS, mas eu acho estranho, sabe? Eu não conheço uma pessoa infectada com AIDS (sic), gay ou hetero, que não tenha saído por aí transando com todo mundo. Se estivesse em um relacionamento fixo, estável, com uma pessoa, formando uma família, um casal... Não precisa nem estar casado, tem só que não ficar por aí distribuindo o corpo para Deus e o mundo... Quer dizer, só para o mundo mesmo [ri]. (Davi)

Obviamente, a visão de Davi não reflete o pensamento de todos os frequentadores da CCNE, mas é muito revelador, porque nos mostra o sentido que o compromisso afetivo-sexual com apenas um parceiro representa. É esse compromisso que permite quebrar os estigmas construídos socialmente. Assim como acontece entre os heterossexuais, namorar fixo com apenas uma pessoa e pelo maior período de tempo possível permite o alinhamento do caráter do indivíduo com as expectativas sociais e religiosas. A religião, nesse caso, assume papel fundamental, superior mesmo à educação sexual e ao esclarecimento secularos quais atribuem aos comportamentos de risco, independente de gênero e sexualidade, as possibilidades de infecção por uma doença sexualmente transmissível. Nesse sentido, os discursos que relacionam saúde à vida material e espiritual são bastante frequentes. Uma das frases mais recorrentes durante as pregações fazia referência a “um relacionamento *saudável* com Deus”.

A igreja é bem explícita e objetiva no que concerne ao comportamento dos casais em público. No retiro espiritual denominado “Pedras Vivas”, a líder da igreja

ênfatizou que haveria, no mesmo local, a presença de outras denominações, todas tradicionais, e que a CCNE deveria dar o exemplo começando pelos casais, que estavam proibidos de demonstrar afeto, beijar e abraçar em público. Novamente, aqui, houve a estratégia da aceitação por parte de outras denominações por meio do comportamento regrado, a fim de que se dissociasse a imagem de promiscuidade atribuída aos LGBT pela sociedade. Vários casais relataram que evitam demonstrar afeto publicamente não tanto pela homofobia, mas por entenderem que, no contexto de um namoro cristão, deveriam “evitar o escândalo”. Para Tito, um dos membros mais antigos da CCNE, o namoro também pode ser ferramenta de evangelização pelo “testemunho” que o comportamento público do casal oferece:

A pessoa não pode ficar se esfregando em público, não. Se você está ali, beija aqui, beija lá, põe a mão naquilo, aquilo na mão [ri], vão pensar o quê? Se faz isso público, faz pior em casa. E você sabe: o povo só quer um pé pra falar, principalmente se for gay... Aí, meu filho, a imagem da pessoa já era. (Tito)

Preciso dizer que o depoimento de Tito é peculiar, porque ele é um dos membros mais antigos da congregação e, como tal, assume certo grau de liderança, apesar de, formalmente, ser apenas batizado e frequentador assíduo. O envolvimento direto com as atividades da igreja, na participação de sua organização e administração atribuem um valor diferenciado ao comportamento sexual das pessoas. Tidos como exemplo de vida, os líderes são levados a um regramento muito maior, se comparados com os demais frequentadores como nos aponta em seu depoimento Débora, cantora no grupo de louvor da igreja:

quem tá lá na frente [a liderança] tem que demonstrar que houve mudança de vida. Que exemplo uma pessoa que sai passando o rodo⁸² pode dar pra quem está chegando? Nenhum! A pessoa chega aqui e vão pensar que gay é tudo igual, que só pensa em sexo, que só fala safadeza. Quem está lá na frente tem que ser exemplo, tem que ser sal da terra e luz do mundo. (Débora)

O namoro cristão também é um forte indicativo de mudança de vida, a conversão, que transforma a pessoa mundana, sem Deus, em um crente “purificado pelo sangue de Cristo”. Quase todos os depoimentos colhidos por mim mostram que

⁸²“Passar o rodo” é uma gíria que significa ter vários encontros afetivo-sexuais com várias pessoas diferentes.

há uma ênfase na transformação que o comportamento sexual sofreu após a conversão e a frequência aos cultos na igreja:

Minha primeira relação sexual foi aos 15 anos. Foi com um velho. Nem lembro mais o nome dele. E foi no meio da rua [ri]. Antes, minha vida era sexo, drogas e rock'n roll. Eu não tinha critério: deu mole, eu pegava. Já fiz muita loucura nesta vida. Já traí, já fui traído, não queria nada com ninguém, já fiz sexo a três. Era vida louca. Eu sentia que estava fazendo alguma coisa errada, eu me sentia vazio fazendo tudo aquilo, então, recebi o convite pra visitar a CCNE. [...] Deus me tocou profundamente. [...] Hoje, eu sou completamente outro. Quem diria que eu estaria com uma pessoa só? Somos um casal modelo aqui, Samuel e eu. A gente ainda não é casado no papel e tudo o mais, mas nosso namoro não deixa a desejar, se comparado com muito casamento por aí. (Saulo)

Saulo é um exemplo emblemático de evangélico regenerado, segundo seu próprio discurso. A ênfase dada às transformações que ocorreram em seus hábitos sexuais é muito presente em suas falas a respeito de sua vida anterior à conversão:

Moisés: *Eu queria que você me falasse um pouco mais sobre como você era antes de entrar para a igreja.*

Saulo: *Ah, meu filho, o dismantelo era grande [ri]. Eu era um pegador. Não passava uma semana sem sexo. Eu era o rei do bate-papo uol [ri]. Tinha uma época, no começo de 2011, acho, que estava saindo com três caras, sem um saber do outro. Eu namorava e tal, mas não tinha mesmo aquele compromisso, sabe? Quando acabava um namoro, não demorava 15 dias e já arrumava um outro. Fim de semana, então, eu era o primeiro na porta da boate, para pegar a promoção [ri]. Lá dentro, eu fazia a festa, ficava com dois, três numa noite só. Imagine aí o dismantelo [ri]. Eu era sexo, drogas e rock'n roll.*

Moisés: *Que tipo de drogas?*

Saulo: *Cigarro mesmo.*

Segundo nos contou ainda, depois de se converter na igreja, Saulo abandonou a vida noturna e “os velhos hábitos” referentes ao sexo, pois acreditava “que Deus tinha um varão reservado” para ele. De certa forma, não estava errado, pois Saulo agora tem um relacionamento fixo com outro membro da igreja e que já dura 3 anos. Dois fatores apontam para a mudança significativa de vida em Saulo: seu relacionamento com um único parceiro, que indica o completo abandono do

desregramento sexual, e o “abandono das drogas”, o cigarro. Para os evangélicos inclusivos, a ênfase em sua existência pregressa, pecaminosa, só pode fazer sentido, quando polarizada com o “estado atual das coisas”, com o momento em que se vive uma vida devotada aos princípios bíblicos e da doutrina da igreja. Segundo essa lógica, quanto pior a pessoa, maior é sua regeneração e mais admirada é sua conversão. O namoro de Saulo, então, tem mais respaldo em seu universo simbólico na medida em que o período em que era “do mundo” se lhe opõe em termos de moral e valores.

A moral sexual imposta aos membros da CCNE tem, segundo percebi nos depoimentos colhidos, uma função muito forte ligada ao “sentimento de pertença” que os acaba ligando, dessa forma, ao restante da comunidade evangélica tradicional. Essa mesma obsessão com a observância dos hábitos sexuais é compartilhada por ambas as comunidades e, além de procurar integrar a CCNE ao conjunto de igrejas protestantes brasileiras, visa a desconstruir os discursos que enquandram gays e lésbicas em um imaginário profundamente sexualizado que identifica a comunidade LGBT, independente de sua diversidade, com a promiscuidade e a leviandade.

Durante minha pesquisa, em um determinado momento, fiquei confuso ao tentar diferenciar o namoro de um casamento. Por diversas vezes, procurei me informar objetivamente sobre essa diferença, mas muitas falas apresentavam-se, para mim, contraditórias principalmente no início da pesquisa:

Moisés: *A pessoa pode fazer sexo quando está namorando?*

Israel: *Pode, desde que esteja namorando fixo.*

Moisés: *Mas e o casamento?*

Israel: *O casamento é quando as pessoas já estão morando juntas. Não precisa ter aquela cerimônia toda.*

Moisés: *Mas e se elas já tiverem relações sexuais e ainda não morarem juntas?*

Israel: *Aí é namoro.*

Nesse momento, tendi a pensar que a principal diferença entre um namoro e um casamento seria a formação de uma vida a dois, sob um mesmo teto, mas, a medida em que participava mais dos cultos doutrinários e de conversas com os demais membros, percebi que esse fator, apesar de importante, não é definidor da situação dos casais casados e precisa ser somado a outro elemento: a monogamia. Não pode haver um relacionamento a três, nem troca de casais, nem relacionamento aberto. Para a CCNE, o modelo de matrimônio segue o paradigma heterossexual na medida em que exige que as uniões se conformem a esse modelo predeterminado no que diz respeito à construção familiar baseada na coabitação e na escolha de um parceiro fixo e único. Nesse ponto, fica evidente o assimilacionismo pelo qual optou a CCNE. Não se admitem novas formações familiares, embora, do ponto de vista teológico, seja um grande avanço incluir, no rol das sacralidades, as famílias homoparentais.

Em Alguns casos, entretanto, certos casais podem não coabitar, mas, ainda assim, considerarem-se casados, mas, para a igreja, permanece a necessidade da coabitação. Em uma comemoração de aniversário de casamento de dois membros da igreja, um casal gay, durante a festa, entrevistando-os, descobri que eles dormem em casas separadas a despeito de estarem juntos há quase 20 anos. Alguns frequentadores, entretanto, veem com certa reserva esse tipo de arranjo matrimonial, como nos mostra Josias, em entrevista durante o evento de comemoração:

Eu acho admirável que duas pessoas estejam juntas como eles. Quase 20 anos não é brincadeira, principalmente, se a gente for considerar que as pessoas querem mesmo é curtir a vida. Mas, veja bem, aqui entre nós, morar separado facilita demais as coisas. Não tem aquela dificuldade que os casais passam, não tem aqueles momentos difíceis, é muito fácil. Como vai encarar o defeito do outro? E se o outro for bagunceiro? E se mijar, sem levantar a tampa do vaso [ri]. Tem que ver se o amor vai sobreviver a essas coisas, encarar os problemas do dia-a-dia.

Outros depoimentos evidenciam essa necessidade da coabitação para reconhecimento efetivo de um matrimônio, ou, pelo menos, seu reconhecimento sem ressalvas:

Quase vinte anos é uma bênção, **mesmo que não morem juntos.** (Benjamin)

Se eu estou com uma pessoa e quero ficar só com essa pessoa, casar com ela e tudo mais, eu vou formar um lar com ela, não é? A Bíblia manda sair de casa e formar um lar. Se eu não moro com a pessoa, eu não formo um lar, eu formo dois lares separados. (Levi)

Em depoimento, o casal reiterou o fato de morarem separados como parte fundamental do relacionamento duradouro. Segundo eles, “fica mais fácil, quando cada um ocupa seu próprio espaço, sem atrapalhar o outro”. Assim, enquanto muitos membros enxergam, com certa desconfiança, o modelo de relacionamento dos cônjuges aqui citados, estes veem com positividade, como manutenção da individualidade, sem muitas cobranças e sem os desgastes comuns testemunhado nos relacionamentos que participam do regime de coabitação.

No que tange à sexualidade, de casados e solteiros, a CCNE optou por estabelecer um conjunto de normas rígidas cujo intuito principal é acentuar a santidade da igreja e de seus membros. Cuida-se, para que o nome da instituição não seja manchado pela desonra da promiscuidade. Seus membros são instados a assumirem uma postura ascética severa no que diz respeito ao sexo e aos relacionamentos. Entretanto, como vimos no último caso apresentado neste capítulo, nem todos acompanham o pensamento regulador da igreja e constroem eles mesmos, a partir de suas necessidades individuais e conjugais, novas formas de relações afetivo-sexuais. É a partir dessas concepções desviantes que, muitas vezes, surgem novas doutrinas e igrejas cuja regra de fé acerca de assuntos sexuais está intimamente ligada à vida pessoal desses fundadores de novas igrejas. Vejamos, pois, dois depoimentos que ilustram bem essa situação.

4.2 – Itinerários para uma sexualidade santificada queer

Os depoimentos a seguir foram dados por dissidentes da CCNE. O primeiro foi concedido por um homem, um dos primeiros membros da CCNE Nordeste, mas que foi “convidado a se retirar” da congregação por conta de seu relacionamento com um homem bissexual noivo há sete anos de uma mulher. O segundo deles foi-nos concedido logo após a saída de uma das participantes da liderança da igreja a qual também foi “convidada a se retirar” após se separar de sua esposa e iniciar um relacionamento com outra. Chamaremos ao homem de Martinho, em alusão ao primórdio da Reforma Protestante de 1517; a mulher será chamada de Joana, perseguida e queimada pela Igreja Católica no século XV. Nomes, lugares, profissões e datas foram alterados, para preservar a identidade de nossos interlocutores, que concordaram com a entrevista desde que atendidas essas exigências.

Asfalas colhidos aqui foram frutos de vários encontros, muitos dos quais informais e resultam de uma confiança estabelecida entre mim e meus interlocutores que, de bom grado, aceitaram expor sua vida íntima para mim. A eles, deixo meu agradecimento por compartilharem seus momentos de sofrimento, de angústias, de epifanias muitos dos quais eram, até então, um momento de intimidade com seu Deus.

Martinho

Moisés: Eu queria que você me falasse um pouco da sua saída da CCNE. Não poupe detalhes.

Martinho: Eu saí da CCNE em 2009. No começo, foi estranho, porque não tinha mais aquela coisa de dia de ir ao culto, de me preparar para a Palavra de Deus, de sair com os irmãos, essas coisas. Tudo isso me fez muita falta no começo, principalmente, porque eu não fiquei em igreja nenhuma. Passei três anos sem frequentar nada, só orando em casa, lendo a Bíblia, construindo meu relacionamento com Deus. O povo não teve o menor constrangimento de me convidar a me retirar da igreja, mesmo depois de eu ter participado da fundação da primeira CCNE no Nordeste. Foi muito chocante inicialmente, mas Deus tem outros planos pr’a gente que nem sempre é aquilo que a gente imagina que seja, né?

Eu saí de lá por causa do meu namorado, ou melhor, por causa do meu relacionamento com ele, porque a igreja não aceitava e ainda não aceita, a CCNE. Quando eu o conheci, ainda era de lá, mas o clima já estava pesado, por conta das minhas opiniões lá. Eu sempre fui considerado muito liberal e vivia falando da Igreja Cristã Metropolitana. Falando bem da ICM, que tem uma doutrina bem diferente da CCNE.

Eu sempre fui ursão. Grandão, peludão. O povo tem fetiche nessas coisas, então, eu sempre recebia convites de outros homens para fazer sexo. Eu nunca aceitava, porque eu era evangélico e, na minha cabeça, aquele tipo de comportamento era errado. Eu era evangélico antes de entrar pra CCNE, era da igreja Batista. Então, saí da Batista e fui direto pra CCNE, que ajudei a fundar a partir de um grupo de estudos de Teologia Inclusiva que eu participava. Foi um chamado de Deus. A proposta inicialmente era criar uma igreja inclusiva, que aceitasse os gays, as lésbicas, as travestis e todo o tipo de gente. No começo, a ideia “bombou”, mas o pessoal que estava a frente vinha de uma origem pentecostal, muito voltada para o comportamento cotidiano, para coisas como bom comportamento, abstinência, essas coisas. Isso para mim não era nada estranho, porque eu já era evangélico antes disso, né? E, na igreja evangélica, isso é muito comum.

A igreja cresceu rapidamente sempre seguindo aquela linha pentecostal e tudo o mais, mas eu sempre tinha ouvido falar da ICM e vivia visitando o site deles, o templo deles, quando eu ia a São Paulo fazer alguma coisa da igreja ou do trabalho. A ICM tem um pensamento muito diferente de todas as outras igrejas evangélicas, inclusivas ou não. Eles são bem mais liberais, não ficam pegando no pé das pessoas por causa de sexo, de boate, de balada, essas coisas. Eles entendem que o relacionamento com Deus supera esse detalhe da natureza humana e que a sexualidade, seja ela como for, é presente de Deus. Aquilo me intrigava muito.

Eu voltava das visitas à ICM com essas ideias na cabeça e compartilhava com o povo da CCNE, mas eles nunca recebiam bem, que diziam que era promiscuidade, que era prostituição, que Deus não almejava aquilo para as pessoas, então, eu ficava na minha e guardava aquilo para mim, no meu coração. Então, eu recebia esses convites para sexo, né? Muita gente querendo fazer pegação, transar, né? Por causa do meu tipo e tal, que eles têm muito fetiche em tipos assim como o meu. Eu sempre

tive curiosidade, mas ficava com aquilo na cabeça de que era errado, né? A CCNE sempre enfatizou que a gente deve observar o comportamento da gente, no dia a dia, no sexo e tudo o mais, mas eu tinha aquela curiosidade que ficava me remoendo.

Um dia, eu aceitei um convite de um amigo meu para ir a uma sauna aqui da minha cidade e eu aceitei. Rapaz, foi a maior loucura. Aquele monte de homem só de toalha, alguns sem roupa, uns caras que pareciam que eram garotos de programa (e depois eu confirmei que eram mesmo). Não foi difícil aparecer quem desse em cima de mim, com esse meu tipo que eu tenho, né? Não foi difícil arrumar um parceiro ali, uma transa. Então, nesse dia eu fui e fiquei com um carinha lá, transei com ele. Olha, quando eu cheguei em casa, fiquei super mal, porque a igreja dizia que aquilo era errado, que era prostituição. Fiquei muito mal e fui ouvir a palavra de Deus. Fui ouvir na internet. Abri o site da ICM, que eles têm pregação no youtube e texto de pregação no site. Aí eu ouvi uma pregação no youtube, uma pregação qualquer que eu cliquei, que não olhei direito o título. Nessa pregação, o pastor falava justamente na dádiva da sexualidade, que o relacionamento com Deus não tinha a ver com quem você fazia sexo, nem como fazia sexo, nem com quantas pessoas fazia sexo, podia ser até ao mesmo tempo com várias pessoas. Eu entendi que aquilo ali era uma resposta de Deus pra minha angústia, que Deus estava aliviando meu coração, dizendo que “misericórdia quero e não sacrifício”. Deus não queria que eu sacrificasse meus desejos, que era algo que ele havia me dado naturalmente, que não tinha necessariamente a ver com espiritualidade. Que encontro e relacionamento com Deus era outra coisa totalmente diferente. Foi um alívio, eu tirei um peso da consciência.

Nisso, eu continuei indo à CCNE normalmente, mas tinha aquele meu pensamento de que minha sexualidade e meus desejos não atrapalhavam meu relacionamento com Deus. Eu virei o rei das saunas. Ia com frequência com esse meu amigo, depois, passei a ir sozinho mesmo. Eu ia à sauna, mas não ia à boate, porque boate é mais público que sauna. Eu tinha medo de que o povo da igreja me visse na boate, na balada. Tinha medo de encontrar um conhecido que comentasse com alguém da igreja.

Um dia, esse meu amigo da sauna me chamou pra ir fazer sexo a três com um amigo homossexual dele. Disse que esse amigo era homossexual e que queria fazer

sexo a três com dois homens. Esse meu amigo queria mesmo era pegar esse amigo dele hetero.

Quando a gente se encontrou, eu senti que rolou uma química super legal entre mim e ele. Eu digo isso, porque acabou que esse meu amigo que me convidou ficou um pouco por fora do lance, e o tal amigo heterossexual dele se chegava muito mais em mim. Aí rolou, né? No outro dia, esse cara me ligou novamente dizendo que queria me ver, que tinha sido legal nosso lance e que ele queria me ver de novo. Como eu o tinha curtido também, a gente marcou de se encontrar novamente. Aí rolou de novo, né? Só que, dessa vez, ele me disse que tinha uma namorada, uma noiva, na verdade, que estava com ela tinha quatro anos me disse também que ele era bissexual, na verdade, mas que os caras curtiam muito, quando ele dizia que era heterossexual. Ele me disse também que já tinha sido da igreja, mas que estava afastado há muito tempo. Na hora, quando ele me disse que tinha namorada, eu gelei, né? Achei que iria desencalhar, que tinha achado o homem dos meus sonhos. Isso no segundo encontro. Então, por causa disso, por causa desse lance dele ter uma namorada, eu descartei a possibilidade dele me procurar de novo, mas acontece que, no outro dia, ele me ligou de novo, e a gente marcou de se ver.

No terceiro encontro, veio a surpresa maior. Ele pediu pra eu ser ativo com ele! Achei que, por ele ser bi, ele fosse somente ativo. Eu saquei aí que teve muita confiança da parte dele, porque ele mostrou esse lado dele para mim, e ele me disse que não era passivo com todo mundo. Desde esse dia, a gente passou a se ver com frequência, quase todo dia. Não todo dia, porque ele tem essa namorada dele, que não sabe dele. Mas, ele tem outros amigos bissexuais como ele, então, não é uma relação completamente escondida, essa nossa. Ele tem preferência mais por mulheres, gosta mais de mulheres do que de homens e fica com outras mulheres também de vez em quando, mas, desde que nós começamos a namorar, ele só fica comigo de homem.

A gente já deixou tudo em pratos limpos. Eu sei que ele vai se casar com essa noiva dele, que vai ter filhos com ela. Eu sei, porque ele me disse que é isso que ele quer. Ele me disse também que não queria deixar de me ver, então, eu já sei que não vou casar com ele, que não vamos morar juntos, e eu não o pressiono para isso, que

eu sei que ele tem as necessidades dele, que ele é bi e que gosta mais de homem que de mulher.

O problema maior aconteceu, quando eu levei o caso até a liderança da igreja. Na mesma hora, ela se posicionou contra e recomendou que eu terminasse esse relacionamento, que ele não provinha de Deus, que Deus estava me reservando uma pessoa que se dedicaria a mim, sem recorrer à mentira e ao engano, como esse meu namorado estava fazendo. Na hora, eu achei muito ofensivo, porque eles não pouparam palavras para me condenar. Eu me senti traído, porque ajudei a fundar a igreja, a enchê-la de pessoas. É como se todo o trabalho que tive, as orações que fiz, as pessoas que evangelizei, os cultos que ministrei não valessem de mais nada por causa desse meu “pecado”.

Eu já tinha um certo entendimento de que Deus queria minha felicidade, que ele tinha me abençoado com minha sexualidade e que eu deveria fazer uso dela de forma que me deixasse feliz. Eu não saí da igreja na mesma época, mas eu fui sendo afastado pouco a pouco. Primeiro, deixaram de me chamar para fazer as pregações. Depois, fui substituído dos cargos da igreja. Virei “crente de banco”. Ia aos cultos, mas não participava de nada. Eu fui boicotado. Quando eu vi que não era mais bem-vindo, eu resolvi sair. Saí mesmo. Ninguém me procurou depois disso. A igreja não quis mais saber de mim, porque, para eles, eu estava vivendo em pecado e não queria reconhecer isso. Eu passei, ao todo, três anos sem frequentar qualquer igreja, inclusiva ou tradicional, mas ainda me considerava evangélico. Nunca deixei de me considerar evangélico, mesmo quando não estava frequentando a igreja.

Um dia, recebi um convite para visitar outra igreja inclusiva que estava abrindo aqui na cidade. Eles conheciam meu trabalho na CCNE e já tinham lido algumas publicações minhas sobre Teologia Inclusiva. Eu aceitei o convite e, pouco depois, comecei a frequentar assiduamente. Um tempo mais tarde, eles me chamaram para pastorear a igreja. Eles chamaram sabendo desse meu relacionamento. Eles sabem que eu namoro um homem que é noivo de uma mulher. Inclusive, depois que comecei a pastorear a igreja, eu me mudei para a parte de cima do prédio. Moro em cima da igreja, no andar superior, e meu namorado vem todo dia aqui. Para poder chegar à minha casa, ele precisa passar pelo local de culto e subir as escadas, ou seja, não só a liderança sabe desse meu relacionamento, mas os demais membros também,

porque meu namorado passa pela igreja todo dia, ido e voltando, na hora de entrar e na hora de sair. Eles aceitam sem problemas, porque nessa igreja em que estou agora, eles reconhecem que a sexualidade e o desejo são coisas naturais do homem, da pessoa. Não há uma cobrança como existe na CCNE. Aqui, a pessoa é livre para cuidar da própria vida. A única coisa que ela precisa entender é que Jesus é salvador e misericordioso; o resto é a pessoa mesmo que administra sozinha, sem interferência da igreja.

Joana

Deus me colocou na CCNE. Disso, eu não tenho dúvidas. Eu já era evangélica antes de entrar para a CCNE. Na verdade, eu nunca deixei de ser evangélica. Meus pais são evangélicos, então, eu fui criada na igreja desde cedo. Por sorte, não era daquelas igrejas pentecostais que exigem que a pessoa se comporte quase como uma mulher muçulmana. Eu sempre fui da igreja Batista, desde pequena. Havia sempre aquelas questões sobre o culto racional, sobre a pouca importância dos dons de línguas estranhas, das profecias e tudo aquilo que diz respeito a um culto mais pentecostal. Quanto a isso, eu sempre tive uma simpatia por esse tipo de culto mais emotivo, embora eu fosse uma autêntica batista de fato.

Com relação a minha sexualidade, eu sempre soube que era diferente das outras meninas, mas nunca cheguei a comentar com meu pastor ou com o líder da mocidade da igreja. Não comentei sequer com meus pais durante muitos anos. Obviamente, eu sabia que aquilo era errado, mas não me preocupava muito a respeito. Achava que, com o tempo, com os trabalhos na igreja, oração e tudo o mais, isso iria passar. Acho até engraçado, lembrando disso hoje, o fato da minha sexualidade não trazer o tormento que ela traz para outros gays e lésbicas que estão em igrejas tradicionais. Acho que tem muito a ver com a criação da gente. Minha família sempre foi muito educada, no sentido de ter bastante estudo, e eu acho que isso ajuda um pouco a compreender certas coisas. Então, eu não convivi com a homofobia de fato. Não havia comentários jocosos em casa sobre homossexualidade, não havia uma paranoia sobre isso nas pregações do pastor da minha igreja na época, então, eu achava que aquilo iria passar algum dia. É claro que não passou.

Hoje, eu acho que meus pais sabiam lá no fundo, porque eu nunca arrumei namorado, ou falava de garotas, ou me interessava pelas coisas que as meninas da igreja se interessavam. E eu fui crescendo muito ativa na igreja. Participava de vários ministérios, principalmente o de jovens e o de evangelismo. O pastor me conhecia bastante, porque eu estava sempre presente nos cultos, no grupo de louvor. Como eu disse, passei a juventude toda trabalhando para a obra de Deus.

Eu só vim conhecer, de fato, a homossexualidade, no comecinho da vida adulta. Foi nesse período que eu conheci minha primeira grande paixão. Ela também era evangélica há muito tempo, mas passou a frequentar a mesma igreja que eu depois de muito tempo, porque tinha se mudado de cidade. A gente logo teve afinidade uma pela outra. Onde uma ia, a outra ia atrás. Sentávamos do lado uma da outra nos cultos, saíamos juntas, frequentávamos a casa uma da outra. Depois de um tempo, eu sei que começaram os comentários no meio da igreja, mas não era nada escandaloso, só um comentário maldoso aqui e acolá.

Por já estar em uma idade madura, eu entendi que aquilo não era só amizade ou simplesmente o amor ao próximo. Nesse período, eu orei muito a Deus, para que ele me desse orientação e me indicasse o que fazer com aquele sentimento. Minha primeira reação foi me afastar da moça. Eu não podia compartilhar da presença dela, sem sentir culpa ou constrangimento. No fim, eu nunca soube se ela era também lésbica, porque esse meu afastamento dela culminou no meu afastamento da igreja, do que acontecia por lá, dos trabalhos, do ministério. Eu ainda mantinha contato com o pastor, que até hoje é um bom amigo meu, então, de certa forma, graças a esses contatos que ainda continuavam com algumas pessoas da igreja, eu não me considerava verdadeiramente afastada. É como diz a tradição evangélica: “uma vez salvo, salvo para sempre”. A palavra de Deus é como uma espada que marca o coração da gente, uma vez que ela tenha penetrado nele.

Um dia, eu soube, por uma notícia na internet, que tinham aberto uma igreja inclusiva aqui na minha cidade. No caso, era a CCNE, que ainda estava nos seus primeiros passos pelo Brasil. Sem sombras de dúvidas, eu decidi fazer uma visita e conhecer essa novidade. Eu fui relativamente despida de preconceito, fui mesmo é cheia de curiosidade, queria saber como era a pregação, como ministravam os cultos, como eram os membros, essas coisas. Para minha surpresa, a igreja não era muito

diferente de todas as igrejas que visitei durante minha juventude evangélica. A diferença, é claro, é que tinha muitos gays, quer dizer, muitos gays visivelmente gays, porque você nota pelo jeito de falar, pelo jeito de vestir de se comportar.

Outra surpresa muito gostosa que tive foi que eles eram pentecostais daquele tipo bem fervoroso mesmo. Era uma igreja que gritava “aleluia”, “glória a Deus”, falavam em línguas estranhas, faziam profecias e tudo o mais. A minha antiga igreja era uma igreja mais tradicional, no sentido de preferir um culto racional, quase ensaiado, digamos assim. Não havia aquele fervor religioso, aquele clima de mistério divino. Não estou dizendo que eles não são uma igreja espiritual, entende? Estou dizendo que eles eram mais contidos, digamos assim.

Como eu já tinha experiência com ministérios e liderança de grupos, não demorou muito para eu me destacar, quer dizer, para Deus me levantar como obreira dentro da igreja. Obreira no sentido de ser ativa, de tomar a frente, de liderar, não no sentido que existe na Igreja Universal do Reino de Deus. A primeira coisa que fiz foi ministrar o grupo de mulheres. Nessa época, era um grupo de mulheres mesmo, não tinha travestis ou transexuais, mas não porque nós discriminássemos, mas porque a igreja ainda era muito nova, pouco conhecida, e a comunidade LGBT ainda tinha muitas ressalvas a respeito de nossos trabalhos, porque todos sabem o que as igrejas evangélicas tradicionais pensam a respeito da homossexualidade. A gente teve que bolar muitas estratégias para chegar ao público LGBT, para fazê-los entender que aquela era uma igreja diferente, que aceitava homossexuais, sem que eles precisassem mudar a orientação sexual deles. Nosso crescimento maior mesmo era o boca-a-boca. As pessoas visitavam e saíam comentando com outras, que chegavam para visitar e também saíam comentando.

Definitivamente, sempre foi mais fácil converter pessoas que já tinham sido evangélicas. Pessoas que perderam a oportunidade de estarem na presença de Deus, por causa do preconceito dos pastores, dos membros, da igreja em geral. Então, essas pessoas já têm uma espécie de intimidade com o nosso trabalho, com a dinâmica dos cultos, com as coisas que acontecem nesses momentos.

Quando eu ainda estava no ministério de mulheres, eu conheci minha atual ex-esposa. Tivemos afinidade logo no começo, porque ela também tinha sido de uma

igreja Batista, então, nossa linha de pensamento se identificava bastante. Além de tudo, ela era uma mulher muito bonita. Isso, é claro, chamou muito minha atenção. Depois de um tempo, a gente começou a namorar. Era um pouco estranho namorar sem embaraço, que dizer, namorar uma outra mulher, sem ficar com peso na consciência, sem achar que está mentindo ou escondendo algo de Deus ou da igreja. Daí para nosso casamento foi muito rápido. Digo casamento, mas não havia, naquela época, a questão da união estável entre pessoas do mesmo sexo, então, decidimos ir morarmos juntas. Comunicamos a decisão ao pastor e à igreja. Houve uma pequena cerimônia, com uma bênção apostólica, que é um tipo de bênção exclusiva dos pastores, e passamos a morar juntas e nos considerarmos casadas.

Enquanto estávamos casadas, passamos ao cargo de presbíteras, que é uma espécie de introdução ao pastorado, porque todo presbítero intenta virar pastor ou pastora algum dia. Nós nos apoiamos muito nesse período de nossa vida de casal. Para ser pastor ou pastora, não precisa ser casado ou casada, mas, se for, conta muito ponto. A igreja dá mais crédito às pessoas casadas. Você está constituindo uma família, tem mais apoio emocional, tem mais firmeza nas questões de aconselhamento, porque você vive uma vida a dois, e isso requer muita maturidade.

Na igreja, as pessoas admiravam muito nossa relação. Éramos tidas como exemplo de casal. Apesar de termos vindo de uma mesma denominação, a Batista, nós tínhamos um jeito diferente de manifestar nossa adoração. Ela permaneceu batista, digamos assim, e eu virei uma pentecostal convicta!

Quando chegou a época de sermos consagradas pastoras, fui conversar com meu antigo pastor. Aquele da igreja tradicional de que fiz parte na juventude. Contei tudo a ele. Contei sobre meu relacionamento, sobre os trabalhos em uma igreja que aceita homossexuais e sobre o fato de eu estar sendo ordenada pastora na CCNE. Na hora, a pergunta que ele me fez foi “Mas, Joana, logo em uma igreja pentecostal?”. Na hora, rimos muito. Ele é um homem incrível, esse meu antigo pastor.

Nossa vida transcorria muito bem, graças a Deus. Tínhamos problemas como todo casal tem, mas uma coisa em especial me inquietava um pouco. Ela tinha sido minha primeira e única mulher. Não que eu quisesse sair por aí variando as parceiras, mas o contato com outras mulheres me provocava muita curiosidade. Durante minhas

viagens de trabalho, tive muitas oportunidades de experimentar estar com outras pessoas, mas eu tinha assumido um compromisso com minha esposa e pregava sempre que deveríamos nos afastar da promiscuidade. Eu tinha que recusar, tinha que manter minha palavra, porque a palavra do crente deve ser “sim” e “não”, como diz a Bíblia. Eu pregava um tipo de ética sexual que era muito difícil de cumprir.

Todo esse conflito acabava se refletindo em meu relacionamento. Chegou um período em que pensei em terminar meu relacionamento, mas recebi uma palavra profética de que, naquele momento, aquela não seria a vontade de Deus. Tudo tem a hora determinada por Deus. Hoje, eu entendo isso, mas, naquela época, entendi que Deus estava me dizendo que era para ficar com ela para sempre. Trabalhei muito para meu casamento dar certo e durar para sempre, como eu acreditava que deveria ser.

Tudo mudou, quando eu conheci Sara em uma de minhas viagens. Dessa vez, foi uma viagem para a igreja, não para o trabalho. A afinidade foi imediata. Por causa disso, eu entrei em crise, porque tinha recebido uma profecia de que deveria continuar casada. Como eu poderia contrariar a palavra de Deus entregue diretamente a mim? Como eu poderia deixar para trás oito anos de relacionamento com uma das pessoas que, junto comigo, dirigia os trabalhos da igreja? Foi um período de muitas dúvidas, muita angústia. Eu fui procurar a solução em Deus, na sua palavra, na oração, no jejum. Deus tinha que me dar uma resposta.

Então, depois de muito tempo, eu comecei a entender o sentido da profecia, mas isso não foi assim, em um instante de epifania, foi mais um processo. Deus quer que sejamos felizes acima de tudo, quer que façamos as pessoas felizes também. Ora, se eu não estava feliz em meu casamento, não poderia fazer minha esposa feliz também. A vontade de Deus é nossa felicidade, não nosso aprisionamento, não nossa escravidão. Jesus veio para nos libertar. Libertar inclusive das cadeias que prendem nossa sexualidade, nossos desejos. Deus nos fez criaturas desejantes, com vontade própria. Por que eu deveria abrir mão de algo que Deus havia me concedido no ato da criação? Eu tinha que buscar a minha felicidade e deixar minha esposa, na época, ser feliz, porque eu não poderia conceder isso a ela naquele momento. Decidi, então, me separar.

Foi aí que fui conversar com ela. Contar toda a verdade, que não estava feliz, que não poderia fazê-la feliz e que tinha conhecido uma outra pessoa. Obviamente, ela não aceitou bem. Ela me acusou de adultério, de promiscuidade, de hipocrisia e tudo o mais. Eu, de certa forma, aceitei aquilo, porque havia um pouco de culpade estar deixando um casamento de oito anos. A minha vida mudou radicalmente desde aquele dia. Em primeiro lugar, eu fui afastada dos trabalhos da igreja, quando sai de casa. Eu não tinha vontade de deixar a CCNE, mas não podia aceitar que me castigassem por algo que eu não havia feito. Comecei a deixar de frequentar a igreja, inclusive para evitar o constrangimento de encontrar com a minha ex-esposa, que ainda não aceitava a separação.

Foi exatamente nesse período que eu realmente entendi o sentido daquela profecia que eu havia recebido tempos antes. Deus estava me chamando para um novo trabalho. Meu tempo na CCNE tinha se esgotado. Deus tinha me preparado para um novo entendimento. Um novo entendimento sobre seus planos e, principalmente, um novo entendimento sobre a sexualidade humana. Como eu disse, Deus não quer nos colocar prisões. Uma dessas prisões é a culpa. Deus quer que sjamos livres para viver nossa sexualidade como ele nos deu. O sentido de um casamento não é o “para sempre”, mas é o crescimento mútuo e consentido na medida em que atende aos desejos e nos faz felizes. Deus estava me chamando para um novo entendimento e um novo trabalho.

Depois de muito orar e muito tentar entender o sentido da palavra de Deus e daqueles acontecimentos na minha vida, entendi que Deus plantou no meu coração o desejo de construir uma nova casa. Uma nova igreja, uma igreja em que as pessoas pudessem ser, de fato, livres para viver sua sexualidade. Quando eu saí da CCNE, muitos outros membros também saíram. Decidimos, então, montar um pequeno grupo de oração, para que Deus nos orientasse naquilo que ele queria para nós. Esse grupo de oração foi crescendo e crescendo, até que não cabia mais na sala da minha casa e da minha atual esposa. Decidimos que aquele era o momento de iniciar a obra de uma nova igreja. Fundamos, então, nossa atual congregação. Nosso primeiro culto foi no terraço da casa de um dos irmãos, mas Deus providenciou, pouco mais de um mês depois, um espaço nosso.

Na nossa igreja, não nos preocupamos com a sexualidade e o comportamento íntimo e sexual dos membros. Isso diz respeito somente à pessoa e aquilo que ela entende como a vontade de Deus. Nós dizemos que isso é irrelevante, que Deus se preocupa com as coisas espirituais, com aquilo que pode ferir nosso relacionamento com ele, e a sexualidade e o desejo não estão entre essas coisas. Aqui, você é livre para estabelecer o relacionamento íntimo com quem quiser e definir, junto com seu parceiro, aquilo que acharem melhor para os dois. É isso que significa um relacionamento, seja ele duradouro ou eventual. Deus não está preocupado com promiscuidade. Promiscuidade é coisa dos homens, da humanidade, e Deus não cuida para essas coisas. Ele está preocupado com aquilo que é, de fato, eterno: a salvação das nossas almas, nosso amor para com ele, nosso reconhecimento de Jesus como único salvador. De que forma nossas práticas sexuais afetariam essas coisas tão sublimes?

Considerações finais

Esta tese nasceu, como afirmado na introdução, do espanto. Nossa herança judaico-cristã orientou as maneiras como o sexo, o gênero e a sexualidade são encarados. Os caminhos que levam à homofobia passam pela construção religiosa dos papéis específicos atribuídos a homens e mulheres. Ao gênero feminino, coube a submissão e a obediência aos homens, que trataram de produzir e estruturar seus discursos sobre as bases de uma Teologia sexista e misógena.

As bases teológicas cristãs, desde sua origem na antiguidade, foram pautadas na diferenciação e controle das mulheres. Desde o começo da formação da Igreja Católica, o papel atribuído às mulheres oscilou entre a completa abjeção e uma leve tolerância direcionada para aquelas que, por natureza e por consequência do pecado original, eram incapazes de possuir uma religiosidade ideal. Esse tipo de ideia provocou, a longo prazo, a noção de que o homem deveria desempenhar seu papel masculino principalmente para se distanciar do atavismo defeituoso das mulheres.

Para o protestantismo histórico e sua descendência contemporânea, isto é, o pentecostalismo e seus desdobramentos, a misoginia permaneceu como característica intrínseca dos discursos e práticas religiosas, embora possamos afirmar que, em determinados momentos e doutrinas, as mulheres tenham obtido certos espaços que, outrora, estavam concentrados somente nas mãos dos homens. Esse fato, porém, ainda tem suscitado caloroso debate entre as igrejas evangélicas brasileiras que ainda acreditam que o espaço feminino, por excelência, é o espaço privado onde ela é submetida ao poder do marido.

A construção e delimitação dos papéis de gênero, com a figura masculina se sobrepondo à feminina, formou uma das bases sólidas da homofobia, principalmente, associado ao discurso bíblico de que “Deus criou o homem para a mulher, e a mulher para homem”. Nesse sentido, verifica-se que, dentro do sistema simbólico cristão, e especificamente o protestante, predomina a noção de que sexo, gênero e desejo formam uma unidade inseparável orientada por uma heteronormatividade compulsória. Para os protestantes tradicionais, as relações homoafetivas ferem esse princípio unitário fora do qual não se pode pensar as relações afetivo-sexuais

humanas de uma forma considerada saudável, adequada e, por conseguinte, desejável. Entretanto, como nos alerta Judith Butler (2004), mesmo aquelas sexualidades marginalizadas servem ao propósito das regulações de gênero na medida em que ajudam a delimitar as fronteiras entre o normal e o patológico.

Para boa parte dos evangélicos tradicionais, o ser homem e o ser mulher é fortemente marcado por performatividades específicas que determinam o lugar social e a inteligibilidade do sujeito que performatiza adequadamente seu gênero. Nesse sentido, gays e lésbicas são transgressores de todas essas normas do gênero e da sexualidade, embora acreditem paradoxalmente que as pessoas **não são** homossexuais, mas **estão** homossexuais. A homossexualidade é um estágio pecaminoso e transitório do indivíduo e para o qual a solução consiste na busca fervorosa por uma restauração divina da sexualidade. Pervertendo Beauvoiar, “não se nasce homossexual, torna-se um”.

Uma das características do pecado do “homossexualismo” (para usar o termo ainda utilizado pelos cristãos fundamentalistas), segundo os evangélicos tradicionais, além do velho discurso de “perverter a natureza da criação divina”, é a intransigência. Isso caracteriza-se pela consciência do pecado e sua obstinação por não o abandonar. Para combater esse fato, a igreja evangélica tradicional dedica boa parte de seu esforço religioso em tornar a homossexualidade mais nefasta quanto possível associando-a à doenças, crimes, perversões sexuais de todos os tipos, teorias conspiratórias de destruição, ausência de higiene, possessões malignas e heresias. A história nos mostra, até então, que a estratégia, a despeito dos atuais avanços, tem sido profícua.

A despeito dos esforços de diversas denominações protestantes em manter a homossexualidade e os homossexuais na marginalidade, os avanços nas discussões acadêmicas e no campo teológico permitiram que novas abordagens fossem trazidas a um terreno que outrora eram dominados pelo machismo, sexismo e homofobia. Nesse aspecto, a Teologia da Libertação teve papel fundamental ao contestar o *status quo* do posicionamento institucional católico a respeito dos pobres e desprotegidos. Na esteira, veio a Teologia Feminista, que já possuía um histórico de desenvolvimento teórico que culminou em uma gama de produções teóricas que visavam a contestar o status das mulheres dentro dos sistemas simbólicos da religião. A reflexão teológica,

a partir de então, firmou raízes no ambiente acadêmico e não demorou muito tempo para que os estudos gays e lésbicos e, posteriormente, a teoria queer procurassem dar conta de responder as demandas de indivíduos que, a despeito de sua sexualidade/gênero marginalizados pelos mantenedores da religião, desejavam não perder o vínculo religioso em que foram criados ou que decidiram abraçar.

Não há consenso entre as várias denominações evangélicas inclusivas acerca do comportamento sexual de seus membros. Algumas, a minoria, como a Igreja da Comunidade Metropolitana, interpretam a sexualidade humana e seus matizes como atributo exclusivo e natural das criaturas, não exergando, portanto, a necessidade de regulamentar, para fins espirituais, questões que nada interferem na espiritualidade. Já para a CCNE, uma igreja fortemente pentecostal, a adesão religiosa consiste em assumir uma postura ascética no que diz respeito ao sexo. Reproduz-se, dessa forma, semelhantes dispositivos da sexualidade que podem ser encontrados nas demais comunidades protestantes tradicionais. Igrejas como a CCNE são fortemente marcadas pelo assimilacionismo da heteronormatividade adequadamente reinterpretado, a fim de que se crie, por intermédio das regras sexuais, uma identidade que possa ser ligada às demais instituições evangélicas.

Ainda para a CCNE, a formação de um núcleo familiar marcado fortemente pela coabitação constitui-se em um dos elementos principais no reconhecimento de uma relação estável, saudável e cristã. Embora a presença de filhos não seja cobrada, faz-se fundamental partilhar o mesmo ambiente doméstico, a fim de que se reconheça a relação a dois como matrimônio. Entende-se, nesse sentido, que permanece a vontade divina de que as relações sexuais aconteçam preferencialmente em um contexto conjugal. Tal pensamento alinha-se com o discurso protestante tradicional de que a família, mas no caso da CCNE uma família homoparental, é o núcleo a partir do qual se fundamenta a sociedade. Tal como as demais denominações evangélicas não inclusivas, a CCNE não se escusa de normatizar e regular o comportamento sexual de seus fiéis.

Esse ascetismo sexual também pode ser encarado como forma de enfrentamento à homofobia, uma vez que o combate à pecha de promíscuo que é vinculada à comunidade LGBT é um tema obsessivo nas pregações e estudos da CCNE. Longe de superar certos aspectos da tradição e enfrentar a imposição de

códigos morais como valores universais para todas as pessoas, a CCNE optou por incorporá-los as suas bases doutrinárias e reproduzir uma lógica sexual que surge, em suas raízes, heterossexual.

Bibliografia

AGUSTÍN, San. Las Confesiones. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Angel Custodio Veja. 3. ed. bilíngüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1995. v. 2, 731p.

ALMEIDA, Miguel Vale de. A chave do armário: homossexualidade, casamento, família. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2010.

_____. Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Fim de Século. 2000.

ANDREOLI, Giuliano Souza. Dança, gênero e sexualidade: um olhar cultural. Conjectura, Caxias do Sul, v. 15, n. 1, p. 107-118, jan./abr. 2010

ARAGÃO, M.J. Historia da Matemática. Rio de Janeiro: Editora Interciência. 2009.

ARIÈS, Philippe. História social da criança e da família. 2. ed Rio de Janeiro: LTC, 1981.

AROSON, Elliot. O animal social: introdução ao estudo do comportamento humano. São Paulo: IBRASA, 1979.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade Líquida. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. O mal-estar da pós-modernidade. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo [2] A experiência vivida. Lisboa: Bertrand Editora, 2008.

BECKER, Howard S. Outsiders: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BENEDETTI, Marcos. Toda feita: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BEZERRA FILHO, Vandivei Galdino e TAVARES, Talita Leite. Teoria Queer: contribuições na questão de gênero. II Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais, Paraíba, 2009.

BIRMAN, Joel. Gramáticas do erotismo. A feminilidade e as suas forma de subjetivação em psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro, 2001.

BLACKLEDGE, Catherine. História da V – Abrindo a caixa de Pandora. 2ª. edição. São Paulo: Editora DeGustar, 2004.

BOMFIM, Silvano Andrade do. Homossexualidade, Direito e religião: da pena de morte à união estável. A criminalização da homofobia e seus reflexos na liberdade religiosa. Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 18 – jul./dez. 2011.

BORDIEU, Pierre. A dominação masculina. . 7ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BORRILLO, Daniel. Homofobia: História e crítica de um preconceito. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

BUTLER, Judith. "Corpos que pesam": sobre os limites discursivos do sexo. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). O corpo educado. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001. p. 151-172.

_____. Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade. 2ª. edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. Críticamente subversiva. In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer. Barcelona: Icària editorial, 2002

CABRÉ I PAIRET, Montserrat. Hildegarda de Bingen y la practica de la autoridad. DUODA Revista @Estudis Feministes nº. 16, 1999. p. 81 – 95.

CALDER, B. Focus group and the nature of qualitative marketing research. Journal of Marketing Research, n. 14, p. 353-64, Aug. 1977.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo brasileiro e mudança social. In. Martino, Luís Mauro Sá; Muniz de Souza, Beatriz. Sociologia da Religião e mudança social. São Paulo: Paulus, 2004.

CAMPOS, Ellwes Colle de. Religião e Homossexualidade: ícones religiosos na Parada de Orgulho Gay de Brasília. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica de Goiás, 2006.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*, trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas e Luiz Octavio Ferreira Barreto Leite. – 4a. Ed.- Rio de Janeiro, Forense Universitária.

CAPLAN, S. Using focus group methodology for ergonomic design. Ergonomics, v. 33, n. 5, p. 527-33, 1990.

CARIA, Telmo H. A construção etnográfica do conhecimento em Ciências Sociais: reflexividade e fronteiras. In: Experiência etnográfica em Ciências Sociais. Porto, Afrontamento, pp. 9-20 [1º capítulo, de apresentação da temática e do livro].

CEGALLA, Domingos Paschoal. Novíssima Gramática da Língua Portuguesa. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.

CERQUEIRA, Fábio Vergara. Sobre efeminação e virilidade, a Grécia antiga vista do pampa. MÉTIS: história & cultura – v. 10, n. 20, p. 81-109, jul./dez. 2011.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. Etnográfica, Volume X (1), pp. 161 – 173, 2006.

CORINO, Luiz Carlos Pinto. Homoerotismo na Grécia antiga: Homossexualidade e bissexualidade, mitos e verdades. Biblos, Rio Grande, 19: 19-24, 2006.

COUTO, Márcia Thereza. Gênero, família e pertencimento religioso na redefinição de *ethos* masculinos e femininos. ANTHROPOLOGICAS, ano 6, volume 13(1): 15-34 (2002).

DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente: 1300 – 1800 – Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13 ao 18). 2º. Volume. São Paulo: EDUSC, 2003.

DINIZ, Débora e LIONÇO, Tatiana. Homofobia, silêncio e naturalização: por uma narrativa da diversidade sexual. Psicologia Política, 8(16), 307-324, 2008.

DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica. Para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUSSEL, Inés. Foucault e a escrita da História: reflexões sobre o uso da genealogia. Educação & Realidade, volume 29(1): 45 – 68, 2004.

ECCO, Clóvis. A função da religião na construção social da masculinidade. Revista da Abordagem Gestáltica – XIV(1): 93-97, jan-jun, 2008.

FAÉ, Rogério. A genealogia em Foucault. Psicologia em Estudo, Maringá, v. 9, n. 3, p. 409-416, set./dez. 2004.

FÁVERO, Maria Helena. Psicologia do gênero: psicobiografia, sociocultura e transformações. Curitiba: Editora UFPR, 2010.

FERREIRA, Benedita Aguiar. Gênero e Teologia Feminista: entraves culturais e discriminação à presença feminina em igrejas cristãs. Anais do II Seminário Internacional Gênero e Práticas Culturais. UFPB, 2008.

FONSECA, Cláudia. Fofocas e violência. In: Família, fofoca e honra: Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: UFRGS, 2000.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. História da sexualidade: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. A ordem do discurso. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes; 1999. 382 p. (Coleção tópicos).

_____. Microfísica do Poder. São Paulo, Graal, 2006

FRANZOI, Vinicius. A liberdade religiosa no Direito brasileiro: delimitações das possibilidades de crítica à homossexualidade. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 2011.

FUNARI, Pedro Paulo. Grécia e Roma. São Paulo: Contexto, 2004.

FURLIN, Neiva. Teologia Feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico. Rever, ano 11, n. 01, Jan/Jun 2011.

FRESTON, Paul Charles. Breve histórico do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. Et al. Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994, p.70. *Apud* MEDEIROS, Rangel de Oliveira. Igreja Universal Do Reino De Deus: A Construção Discursiva Da Inclusão E Da Exclusão Social – 1977 – 2004.

GATTI, José. Mais amor e mais tesão: história da homossexualidade no Brasil. São Paulo. Unesp, 2000. 541 p.

GIAMI, Alain. A medicalização da sexualidade. Foucault e Lantéri-Laura: História da Medicina ou história da sexualidade? *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 15(2):259-284, 2005.

GIDDENS, Anthony. Modernidade e identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GOMES, Daniel Berquó. Homofobia: a regulação de espaços por meio da discriminação contra homossexuais. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 2008.

GROSSI, Miriam Pillar. Masculinidades: uma revisão teórica. In: Antropologia em primeira mão. UFSC, Florianópolis, p. 4 – 35, 2004.

_____; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz. Conjugalidades, parentalidade e identidades lésbicas, gays e travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

GUIMARÃES, Anderson Fontes Passos. O desafio histórico de tornar-se um “homem homossexual”: um exercício de construção de identidades. *Temas em Psicologia*, Vol. 17, n. 2, pp. 553 – 567, 2009.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11ª. edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JAGOSE, Annamarie. Queer Theory: an introduction. New York: Melbourne University Press, 1996.

JÚNIOR, Carlos Lacerda Coelho. A Emergência de uma Teologia Queer: uma breve análise das influências do movimento feminista e homossexual no processo de reconfiguração do sagrado. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Alagoas, 2011.

KULICK, Don. Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. / Don Kulick; (tradução, César Gordon). – Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2008.

KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum* – O Martelo das feiticeiras. 21ª. edição. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 2010.

LACLAU, Ernesto. A política e os limites da modernidade. In. Buarque de Holanda, Heloísa (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1992

LAQUEUR, Thomas. Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, H. B. de. Tendências e impasses. O feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LE BRETON, David. A sociologia do corpo. Petrópolis: Vozes, 2006.

LEMOES, Fernanda. Religião e masculinidade, identidades plurais na modernidade. Santo André: Fortune, 2009.

_____, Fernanda. “Se Deus é homem, o demônio é [a] mulher!”: a influência da religião na construção e manutenção social das representações de gênero. Revista Ártemis, Vol. 6, pp. 114 – 124, 2007.

LIMA, Eden Érick Hilário Tenório de. Mudança de vida e a construção da masculinidade dos católicos carismáticos. Comunicação apresentada no XI Congresso Afro Luso Brasileiro de Ciências Sociais. Bahia: Salvador, 7 a 11 de agosto de 2011.

LOURO, Guacira Lopes. O corpo estranho. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MACEDO, José Rivair. A mulher na Idade Média. São Paulo: Contexto, 2001.

MACHADO, Lia Zanotta. Masculinidades e violências: Gênero e mal-estar na sociedade contemporânea. São Paulo: Boitempo Editorial; Santa Cruz do Sul, Edunisc, 2004.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero entre grupos pentecostais. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(2): 256, maio-agosto/2005.

MAIA, Helder Thiago Cordeiro. “Acorda, Alice, aluga um filme pornô: uma leitura dos banheiros masculinos da UFBA. *Revista Litteris – Antropologia*, n. 6, novembro de 2010.

MARANHÃO FILHO. Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Jesus me ama no *darkroom* e quando faço programa: narrativas de um reverendo e três irmãos evangélicos acerca da flexibilização do discurso religioso sobre sexualidade na ICM. *Revista Polis e Psique*, Vol. 1, Ed. Especial, 2011 .

MARIANO, Ricardo. “Os pentecostais e a teologia da prosperidade”. In *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, 1996, nº 44, p. 24 e ss.

_____, Ricardo. A Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: *Estudos Avançados*, nº. 18, 2004.

MARINHO, Ernandes Reis. As relações de poder segundo Michel Foucault. *E-Revista FACITEC*, nº. 2, v. 2, 2008.

MATA, Giselle Moreira da. As práticas “homossexuais femininas” na antiguidade grega: uma análise da poesia de Safo (Século VII a.C.). *Alétheia - Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho de 2009.

MATOS, Maria Izilda S. de. Cabelo, barba e bigode: masculinidades, corpos e subjetividades. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 17, n.02 p. 125-143, 2011.

MEDEIROS, Rangel de Oliveira. Igreja Universal Do Reino De Deus: A Construção Discursiva Da Inclusão E Da Exclusão Social – 1977 – 2004.

MELLO, Luiz. *Novas família: Conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição. In. Menezes, Renata; Teixeira, Faustino (org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

MIRANDA, Olinson Coutinho e GARCIA, Paulo César. A Teoria Queer como representação de uma cultura de uma minoria. *Anais do III Encontro Baiano de Estudos em Cultura*, Bahia, 2008.

MISKOLCI, Richard. Pânicos Morais e Controle Social: reflexões sobre o casamento gay IN: *cadernos pagu*. Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, 2007. v.28. p.101-128

MONTERO, Paula. Questões para etnografia numa sociedade mundial. Revista Novos Estudos, CEBRAP, n. 36, pp. 161 – 177, julho de 1993.

MUSSKOPF, André Sidnei. À meia luz: a emergência de uma Teologia Gay: seus dilemas e suas possibilidades. Cadernos IHU Ideias, ano 3. N. 32, 2005.

_____. A Teologia que sai do armário: um depoimento teológico. Impulso, Piracicaba, 14(34): 129-146, 2003.

_____. Via(d)agens Teológicas: itinerários para uma Teologia Queer no Brasil. São Paulo, Fonte Editorial, 2012.

NASCIMENTO, Márcio Alessandro Neman do. Homofobia e homofobia internalizada: produções subjetivas de controle heteronormativo?. Athenea Digital - núm. 17: 227-239 (março 2010)

NATIVIDADE, Marcelo. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. In. Sexualidad, Salud e Sociedad – Revista Latinoamericana. n°. 2, pp – 121 – 161, 2009.

_____. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 21, nº. 61, junho/2006.

_____. Revista TOMO, São Cristóvão – SE, n. 14, jan./jun. 2009.

ORTNER, Sherry B. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?. In: ROSALDO, Michelle Zimbalist e LAMPHIRE, Louise (org.). A Mulher, a Cultura e a Sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PATEMAN, Carole. O contrato sexual. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PEREIRA, Lucas de Almeida. Foucault e a genealogia: um estudo sobre as relações de poder. Comunicação oral apresentada a XXIV Semana de História: Pensando o Brasil no centenário de Caio Prado Jr. s/d

PERROT, Michelle. Minha história das mulheres. 1ª. Ed. São Paulo: Contexto, 2008.

POSSAMAI, Paulo César. Sexo e poder na Roma antiga: o homoerotismo nas obras de Marcial e Juvenal. Revista Bagoas, n. 5, pp. 79 – 94, 2010.

PRIORI, Mary del. Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

RANKE-HEINEMANN, Uta. Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1993.

RIBEIRO, Silvana Mota. Ser Eva e ser Maria: paradigmas do feminino no Cristianismo. Comunicação apresentada ao IV Congresso português de Sociologia, Universidade de Coimbra, 17-19 de abril de 2000.

RICHARDS, Jeffrey. Sexo, desvio e danação: As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

ROLIM, Francisco Cartaxo. Pentecostalismo: Brasil e América Latina. 1a edição. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 51-54. *Apud* MEDEIROS, Rangel de Oliveira. Igreja Universal Do Reino De Deus: A Construção Discursiva Da Inclusão E Da Exclusão Social – 1977 – 2004.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Gênero, patriarcado, violência. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

_____. Primórdios do conceito de gênero. Cadernos Pagu (12) 1999: pp.157-163.

SALGUEIRO, Augusto. Ordenações Afonsinas. Disponível em: <<http://arrudadosvinhos.wordpress.com/category/ordenacoes-afonsinas/>>. Acesso em: 04 set. 2011.

SANTOS, Josadac Bezerra dos. O papel da religião enquanto instâncias reguladoras das sexualidades alternativas: o caso da homofobia e da violência. Ano 2, Volume 4 – p. 63-70– jul-dez de 2008

SANTOS, Daniel Barbosa dos. Homossexualidade, modernidade e tradição grega. História e Perspectivas, Uberlândia (35): 99-116, Jul.Dez.2006.

SCAVONE, Lucila. Motherhood: transformation in the family and in gender relations. Interface _ Comunic, Saúde, Educ, v.5, n.8, p.47-60, 2001.

SCHMITT-PANTEL, Pauline. “A criação da mulher”: um ardil para a história das mulheres?. In: MATOS, Maria Izilda e SOIHET, Rachel (org.). O corpo feminino em debate. São Paulo: Editora Unesp, 2003. p 129 – 156.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade, vol.16. n.2, Porto Alegre,1990, p.5-22.

SCOTT, Joan W. A Invisibilidade da Experiência. In: Projeto História. N.16. São Paulo, PUC, 1998. p.297-325.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A Epistemologia do Armário. In: cadernos pagu. Tradução de Plínio Dentzien. Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, 2007.

SIEPIERSKY, Carlos Tadeu. “De Bem Com a Vida”: O Sagrado Num Mundo Em Transformação – Um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea. s/d.

SILVA, Edlene Oliveira. As filhas de Eva: relações de gênero na justiça medieval portuguesa. Estudos Feministas, Florianópolis, 19(1): 312, janeiro-abril/2011

SIQUEIRA, Sonia. Confissões da Bahia: 1618 – 1620. 2ª. edição. Coleção Videlicet. João Pessoa, Ideia, 2011.

SOUSA, Etiane Caloy Bovkalovski de; MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl. Os pentecostais: entre a fé e a política. In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 85 – 105, 2002.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Modernidade, identidade e cultura de fronteira. Boaventura de Souza. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, São Paulo, 5(1-2): 31-52, 1993 (editado em nov. 1994).

SOUZA, Ezequiel de. Masculinidades e religião: um olhar teológico. Comunicação apresentada no Fazendo Gênero 9. Curitiba, 23 a 26 de agosto de 2010.

SOUZA, Luiz Antônio Francisco de; SABATINE, Thiago Teixeira; MAGALHÃES, Boris Ribeiro de. Michel Foucault: Sexualidade, corpo e direito. Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

STEARNS, Peter N. História das relações de gênero. 2ª. edição. São Paulo: Contexto, 2010.

STRÖHER, Márga Jánét. Teogolia feminista e gênero: territorialidades, deslocamentos e horizontes. Comunicações do III Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Belém, PA, janeiro de 2009.

THEIJE, Marjo de. “São metade macho, metade fêmea”: sobre a identidade de gênero dos homens católicos. ANTHROPOLOGICAS, ano 6, volume 13(1): 47-56 (2002).

VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VRISIMTZIS, Nikos. Amor, sexo e casamento na Grécia Antiga. São Paulo: Odysseus, São Paulo, 2002.

WEISS, Fátima. A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma “igreja inclusiva” no Brasil. Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 12, n. 12, p. 131-146, outubro de 2010.

_____. Religião, corpo e identidade travesti numa igreja inclusiva. Anais da 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia, UFPA, agosto de 2010.

_____. Unindo a cruz e o arco-íris: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Comunidade Metropolitana de São Paulo. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. Revista de Estudos Feministas. Vol. 13, nº. 02. Rio de Janeiro: 2005. p. 460 – 381.

ZORDAN, Paola Basso Meno Barreto Gomes. Bruxas: figura de poder. Revista de Estudos Feministas. Vol. 13, nº. 02. Rio de Janeiro: 2005. p. 331 – 341.

Lista de Siglas e abreviaturas

AD – Assembleia de Deus

BPC – Brasil Para Cristo

CC – Congregação Cristã

CCNE – Comunidade Cristã Nova Esperança

CIC – Catecismo da Igreja Católica

DST – Doença Sexualmente Transmissível

EB – Escola Bíblica

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICAR – Igreja Católica Apostólica Romana

ICC – Igreja Cristã Contemporânea

ICM – Igreja Cristã Metropolitana

IEQ – Igreja do Evangelho Quadrangular

IPDA – Igreja Pentecostal Deus é Amor

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros

Moses – Movimento pela Sexualidade Sadia

PDL – Projeto de Decreto Legislativo

PL – Projeto de Lei

PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro

PR – Partido Republicano

PRB – Partido Republicano Brasileiro

PSC – Partido Socialista Cristão

PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira

PT – Partido dos Trabalhadores

TF – Teologia Feminista

TI – Teologia Inclusiva

VINACC – Visão Nacional para a Consciência Cristã

Anexos

Roteiro para entrevista semi-estruturada

Perfil

Nome (opcional):

Idade:

Sexo:

Cor/etnia:

Trajetória de vida

De onde você é? Onde já viveu?

Onde você mora? Com quem?

Como é composta a família com quem você foi criado?

Como você era tratado com relação aos outros membros de sua família? Sentiu que foi tratado de forma diferente, em algum momento, por conta de sua sexualidade ?

Tem ou teve companheiro?

Trajetória afetivo-sexual e religião

Com que idade começou a perceber que era “diferente” das outras pessoas?

Com que idade teve sua primeira experiência sexual com uma pessoa do mesmo sexo? Como foi?

Já teve relacionamentos fixos com pessoas do mesmo sexo? Acha que a dinâmica é diferente da dos casais heterossexuais? Por quê?

Quais eram suas opiniões acerca do casamento gay e do casamento heterossexual ANTES de começar a frequentar a igreja?

Você pretende se casar na igreja? Por quê? Pretende ter filhos? Adotados ou biológicos?

Seu companheiro/companheira frequenta a igreja?

Na sua opinião, o quão importante é construir uma família em um lar cristão? Por quê?

Se seu parceiro/parceira e/ou filho(s) decidirem seguir outra religião (espiritismo, budismo, umbanda, candomblé, esoterismo, etc.), qual seria sua opinião a respeito disso? E se decidissem ser ateus?

Como é seu comportamento sexual depois que passou a frequentar a igreja?

Quando surgem dúvidas com relação ao sexo/sexualidade e sua espiritualidade, o que você faz?

Qual a importância de sua sexualidade na construção de sua religiosidade?

Como você se enxergava e como passou a se enxergar DEPOIS que passou a frequentar a igreja?

Experiências religiosas anteriores

Já teve alguma religião ANTES de começar a frequentar esta igreja? Qual? Era praticante?

Como era sua vida na religião/igreja anterior?

Por que você começou a frequentar a igreja/religião anterior?

Por que resolveu mudar de religião?

Como conheceu a igreja que frequenta atualmente?

Modelo de Termo de Livre Consentimento e Esclarecimento



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA – CEP HU/UFPB

JOÃO PESSOA – PB – BRASIL

NOME DO SERVIÇO DO PESQUISADOR

Pesquisador Responsável:

Endereço:

CEP: – João Pessoa – PB

Fone: (XX)

E-mail:

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O Sr. (a) está sendo convidado (a) como voluntário (a) a participar da pesquisa “TITULO DA PESQUISA”. Neste estudo pretendemos OBJETIVO .

O motivo que nos leva a estudar JUSTIFICATIVA DO ESTUDO

Para este estudo adotaremos os seguintes procedimentos METODOLOGIA ; RISCOS E BENEFÍCIOS, RESSARCIMENTO.

Para participar deste estudo você não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira. Você será esclarecido (a) sobre o estudo em qualquer aspecto que desejar e estará livre para participar ou recusar-se a participar. Poderá retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento. A sua participação é voluntária e a recusa

em participar não acarretará qualquer penalidade ou modificação na forma em que é atendido pelo pesquisador

O pesquisador irá tratar a sua identidade com padrões profissionais de sigilo.

Os resultados da pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada. Seu nome ou o material que indique sua participação não será liberado sem a sua permissão.

O (A) Sr (a) não será identificado em nenhuma publicação que possa resultar deste estudo.

Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma cópia será arquivada pelo pesquisador responsável, no Centro LOCAL DO ESTUDO e a outra será fornecida a você.

Caso haja danos decorrentes dos riscos previstos, o pesquisador assumirá a responsabilidade pelos mesmos.

Eu, _____, portador do documento de Identidade _____ fui informado (a) dos objetivos do estudo “NOME DO ESTUDO”, de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que a qualquer momento poderei solicitar novas informações e modificar minha decisão de participar se assim o desejar.

Declaro que concordo em participar desse estudo. Recebi uma cópia deste termo de consentimento livre e esclarecido e me foi dada à oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

João Pessoa, _____ de _____ de 200...

Nome / Assinatura participante / Data

Nome / Assinatura pesquisador / Data

Nome / Assinatura testemunha / Data