

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ANTONIO LEONARDO FIGUEIREDO CALOU

DE SODOMITAS A PRINCÍPES MAYAS:
UMA ANÁLISE *QUEER* DAS TEOPOLÍTICAS DO VALE DO AMANHECER

JOÃO PESSOA – PB

2018

ANTONIO LEONARDO FIGUEIREDO CALOU

DE SODOMITAS A PRINCÍPES MAYAS:
UMA ANÁLISE *QUEER* DAS TEOPOLÍTICAS DO VALE DO AMANHECER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões.

Orientação: Dr^a. Dilaine Soares Sampaio.

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

C165s Calou, Antonio Leonardo Figueiredo.

DE SODOMITAS A PRÍNCIPES MAYAS: uma análise queer das
teopolíticas do Vale do Amanhecer / Antonio Leonardo
Figueiredo Calou. - João Pessoa, 2018.

181 f. : il.

Orientação: Dilaine Soares Sampaio.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE/PPGCR.

1. Teoria queer. 2. Teopolíticas. 3. Gênero e
Sexualidade. 4. Vale do Amanhecer. I. Sampaio, Dilaine
Soares. II. Título.

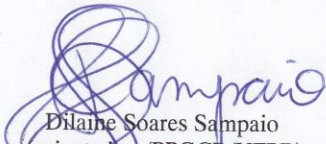
UFPB/BC

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*"DE SODOMITAS A PRÍNCIPES MAYAS: UMA ANÁLISE QUEER DAS
TEOPOLÍTICAS DO VALE DO AMANHECER"*

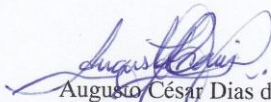
Antonio Leonardo Figueiredo Calou

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Dilaine Soares Sampaio
(orientadora/PPGCR/UFPB)

Renata Marinho Paz
(membro-externo/URCA)



Augusto César Dias de Araújo
(membro-externo/IFPB)

Aprovada em 21 de junho de 2018.

Dedico esta pesquisa primeiramente a todos/as os/as homossexuais e transgêneros que de alguma forma tentaram se enquadrar nas exigências teopolíticas de uma religião, seja qual for e por qual motivo tenha sido. Que essa produção seja tão libertadora para vocês quanto foi para mim. E dedico também, a minha mãe Maria Lizete F. Calou e ao meu *queerpanheiro* e *queermigo* Rodrigo B. de Almeida, que nas horas mais complicadas estiveram do meu lado, me fazendo feliz. Amo muito vocês...

AGRADECIMENTOS

Sempre considerei os agradecimentos à parte mais difícil de uma produção, porque acredito que existe sempre o perigo de esquecermos alguém, que de forma direta ou indiretamente, contribuíram nessa “corrida maluca” que é a pós-graduação e suas exigências. Durante esse percurso que é conturbado, mas também muito gratificante para um/a pesquisador/a, sempre temos uns anjos que nos ajuda a caminhar, e esquecer algum deles, não é justo, mas pode ocorrer. Diante mão, já vou me desculpando se esquecer de alguém.

De forma bem clichê, mas também muito necessária, quero começar agradecendo a CAPES pelo financiamento da pesquisa. Sem esse custeio seria muito difícil, ou talvez quase impossível que eu estive chegado até aqui. Aproveito para agradecer também ao governo Lula, por ter sido o governo que mais incentivou pesquisas científicas na pós-graduação como o aumento de suas bolsas. É preciso haver reconhecimento ao seu governo, que foi o governo que mais se preocupou com a educação superior do país, mesmo que haja quaisquer outros pontos de vista políticos que eu possa não concordar.

Gostaria de agradecer as minhas orientadoras, as professoras Fernanda Lemos e Dilaine Sampaio. A Fernanda agradeço o apoio de sempre, mesmo que nossas visões feministas estivessem em caminhos contrários, ela sempre esteve a acolher minhas ideias e considerá-las na pesquisa. Passamos por momentos bem complicados e que nem esperávamos nesse percurso, mas hoje estamos curtindo nossas relações com as filhas que gestamos, Fernanda com “Maluzinha” que desejo muito paz e saúde, e eu com a “dissertação” (risos).

A professora Dilaine, ou se possa retirar as formalidades, a minha musa inspiradora e amiga Dica, não tenho palavras para agradecer ao fato de ter agarrado minha pesquisa com o afastamento da professora Fernanda. Ela foi nesse percurso, uma verdadeira companheira de todas as horas. Sua disponibilidade e contribuições foram enriquecedoras para esta produção. A área está em boas mãos com ela liderando a coordenação na CAPES. Sua competência e luta são inspiradoras, gratidão.

Ao professor Augusto Araújo, sou eternamente grato por cada palavra que me fizeram erguer a cabeça e continuar lutando. Pós-graduação não é fácil, mas se a gente se esbarra com um anjo desses, o caminho fica mais leve. Gratidão, ser de luz.

Ao grupo do “São Coisão”. A deusa me livre de esquecer esse grupo que me animava em cada dia que passava. O que seria da minha vida sem santo protetor dos dildos consoladores, principalmente os que têm formato de sinta com pênis de plástico. Aos meus/minhas amigos/as devotos/as do santo, gratidão.

Depois do santo protetor da vida sexual privada, “São Coisão”, não poderia esquecer de agradecer ao padre da capela Biu’s Bar de São Coisão, que faz o melhor rubação de toda a Paraíba, “bom demais junho...” (GORDINHO JAGUATIRICA, 2018).

A minha turma – e não vou citar nomes para não esquecer ninguém, mesmo que tenha aqueles/as especiais e que eles/elas sabem quem são – eu desejo toda força e muita luz na vida que segue. Vou sentir muitas saudades de vocês todos/as.

Não poderia deixar de lembrar de meus amigos Michelly e Jocélio, minha família de Jampa que nunca me deixou sozinho. Esses pais incríveis que me permitiram ficar mais próximo da minha princesinha Layla Beatriz (minha sobrinha linda) e de João Carlos (meu sobrinho Tarzan das manobras radicais). Amo muito e só tenho a agradecer a cada momento que estive juntinho desses que estive afastado por tanto tempo.

Preciso não esquecer de Tiago Callou, meu primo que era pra ser irmão. Eu ainda estou a questionar o universo por esse erro ridículo que cometeu em nos colocar na mesma família, mas não nas condições de irmãos. Porra universo, que falta essa tua ein...

Enfim, sou eternamente agradecido a todos e todas que fizeram parte do meu desenvolvimento e que de alguma forma contribuíram para que eu me tornasse mestre. Gratidão...

"Sem amarras pra prender, rodo o mundo sem
perder a minha estrada.
Não existe mais receio, sei que encontro no
meu peito minha casa.
Cá por dentro eu sei meu bem, qual tesouro em
mim mantém, de graça é viver.
Cê não está nesse trem, você tem que ir além,
transcender.
Ser livre assim, ai de mim, ser livre assim, está
preso em mim..." (OUTROEU, 2017).

RESUMO

O movimento *queer* nasce no final da década de 1970, inicialmente nos EUA, se propagando pelos demais países do ocidente como uma ação política que percebia e reivindicava as formas de normalidade heterossexual, nos contextos macros e micropolíticos, da vida homossexual, se afirmando desobediente aos padrões que engendravam o próprio movimento homossexual gay/lésbico da época. Suas estratégias de ações contraintuitivas, estavam voltadas para afirmação, reivindicação e visibilidade dos corpos tidos como estranhos e abjetos dos padrões hegemônicos. Influenciados/as pelas audaciosas obras de Michel Foucault e Jacques Derrida, pelas correntes do pós-estruturalismo e dos estudos culturais, o movimento começa a tomar os espaços científicos e políticos como uma teoria, e avança resultando em demais formas analíticas e desconstrutivistas das relações de poder que excluem sujeitos e subalternizam suas vidas. Através do entendimento do percurso epistemológico que traça o pensamento *queer*, busquei estabelecer uma forma pós-secular e *queer* de análise das religiões, visualizando, por meio das leituras de Foucault, Derrida e Judith Butler, que as teologias das demais manifestações de crenças, compõem-se de discursos políticos que promovem formas de regulamentação de corpos, criando relações desiguais de poder entre eles. Denominei esse tipo de estratégia reguladora de “teopolíticas”, teologias que informam padrões de comportamentos e assujeitam os indivíduos a caminharem sobre eles. O Vale do Amanhecer é uma doutrina espiritualista cristã composta por um imenso hibridismo religioso, o que faz com que ela tenha um articulado discurso produtor de condutas para os seus adeptos. Datada de 1960, a crença tem como fundadora a médium clarividente Neiva Chaves Zelaya, mais conhecida com Tia Neiva, sendo ela a agente principal de produções teológicas. Partindo deste contexto espiritualista, o objetivo desta dissertação é fazer uma análise *queer* das teopolíticas do Vale do Amanhecer sobre as questões de gênero e sexualidade. Essa análise leva em conta os discursos dos seus principais agentes, deixados através de cartas, vídeos e livros. O diálogo traçado com a religião tem o *intentio* de fazer-se refletir sobre como suas teologias podem conduzir a uma forma árdua de normalização dos sujeitos, principalmente no que diz respeito às vidas dissidentes das normas de gênero e sexo.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria *Queer*. Teopolíticas. Gênero e Sexualidade. Vale do Amanhecer.

ABSTRACT

The Queer movement was born in the final decade of 1970, initially in the United States, and spread to other western countries as a political action that perceived and claimed the forms of heterosexual normality, in the macro and micropolitical contexts of homosexual life, claiming to be disobedient to the patterns which engendered the gay/ lesbian homosexual movement of that period. Their strategies of counterintuitive actions were aimed at affirming, claiming and visibility of bodies considered as strangers and abject to hegemonic standards. Influenced by the audacious works of Michel Foucault and Jacques Derrida, by the currents of post-structuralism and cultural studies, the movement begins to take the scientific and political spaces as a theory, it advances resulting in other analytical also deconstructivist forms to the relations of power that exclude subjects and subalternize their lives. Through the understanding of the epistemological course that traces Queer thought, I sought to establish a post-secular and queer form of analysis to the religions, visualizing through the readings from Foucault, Derrida and Judith Butler, that the theologies of the other manifestations of beliefs make up political discourses that promote ways of regulating bodies, creating unequal power relations between them. I have called this type of teopolistic regulatory strategy, theologies that inform patterns of behavior and assert individuals to follow them. The Valley of the Dawn is a Christian spiritualist doctrine composed of an immense religious hybridity, which causes it to have an articulate conduit-producing discourse for its adherents. Dating back to 1960, the founding father of the clairvoyant Neiva Chaves Zelaya, but known with Aunt Neiva, she is the main agent of theological productions. Starting from this spiritualist context, the objective of this dissertation is to make a queer analysis of the teopolitics of the Valley of Dawn about questions of gender and sexuality. This analysis takes into account the discourses of its main agents, by through the letters, videos and books. The dialogue about religion has the intention of reflecting on how its theologies can lead to an arduous form from normalization of the subjects, especially with regard to the dissident lives of the norms to gender and sex.

KEYWORDS: Queer Theory. Theopolitics. Gender and Sexuality. Valley of the Dawn.

LISTA DE ABREVIACÕES

CG	Cabeça Grisalha
CGTA	Coordenação Geral dos Templos do Amanhecer
FEB	Federação Espírita Brasileira
NA's	New Age (Espiritualidades Nova Era)
NMR's	Novos Movimentos Religiosos
OEC	Ordem Espiritualista Cristã
OSOEC	Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã
OVNI	Objeto Voador Não Identificado
PM's	Príncipes Mayas
UESB	União Espiritualista Seta Branca
VDA	Vale do Amanhecer

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01	Hierarquias	89
Imagem 02	Posições binárias entre Mário e Neiva	90
Imagem 03	Lógica das polaridades energéticas do VDA	113
Imagem 04	Formação do continente	115
Imagem 05	Formação hierárquica do continente	115

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. SUBVERTENDO MENTE, CORPO E ESPÍRITO: TEORIA <i>QUEER</i> EM FORMAÇÃO E OUTROS DIÁLOGOS	27
1.1 Reencarnado num espírito <i>Queer</i>: a formação de epistemologias <i>queer</i>	34
1.1.1 Michel Foucault e suas contribuições	35
1.1.2 Jacques Derrida e o desconstrutivismo	42
1.1.3 Judith Butler e a teoria <i>queer</i>	47
1.2 Sobre Teopolíticas: construindo conexões <i>queer</i> para análise de discursos religiosos	56
2. VALE DO AMANHECER: SUA HISTÓRIA E SUAS TEOPOLÍTICAS	65
2.1 Sobre as teopolíticas do Vale do Amanhecer	72
2.2 Sob os olhos dos curiosos: críticos diálogos com a antropologia do Vale do Amanhecer	84
3. SOBRE AS TEOPOLÍTICAS DE GÊNERO E SEXUALIDADE DO VALE DO AMANHECER	100
3.1 As teopolíticas de gênero e sexo no discurso da Clarividente	108
3.1.1 Teopolíticas de gênero no discurso do Vale do Amanhecer	109
3.1.2 As teopolíticas de sexo do Vale do Amanhecer	119
3.2 A sodomia do Cabeça Grisalha: a homossexualidade sob os olhos da Clarividente	123
3.3 Tecnologias teopolíticas de normalização da vida homossexual: a falange de Príncipes Mayas	151
CONSIDERAÇÕES FINAIS	164
REFERÊNCIAS	173

INTRODUÇÃO

- Tu deveria fazer parte daqui. Frequentar aqui. Já que tu não gostas lá do centro¹. (F1²).
- O que? Eu? Não. Aqui é muito longe. (Eu).
- Eita, já pensou F1. O que tu acha que ele seria? (F2).
- O que? Com certeza é apará³. Ele desde pequeno é muito sensível. (F1).
- Eu também acho. (afirmou F2).
- E digo mais, se entrar vai ser Príncipe. (F1).
- Eu vou ser o que? (Eu – indaguei).
- Com certeza, do jeito que tu defende os gays. (F2).
- É que aqui no Vale, existe uma falange. Que é tipo um grupo de pessoas que representam um espírito, daí eles vestem uma roupa dourada, com uma cinta vermelha e uma capa que parece a do superman (risos). Essa falange, foi criada por Tia Neiva em homenagem aos homossexuais. Espera aí, que quando terminar a benção, com certeza sai um lá de dentro e eu te mostro. (F1).
- É serio que existe isso aqui? (Eu).
- É sim. Acho que é a primeira doutrina e única que você vai encontrar que aceitem vocês até com homenagem. (F1).

Aquela conversa me pareceu animadora. Já algum tempo teria assumido meus desejos sexuais para minha família (o que não foi muito fácil, já que nasci em meio de cristãos, em sua maioria católicos, mas também com alguns protestantes) e me afastado da igreja que congregava, buscando suprir em meio a um momento depressivo (motivado pelo abandono e, às vezes, recusa agressiva de alguns familiares e amigos), meu desejo de vencê-lo. Aquela conversa me pareceu uma oportunidade de obter fundamento místico/religioso que me servisse na defesa dos bombardeios discursivos que me interpelavam em nome Deus.

Já algum tempo, frequentava um centro espírita que se localizava em frente minha antiga residência, na cidade de Juazeiro do Norte, no interior do estado do Ceará. Porém, já vinha me desgastando emocionalmente, quando percebia que, a todo o momento, tinha um médium querendo me dar passes. Não que eu achasse ruim recebê-los, mas era pelos menos estranho, tendo em vista, que eu já teria começado a participar daquela comunidade, reiterando que era homossexual para algumas pessoas.

Essas pessoas não hesitaram em contar para o coordenador do centro, um sujeito de “grande mediunidade”, que também não hesitou, depois de alguns meses, fazer uma palestra sobre a visão espírita da homossexualidade. Foi através de suas falas, que eu entrara pela

¹ Centro espírita kardecista em que eu estava frequentando na época.

² Conversas entre eu e familiares que já faziam parte do Vale do Amanhecer. Identificá-los-ei como F1 e F2.

³ Nome nativo da doutrina para identificar o médium de incorporação.

primeira vez em diálogo com uma teologia impetuosa que embasa o espiritismo, a de que, a homossexualidade era um carma, uma doença do espírito, um fardo pesado que eu teria que carregar e superar. Não demorou muito para perder qualquer encanto por aquela “ciência” religiosa.

Todavia, tinha uma esperança para viver uma espiritualidade livre dos grilhões fundamentalistas cristianizados, o Vale do Amanhecer⁴, que traria consigo até mesmo, uma homenagem aos homossexuais. Aquele lugar estranho e exótico, de múltiplas cores e de vestes brilhosas, teria um potencial subversivo e descontínuo às normas sociais de sexo e gênero. Uma nova era realmente advinha nos caminhos que acabava de ingressar. Uma nova era que aos poucos, mas somente aos poucos, mostravam suas regras místicas e sua teologia⁵.

A exuberância de ser alocado na posição de príncipe, o filho de uma realza, uma autoridade herdeira, parece até hoje conquistar adeptos homossexuais, que antes de tudo, sentem-se representados no universo doutrinário do VDA. Mas será mesmo que esse estranho e exótico universo estava realmente despido de toda a logística histórica que tornavam homossexuais, sujeitos abjetos⁶ da sociedade? Esse estranho e exótico lugar, teria realmente líderes e espíritos que em sua formação já dispunham de conhecimentos sociais que haviam já desmistificado as relações de poder manifestadas sobre os discursos de gênero e sexualidade, a ponto de trazer dos reinos da alta magia⁷, uma falange, uma homenagem, para esses⁸ dissidentes sociais? Estaria o VDA contradizendo as bases de sua formação, o cristianismo, o espiritismo kardecista brasileiro e demais ramificações mediúnicas? Seriam realmente, os/as espiritualistas cristãos/ãs, a identidade que afagariam as dores históricas da homossexualidade sobre o prisma de uma espiritualidade?

É só adentrar mais um pouquinho na teologia do VDA, movida pelo arsenal do que se tem na linguagem nativa, como a “conduta doutrinária”⁹ impetradas por “leis do amanhecer”, “verdades universais” promovidas pelo “espírito iluminado”, que aos poucos, as brechas se

⁴ A partir de agora estarei usando a abreviação VDA.

⁵ Teologia neste trabalho deve ser entendida como um conjunto de princípios que embasam uma crença.

⁶ De acordo com Butler, o abjeto é “essa matriz excludente pela qual os sujeitos são formados exige, pois, a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são “sujeitos”, mas que formam o exterior constitutivo relativamente ao domínio do sujeito. O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeitos, mas cujo habita sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito.” (2016, p. 155).

⁷ Termo nativo. Reinos da alta magia são os reinos que Neiva afirma ter viajado em projeção astral, sendo o principal, o reino de Zana, reino de onde trouxe as falanges missionárias.

⁸ Ao me referir à falange de Príncipes Mayas, estarei sempre colocando no masculino, tendo em vista que a criação da falange era para homens/gays (mas haverá controvérsias até o final deste texto). Não existe qualquer registro de uma falange para lésbicas ou qualquer outra identidade sexual e de gênero.

⁹ Todos esses conceitos nativos da doutrina do VDA, serão explicados posteriormente.

abrem e os feixes de luz entram, mostrando que nem todo estranho e exótico tem voz subalterna, assim também, que a ética em que se sustenta, nem sempre é tão ética e que por vezes ela se contradiz, ou seja, pauta uma enunciabilidade descorporificada, uma presença, mas também ausência de seus próprios valores. E para melhor entender, é necessário investigar e questionar a ética em sua contradição, movendo assim uma análise que busque fazer pensar, impactar, abalar, desmontar, subverter e quem sabe, reconstruir (mesmo não sendo essa a ideia), novas perspectivas doutrinárias que não estejam agindo como tecnologias normalizadoras de corpos. Estou falando de fazer uma analítica *queer*. Uma analítica das normalizações sociais (MISKOLCI, 2009)¹⁰.

O VDA é uma doutrina espiritualista, nascida no berço brasileiro, que se constitui a partir do percurso da missão de uma médium que acreditava comunicar-se com espíritos e seres extraterrenos. Muito conhecida como “a Clarividente”, por seus dons mediúnicos, dispunha-se que a sua missão era trazer sobre o Brasil uma nova doutrina que pregaria “amor, humildade e tolerância”.

A doutrina então, se constituiria em um espaço religioso específico que se caracteriza pela “vontade dos espíritos” que dialogavam com a médium. O primeiro templo sagrado da doutrina é chamado Templo Mãe, e fica localizado em Planaltina, nas proximidades do Distrito Federal. Esse templo religioso se espalha em uma arquitetura própria por todo o país, sendo denominados de templos externos. Pelo seu caráter místico e sagrado, o VDA é uma doutrina considerada de minorias, mas já se encontra em grande parte do território nacional e, inclusive no exterior, em países como: Estados Unidos, Inglaterra, Portugal e outros. São mais de 680 templos cadastrados no site Portal Oficial dos Templos do Vale do Amanhecer (CALOU, 2015).

¹⁰ A analítica das normalizações é uma aspiração que Richard Miskolci nos traz ao questionar as Ciências Sociais, no âmbito de suas pesquisas sobre as categorias de gênero e sexualidade, que acabam por reproduzir a normalidade heterossexual compulsória e dominante. De acordo com o autor: “Até hoje, a despeito do impulso construtivista e do compromisso com a objetividade, as pesquisas socioantropológicas tendem a criar argumentos científicos que reforçam concepções normativas. O caso dos estudos feministas centrados em reprodução, contracepção e saúde sexual é apenas o mais conhecido, mas a eles se somam os estudos sobre minorias sexuais e os mais recentes, devotados ao estudo da formação das masculinidades ou feminilidades hegemônicas. De uma forma ou de outra, a grande maioria dessas investigações se insere na moldura da heteronormatividade, o que compromete sua objetividade científica e serve, contra seu próprio intuito, para reessencializar fenômenos sociais como parte da “cultura”. [...]. Alguns sociólogos ironizam aqueles que hoje associam ao *queer* a invenção do Construtivismo social, mas a ingenuidade desses jovens pesquisadores não difere daquela dos cientistas sociais que imaginam que o *queer* “reinventou a roda”. A Teoria *Queer* é mais sofisticada do que o Construtivismo e ainda impõe, ao menos, dois grandes desafios às investigações sociológicas: perceber que nenhuma faceta da vida social pode ser compreendida sem um exame de como os significados sexuais se interseccionam com ela e, por fim, mas não por menos, o *queer* impõe às Ciências Sociais a necessidade de rever seus pressupostos, de forma a focar no hegemônico como objeto de estudo e análise crítica” (2009, p. 168-170).

O VDA nasce da crença do reencarne de um espírito que se considera iluminado por trazer nessa encarnação a missão que se funda na doutrina religiosa. Neiva Chaves Zelaya é brasileira, nordestina, nasceu no estado de Sergipe, viveu no período de 1925 a 1985, falecendo com complicações cardiorrespiratórias, movidas por uma tuberculose. Os adeptos da doutrina acreditam que foi aos 32 anos de idade que suas capacidades mediúnicas ou metafísicas¹¹ começaram a se manifestar, e a cada passo desses manifestos os registros, eram feitos sobre a exaltação deste “espírito iluminado”, a exemplo disso, o dia 9 de novembro de 1959, que, de acordo com o guia de consultas do VDA, o acervo *Observações Tumarã* (2008), escrito por José Carlos Silva¹² (conhecido como Adjunto Tumarã), foi o dia em que “Tia Neiva ingressou na alta magia de nosso senhor Jesus Cristo” (s/p), uma espécie de escola mística onde somente a médium e alguns outros espíritos iluminados participavam, através de seus dons mediúnicos. Tais dons caracterizavam o poder que a diferenciava das outras pessoas. Neiva é considerada um espírito como Chico Xavier, João de Deus, Zé Arigó entre outros, que se tornaram personalidades pelos seus dons místico-espirituais pelo Brasil. Essa característica de espírito iluminado e superior, é bem enfática nos discursos do acervo *Observações Tumarã* ao seu respeito:

O potencial de Tia Neiva não pode ser resumido na clarividência, pois ela foi dotada de mediunidade universal, isto é, possuía todos os tipos de mediunidade, qualidade peculiar de um ser Iluminado, pois, segundo a Lei dos Grandes Iniciados, somente um Iluminado pode iniciar alguém [...]. E tudo isso devemos à nossa Mãe Clarividente, Tia Neiva, Koatay 108, que representa, para nós, aquele **ESPÍRITO DA VERDADE**¹³, porque nos trouxe uma nova esperança, através desta Doutrina que nos libertou de dogmas religiosos e superstições, fazendo, em nossas mentes, a substituição de velhos ensinamentos, que exigiam a fé cega e desprezavam a razão, por noções simples e claras, com bases científicas, com idéias diretas e profundas que nos permitem entender o Universo que nos cerca, buscando o precioso veio da verdade nas diferentes correntes, religiões, seitas e filosofias, onde podemos buscar as grandes linhas trazidas de Capela, nos

¹¹ O que chamarei de metafísica, é uma ideia convencional sobre o que está para além da física.

¹² José Carlos Silva é considerado na hierarquia espiritual do VDA, o regente de Mário Sassi que foi o último marido de Neiva e também o considerado codificador da doutrina. Silva seria seu regente, ou seja, o segundo agente no trabalho de organizar as obras que se constituiriam. O também conhecido como Ajunto Tumarã, organizou uma obra com a maior parte dos documentos que embasaram o VDA, condensando tudo numa produção que segue a ordem alfabética, ou seja, condensou o conhecimento do VDA numa obra de A a Z. Essa obra foi intitulada de *Observações Tumarã*. Não há uma data que especifique quando a produção surgiu, mas levanto a hipótese do ano de 2008 que foi quando a obtive no formato de CD-ROM. O CD é composto de arquivos em Word e não tem numeração em suas páginas. Esta pesquisa segue analisando muitas das produções teológicas composta nessa obra, pois acaba se tornando a composição mais bem acabada do meio religioso.

¹³ Ao se remeter ao espírito da verdade, o autor se preocupa em justificar a passagem bíblica de João (XIV, 12 a 17 e 26), em que fala de Jesus como este espírito consolador. Para os adeptos do VDA, Neiva seria o espírito consolador que estaria por retornar a Terra trazendo uma nova doutrina universalista que uniria todas as outras. Essa ideia de espírito consolador também é vista em Kardec que premunia o espiritismo como essa religião.

harmonizando e conciliando a Fé e a Ciência que nos impulsionam para a Nova Era. (SILVA, 2008, grifos do autor, s/p).

Outro personagem que se caracteriza como idealizador do espaço sagrado é o último marido de Neiva, Mário Sassi. De acordo com Rodrigues (2011) e Sena (2014), Mário é considerado o intelectual organizador da doutrina. Os adeptos da doutrina acreditam que a missão das almas-gêmeas de Mário e Neiva, era suposto de complementaridade nas funções que produziria a doutrina do VDA, e é sobre eles que se caracterizam os ideais dualistas que a doutrina carrega, sob o ponto de vista das relações hierárquicas e de gênero. Como intelectual Filósofo e Cientista Social, ele organizou toda a doutrina do VDA, tentando fazer aproximações do universo religioso com algumas ciências e instituições políticas. Ele escreveu boa parte das obras que embasam as teologias do VDA, trazendo histórias que constroem o discurso moral religioso. No entanto, não é somente de Neiva e Mário que o universo religioso se conduz. Apesar de Neiva ser a protagonista principal no enredo produtivo e constituidor do VDA, ela não contou somente com Mário para condução criativa do seu empreendimento. Mário não foi o único agente codificador e organizador da doutrina, Neiva contava com toda uma administração, uma gestão, uma cúpula de agentes religiosos adeptos de sua crença, que a ajudaram a idealizar e erguer todo o empreendimento religioso.

Grande parte das obras do VDA tem influência do espiritismo kardecista que se desenvolve no solo brasileiro. Esses espiritismos¹⁴ nasce previamente na interface da razão positivista de August Comte e sofre grande influência da psicanálise de Freud, sendo por ela estudada posteriormente. Hippolyte Léon-Denizard Rivail, também chamado de Allan Kardec, avaliando supostas experiências de vida após a morte, concebe luz acerca do espiritismo e sua criação, dentro de um contexto considerado por ele de caráter científico, filosófico e religioso (BIANECK, 2012; ARAUJO, 2016; NEGRÃO, 1993). Suas principais defesas consistem na ideia de reencarnação, sugerindo que o corpo ao qual compomos é

¹⁴ É necessário fazer-se compreender que o espiritismo, apesar de nascer especificamente pelos ideais de Allan Kardec na entrada para o século XIX, não se caracteriza como de fundamentos teológicos homogeneizados, tendo em vista que houve, no desenvolver de sua ascensão no ocidente, várias ressignificações, reapropriações e redirecionamentos dos seus conteúdos, possibilitando a criação de várias outras correntes espíritas. Dentre elas estariam: o espiritismo kardeciano que seria o espiritismo mais conservador e tradicional quanto aos fundamentos de Kardec, ligados estritamente as suas obras; o espiritismo kardecista, que apesar de se basear em Kardec acaba construindo novas versões e instituições específicas, mesclando outras teologias a suas correntes, como é o caso da ideia de carma, na qual não é mencionada nas produções de Kardec; o espiritismo *à brasileira*, que poderia ser entendido com um espiritismo híbrido, sobre o qual realoca várias produções teológicas a experiência de sujeitos teopolíticos que criam mais outras versões do espiritismo, como é os casos de Chico Xavier, Divaldo Franco, Herculano Pires, e poderia dizer, a própria Tia Neiva, que bebe de muitos desses espiritismos; entre outros modelos que poderiam ser ressaltados (ARAUJO, 2016; STOLL, 2004). Por isso, no decorrer desta pesquisa, ao falar de espiritismo estou falando me apropriando dessa pluralidade de hibridizações teológicas, mas em grande parte, estarei me voltando mais as ideias do espiritismo kardecista brasileiro, tendo em vista ser o que mais perpassa os fundamentos de Neiva e do VDA.

habitado por um espírito, uma essência divina, que encarna no nascimento e desencarna ao morrer. A partir da reencarnação, instituem-se vários sentidos para explicar esse processo de vida após morte.

Numa espécie de transição de pagamentos, entre uma vida e outra, moldada pelo controle de ações e comportamentos, dar-se a teoria do carma. O carma é uma categoria teórica do espiritismo, que recebe grandes influências acerca das teorias evolucionistas que eclodiam em meados dos séculos XVIII e XIX. Tal concepção afirma que, todo espírito encarnado passa por reajustes com suas vidas anteriores, buscando a sua evolução (santificação através da prática do bem). Neste sentido, o corpo humano morre, mas o espírito vive em constante evolução (MACHADO e PICCOLLO, 2010).

O cristianismo tem grandes influências sobre a criação do espiritismo kardecista, pois, é através de uma tentativa de conceber razão sobre o evangelho de Cristo, em que, Allan Kardec escreveu o *Evangelho segundo o espiritismo* (2013), uma obra com uma vasta compreensão cristã sobre as ideias das teorias reencarnacionistas (esta obra é de grande relevância para alguns rituais do VDA).

Mas não é só do espiritismo que o VDA tira as aspirações para sua teologia, outros discursos são postos de outras convicções religiosas, apesar de muitas delas serem também sitiadas no espiritismo kardeciano, por exemplo, o conceito de polaridade energética que segue a crença chinesa do *Tao*, as polaridades que se completam. Tal categoria enfatiza que a polaridade energética do homem é positiva e da mulher negativa e que é por isso que se completam, pois se equilibram. A partir desta dualidade se explica uma gama de atribuições aos sexos nos rituais do VDA, como as vestimentas, as posições rituais e sociais na doutrina e etc.

Diante disso, nascem convicções que evidenciam as oposições binárias de gênero e sexuais, sobre o berço de uma teologia que é articulada pelos líderes da doutrina, e alocadas nos conceitos de “leis do amanhecer”, “conduta doutrinária” e “hierarquia”. Com elas, todo um sistema de generificação de corpos é arquitetado em meio a sublimes discursos que se incorporam na identidade dos espiritualistas cristãos, moldando suas superfícies e suas subjetividades em face de uma crença. Consequente, a essa generificação de corpos, a doutrina também estabelece teologias que se articulam produzindo sentidos para as vidas dissidentes da norma heterossexual, dos quais emolduram certa discursividade de inclusão, mas que na verdade, impõem normalizações para a idealização de tratamento, de cura de seus comportamentos e de suas identidades sexuais.

É pois, sobre essas premissas normalizadoras, que buscarei questionar a doutrina do VDA sob a luz de uma falange de espíritos subversivos, os que compõe a teoria *queer*, investigando e burilando melhor as concepções teológicas do VDA, tanto sobre seus fundamentos míticos, como sobre as categorias de gênero e sexualidade, procurando desmistificar¹⁵ seus pressupostos, afim de fazer-se refletir sobre as enunciabilidades teológicas que se tornam políticas nas vidas dos sujeitos, normalizando-os a padrões hegemônicos. Mas como fazer isso? De que forma? E porque meios? Por meio da política e produção teórica *queer*.

Surgido em meados dos anos de 1970, nos EUA, em meio à eclosão dos novos movimentos sociais que marcavam um percurso de reivindicações políticas identitárias, o movimento *queer* irrompe afirmando-se no caráter pejorativo e subalterno a ele relegado, tornando-se um contradiscurso que ressignifica o termo *queer*; antes sinônimo de estranho, passa pelo crivo da afirmação, procurando situar-se estranho no meio da multidão normalizada (PRECIADO, 2011). De acordo com Guacira Lopes Louro:

Queer significa colocar-se contra a normalização - venha ela de onde vier. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade; mas não escaparia de sua crítica a normalização e a estabilidade propostas pela política de identidade do movimento homossexual dominante. Queer representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada, e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora (LOURO, 2016, p. 39).

Assim, o histórico termo *queer* dos fins do século XIX, vinha tomando a vida de homossexuais, identificando seus corpos com a marca da desigualdade, fomentada pelas relações de poder em detrimento da heterossexualidade “normativa” e “natural”. A política *queer* então se levanta como um movimento à parte do movimento homossexual, pois a afirmação identitária gay/lésbica estaria, a partir de suas políticas igualitárias de classe, se regulamentando a heterossexualidade dominante. O *queer* reivindicaria agora, o lugar dos

¹⁵ Em *Perspectivas Sociológicas: uma visão humanista* (1986), Peter Berger enfatiza e conduz essa percepção nas atribuições que me guia como cientista social. De acordo com o autor, “Os problemas que o sociólogo desejará resolver referem-se a uma compreensão da situação social em seu todo, aos valores e métodos de ação em ambos os sistemas e à maneira como os dois sistemas coexistem. [...] é exatamente essa capacidade de olhar uma situação dos pontos de vista de sistemas imperativos antagônicos que constitui uma das características da consciência sociológica. Poderíamos dizer, portanto, que a consciência sociológica seja inerentemente desmistificadora. [...] A auto-imagem do corretor de seguros como um afetuoso conselheiro de casais jovens, ou da *strip-teaser* de cabaré como artista, ou do publicitário como perito em comunicação, ou do carrasco como servidor público – todas essas ideias constituem não só abrandamentos individuais de culpa ou expressão de anseio de status, como representam também as auto-interpretações oficiais de grupos sociais inteiros, a que seus membros estão obrigados sob pena de excomunhão [...] O motivo desmistificador da sociologia está nessa penetração de cortinas de fumaça verbais, e pelas quais se atinge as fontes não admitidas e muitas vezes desagradáveis da ação.” (p. 48-52).

sujeitos dissidentes que não se encontravam dentro de padrões homossexuais que se enquadravam nos eixos de masculinidade e feminilidade. Dessa forma, travestis, transexuais, interssexuais, *drag queens*, sadomasoquistas, assim também como portadores do vírus HIV/Aids, que, antes excluídos, ou ocupando espaços subalternos nos movimentos sociais, passam a ser representados por tal política.

Embasados pelas obras de Michel Foucault e Jacques Derrida, a política *queer* começa a ascender nas ações interventivas do que se poderia visualizar sobre o discurso de sexualidade e as relações de poder, descortinadas em *História da Sexualidade* (1988), em seu primeiro volume, e também sobre as estratégias de desconstrução das hierarquias de poder, características de oposições binárias produtoras de identidades, contidas na obra derridiana, *Gramatologia* (1973), ambas publicadas em meio à efervescência dos movimentos políticos que aconteciam entre 1960 e 1980. Entretanto, enquanto teoria, o *queer* somente começou a ser pensado a partir das célebres obras *Problemas de Gênero* (2015) de Judith Butler, e *A Epistemologia do Armário* (2007) de Eve Sedgwick, ambas teóricas que se aproximavam das estratégias de análises foucaultianas e derridianas, problematizando a normalização presentes nos discursos.

Porém, o *queer* não é visto somente no contexto norte-americano e francês. Apesar de se imbuir das teorias pós-estruturalistas e dos estudos culturais, o pensamento *queer* já vinha sendo formado por vários nomes no mundo a fora. Por exemplo, o termo *queer*, enquanto teoria, só é enunciado pela primeira vez em 1990, pela italiana feminista Teresa de Lauretis. Com isso, é sobre sua própria epistemologia, que seguia a premissa desconstrutivista, que o *queer* reivindica sua própria descentralização e se põe como estratégia analítica móvel e fluida, dialogando com diversas ciências, sem associar-se a nenhum de seus engessados métodos.

A bem da verdade, o Vale do Amanhecer enquanto um dos chamados Novos Movimentos Religiosos que nascem na década de 1960, como uma das espiritualidades formadas por um hibridismo intercomunicado de crenças, me oportunizou fazer um debate articulado com os precursores dos estudos *queer*, viabilizando com isso um conceito pós-secular¹⁶ de análise dos discursos e enunciabilidades teológicas que se tornam políticas de

¹⁶ As teorias pós-secular não trazem em seus sentidos, o retorno ao secularismo. Elas não se baseiam em quaisquer produções sociológicas das religiões. Suas premissas estão calcadas no pós-estruturalismo que para a investigação do objeto religião, busca criticar e desmistificar os discursos normalizadores e excludentes das vidas que se marginalizam por essas instituições e suas teologias. As teorias pós-secular não são contra os mitos, mas se tornam críticas deles, quando esses se mostram opressores, principalmente das vidas dissidentes. De acordo com Spargo (2017b), o pós-secularismo não quer dizer um novo surgimento de uma teoria de secularização, mas sim, uma forma de análise que diverge da premissa secularizadora, imaginando que não será

normalização de corpos e subjetividades, e por isso, promotoras de relações desiguais de poder. É sobre essa teoria que buscarei explorar os discursos fundadores do VDA e suas políticas de gênero e sexualidade.

Para tanto, encontrei na teoria *queer* o arsenal que poderia fundamentar aquilo que busco compreender nas religiões, propondo através do conhecimento de sua epistemologia uma forma pós-secular de análise crítica, uma analítica do poder, do poder que se evidencia em meio às relações macro e micropolíticas que são produzidas pela interpelação dos discursos religiosos e suas tecnologias políticas de normalização. Uma analítica *queer* de *teopolíticas*¹⁷, categoria que pude forjar a partir de conceitos foucaultianos.

Embasado pelo que Michel Foucault teorizou sobre o poder, mas especificamente em, *Em defesa da sociedade* (1999), sobre os conceitos de poder soberano (que fazia morrer para deixar viver) e biopoder (que fazia viver para deixar morrer), percebi que essa divisão binária atribuía a religião o poder soberano que estava articulado à ideia de um deus detentor e criador de tudo, um rei que detinha da legalidade de condenar vidas, para mostrar o seu poder de deus e gerar obediência. Muito se viu desse poder até o século XVIII, por meio do direito canônico.

Porém, com a chegada do mundo moderno e com o advento da ciência, o poder soberano religioso perde espaço para os discursos biopolíticos, tornando-se secundário, como assim percebeu Foucault, mas se aliando a eles, até mesmo pelo compartilhamento dos métodos que se utilizavam para obtenção e manutenção de poderes, como por exemplo, a confissão. Depois do século XIX, o poder religioso, torna-se para o autor, um tipo de poder pastoral, onde agentes teológicos eram pastores e os adeptos suas ovelhas.

Mas parece que Foucault deixou aqui uma brecha. Aliás, o século XIX e o advento da modernidade, abriram sobre o ocidente a possibilidade de comunicação entre crenças. A mobilidade que trouxe a globalização foi o mecanismo que possibilitou o hibridismo teológico que resultou em novas crenças no ocidente. O espiritismo é um exemplo bem primário, pois nasceu no século XIX, e se constituiu de formulações teológicas híbridas entre

necessário, nem muito mesmo possível substituir a religião, mas traçar um caminho para que se possa mostrar suas contradições buscando a sua adaptação no anacronismo da pós-modernidade.

¹⁷ Teopolítica trata-se de uma categoria conceitual analítica que busquei compreender através de uma reflexão feita na articulação das teorias de Michel Foucault sobre Poder Soberano, Biopoder e Poder Pastoral, que resultou no que denominei de teopoder. As teopolíticas se conceberiam como as políticas enunciativas que moldam – através das teologias das crenças – os corpos e subjetividades de seus adeptos, promovendo relações de poder empreendidas pelo discurso teológico. A articulação reflexiva não para em Michel Foucault, ela também se desenvolve nos diálogos com as teorias de Jaques Derrida e Judith Butler. Um melhor aprofundamento sobre a categoria teórico-analítica das teopolíticas foi minuciosamente trabalhada no subcapítulo 2.2, *Sobre Teopolíticas: construindo conexões queer para análises de discursos religiosos*.

o cristianismo e demais teologias. Com a reencarnação, o espiritismo possibilitou novos pensamentos sobre as ideias de deus, da vida, da morte e etc. Criando articulações discursivas, junto a premissas conceituais até mesmo científicas (ARAUJO, 2016). O espiritismo e as demais religiões espiritualistas que vão sendo criadas a posteriori, provam que, o ocidente não está somente impregnado por preceitos cristãos, mas que a modernidade possibilitou abertura para novas configurações.

Assim, nem o poder soberano, nem poder pastoral que estão intimamente ligados às ideias cristãs, parecem dar conta do hibridismo que toma as crenças não-tradicionais. Aliás, deus - em muitas das religiões mediúnicas - perde a soberania e é realocado a um sistema de leis jurídicas e santificadas que regulamentam a vida dos sujeitos sobre a ideia de espírito, como é o caso da reencarnação. Como também, a confissão não é o método utilizado pelos agentes das teologias espiritualistas. Logo, para esse tipo de poder, eu nomearei de *teopoder*, ou seja, um poder que parte de um conjunto de discursos que formulam os princípios de uma religião e que engendram sujeitos regimentando-os por meio de suas *teopolíticas*, compreendendo-as como os fundamentos políticos de religiões, crenças, espiritualidades e doutrinas que trazem consigo leis, condutas, hierarquias que engendram e moldam sujeitos, corpos e subjetividades sobre seus conceitos sagrados, criando relações micropolíticas de normalização dos envolvidos na crença, que se moldam a sua moral. É na contradição dessa moral, corporificada nos discursos religiosos, que encontro a brecha para subverter, questionando e problematizando as questões normalizadoras e naturalizadoras das políticas contidas em suas teologias, inclusive as de gênero e sexualidade, para fazer-se perceber a violência que sua moral pode causar.

Assim, a partir do exposto, o objetivo desta pesquisa é fazer uma análise *queer* das teopolíticas que integram os fundamentos religiosos do espiritualismo cristão do VDA, tanto por seus conceitos fundadores como sobre as questões de gênero e sexualidades.

Apesar de estar apresentando um modo talvez diferente de análise *queer* das religiões, me apropriando da teoria de seus precursores para chegar ao meu objetivo fim, não tenho a pretenciosa audácia de afirmar que, em vias de modelo pós-secular de análise, esta seja uma das melhores. E por isso, estou convicto e seguro de que, está é apenas uma tentativa de se fazer, a partir dos questionamentos *queer*, um modo analítico e reflexivo das standardizações religiosas, quando estas se mostrarem contraditórias e excludentes, refletindo e ajudando a descortinar seus antagonismos e anacronismos.

Dessa forma, o que trago aqui é um modo localizado e particular que se desdobra sobre meus descaminhos religiosos, nos itinerários de minha vida sobre o conhecimento das

produções teológicas do VDA. Portanto, assumo o caráter implicativo e de forma alguma imparcial, pois assim, como pressupõe a analítica *queer*, um modo político de desconstruir normalizações, este texto que segue, é também político, e sugere aberturas para reivindicar a voz subalterna. Por isso, sigo as premissas de Donna Haraway para minha escrita, pois, se essa tiver que ser objetiva, que seja a objetividade do feminismo subversivo:

Quero uma escrita feminista do corpo que enfatize metaforicamente a visão outra vez, porque precisamos resgatar este sentido para encontrar nosso caminho através de todos os truques e poderes visualizadores das ciências e tecnologias modernas que transformam os debates sobre a objetividade. Precisamos aprender em nossos corpos, dotados das cores e da visão estereoscópica dos primatas, como vincular o objetivo aos nossos instrumentos teóricos e políticos de modo a nomear onde estamos e onde não estamos, nas dimensões do espaço mental e físico que mal sabemos como nomear. [...]. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promove visão objetiva. Esta é uma visão objetiva que abre, e não fecha, a questão da responsabilidade pela geração de todas as práticas visuais. A perspectiva parcial pode ser responsabilizada tanto pela sua promessa quanto por seus monstros destrutivos. Todas as narrativas culturais ocidentais a respeito da objetividade são alegóricas das ideologias das relações sobre o que chamamos de corpo e mente, sobre distância e responsabilidade, embutidas na questão da ciência para o feminismo. A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver. (HARAWAY, 1995, p. 20-21).

Como também não estou preocupado com a legitimidade ofertada pelos poderosos da ciência¹⁸, pois, que antes meu texto seja entendido como uma voz que quer se fazer ouvida, não naquilo que é, mas naquilo que quer fazer. E fazer desconstruindo, é o que me parece ser necessário¹⁹.

A partir então de uma análise *queer* das teopolíticas religiosas do VDA, busquei traçar problemáticas e críticas sobre as discursividades que engendram sujeitos a padrões

¹⁸ Produzimos narrativas e explicações históricas transformando o *socius*, onde nossa produção é *escrita*, em bits - mais ou menos contínuos e controlados - que são legíveis. Como essas leituras emergem e qual delas será legitimada são questões que têm implicações políticas em todos os níveis possíveis. [...]. Se o sujeito privilegiado promovido por estes códigos foi mascarado como o sujeito de uma história alternativa, devemos refletir sobre como ele está escrito, em vez de simplesmente ler sua máscara como uma verdade histórica (SPIVAK, 1994, p. 187-188).

¹⁹ Se preciso ainda justificar minha fala em primeira pessoa, para que meu leitor possa compreender melhor meu modo de escrita, que seja então sobre os caminhos de uma socioantropologia que se faz interessada pelos sentimentos e sensações que o campo nos causa. Roberto DaMatta enfatiza sobre isso: “Nunca ou muito raramente se pensa em coisas específicas, que dizem respeito à minha experiência, quando o conhecimento é permeabilizado por cheiros, cores, dores e amores. Perdas, ansiedades e medos, todos esses intrusos que os livros, sobretudo os famigerados “manuais” de Ciências Sociais teimam por ignorar. [...]. Deste modo, enquanto o plano teórico-intelectual é medido pela competência acadêmica e o plano prático pela perturbação de uma realidade que vai se tornando cada vez mais imediata, o plano existencial da pesquisa em Etnologia fala mais das lições que devo extrair do meu próprio caso. É por causa disso que eu considero como essencialmente globalizadora e integradora: ela deve sintetizar a biografia com a teoria, e a prática do mundo com a do ofício” (1978, p. 24-25).

normativos e dominantes. Essas análises de teopolíticas levaram em consideração os fundamentos míticos que embasam o contexto religioso, as questões de gênero e sexo que as integram, como também, narrativas de minhas experiências enquanto sujeito participante da crença, ou seja, em alguns momentos apareceram às cenas que me fizeram refletir sobre as teopolíticas do VDA.

Diante do vasto conteúdo que engloba o VDA, no que diz respeito a sua produção escrita, tive que garimpar somente o que seria de interesse para esta pesquisa. Portanto, foram selecionadas algumas obras, textos, cartas e entrevistas para a composição de análises discursivas desse material. Dentre esse aparato, os de destaque foram: algumas cartas abertas escritas por Neiva, à obra *Observações Tumarã* (2008) de José Carlos Silva, que condensa grande parte do conteúdo da doutrina, e o livro *Sob os olhos da Clarividente* (1974) de Mário Sassi, que traz o texto *Sodomia*, um dos materiais essenciais de análise sobre as políticas de gênero e sexo. Para além desses, ainda apareceram trechos de obras como: o *Manual de Instruções para o Desenvolvimento* (1999), o *Manual de Condutas dos Príncipes Mayas* (2014; 2016), entrevistas gravadas em vídeo e mais alguns outros recortes. Durante o meu percurso de pesquisa e análise, busquei dividir esta produção em três momentos:

No primeiro momento, recuperei e reassumi a formação do pensamento *queer* através de sua história nos itinerários, em que, justifica sua proposta política e teórica. Apareceram nesse caminho de descontinuidades, as epistemologias e os/as pensadores/as que embalaram a analítica da normalização, dentre esses estão: Michel Foucault, Jaques Derrida e Judith Butler. Ainda nesse espaço, os/as mesmos/as autores/as, cada um/a com sua contribuição, estiveram dialogando comigo na formação do que conceituei por teopolíticas, assim como o modo de pesquisa que esse conceito me ajudou a percorrer.

Logo em seguida, apresento a história do VDA sobre os itinerários de vida de sua fundadora, considerando suas viagens como bases para inserção das híbridas teologias que compõe a doutrina. Apresento também, as teopolíticas que mais parecem ter efeitos sobre os adeptos, questionando e desmistificando suas formatações, no que diz respeito às funções hierarquizantes de sujeitos em relações de poderes. Ainda neste capítulo, e antes de passar a discutir as teopolíticas de gênero e sexualidade que pautam o universo religioso em questão, eu me mostro preocupado com a antropologia feita sobre as instituições religiosas que tem se dado sobre o caráter de uma antropologia que divulga, fazendo-se perder a base crítica que deveria embasá-la. Nesse momento, dialogo com os autores que se propuseram a pesquisar o VDA.

No terceiro e último momento, comento entre discursos e textos, as teopolíticas de gênero e sexualidade que engendram os sujeitos adeptos do VDA. Sobre esse capítulo, questões pontuais sobre o arcabouço mítico que hierarquizam as identidades de gênero, assim também como as silenciam e excluem, foram debatidos, tanto por seus fundamentos teológicos, como também por minhas vivências narradas sobre o assunto em questão. A partir de então, analiso o principal texto que envereda uma discussão específica sobre as homossexualidades e a visão do VDA sobre elas; o texto *Sodomia*, contido no livro *Sob os olhos da Clarividente* (1974). Diante do que propõe o texto *Sodomia*, ainda examino as enunciabilidades normalizadoras contidas na criação da falange de Príncipes Mayas, mostrando como ela foi idealizada no propósito de normalizar as vidas homossexuais masculinas a padrões normativos de masculinidade e heterossexualidade.

Esta pesquisa é, antes de mais nada, uma tentativa, e continuará sendo até o final. Não procuro trazer respostas, mas somente interrogar, para então criar possibilidades de, quem sabe, mudar o curso da moral que se cristaliza em anacronismos e formulações excludentes. É antes uma forma de reivindicar, de dentro, do centro, o lugar dos sujeitos periféricos, estando lá como voz, entre corpos e espíritos.

1. SUBVERTENDO CORPO, MENTE E ESPÍRITO: TEORIA *QUEER* EM FORMAÇÃO E OUTROS DIÁLOGOS.

Não poderia começar este capítulo, que trata da “história da teoria *queer*”, sem antes justificar uma reflexão, que faço junto a teóricos como Richard Miskolci (2013; 2009) e outros autores. Ao perceberem a teoria *queer*, como uma formulação epistemológica de aplicabilidade subversiva a normalização, entendem que ela não poderia se enquadrar em rígidas formas, pois a multiplicação de fatos e acontecimentos sobre as quais nascem as produções *queer*, - em momentos multifacetados de posições políticas e de reflexões sobre estes acontecimentos, - não permitem que o *queer* seja reconstituído linearmente, mas que cada teórico conte sua história sob o ponto de partida investigativo desses acontecimentos, no intuito de perceber a própria teoria descentralizada de uma história que não teria atores principais, mas sim protagonistas que se destacam em cena para construir aquilo que nasce para desconstruir, descentralizar e desnaturalizar as normatividades em todos os âmbitos, sejam políticos, privados, culturais, científicos, acadêmicos e etc. Portanto, a história que procuro contar, reúne versões de vários autores, considerando a minha busca de entendimento substancial dos estudos *queer*.

A minha busca se deu interessada em várias formas de constituição do pensamento *queer*, a partir de vários/as autores/as de diferentes países. Assim, já se pode perceber, o quanto a formação *queer* se faz numa constante reflexão que vai se compondo de críticas complementares de cada um/a deles/delas. São pesquisadores e pesquisadoras norte-americanos/as, argelianos/as, italianos/as, franceses/as, portugueses/as e brasileiros/as entre outros (MISKOLCI, 2013; MUSSOKOPF, 2012; LOURENÇO, 2017;), que me surgiam e inspiravam a cada leitura, e na busca por mais referências.

Em cada um/a pude perceber essa flexibilidade crítica de reconstituição histórica, pois, muitos ainda se limitam a defender seu surgimento nas terras norte-americanas, outros constatarem que a sua construção não tem esse ponto fixo, mas sim, reconhecimentos de obras e autores/as que se manifestam de alguma forma com o mesmo pensamento, inspirando-se uns nos outros sobre uma constante crítica *queer* – aquela que percebe como acontece as formas de normalização a partir do binarismo hetero/homossexual – em vários espaços do ocidente. Logo, se tenho que trazer à tona esse recorte para que meu leitor possa compreender melhor a

forma de pensar *queer*, buscarei tentando corroborar com está ideia que divido com Richard Miskolci (2009; 2013) e outros autores, aliás, o *queer* não pode pertencer a um território, tendo em vista, as suas posições móveis e descentralizadas, como afirma Elizabeth Lewis (2012), o *queer* é o que faz, não o que é. E quando exponho essa ideia que parece metafórica, reafirmo que estou tratando de um modo de análise peculiar que se opõe as normalizações e normatividades, viabilizando a visualidade dos estranhos criados sobre as oposições e suas rígidas regras. O *queer* é uma teoria que está, antes de mais nada, num constante movimento.

A primeira aparição do termo *queer*, enquanto captura histórica, foi em 1894, sendo utilizada em uma carta-denúncia dirigida ao quartel general da Scotland Yard. A carta foi escrita por John Douglas, o marques de Queensbury, e no seu conteúdo continha declarações e acusações a seu opositor político em uma disputa jurídica, Oscar Wilde, que por meio dela, foi sentenciado no crime de incidência moral, advindos de seus atos e incentivo às práticas homossexuais (LOURENÇO, 2017). Com isso, a etimologia da palavra *queer* vai se escamoteando durante toda a passagem dos séculos XIX e XX e ganha referência, pelo menos no inglês, a algo que fosse estranho, exótico, que estivesse fora dos costumes normativos de tal cultura. De acordo com Lourenço:

Em inglês, “*queer*” constela alguns significados diferentes, mais ou menos diretamente relacionados entre si. De acordo com a sua definição mais convencional, designa algo – ou alguém – excêntrico, bizarro, singular ou diferente; de natureza questionável ou suspeita; fisicamente indisposto ou mentalmente disfuncional; ou, ainda, mau, sem-valor ou falsificado. Mas a sua acepção dominante é enquanto termo pejorativo para homens percebidos enquanto não heterossexuais e/ou efeminados (sendo que a distinção entre um e o outro grupo é pouco significativa para uma sociedade que a tal ponto conecta e confunde a expressão de gênero com a orientação sexual) e mulheres percebidas enquanto não heterossexuais. (LOURENÇO, 2017, p. 877-878).

Queer ganha novas conotações ao perpassar a história e em meados de 1960, o termo vira alvo dos sujeitos homossexuais, que na pior das traduções poderia significar no português “o veado”, “a bicha”, “o baitola”, “o boiola”, “a sapatão” e etc. Assim, o termo também pode ser considerado como resultado dos discursos que vinham a estabelecê-lo, desde toda uma história de recusa das práticas sexuais dissidentes que envolvem o termo sexo.

Até o século XVII, o termo sodomia era um termo em vigência, um termo quase universal para o contexto ocidental, porque tinha apoio na jurisprudência religiosa do cristianismo e por isso percorria nos demais países do ocidente. O termo em questão constelava-se em referência; ao ato pecaminoso e passível de condenação, contido na relação entre pessoas do mesmo sexo. Os atos de sodomia enunciavam uma pena que se efetivava ao

passo em que o direito canônico ia se instituindo e angariando, pelo seu discurso, poder de decisão na vida desses sujeitos (TREVISAN, 2009). No século XIX, após o advento da homossexualidade, termos como *queer* (“viado”/“sapata”) aparecerem para referenciar os sujeitos na condição sobre a qual a ciência e o discurso religioso lhes haveria designado, os sentidos de anormais, impuros, doentes, contaminados e que estavam em situações passíveis de abjeção.

De acordo com Michel Foucault (1988), o século XIX torna-se um marco, ápice dos discursos que promoviam a incitação perversa das práticas sexuais. É neste espaço de tempo que as ciências médicas e biológicas, se apropriam de discursos já fundados e os remontam sobre a legitimidade científica, como no caso da homossexualidade, que tinha como intenção originária, dar vazão aos estudos de reprodução da vida humana, lhes concebendo, como desvio, como uma patologia que poderia ser ordenada nos laboratórios da psiquiatria.

Nesse interim, que sai desde sua criação, a homossexualidade passa por idas e vindas nos estudos da medicina e da biologia, mas somente vai ter maior respaldo na psicanálise freudiana – na concepção de desejo que, por essa visão, se estabelecia inconscientemente nos sujeitos – ininterruptamente sendo imerso no imaginário social como um desvio, até pelo menos os meados dos anos de 1970. Apesar de tudo, a ciência livrou os homossexuais das fogueiras, pelo menos da justiça religiosa, fazendo com que eles pudessem se organizar em guetos, fato que oportunizou a articulação de movimentos homossexuais, em prol da reivindicação por espaço e visibilidade social.

O século XX, então, chega marcado de revoluções que se constelam sobre as reivindicações das classes operárias e trabalhadoras, como também de movimentos sociais que se levantam com demandas específicas de suas vidas privadas (MELLO, 2008; MAZZOLA, 2009; MISKOLCI, 2013), como seria o caso da primeira onda do feminismo²⁰ e a luta pelos direitos civis, pelo menos até os anos de 1920.

²⁰ A divisão do feminismo em ondas motivadoras das reivindicações feministas na história, assim como as teorias que embasam as suas erupções, não tem uma articulação muito concisa. Na verdade, não é de consenso de todos/as os/as autores/as que o feminismo possa caber nessa tentativa reducionista da sua história, pois há uma gama de produções científicas que acabam mostrando a atemporalidade do surgimento de vários pensamentos feministas no século XX, e reduzi-las a ondas demarcadoras desses pensamentos pode transcorrer no erro de invisibilizar e silenciar muitas dessas produções (NOGUEIRA, 2017). Ainda assim, é preciso considerar que existe certos marcos conquanto a produções teóricas que se destacaram, até porque foram as revisões epistemológicas dentro do próprio movimento dialético feminista que propuseram sua pluralidade se fazendo viva até hoje. Diante disso, poderia dizer que a primeira onda está marcada pela luta política de emancipação do sujeito mulher e sua inserção no mundo capital. A primeira onda data desde anos de 1920, quando as mulheres estiveram na busca de direitos civis, como foi o caso da exaço ao sufrágio, e prossegue até os anos de 1960, quando se tem formado o movimento da segunda onda. A prova de que o feminismo é fruto de uma dialética crítica de seu interior começa na segunda onda, tendo em vista que uma das principais obras embaladoras que inicia esse momento, nasce quase duas décadas antes; a saber, *O segundo sexo* de Simone de

Na segunda metade dos anos de 1950, e durante os anos 1960, novas demandas surgem numa emergente percepção, alçada sobre as articulações que batiam de frente com movimentos políticos, especialmente feministas e negros, que não estavam interessados nas diligências de casos mais específicos, como seriam as identidades que se viam mais prejudicadas, por exemplo: a mulher lésbica, a negra e a mulher trans. Os anos de 1960 estão marcados pelos novos movimentos sociais, composto pelas reivindicações da população negra do subúrbio dos EUA, pela segunda onda do feminismo e pelo surgimento do movimento de libertação homossexual. Os novos movimentos sociais ganham este status, por serem uma nova versão e também opositiva das antigas que já estavam normalizadas às demandas hegemônicas (HALL, 2015).

O movimento feminista vinha reivindicar a sua vanguarda, o lugar das mulheres negras e lésbicas, fazendo oposição mais contundente à normalização masculina e heterossexual. Essas feministas percebiam em suas primeiras, uma composição interessada e não mais representativa, cuja maioria era de homens e mulheres feministas brancos/cas, de classe média/alta e heterossexuais, ou seja, uma formação puramente hegemônica de identidades favorecidas nos seguimentos de classe (MISKOLCI, 2009; 2013). Essas mulheres entendiam que “o pessoal [as relações privadas] é político”, e que por isso, era preciso lançar um novo olhar para as relações sociais contidas no âmbito privado das especificidades de classe que inferiam em suas vidas.

A conhecida ideia “o pessoal é político” foi implementada para mapear um sistema de dominação que operava no nível da relação mais íntima de cada homem com cada mulher. Esses relacionamentos eram considerados, sobretudo, políticos, na medida em que político é essencialmente definido como poder. (PISCITELLI, 2002, p. 5-6).

Talvez, possa afirmar que, a política *queer* nasce nesse entremeio, sobretudo nas reivindicações feitas pelas feministas lésbicas que reclamavam - via movimentos radicais - contra a heterossexualidade compulsória²¹, corporificada nas agressões (físicas, psicológicas,

Beauvoir. Assim, a progressão dialética crítica dos anos de 1960, promove uma grande disseminação de correntes feministas com diversas visões. Conceição Nogueira (2017), dentre várias que se desbravaram até os anos de 1980, aponta pelo menos cinco tendências feministas de destaque e que de alguma forma, ainda hoje, é possível visualizar suas atuações; as feministas liberais, as marxistas, as radicais, as culturais, e o feminismo negro. Após os anos de 1980, já na segunda metade desta década, com a apropriação da crítica do construtivismo e do estruturalismo, nasce o pós-feminismo que procurou se estabelecer pós-identitário, vendo sobre as identidades a causas de efeitos retroativos da sujeição dos corpos ao heteronormativismo.

²¹ Este conceito é de Adrienne Rich, fundamentado na obra *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica* (2010). Para a autora, a heterossexualidade tornou-se um atributo cultural que perpassa todo o sistema cultural e acaba se incorporando na forma de pensar das mulheres e como isso de certa forma, acaba por colocar em cheque a existência da lésbica. O termo heterossexualidade compulsória vem significar a produção violenta das normas sexuais dominantes hetero, sobre toda intersubjetividade política/social/cultural que impossibilitam a existência dos dissentes dessas normas.

morais e éticas), lhes dirigidas enquanto mulheres e lésbicas. Contudo, a política *queer* arregimentará mais visibilidade no enfrentamento dos discursos promovidos pelo surgimento ou descoberta do HIV/AIDS, no combate a sua associação a homossexualidade, que cria a “epidemia gay” (MISKOLCI e PELÚCIO, 2009).

Se o século XIX, marca a insurgência das patologias homossexuais, os anos de 1970 vem marcar o que Miskolci e Pelúcio (2009) denominaram de repatologização da homossexualidade. Com o advento do vírus, a doença que era encontrada em dois homossexuais a cada cinco sujeitos infectados, foi o dado suficiente para que as camadas políticas tradicionais e conservadoras pudessem associá-la a homossexualidade, produzindo um enumerado conjunto de discursos que permeava o imaginário social.

Um verdadeiro pânico moral surgiu sobre as populações homossexuais, legitimado através dos discursos epidemiológicos que demandavam cuidado e estado de alerta da sociedade civil e heterossexual, ao risco de contaminação na proximidade com os/as homossexuais (MISKOLCI, 2007). Outras instâncias ressignificam esse discurso aos seus preceitos conservadores, como é o caso das instituições religiosas, que denominaram ser aquela a forma que seu deus encontrou para limpar o mundo do pecado homossexual (MOTT, 2000).

Entre os anos de 1973 e 1982, se promulgava uma guerra discursiva, esse período foi chamado de “revolução sexual”. O movimento de libertação homossexual levantava-se em defesa da demonstração de que, as estatísticas mostradas sobre o vírus, eram injustas, verificando que a doença também se apresentava em casais heterossexuais de idosos e em crianças (MISKOLCI e PELÚCIO, 2009; BOMFIM, 2011).

Entretanto, o movimento de liberação homossexual era semelhante à vanguarda feminista da primeira onda, buscavam reivindicar direitos igualitários aos sujeitos homossexuais (como o casamento e a união igualitária), enquadrando-se nos padrões heterossexistas e normativos. Respeitavam somente os que seguiam a assimetria dos gêneros masculinos e femininos, excluindo quaisquer identidades dissidentes e não normativa do movimento que era estritamente cisgênero²². O movimento era composto de gays e lésbicas, que seguiam o circunspecto instituído pela heteronormatividade, legitimando seus espaços a uma hegemonia de homens gays, masculinizados e másculos e mulheres lésbicas, feminizadas e dóceis, reproduzindo os mesmos padrões de gênero dominantes e exortando assim as demais identidades como as travestis, transexuais, *dragqueens*, os/as intersexuais e até mesmo os

²² Cisgênero é o conceito binário de Transgênero. Diferente deste último, cisgênero assume a identidade sexual e de gênero lhe designada no momento de seu nascimento.

homossexuais infectados com a HIV/Aids, a quem julgavam, dentro do próprio movimento, serem responsáveis pela segregação social que vivenciavam com o discurso da “peste gay”.

De dentro dos movimentos feministas e homossexuais, articulam-se novos grupos que manifestam uma ação mais radical, reivindicando a desconstrução das representatividades e identidades homossexuais. Grupos como ACT UP e Queer Nation, são formados inicialmente, com o propósito de pestanejar os direitos dos homossexuais infectados pelo HIV/Aids as formas de tratamento conduzidas no momento, tornando-se logo em seguida grupos de ativismo político afirmativo (MISKOLSI, 2013). Já grupos como Lesbian Avengers e Radical Fairies, assumiam posturas políticas mais radicais, pois, estavam interessados em “investir nas posições de sujeitos “abjetos” (esses “maus sujeitos” que são os soropositivos, as “sapata”, os “viado”) para fazer disso lugar de resistência ao ponto de vista “universal”, à história branca, colonial e *straight* do “humano”. (PRECIADO, 2011, p. 15).

A política *queer* é instituída para reivindicar a desnaturalização da heterossexualidade e a desconstrução dos gêneros binários, informando que desejos sexuais assim como identidades de gênero se manifestam pela ação discursiva social e que produzem com isso, corpos gendrados e normalizados a padrões passíveis de desconstrução.

É bem óbvio que esses movimentos tinham a participação em boa parte, de intelectuais que buscavam intervir, junto as suas percepções analíticas e políticas, nas normalizações sociais. O movimento *queer* e sua política na época estavam intimamente conectados as teorias e obras de Michel Foucault, principalmente, a *História da Sexualidade I*, que teve enormes repercussões na época, e também as teorias desconstrutivistas de Jacques Derrida, na cânone obra *Gramatologia* (SPARGO, 2017).

A política *queer* se opunha em grande parte ao movimento homossexual, sobretudo, no que se referia à necessidade de identidade. Ao estabelecerem - a partir das posições e das práticas sexuais, assim como da aproximação ao gênero que não condizia com o símbolo do sexo “biológico” - novas identidades sexuais e de gênero, estabeleciam também, toda uma relação de poder na qual se produzia - e se reproduzia pelo movimento homossexual - embasada na respectiva dominação masculina e heterossexual, herdando e relegando as vidas homossexuais, essas relações. O movimento homossexual parecia seguir as normas instituídas pelos padrões heterossexualizadores, quando imprimiam no movimento a necessidade de aproximação aos padrões monogâmicos e “respeitáveis” da sociedade, assim como impetravam às identidades as condições de gênero binário, hierarquizando, dentro do próprio movimento, as categorias identitárias que emergiam. No poço dessa pirâmide estavam aqueles/aquelas travestis, transexuais, *dragqueens*, intersexuais, sadomasoquistas, entre outros

que não obedeciam quaisquer condições sociais normativas, sendo visibilizadas como vidas excêntricas e exóticas.

Até aqui busquei trazer perspectivas da formação de uma política *queer*, que é constituída da ação de militantes e intelectuais que dividiam reflexões em comum sobre as instituições macropolíticas de normalização social, pois o *queer* enquanto teoria, só foi formalizado em 1991, quando Teresa de Laurentis usou pela primeira vez o termo “*Queer Theory*”, fazendo referência aos estudos filosóficos das linhas pós-estruturalistas francesa e dos estudos culturais norte-americanos, entre outras linhas, no aglomerado de pensamentos que buscavam desconstruir e desnaturalizar normas sociais (MISKOLCI, 2009).

É importante frisar, que os teóricos *queer*, não sabiam, nem se entendiam como *queer* até o momento da criação e menção do termo por Lauretis. É por essa perspectiva que a teoria *queer* não tem somente sobre o berço norte-americano o seu lugar de criação. De acordo com Richard Miskolci (2013), várias são as obras e autores que tinha o pensamento desconstrucionista e problematizador, premissa que a teoria carregava. Para além também, de não ser ela, de essência filosófica:

A centralidade da produção acadêmica americana, ou seja, seu poder de influência mundial, gerou a versão ainda coerente - mas altamente contestável - de que a teoria *queer* surgiu apenas lá e teve como data de nascimento 1990, ano em que foram lançados três de seus livros mais influentes: *Problemas de Gênero*, de Judith Butler, *One Hundred Years of Homosexuality* (cem anos de homossexualidade), de David M. Halperin, e, sobretudo, o grande livro fundador da teoria *queer*, *A Epistemologia do Armário*, de Eve Kosofsky Sedgwick. (MISKOLCI, 2013, p. 31).²³

Assim, corroborando com Guacira Lopes Louro (2016), poderia dizer que a teoria *queer* é fruto de articulações políticas que se manifestam em uma práxis, envolvendo um conjunto de teorias e mais um conjunto de práticas políticas. Dentre tais, é preciso ressaltar que o fundamento das teorias *queer*, pauta-se essencialmente pelas feministas que assumiram posições mais críticas sobre as questões de gênero e sexuais. Destacam-se entre elas - para além das já mencionadas por Miskolci - a própria Teresa de Laurentis, a americana Gayle Rubin, a chicana Glória Anzaldua, a argelina Beatriz Preciado, a indiana Gayatri Spivak como também alguns outros nomes clássicos de pesquisadores, como o brasileiro Néstor Perlongher, Peter Fry, entre outros. Dessa maneira, tais autores e obras ainda são burilados no meio *queer*.

²³ O autor ainda faz menção às obras do que ele próprio considerará como de teor *queer*, no âmbito da pesquisa em sexualidade existente no Brasil, citando com isso as obras do professor Néstor Perlongher, *O Negócio do Michê: a prostituição viril em São Paulo* e *O que é a AIDS?*, que não tiveram tanta repercussão como as obras das americanas.

Já após sua formação, no Brasil surge uma gama de pesquisadores que se anunciam teóricos/as *queer* sobre as posições políticas do que teorizam. Dentre eles e elas, destaco sociólogo Richard Miskolci, a antropóloga Larissa Pelúcio, a cientista social Berenice Bento, a educadora Guacira Lopes Louro e o teólogo André Musskopf, entre outros. A obra desses brasileiros costuma levar em consideração a constante construção crítica da teoria *queer*, que geralmente está a pensar com as clássicas e cânones obras já apresentadas.

Talvez agora o/a meu/minha leitor/a deva estar se perguntando como é que tais obras e autores/as aparecem como *queer* e o que deles/as fazem exercer a ação *queer*? Assim como também, este ou esta, deve estar confuso, tentando localizar nesta leitura o que eu estou buscando em articulação com a religião, com o espiritismo, ou melhor, com o espiritualismo cristão do Vale do Amanhecer.

Me senti na necessidade de produzir essa, o que poderia dizer de uma recomposição dos marcos históricos da política e um pouco da teoria *queer*, para melhor esclarecer o que proponho nos capítulos seguintes. Entretanto, estou convicto de que devo responder essas questões que urgem ainda sobre a teoria *queer*. Por isso, ainda neste capítulo, buscarei conduzir o/a meu/minha leitor/a ao caminho do meu pensamento, dividido entre uma breve abordagem das epistemologias da teoria *queer* e a minha proposta de uma analítica *queer* para investigação de discursos religiosos, sobre a qual denominei de análises teopolíticas. Assim, caro/a leitor/a, buscarei essas respostas na sequência dessa produção.

1.1 Reencarnado num espírito *queer*: a formação das epistemologias *queer*

Talvez seja audacioso de minha parte propor o *queer* dentro de um processo epistemológico, ou melhor, dentro de uma sistematicidade teórica do conhecimento, quando este se propõe a questionar ela própria. Entretanto, tenho refletido sobre, e acredito que, por mais que ela se proponha uma teoria política, posta sobre os questionamentos da normalização, ela está no postulado de uma teoria que em si, já a coloca dentro dos universos do conhecimento²⁴. Estou convicto de que, a formação do seu processo enquanto teoria resulta de uma epistemologia atribuída de vários autores e autoras que vão a compoendo através de

²⁴ A teoria *queer*, por mais que traga na desconstrução a estratégia que problematiza e perturba as normalidades, ela ainda não ultrapassou os muros da academia. Acredito mesmo que muito pouco se fala sobre o *queer* fora dela, e o que se tem falado é pelos discursos conservadores que reagem a ela. No Brasil, seus conceitos e teorias andam sendo deturpados por agentes religiosos e conservadores que tem enfaticamente reproduzido junto à mídia um discurso de repúdio a teoria *queer*, fazendo com que a sociedade civil não possa conhecê-la.

percepções teóricas onde se manifestam, divergindo e convergindo umas das outras, mas que, de uma forma ou de outra, buscam refletir melhor o produto final, as normalizações, as naturalizações, às oposições binárias que se agregam à vida humana condicionando-as e controlando-as. Por isso, neste tópico venho compor o *queer* dentro de uma epistemologia, de uma teoria do conhecimento, me permitindo falar um pouco de alguns autores que se tornaram, com suas teorias, a base do pensamento *queer*.

1.1.1 Michel Foucault e suas contribuições

Para alguns teóricos *queer*, eu estaria pecando se afirmasse que Foucault teria instituído a política e o pensamento *queer*, ou mesmo, que o *queer* seja fruto maduro da árvore do pensamento foucaultiano. Como também, não posso afirmar que somente suas obras tenham trazido àquilo que chamo de espírito *queer* – conteúdos questionadores, contestadores, desnaturalizadores e desconstrutivistas de padrões, normas, leis alçadas sobre as relações de poder - pois nem de perto ele teria agradado a todos, sobretudo naquilo que ele conseguiu refletir sobre a sexualidade, uma de suas maiores obras e também, talvez, a de maior foco para teoria *queer*.

Para além dos conservadores positivistas que desconsideram suas produções, associando-as a sua vida pessoal, como se fossem elas justificadas pelas suas “práticas permissivas”²⁵, ele também foi bastante questionado e cobrado pelo próprio movimento feminista que reconhecia o valor de suas obras, mas que também o reivindicavam aprofundamentos maiores no pensar às condições de gênero naquilo que ele escreveu (SPARGO, 2017; MISKOLCI, 2017).

Depois de muito vasculhar suas obras, como também de muitos teóricos *queer*, hoje costumo dizer que Foucault é como qualquer outro autor, fruto de seu tempo e meio. E que acredito mesmo, que ele deixou o pé, e se não o corpo todo dentro da formação teórica *queer*. Por esse motivo, parto do pressuposto de que ele tinha sim, interesses específicos de pesquisa, mas é evidente e constatável que suas obras renderam em evidências muito lógicas e

²⁵ Foucault é condenado por muitos positivistas de não fazer ciência, pois consideravam que os postulados foucaultianos eram desculpas para justificar a sua vida e seus interesses. Ele foi interpelado várias vezes pelos cientistas e as ciências que ele se ocupava em criticar. Nascido em meio a uma família de médicos, formou-se em História, Filosofia e Psicologia, o que foi motivo para que seus trabalhos sobre o discurso médico fossem tidos como polêmicos. As suas práticas sadomasoquistas, assinalavam para suas obras sobre a sexualidade, o interesse em contraverter os discursos (ERIBOM, 2011). Realmente não se pode negar os seus interesses, como também, não se pode negar sobre aqueles que o acusavam, eles estavam no mesmo patamar de interesse ao fazer a crítica que o deslegitimava.

impensadas por muitos. E quando se trata de compreender a sexualidade, estou em acordo com Spargo, quando afirma:

Ele estava mais interessado em como a “sexualidade” funciona na sociedade do que em saber o que ela é. Enquanto psicanalistas encorajavam seus pacientes a explorar os segredos sexuais que poderiam conter a chave da saúde mental e emocional, Foucault se dedicava a investigar como a psicanálise (entre muitos outros discursos) nos encoraja, ou mais aproximadamente nos incita, a produzir um saber sobre nossa sexualidade que é, ela mesma, cultural, e não natural, e que contribui para a manutenção das relações específicas de poder. (2017, p. 16).

Pelo menos para a política *queer*, *História da Sexualidade* no seu primeiro volume, parece levar o mérito maior, pois é advindo de sua publicação, principalmente nos EUA, que os movimentos parecem melhor perceber a sexualidade como um construto social, fomentado por tecnologias discursivas que ainda produziam relações de poder sobre suas bases, condicionando vidas em padrões hierárquicos.

A obra caracteriza-se de um material histórico, que o intuito parece ser o de compreender os discursos como formadores de sentidos para as práticas sexuais vistas por/em alguns séculos. Buscando compreender a sexualidade desde o vitorianismo do século XIV a XVII, ele afirma que, o discurso sobre as práticas sexuais nunca passou pelo friso do silêncio, como enunciados indizíveis, mas pelo contrário, houve em toda sua história um processo discursivo que pautara o controle, a vigilância e a disciplina, fomentados por métodos e criados por instituições de poder que estariam responsáveis por manter dentro de uma ordem e uma moral, os indivíduos e seus corpos. A “hipótese repressiva”²⁶ parece desmistificar o inaudito tabu sobre o sexo (ou nas palavras de Foucault, o segredo), mostrando que ao tempo que se produzia o discurso de controle e vigilância sobre o sexo, este estava sendo suscitado a todo tempo sobre o método da confissão.

Censura sobre sexo? Pelo contrário, constitui-se uma aparelhagem para produzir discursos sobre o sexo, cada vez mais discursos, susceptíveis de funcionar e de serem efeito de sua própria economia. Essa técnica talvez tivesse ficado ligada ao destino da espiritualidade cristã ou à economia dos prazeres individuais, se não tivesse sido apoiada e relançada por outros mecanismos. Essencialmente por um interesse público. [...]. Porém, por mecanismos de poder para cujo funcionamento o discurso sobre o sexo – por razões às quais será preciso retornar – passou a ser essencial. [...]. O essencial não são todos os escrúpulos, o “moralismo” que revelam, ou a hipocrisia que neles podemos vislumbrar, mas sim a necessidade reconhecida de que é preciso superá-los. Deve-se falar do sexo, e falar publicamente, de uma maneira que não seja ordenada em função da demarcação entre o lícito e o ilícito, mesmo se o locutor preservar para si a distinção [...]; cumpre falar do sexo como de uma coisa que não deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de

²⁶

Ideia foucaultiana encontrada em *História da Sexualidade I: a vontade do saber* (1988).

utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. No século XVIII o sexo se torna questão de “polícia”. [...]. Polícia do sexo: isto é, necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição. (FOUCAULT, 1988, p. 29-31).

A confissão, na obra de Foucault, surge como meio sobre o qual as instituições de poder obtinham o controle de sua população e mantinha aí sua condição no espaço do poder. Há que se ressaltar que estou a evidenciar aqui as instâncias que regulam a vida ocidental entre os séculos XIV e XVII, emoldurados na religião e no direito. De acordo com a obra, a confissão se solidifica como estratégia de dominação desde tempos remotos, e até mesmo a própria cultura grega já estaria ela posta para aqueles rapazes que não queriam adentrar a suas maturidades²⁷.

Com efeito, a prática cristã instituía-se como meio de salvação e libertação da alma de seus pecados da carne. A carne por sinal - neste caso, oposição binária da alma – torna-se símbolo do discurso de pecado - transgressão das regras divinas, ditadas pelos contos bíblicos. A carne então se volta ao objeto de pecado sobre o qual se deve policiar, pois nela estariam contidos todos os desejos que precisariam ser castrados. Desse modo, a confissão se mantinha como estratégia regulatória onde o pecado era julgado, estratégia que se difundia no discurso de preservação da tradicional moral cristã. Arelado ao direito canônico, a confissão era o meio que levava os indivíduos a condenações e sobre as práticas sexuais, os pederastas e sodomitas eram os sujeitos sentenciados. Durante toda a era vitoriana, de acordo com Foucault (1988), não houve repressão ou silenciamento dos discursos sobre o sexo, mas uma valorização como segredo, e enquanto segredo, jamais poderia ser dito, mas confessável.

O século XIX, vem então para remontar essa história. O sexo que antes era “não dito, mas confessável”, passa a tomar maiores dimensões que a partir de então, se transfigura em um objeto a ser analisado pelas ciências médicas. No entremeio dos séculos XVIII e XIX, o sexo torna-se “coisa” de curiosidade científica que determinaria na sua convenção todo um funcionamento da vida humana sobre os discursos modulares nos quais pautavam como pressuposto natural, dando até mesmo as categorias de gênero esse caráter. É sobre o berço das ciências médicas que as sexualidades são instituídas, partindo do termo homossexualidade - termo científico usado para explorar a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo e substituir sodomia - para posteriormente criar o seu termo dual, a heterossexualidade.

²⁷ Em *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres* (2014b), Foucault desconstrói a premissa discursiva que enfatiza ser a Grécia antiga, um lugar onde a perversão ou a pederastia seria liberada, e dedica um capítulo de sua obra a análises discursivas entre os escritos filosóficos gregos e as produções cristãs sobre o sexo e a sexualidade, ou as “intemperanças”, nos fazendo pensar que certa prática sobre os jovens tinha certa limitação.

Neste contexto, cabia à psiquiatria e sua função analítica, buscar respostas para aquela doença que partia da mente de sujeitos degenerados sexualmente, sujeitos que portavam um desvio do que se pensava como natural. O mais brando dos discursos científicos, aparece pela psicanálise, que a previa como predisposição em todos os sujeitos, em um tipo de bissexualidade, obediente dos instintos e pulsões. Porém, a efetivação da prática era tida como desvio por não ser controlada, devendo ser tratado nos moldes psicanalíticos.

Contudo, Foucault vem trazer à tona que, o segredo de outrora, passa a ser suscitado multiplicando-se sobre vários discursos e vários âmbitos da vida social. Há então uma “implantação perversa”, sobre a qual a sexualidade e seus efeitos degenerados eram concebidos como ratos de laboratório, em meio à produção de dispositivos legitimados por poderes de caráter científico. O que se tem agora, seria um conjunto de instituições que agenciavam sujeito sobre o controle de sua doença.

Mas o essencial é a multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar e a falar dele cada vez mais; obstinação das instâncias do poder a ouvir falar e a fazê-lo falar ele próprio sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado. (FOUCAULT, 1988, p. 24).

A confissão ganha outro sentido. Do cristianismo, ela passa a se tornar método eficaz para promoção de novos enunciados de sexualidade por outras instituições. O método/ação de confessar sobre a vida privada, poderia agora dizer as causas das perversões sexuais e por ela promover tratamento. Dentro desse discurso, haverá a difusão de toda uma patologização da sexualidade e a medicalização desta, assim como também, o controle por meio de um sistema político que consegue na sexualidade a sua economia, instituindo sobre a vida de homens e mulheres “regras e recomendações” fazendo-os caminhar sob “a linha divisória entre o lícito e o ilícito” (FOUCAULT, 1988, p. 44).

O exame médico, a investigação psiquiátrica, o relatório pedagógico e os controles familiares podem, muito bem, ter como objetivo global e aparente dizer *não* a todas as sexualidades errantes ou improdutivas mas, na realidade, funcionam como mecanismo de dupla incitação: prazer e poder. Prazer em exercer um poder que questiona, fiscaliza, espreita, espia, investiga, apalpa, revela; e, por outro lado, prazer que se abrasa por ter que escapar a esse poder, fugir-lhe, enganá-lo ou travestí-lo. Poder que se deixa invadir pelo prazer que persegue e, diante dele, poder que se afirma no prazer de mostrar-se, de escandalizar-se ou de resistir. [...] Poder-se-ia também dizer que ela [a sexualidade criada pela sociedade moderna] inventou, ou pelo menos organizou cuidadosamente e fez proliferar, grupos com elementos múltiplos e sexualidade circulante: uma distribuição de pontos de poder hierarquizados ou nivelados, uma busca de prazeres. [...]. Mas ela também é uma rede de prazeres-poderes articulados segundo múltiplos pontos e com relações transformáveis. (FOUCAULT, 1988, p. 52-53).

Toda uma *Scientia Sexualis* é promovida através de discursos, e sobre ela, Foucault (1988) concebeu como sendo um conjunto de instâncias articuladas produzindo “verdades”²⁸ sobre o sexo e criando dessa forma, leis de normalização da vida. A verdade então, estava relacionada às associações de poder em que autoridades do discurso mantinham sobre as confissões. Elas eram então, produzidas e materializadas por um suposto saber/poder.

O poder por sua vez, não era entendido por Foucault, dentro de uma dicotomia – característica do postulado marxista – sobre o qual, o poder era um atributo que somente o estado teria, difundido assim, em contraposições dualistas como opressor/oprimido, burguês/proletário, rico/pobre e etc. Quebrando com esse postulado, Foucault percebe que o poder não está localizado, mas que ele circula, assim também como o mesmo não se objetifica, não se materializa. O poder seria, antes de mais nada, uma força que se instaura sobre todas as relações. O poder seria por assim dizer, móvel e resvala por todos os sujeitos, sendo por eles produzidos e reproduzidos (Cf. SOUZA, 2011).

Sobre esta colocação, Foucault estaria demonstrando as faces mais inebriadas do poder, aquelas que se proliferam desde os discursos advindos de um saber/poder, até aqueles que atravessam a vida cotidiana nas relações privadas. É com essa percepção que o mesmo irá considerar que a sexualidade enquanto dispositivo de poder permeia todas as relações, sejam elas públicas ou privadas, se manifestando até mesmo nas subjetividades dos indivíduos. De acordo com Spargo, Foucault...

Tem sido criticado por adotar um modelo de poder considerado conservador, mas na verdade, para ele, o poder está sempre produzindo a resistência e jamais a restringindo por completo: “Não há relações de poder sem resistências; estas são tão mais reais e eficazes quanto se formem ali mesmo onde se exercem as relações de poder; a resistência ao poder não tem que vir de fora para ser real, mas ela não é pega na armadilha que é compatriota”. (2017, p.20).

Dessa maneira, o próprio Foucault atenta em *História da Sexualidade*, o que chamou de “discurso de reação”, um tipo de efeito que se manifestaria contra enunciados primeiros. Sobre a homossexualidade, é bem óbvia, a força negativa sobre a qual as ciências médicas e seus predecessores a direcionam, relegando-lhe ao status de doença, perversão, desvio e demais adjetivos. Precisaria haver com isso uma identificação dos sujeitos “desviados” para

²⁸ A partir da década de setenta, quando a arqueologia do saber estará articulada pela perspectiva da genealogia, Foucault indica que as verdades universalmente atribuíveis ao sujeito nos termos do conhecimento científico são, em última instância, efeitos de verdade produzidos por mecanismos estratégicos de poder presentes nas práticas sociais. Tal designação significa que eles funcionam como se fossem verdades, com o objetivo de justificar racionalmente aquelas relações de poder. Além disso, um discurso é investido historicamente de um teor verdadeiro, porque cumpre com uma funcionalidade específica, qual seja, produzir efeitos de poder estatuinto regras para o governo das pessoas, dividindo-as, examinando-as, adestrando-as, sujeitando-as (CANDIOTTO, 2006, p. 69 e 70).

com aquilo que os tornavam aqueles discursos a eles enunciados. É na não identificação que se encontram as brechas dos discursos, pois não se percebendo naquelas produções gays, lésbicas e demais categorias, poderiam voltar-se contra aquilo que se instrumentalizava legítimo, reagindo com um contra-discurso e valendo-se de estratégias criadas para o enfrentamento daquilo que antes os desqualificavam. Spargo (2017) irá entender que esse ideal foucaultiano, chega para explicar os movimentos que se levantam carregando bandeiras afirmativas, identificados, mas buscando contrapor e remodelar os sentidos dos discursos, no preparo para formação de uma nova luta política. O discurso de reação é uma percepção inicial e motivadora da ressignificação discursiva proposta pela teoria *queer*. Sobre tal proposta, não se pode negar a influência de Foucault.

No livro *Em defesa da sociedade* (1999), na aula de 17 de março de 1976, Foucault busca explicar toda a produção analítica do poder sobre a discussão das produtivas formações biopolíticas. Para o autor, a biopolítica trata-se de uma premissa da ciência e sua imersão no mundo moderno, postulada no caráter das ciências médicas, cuja formação se daria com um propósito regulamentador do estado social. Ou seja, a biopolítica, concretiza uma confluência de práticas médicas que se atentavam sobre a gestão da vida e da morte de corpos, assumindo a regulação de toda uma população.

No pós-século XIX, com o efeito das práticas médicas, as patologias e tratamentos criados sobre sua égide, se processaram como dispositivos e estratégias do poder, no qual, promoviam domínios sobre as condições do corpo, em que, ao tempo que produzia sobre uma degenerância, uma patologia (principalmente, sendo essa, moral), ensejava a condição do outro a um padrão de normalidade e regularidade. É preciso então gerir a patologia, tratá-la, curá-la e transformá-la de novo em um tipo de padrão universal de “homem espécie”, e de espécie “saudável” e “normal”, e assim higienizar as demais “espécies em degenerância”.

E vocês compreendem então, nessas condições por que e como um saber técnico como a medicina, ou melhor, o conjunto constituído por medicina e higiene, vai ser no século XIX, um elemento, não o mais importante, mas aquele cuja importância será considerável dado o vínculo que estabelece entre as influências científicas sobre os processos biológicos e orgânicos (isto é, sobre a população e sobre o corpo) e, ao mesmo tempo, na medida em que a medicina vai ser uma técnica política de intervenção, com efeitos de poder próprias. A medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores. (FOUCAULT, 1999, p. 301-302).

A medicina social com isso, promulga o que Foucault chama de “racismo”, e o que eu vou buscar considerar ser uma autodefesa mal informada pelo saber/poder médico, da qual o

direito do outro de viver, está condicionado a sua posição nos efeitos de disciplinas e regulações dessas tecnologias de poder. Assim, exterminando o outro, não estaria somente me livrando de uma erva daninha perigosa, mas limpando toda a sociedade da possibilidade de praga.

Com efeito, o que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. [...]. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer censura no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder. (FOUCAULT, 1999, p. 304-305).

A sexualidade seria um dispositivo biopolítico por excelência. Advinda desse mesmo foro do discurso, traz consigo uma gama de produções e preleções que se materializam em efeitos disciplinares, como é o caso da pedagogia da sexualidade, ou o controle da masturbação dos jovens no século XIX, da natalidade, da reprodução, da saúde mental e da morbidade, como também da regulação, materializadas sobre as políticas sociais baseadas nos discursos da anatomia do sexo.

A homossexualidade e demais práticas não normativas de sexo, ganham as condições de desvio, doença, patologia, degenerância, da qual precisa ser tratada ou higienizada do meio social. Desse jeito se promulgaria o racismo nas vidas homossexuais, e todo e qualquer sujeito identificado com ela, estaria estritamente condenado a ser somente ela; a ser somente um sujeito sexual, um sujeito com essa única personificação. A homossexualidade, desse modo, seria tacitamente sexual, era o desvio e a doença, não se obteria outro papel para ela.

Contudo - e agora fazendo o papel de “advogado do diabo” – não consigo perceber a teoria *queer* sem pensar os postulados foucaultianos que a embasam, como por exemplo, a teoria da sexualidade em que o mesmo afirma; sexualidade é discurso e por isso tem ela composições históricas, sociais e culturais, precisando ser lida como construção discursiva e enunciativa, mas jamais biológicas. Essa premissa, que está no cerne do pós-estruturalismo, baseia grandes obras dos estudos *queer* que procuram se afastar e contestar os discursos naturalizantes, biologicistas, que viram normatividades e criam binarismos, evidenciando desigualdades na vida social. Foucault pode não ter fundado a teoria *queer*, mas ele próprio tornou-se um pensamento precursor, pelo menos, para seus/suas teóricos e teóricas. Mesmo que sobre ele encontrem-se divergências, grande maioria dos/as autores/as *queer*, partem de suas leituras, retirá-lo desse rol é até injusto.

1.1.2 Jacques Derrida e o desconstrutivismo

Um outro expoente cujo pensamento caracteriza as bases de formação analítica *queer*, é Jacques Derrida, um filósofo francês, mas natural da Argélia que teve Michel Foucault como professor durante sua formação. Começou a ter maior notoriedade a partir de 1966, quando convidado pela John Hodgins University para compor um debate sobre as controvérsias do pensamento estruturalista, apresentara brilhantes reflexões acerca dos funcionamentos do estruturalismo descritos nos estudos de Ferdinand de Saussure (MENESES, 2013). A partir de então, a proposta desconstrutivista surge nas intenções produtivas do autor e toma materialidade na obra *Gramatologia* (1973), uma de suas primeiras obras – e sobre a qual, tem grande influência na constituição de pensamento *queer* – e a que talvez, possa afirmar ser, aquela que constitui uma reflexão, no que se diga analítica, que molda as subsequentes.

Diferente de autores como é o caso do próprio Foucault²⁹, pois não há um consenso sobre se é ele classificado entre um estruturalista ou pós-estruturalista, diante de seus biógrafos e comentadores, Jacques Derrida por essas concepções que rompem com algumas teorias de seus principais agentes/autores alvo – a saber: Saussure, Freud, Lacan e Lévi-Strauss - teria, com sua proposta desconstrutivista, dado um chute mais certo na formação do pós-estruturalismo (MENESES, 2013; MAJOR, 2002).

É sobre a desconstrução que o pensador irá perceber nas manifestações linguísticas e das relações sociais que, as construções sociais criam binarismos que resultam em identidades e afirmações destas, reforçando-se nos domínios do que estava, por assim dizer, “construído”, e que foi exaustivamente analisado sobre métodos que simplesmente reafirmavam suas condições.

A proposta deixada por Derrida nasce também de uma crítica feita no âmbito da filosofia de Martin Hiedegger, excepcionalmente da metafísica ou da ontologia da diferença, na qual Derrida enfatiza essas nunca terem se afastado da vinculação que identifica pares de oposições. Sobre essa percepção, afirmaria que, ao se oporem, os binarismos criam forças que se manifestam sobrepujando um termo sobre o seu segundo e inferior, criando assim, hierarquias, sendo essas causas que somente se submergem através de uma “presença”, ou

²⁹

De acordo com Menezes (2010), sobre Foucault, ainda existe uma grande guerra em classificá-lo ser pós-estruturalista ou estruturalista, tendo em vista suas atribuições metodológicas que parte do universo sausseriano. Na teoria *queer*, apesar de ainda haver também alguns embates que renegam Foucault por conta de sua falta de atuação política, como é o caso de Preciado (2011), a grande maioria dos autores tendenciam suas obras como pós-estruturalista, pois trazem críticas que versam o discurso dentro das relações de poder.

seja, da vivência que cria a realidade. Esse seria o processo em que o termo criado, em contradição ao seu segundo, teria efeito na realidade dos sujeitos.

Aproximando-se dessas reflexões, Derrida faz romper com aquilo que nomeou de “logocentrismo”; um sistema articulado de produção da linguagem e da cultura ocidental, que cria pares de oposições, onde se organizam hierarquias que tem sobre si forças que controlam a realidade social (VASCONCELOS, 2003). O logocentrismo, para Derrida, parece ser o irmão gêmeo do etnocentrismo, indo ele um pouco mais longe, pois na discussão do Eu e do Outro; eu só me reconheço pela existência do outro, porém diferente dele (MAJOR, 2002). Ou seja, eu enquanto regido pelas normas, só sou um sujeito coerente, porque existe aquele que se opõe a ela. Para ficar ainda mais claro, tem-se o exemplo da masculinidade, já que as condições de ser homem só existem porque existem as condições de ser mulher, ou mesmo homossexual. Portanto, o Eu enquanto identidade só existe pelo Outro que é o seu oposto.

É com o pressuposto da centralidade, produto desse processo de ser o contrário do que é o Outro, que o filósofo estará desestruturando a operação binária que se determina na oposição de dentro e fora, problematizando assim o logocentrismo e os cálculos estruturalistas das construções da linguística ocidental. A defensiva do autor, se monta a partir da ideia de que, nenhuma oposição permanece inteiramente dentro ou fora do centro, mas elas são produzidas num movimento, numa interconexão da qual suas próprias identidades são causas, e sobre as quais elas se deslocam em posições de dominação. Assim, Derrida afirma que as construções linguísticas são frutos da experiência, e ao mesmo tempo, elas criam novas realidades entre os sujeitos, no que diz respeito às formas de dominação.

A desconstrução nasce contradizendo o logocentrismo que produz a dominação, buscando inverter com isso as hierarquias produzidas em cada conceito. O exemplo é posto por Vasconcelos:

A desconstrução visa inverter a hierarquia dos conceitos, procurando pensar o segundo termo como principal e originário. Na relação entre causa e efeito, por exemplo, este é tradicionalmente entendido como secundário e derivado daquela. Mas, em nossa experiência, primeiramente constatamos a manifestação do efeito, para então remontarmos a suas causas. Assim concebido, o efeito é que deveria ser tido como originário, pois é por *causa* dele que um fenômeno pode ser concebido como causa. Em outras palavras, numa perspectiva desconstrucionista, o efeito é entendido como a causa de sua própria causa (VASCONCELOS, grifos do autor, 2007, p. 75).

Portanto, o efeito precede a causa, sendo este, a causa de sua causa. Com isso, Derrida postula que o efeito só pode ser visualizado a partir do Outro, aquele que se caracteriza como ser na sua diferença (*Differance*), por onde só o reconheço por aquilo que ele não é, ou pela ausência que há nele, sobre a presença que há em mim. Se pensarmos assim, as oposições

binárias somente se constituem por seus aspectos negativos, inferiores ou subalternos, na lógica logocêntrica, no que estaria de fora. Contudo, seu aspecto positivo e superior só existe pela própria convenção do que o difere do Outro.

A perspectiva desconstrucionista derridiana, volta seu olhar para inversão das hierarquias, postulando que é necessário pensar primeiro o inferior para então chegar ao efeito que cria as construções sociais. Fazendo isso, Derrida para além de derrubar com as hierarquias, propõe pensar a partir da voz subalterna, cujo pressuposto de dominação e soberania é sempre silenciada. Dessa maneira, ele é consciente de que inverter a hierarquia não quer dizer eliminá-la, mas pelo contrário se estabelece outro modo de hierarquia e dominação para isso, Derrida estaria à espreita do que chamou de “jogo”, como afirma Vasconcelos (2003), aquele que não está nem dentro nem fora do centro, mas o que é anterior a sua própria criação.

Se pudermos pensar acerca da diferença de gênero, o masculino, dado como objeto de dominação, somente existe diante a sua oposição, o feminino. Mas o que estaria precedente a construção do feminino? Poderíamos pensar que o sexo precede o gênero e suas condições normativas. Mas o que precederia o sexo? Fazendo uma análise do dildo (vibrador ou pênis de plástico), Beatriz Preciado, a luz de Derrida, afirma que para filosofia tradicional e para a psicanálise de Lacan, seria o falo. Entretanto, o falo não quer dizer pênis. Mas o que quer dizer? Nas palavras do autor:

O dildo não é o falo e não representa o falo porque o falo, digamos de uma vez por todas, não existe. O falo não é senão uma hipótese do pênis. Tal como mostra a atribuição de sexo no caso de bebês intersexuais, isto é, naqueles bebês cujos órgãos sexuais não podem ser identificados à primeira vista como simplesmente masculinos ou femininos [...], a chamada diferença sexual "natural" e a ordem simbólica que dela parece derivar não passam de uma questão de centímetros (2014, p. 78).

Como se pode perceber, o jogo não se concretiza em um outro conceito ou postulado na relação opositora, ele não ocupa espaço na relação hierárquica, o jogo seria por assim dizer, uma “incessante alternância de premissa de um termo sobre o outro, produzindo assim, uma situação de constante indecisão” (VASCOSNCELOS, 2003, p. 75). O jogo estaria numa constante mobilidade entre presença e ausência, dentro e fora, ao tempo que ele não os ocupa, nem se torna resultado, não como assim seria a síntese da dialética hegeliana, mas sim uma alternativa que possibilitasse pensar aquilo o que precede, o que os tornam possíveis (VASCOSNCELOS, 2003).

Poderia afirmar que, o jogo é o postulado primeiro da desconstrução, que para Derrida não se afirma como método, muito menos como conceito, precavendo que se assim fizesse,

estaria entrando em contradição, tendo em vista que, o desconstrutivismo tem a pretensão de subverter esses conceitos que acabam por se tornar binários e criadores de normas. O que a desconstrução faz é buscar os limites para questioná-los e então trazer possibilidades de ver além delas.

Se Michel Foucault tinha um de seus membros na lógica e na formação do que se propunha na analítica *queer*, Jacques Derrida então parece ter lançado tanto o corpo todo, como o espírito, quando concebe as premissas da estratégia da desconstrução. Ou talvez seja melhor inverter a metáfora e pensar que, o corpo *queer* é que deu vazão a incorporação pelo espírito derridiano, tendo em vista que a maior parte das produções, os/as teóricos/teóricas *queer* buscam a problematização, a desconstrução, a anti-normatividade, como tendência para pensar cada um de seus problemas constituintes de estudos das formações e relações humanas, sem que os sejam atribuídos como métodos ou modelos; o que nem de longe pretende, nem a desconstrução derridiana, nem a teoria *queer*; mas como aquele pensamento político que traz à tona os limites das forças normalizadoras, chamando atenção para a justiça, a justiça do subalterno (RODRIGUES, 2010, p. 225).

A teoria *queer* não trairia o autor ao afirmar que a desconstrução é uma abordagem, ou melhor, uma estratégia do qual se quer problematizar as normas heterossexualizadoras e masculinizadoras, que perpassam vários âmbitos e instituições sociais, sobre as quais, são por elas, até mesmo criadas, como também qualquer outra forma que traga um par de oposições, conquanto uma seja inferior e contrastante a outra, movendo vidas a situações precárias.

Derrida, assim como Foucault, trouxe uma gama de contribuições analíticas das quais a teoria *queer* buscou se apoiar, considerando que, na medida das coerências afirmadas sobre o olhar da desconstrução, Derrida postula que a diferença sexual é uma questão crucial no debate sobre a ética e sobre a justiça, para além de ser ela, uma categoria que gera poder e regula a vida dos sujeitos. Carla Rodrigues (2010), filósofa feminista *queer*, que dedicou sua vida acadêmica tentando mostrar a necessidade da desconstrução derridiana para o feminismo, vem considerar que para o filósofo argeliano-francês, haveria uma necessidade específica de pensar a diferença sexual principalmente sobre as reivindicações que pautavam os movimentos feministas da segunda onda, aquela sobre a qual Derrida pôde presenciar, lhes alertando para com o patriarcado disfarçado de igualdade e de identidade.

Para Derrida, a lógica da igualdade era ao mesmo tempo um disfarce do sistema patriarcal de se manter no domínio das relações, considerando que o seu discurso de nada contribuiria a emancipação feminina, ou mesmo homossexual, tendo em vista que as normas

estabelecidas seriam estritamente masculinas e heterossexuais³⁰. O pedido por igualdade, seria um pedido para manter-se na norma, e por ainda está na norma e ser diferente, essas categorias ganhariam outro nível de subalternidade, sendo elas justificadas pelas suas diferenças sexuais e de gênero (Cf. RODRIGUES, 2010).

Com isso, Derrida vem através da desconstrução do conceito de identidade, propor as mulheres feministas, assim como os homossexuais, repensarem suas identidades sexuais e de gênero, afirmando estarem com elas, reforçando o sistema binário que os/as excluem, assim como retroalimentam com forças o lado oposto que criam normas para as manifestações dessas identidades. O que Derrida então enfatiza é que a categoria mulher está rodeada de personificações patriarcais, instituídas nas formas mais sublimes de suas vidas privadas, das quais, são renegadas a dominação masculina intrinsecamente atuante em seus corpos, mentes e espíritos, atuante nas suas vidas e relações. Com isso, ele abre espaço para continuação de estudos que reivindicam a não identidade, o que seria bastante analisado por feministas como Judith Butler e Gayatri Spivak, grandes nomes formadores do pensamento *queer* (RODRIGUES, 2010, p. 223).

Mas Derrida nem sempre foi aceito como sujeito defensor do feminismo pelas feministas, principalmente as da segunda onda (feministas essencialistas³¹), que por muitas vezes impetraram a desconstrução da identidade como a formação mais perversa do patriarcado, aquela que se mascara na forma de reivindicação anarquista. Nomes como o de Margaret Whitford, viam que a desconstrução da identidade fragmentava os grupos de mulheres, fazendo com que se dissipassem numa ideia não unitária de engajamento sobre o principal objetivo feminista que, em suma, resumir-se-ia a violência contra a mulher (RODRIGUES, 2010, p. 223), enfatizando que ela seria (a desconstrução), o que há de mais conservador, já que enquanto reivindicação política, a desconstrução não se propunha a criar uma nova forma de fazer política, mas de desorganizar as suas bases.

³⁰ Derrida está interessado em interrogar sob que condições vêm sendo atribuído à mulher um status social secundário baseado na biologia, na natureza e nas qualidades essenciais do feminino. [...]. Derrida pensa a hierarquia de gênero – não apenas como falsa, mas como antiética. (RODRIGUES, 2010, p. 221)

³¹ As feministas essencialistas por mais que estivessem embasadas sobre o ponto de vista de Simone de Beauvoir, no qual viam o gênero como uma construção social discursiva, se mobilizando em ações afirmativas de suas identidades enquanto mulheres, ainda estavam essencializadas nas discursividades biologicistas que as diferenciavam, tanto que seria necessário pensar outra categoria para as mulheres transexuais; ou seja, transexuais ainda não eram vistas como mulheres, mas mulheres trans, e qualquer divergência do determinado corpo feminino, não poderia ser legitimado em meio suas lutas. As feministas essencialistas foram consideradas as feministas separatistas da segunda onda, pois criavam identidades para qualquer outro corpo diferente do já instituído pela biologia. Isso fazia com que o corpo da mulher, sem qualquer característica diferente da normativa, fosse tomado como superior, hierarquizando e separando a condição de ser mulher.

O que as feministas anti-desconstrucionistas e anti-*queer* não perceberam, é que a desconstrução derridiana já atentava para a pluralidade de grupos, percebendo que alguns não tinham, numa escala hierárquica, o domínio e a soberania nas instituições de certas normas. Conquanto à sua articulação política, a desconstrução não poderia renová-la, ao passo que cairia numa contradição epistemológica. Enquanto a política se estabelece de normas, a desconstrução as questiona, buscando alcançar seus limites, desorganizando-a, para na bagunça encontrar possibilidades de fazer viver.

Cornell também considera que uma das importantes contribuições do pensamento da desconstrução à política e à teoria feminista está no fato de que a desconstrução considera a diferença sexual como questão “crucial” no debate sobre ética. Derrida questionou a hierarquia de gênero ao problematizar a divisão binária masculino/feminino, mostrando como essa é mais uma oposição convencional sustentada por uma hierarquia que toma o masculino como universal. [...]. Para Derrida, é precisamente a possibilidade de reinterpretação do feminino que oferece às mulheres a esperança de não serem para sempre aprisionadas em papéis de gênero que, embora muitas vezes pareçam “libertadores”, também correm o risco de funcionar, segundo Derrida, como “novas determinações topográficas”. (RODRIGUES, 2010, p 224).

Acusado de anti-normativismo e de anarquista científico, pelos/as mais variados/as cientistas - feministas e não feministas -, Derrida em suas enunciações nega o local que lhes dão. Em *Choreographies*, sua entrevista concedida a Cristine V. McDonald, de acordo com Rodrigues, ele justifica suas posições trazendo coerência sobre o feminismo do qual Drucilla Cornell irá defendê-lo, sob o ponto de vista de que a desconstrução, enquanto o chamado de justiça, e de justiça com voz de subalterno, seria para o feminismo, "uma concepção de justiça que não aprisiona as mulheres" (RODRIGUES, 2010, p.224).

Contudo, numa opinião bem particular, o anarquismo desconstrutivista derridiano, se é que ele existe, caracteriza modos de subversão, que se somam como as formas mais justas de pensar a diferença para a equidade, sendo essa última, não aquilo que se calcula ou que se iguala, mas a diferença que tem demandas e precisa ser ouvida. Neste contexto, não há nada mais *queer* do que a anarquia derridiana.

1.1.3 Judith Butler e a teoria *queer*

A filósofa norte-americana que é professora da Universidade da Califórnia, confere nos enunciados de suas posições filosóficas e analíticas uma gama a mais daquilo que vinha criticamente impactando a política e a ciência nos anos de 1970 e 1980. Uma de suas

primeiras obras, lançada em 1990 e a primeira a ser traduzida e publicada no Brasil, a saber, *Problemas de Gênero* (2015), consagrou-se como uma das produções cânones do arcabouço teórico que moveria a política *queer* na construção de um saber político e subalterno. A obra, cujo título leva o nome de um filme de John Waters, vem trazer sobre suas divisões discussões críticas acerca das formações identitárias que retroalimentam o poder da masculinidade e da heterossexualidade na cultura ocidental, buscando conhecer nas criações discursivas as produções das leis de gênero que perpassam corpos e subjetividades, produzindo sujeitos generificados³².

Ao constatar o poder das produções biopolíticas, nos cursos do estruturalismo e na psicanálise, a obra se torna uma vasta contestação teórico/política dessas correntes que tomavam as ciências humanas, fazendo reflexões de seus próprios princípios norteadores que desembocavam em discursos científicos ou numa "verdade do sexo", na qual, a premissa constrói normatividades no entorno da heterossexualidade e da masculinidade. Apesar de a obra não levantar o termo *queer* enquanto uma teoria, ela consegue estar inteira dentro do que a política *queer* buscava com as suas demandas. *Problemas de Gênero* (2015) consagra Judith Butler uma das primeiras teóricas *queer* que assume este posto em suas obras subsequentes.

A primeira contestação feita por Butler segue as premissas derridianas de análise, materializadas no que propõe sobre o perigo de uma formação identitária, ou mesmo de uma categoria que representará um conjunto de sujeitos, como se todos carregassem fontes comuns de reivindicações políticas. Nesta concepção, Butler está interessada em fazer as primeiras críticas ao movimento feminista, que numa pretensão universalista, estavam buscando uma base de unidade representativa, no meio das várias demandas dos múltiplos movimentos de mulheres que surgiram a partir dos anos de 1960.

Observa-se não só que as ambiguidades e incoerências nas práticas heterossexual, homossexual e bissexual - e entre elas - são suprimidas e redescrias no interior da estrutura retificada no binário disjuntivo e assimétrico do masculino/feminino, mas que essas configurações culturais de confusão do gênero operam como lugares de intervenção, denúncia e deslocamento dessas reificações. Em outras palavras, a "unidade" do gênero é o efeito de uma prática reguladora que busca uniformizar a identidade de gênero por via da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015, p. 67).

A preocupação da filósofa constaria no interesse dessas representações que no seu olhar, parece problemática por alguns motivos, dos quais, destaca que a representação se trata de um "termo operacional no seio de um processo político que busca estender visibilidade e

³² Conceito da própria Butler, inscrito no livro *Problemas de Gênero* (2015), que quer dizer, sujeitos que são assujeitados por um gênero.

legitimidade as mulheres como sujeitos políticos" (BUTLER, 2015, p. 18). Dessa maneira, a sua função na concretude, no intuito fim, que é outorgar as mulheres liberdade e emancipação das manifestações machistas e sexistas de suas vidas, não chega, na reflexão bluteriana, a surtir qualquer efeito. Ao tempo que, a própria representação estaria por si só reproduzindo as normalidades de uma produção significativa, feita sobre o termo mulher. Ou seja, a representação da mulher voltaria a representar aquilo que se produziu por mulheres na hegemonia masculina.

Com isso, Butler (2015) propõe uma reflexão que desemboca no subtítulo do seu livro, *“feminismo e subversão da identidade”*. O que a autora vem propor, consiste numa averiguação conceitual daquilo que se reproduz por mulher, no intuito de perceber que a luta feminista segue caminhos tortos, qual seja sua direção, eles fazem retornar e retroagir no mesmo percurso. A obra da feminista é pioneira na ousadia de questionar o próprio movimento; se a categoria mulher representaria mesmo a luta feminista. Seria a mulher o sujeito do feminismo? Se na desmistificação do que estaria por trás de seu sentido, estivesse presente todos os atributos do patriarcado, quem então seria o sujeito do feminismo?

Butler vem argumentar que é necessário que a produção discursiva do feminismo assuma uma nova roupagem, fazendo com que se crie uma nova linguagem própria para ele, na recusa de qualquer sentido imposto pelas normas masculinizadas encobertas na neblina das formações políticas. Mas para a feminista-*queer*, o conceito de mulher já estaria de tal forma arraigado como identidade, que nem mesmo as teorias que se estabeleciam encobertas no seio da segunda onda do feminismo, percebiam que reproduziam com ela, as regulações que voltavam a seus corpos.

A afirmativa segue por duas percepções, a primeira de que a mulher enquanto identidade - e essa identidade, vista sob um modelo universalista - não se atenta às especificidades das categorias que surgem na formação humana, pois é primordial que se perceba a identidade na sua multiplicidade, ou seja, na pluralidade de sua significação, aliás a mulher não é somente o ser mulher, sua identidade não se reduz somente a esse papel. E com a insurgência de novas identidades, outras demandas políticas são atribuídas, mostrando com isso que, as identidades são fluídas, que se misturam na composição de um ser, na sua subjetividade e no seu corpo.

Redescrever os processos intrapsíquicos em termos da política da superfície do corpo implica uma redescritção corolária do gênero como produção disciplinar das imagens da fantasia pelo jogo da presença e ausência da superfície do corpo, como construção do corpo e seu gênero por meio de uma série de exclusões e negações, ausências significantes. (BUTLER, 2015, 234).

Já a segunda percepção, é de que o movimento feminista ao tempo que aderiu a construção social de gênero, lhe percebendo na força da produção patriarcal, esqueceu com isso de problematizar o sexo, aquele que tinha na sua raiz o poder de demandar a recusa e insubmissão do próprio gênero. Judith Butler enfatiza sobre esse debate, a importância de uma melhor leitura sobre o sexo e a naturalidade a ele atribuída.

No decorrer de suas contestações, a filósofa se interessa em ir de encontro ao binômio natureza/construção, contidos nas argumentações que vinham desde o século XIX, pelas ciências e por excelência, pela psicanálise freudiana que, no advento de uma escala binária, percebe o sexo como um dado biológico que determinaria o gênero, onde este último concebera-se como pressuposto social/cultural.

Para Judith Butler, esse discurso científico faria redundar em normas que voltavam a regulamentar tanto os papéis sociais de gênero como produziam uma total formação heterossexual sobre a cultura ocidental. Em suas contestações, ela percebe que, antes de qualquer coisa, o sexo é também uma construção linguística que assumiria sobre um corpo uma função, fazendo desse corpo uma substância da qual deverá se formar uma estrutura "gendrada" e performativa do seu discurso primeiro, o anatômico. Assim, sexo seria um dispositivo biopolítico, ou como ela empresta de Foucault "um ideal regulatório", que na sua formação anatômica moldaria os comportamentos, as ações, assim como as próprias relações sociais. No entanto, a autora busca evidências que possam ser revistas no seu discurso do que é natural.

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado "sexo" seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez no sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula. [...]. O Gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é meio discursivo/cultural pelo qual "a natureza sexuada" ou "um sexo natural" é produzido e estabelecido como "pré-discursivo", anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura. (BUTLER, 2015, p. 27).

Com isso, fica evidente que o discurso de natureza é calcado como anterior, ou pré-discursivo na significação do sexo, que estabiliza assim as estruturas binárias hierárquicas de gênero, como também, executa a normalização do determinismo heterossexual, atuando eficazmente como um dispositivo do biopoder.

Para tanto, o discurso de "sexo natural" só pode se concretizar diante de um dado anterior a sua materialização em um corpo. Sobre este quesito, Judith Butler chama atenção para a substância neutra do corpo, como um dado que seria anterior ao sexo, mas que é por seu discurso moldado, ressignificado, remodelado, "sitiado, sofrendo a destruição pelos próprios termos da história" (BUTLER, 2015, p.125):

É que as normas regulatórias do "sexo" trabalham de uma forma performativa para construir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual. Nesse sentido, o que constitui a fixidez do corpo, seus contornos, seus movimentos, será plenamente material, mas a materialidade será repensada com o efeito do poder, como o efeito mais produtivo do poder. (BUTLER, 2016, p. 154).³³

Assim, o corpo assume na sua superfície tanto o determinismo de um sexo, como também as normas regulatórias das produções de gênero, fazendo manifestar sobre ele toda constrição discursiva que perpassa a sua história. Um dado interessante que Butler irá apresentar é como um corpo, enquanto produção discursiva, era visto antes de sua científica formação natural. Sim, pois o corpo também tem em sua raiz, significações em que outrora não somente designava o sexo e seus comportamentos sociais, mas que era ele próprio o instrumento por onde se manifestavam desejos, e tais desejos seriam sintomas culturais, e para enredar o contexto religioso, seriam eles, sinônimos do pecado, do qual a lei divina abominaria e sobre o qual, se deveria manter cuidado.

Nessas enunciações cristãs que influenciaram várias instâncias pós-século XVIII, o corpo era a carne, a culpada pelos gostos nefastos dos desejos, que por juízo de deus e a lei a ele atribuída, era condenada. Essa discussão tem haver com a alma, um item poderoso, invisível, que estaria dentro ou possuindo um corpo. A alma, substância sagrada, personificaria a dualidade oposta do corpo, que está dentro dele e presa a ele, mas que o rejeita, rejeitando todas as produções dos seus efeitos. O corpo, por sua vez, seria a superfície na qual se apresentaria as leis divinas da alma, sendo por elas regimentada. Nesse contexto, o corpo faria um papel ambíguo, passando a ser espaço de manifestação da alma que ao tempo que o ocupa, o rejeita. (Cf. BUTLER, 2015).

³³ Butler fala dessa identificação em termos de "internalização", querendo dizer que, tal como nas descrições de Freud, o objeto perdido é introjetado e instaurado no ego como uma identificação. [...]. As identificações são incorporadas, isto é, conservadas na superfície do corpo. [...]. Não é somente o ego que é o receptáculo da catexia objetual que teve de ser abandonada, mas o próprio corpo é uma espécie de "túmulo" no qual, todavia, esses desejos perdidos estão longe de ser "enterrados", uma vez que são conservados na superfície do corpo e, assim, constituem as identidades de sexo e gênero. (SALIN, 2017, p. 81).

As bases cristãs inferem nas bases científicas da psique, que se atribui do conceito de alma como uma consciência coerente habitante de corpos. Porém, subvertendo a ideia e pegando o gancho emprestado das análises de Foucault e Nietzsche, - que tinham por premissa, o corpo como uma substância neutra por onde inscrevia normas reguladoras, não só de gênero, mas de raça, sexo, sexualidade e etc -, Butler vem refletir e nos afirmar que, não seria a alma o sujeito que habita, mas seria ela "a prisão do corpo" (BUTLER, 2015, p. 234).

É com esses subsídios refletidos (e outros mais) que Butler irá conceber o corpo como uma superfície onde se inscreve normas, condutas, leis, que são incorporadas, moldadas e instituídas como fonte de sobrevivência social. Tais normas se concretizam como grades que expõe fronteiras sobre as identidades, impossibilitando sua passagem sobre o risco de sofrer duras penas. Dessa maneira, o corpo estaria cercado por fronteiras que não podem ser atravessadas, mas que devem seguir suas determinações históricas, políticas, culturais e sociais.

Então, é sobre o corpo que se inscrevem os domínios das normas que partem das construções discursivas de gênero e sexuais, modelando-o sobre o conjunto de ficções reguladoras de coerência heterossexual, sendo por ele representado através de atos, ações, gestos, comportamentos e etc. Para esses dispositivos reguladores, Butler denominara seus efeitos de performatividade, no intuito de demonstrar que através de históricas ações que se inscrevem no corpo e que se repetem, os corpos introjetados na lógica dos sexos e dos gêneros, performam suas ações sobre predeterminações no curso dos meios discursivos. Para a filósofa, a performatividade significaria:

Esses atos, gestos e atuações, entendido em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. [...]. Em outras palavras, os atos e gestos, os desejos articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero, ilusão mantida discursivamente com o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora (BUTLER, 2015, p. 235).

Tanto o gênero como o sexo traria consigo um ideal regulatório severo, que, ao compor identidades, criam performances que se cristalizam em oposições binárias, inscrevendo leis por onde atuam como fronteiras de oposições internas e externas. As fronteiras são hegemonicamente circunscritas pelos dispositivos regulatórios de sexo e de gênero, trabalham em função de estabelecer limites aos corpos gendrados pelos padrões sociais. Os limites que separam o interno e o externo na superfície do corpo, faz tocar a sirene da norma avisando do perigo que seria transitar por essas fronteiras.

O que constitui mediante divisão os mundos "internos" e "externos" do sujeito é uma fronteira e divisa tenuemente mantida para fins de regulação e controle sociais. A fronteira entre o interno e o externo é confundida pelas passagens excrementícias em que efetivamente o interno se torna externo, e essa função excretora se torna, por assim dizer, o modelo pelo qual outras formas de diferenciação da identidade são praticadas. Com efeito, é dessa forma que o Outro "vira merda". [...] "Interno" e "externo" só fazem sentido em referência a uma fronteira mediadora que luta pela estabilidade. E essa estabilidade, essa coerência, é determinada em grande parte pelas ordens culturais que sancionam o sujeito e impõe sua diferenciação do abjeto. (BUTLER, 2015, p. 231).

Um bom exemplo facilitado por Butler, está voltado para as regras que constituem o uso do corpo nas nossas práticas. Para a autora, o que está em jogo, é o que do corpo que penetra, e sobre que orifício é penetrado, isto é, o sexo se torna um limite que conserva a norma heterossexual. Como afirma autora, "o sexo anal e oral entre homens estabelece claramente certos tipos de permeabilidade corporal não sancionados pela ordem hegemônica, a homossexualidade masculina constituiria, [...] um lugar de perigo e poluição" (BUTLER, 2015, p. 229). Esses discursos que partem primeiramente do corpo, performam e fixam-se na identidade, promovendo ao corpo a condição de impuro, fonte de degradação social, incutindo uma repulsa sobre a utilização dele fora da norma. Essa repulsa, para Judith Butler, consolida-se na identidade produzindo efeitos de exclusão do outro, do estranho e do anormal, a mim que sou normal; criando categorias que mobilizam oposições.

O que também enfatiza a autora, é que essas normas regulatórias de gênero nem sempre são muito bem assimiladas, tendo elas que serem reiteradas e reificadas sobre os dispositivos discursivos, é nessa impossibilidade de normalização que os limites podem ser ultrapassados, abrindo espaço para o questionamento das normas, pelos que foram levados a abjeção. Levantando uma posição política, na articulação do enfrentamento de um discurso que se trata de uma fonte de poder da heterossexualidade compulsória, a resistência. De acordo com Áran e Peixoto Jr.:

Em "Sujeito e poder", Foucault (1995) procura desenvolver e aprofundar como exatamente se constituem as relações de poder implicadas na produção de subjetividades. O que se destaca de sua análise é mais precisamente este aspecto: na própria engrenagem do poder estaria implicada uma força de resistência com um notável potencial de transformação. Para o autor, no centro das relações de poder, agindo como condição imanente de sua possibilidade, há uma "insubmissão" constitutiva que permite uma inversão eventual das estratégias empregadas nesse diagrama de forças. Poder e resistência constituem assim, reciprocamente, "uma espécie de limite permanente de ponte de inversão possível" (Id. ib.:248). Como se pode notar, é justamente essa co-participação indissolúvel que impede a redução das múltiplas forças em jogo nesse campo a um modelo de poder negativo no que diz respeito às lutas libertárias. É importante reafirmar que, para

Foucault, o poder tem um caráter positivo e produtivo. Dessa forma, não seria fundamentalmente contra o poder que nascem as possibilidades de resistência, seja ela singular ou coletiva, mas contra certos efeitos de poder num espaço paradoxalmente aberto na própria estratégia de sua constituição. (ÁRAN; PEIXOTO JR.2007, p. 135).

Judith Butler então vem colocar que, se gênero e sexo são construções sociais produzidas e naturalizadas como crenças de efeitos regulatórios, elas também podem ser desconstruídas abrindo espaço para novas configurações de corpos. Um dos maiores exemplos da norte-americana, está contido na reflexão sobre as *drag's queens*, para ela, um personagem por excelência na forma como brinca com a performatividade dos gêneros, demonstrando com isso, a criação de novos sujeitos e espaços subversivos a normas, mostrando de forma prática como se faz a subversão.

Como acredito já ter dito, a obra de Judith Butler, *Problemas de Gênero*, é um arcabouço de provocações conceituais e políticas que se interessa em desestabilizar os binários de gênero, normalização e relações de poder, abrindo espaço para novas conceituações, inscrições de identidades não hegemônicas e tornando-as visíveis. Com isso, a autora assim como Derrida, não deixa muito barato as formas como o estruturalismo e a psicanálise participaram na construção de uma ciência heterossexual e falocêntrica, mostrando assim os espíritos e as falhas encontradas nas suas teorias, principalmente de Lacan e Freud, no âmbito da psicanálise e Lévi-Strauss, na antropologia estrutural.

Se Derrida consegue perceber que a lógica dos estudos estruturalistas consistente nas análises discursivas, assim como a promoção dos significados, como aquilo que vem a ser construído socialmente, Butler consegue ir um pouquinho mais além, ela percebe no conceito de simbólico o que há de mais conservador ao debate sobre gênero e sexualidade. Se opondo as bases estruturais de parentesco de Lévi-Strauss, ela consegue compreender a primazia que retroalimenta a formação sobre a objetificação do sexo feminino e da promulgação de uma economia falocêntrica, afirmando que, a troca de mulheres não só reservaria a subordinação da mulher enquanto sujeito, ou seja, não só a mulher como objeto, sem qualquer representação, como também deixa claro, em suas próprias palavras, que o *tabu do incesto* revelaria uma contradição, ao tempo que demonstra "a consolidação de laços homossexuais" (BUTLER, 2015, p.80). "A troca [diz Levi-Strauss apud Butler] e, consequentemente, a regra da exogamia - não é simplesmente a da permuta de bens. A troca [...] propicia os meios de manter os homens vinculados" (BUTLER, 2015, p.80). "Nessa perspectiva fundadora do estruturalismo, a naturalização tanto da heterossexualidade como da agencia sexual masculina

são construções discursivas em parte alguma explicadas, mas em toda parte presumida” (BUTLER, 2015, p. 83).

Dessa forma, Judith Butler considera que o simbólico traduzir-se-ia em uma linguagem falocêntrica que julga querer perpétua a assunção de um sistema masculino e heterossexual. Toda essa discussão também resvala a sexualidade feminina sobre a substância do falo (pênis), supondo que a não existência do falo significa a não existência da mulher. O falo seria determinante na constituição do sujeito na visão lacaniana. No jogo das representações simbólicas familiares, Lacan identifica também a homossexualidade sobre uma perversão em si. Não seria ela uma prática, pois para ele, a homossexualidade é impensável nas culturas ocidentais; seria apenas um desejo, desejo perverso que poderia se manifestar em qualquer sexo (ÁRAN; PEIXOTO JR, 2007). Butler considera que, além de firmar a heterossexualidade, a psicanálise a propagou compulsoriamente dentro da cultura ocidental.

Com essa contestação, Judith Butler propõe mais um olhar pós-estruturalista, pós-identitário, ou *queer*, se assim posso chamar, reivindicando uma teoria que desconstrua, postulando as atribuições do poder no âmbito da linguagem e instituindo uma nova, com possibilidades de abertura a novos campos, para manifestação de corpos fluidos.

* * * * *

Ao apresentar esse percurso epistemológico, eu não o faço somente para apresentar o pensamento *queer*, todo esse caminho, ou melhor, esse descaminho, me serviu como impulso para pensar as articulações normalizadoras do poder religioso, contidas nas teologias que o compõe.

As relações de poder vistas na teoria de Foucault, o desconstrucionismo derridiano e a subversão de Butler, abrem brechas para que se possa entender os discursos religiosos, quando esses transparecerem discursos inebriados de violência e ética santa, o que, ao entendermos, poder-se-ia questionar, desmistificar e subverter, problematizando as normatividades e demonstrando suas inconsistências; não para extinguir as religiões e suas formas de crenças, mas para, de algum modo, oportunizar reflexões sobre suas normas dentro de seus contextos, lhes permitindo localizar onde elas se tornam uma violência ética excludente de modos diferentes de vida.

As relações entre as categorias de gênero, sexualidade e religião carregam históricos conflitos. Por muito tempo foram negligenciadas pela própria ciência que, ou não consideravam justas suas aproximações, ou faziam análises proselitistas e confessionais, relegando às duas primeiras, lugares subalternos com relação à última (CALOU, 2017). Criar conexões mais apuradas de análises é o que parece ser necessário, para com essa dívida histórica.

É isso que proponho fazer a seguir, não querendo afirmar que já não tenha sido feito por outros autores e outras autoras *queer*, assim como fez Tasmin Spargo (2017b), ou André Muszkopf (2012). Mas como todo teórico *queer*, me senti na incumbência de fazer meu próprio percurso analítico para reflexão das religiões, criando com isso um conceito próprio para as políticas instituídas por teologias, as teopolíticas, dialogando assim, com os mesmos autores que considerei epistemólogos *queer*.

1.2 Sobre Teopolíticas: construindo conexões *queer* para análise de discursos religiosos

Portanto, segue-se necessariamente que a moralidade pura e o cristianismo são indissociáveis em sua essência e em seu conceito. Se não existe cristianismo sem moralidade pura, é porque a revelação cristã nos ensina algo de essencial quanto à própria ideia de moralidade. Desde então, a ideia de uma moral pura, mas não cristã, seria absurda; ela passaria o entendimento e a razão, isso seria uma contradição em si. A universalidade incondicional do imperativo categórico é evangélica. A lei moral inscreve-se no fundo de nossos corações como uma memória da Paixão. Quando se dirige a nós, fala o idioma do cristão - ou cala-se (DERRIDA, 2000, p.21).

É realmente constatável o que Derrida ressalta acima, o cristianismo e toda a sua teologia, compõem um universo discursivo que se articula formando o modo de vida ocidental, concepção que as ciências adeptas da secularização³⁴, não foram capazes de perceber. O cristianismo já fazia parte de todo o corpo político de normas e condutas dos indivíduos, de

³⁴ O pensamento secular, ou secularismo, nasce em meio à ascendência da religião como objeto de análise da visão sociológica. Dentre as principais obras percursoras dessa corrente, a *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004) de Max Weber e *O dossel sagrado* (1985) de Peter Berger, são as que mais ganham destaque por proporem, através de suas análises, uma instrumentalidade secular de análise da religião. A sociologia da religião por muito tempo esteve embasada por essa corrente que viria afirmar a gradativa substituição da crença pela ciência preocupada em informar como as instituições religiosas atuavam sobre a sociedade e seus interesses. No entanto, a década de 1960, acabou desmobilizando o argumento futurista que previa as ciências adeptas da secularização, pois em grande parte do ocidente movimentos religiosos começaram a surgir se disseminando sobre a derivação de crenças tradicionais. Nesse momento, muito conhecido pela ascensão dos *novos movimentos religiosos*, o mundo pode constatar que as instituições religiosas estavam cada vez mais vivas, cada vez mais produtivas de discursos híbridos que se entrelaçavam. Alguns dos pensadores secularistas ainda conseguiram se retratar quanto ao equívoco da secularização futurista. Peter Berger foi um deles.

suas leis, e por esse aspecto estaria muito longe de ser extinto ou mesmo substituído pela ciência, aliás, esta, já estava cheia de preceitos religiosos, cheia de discursos morais que se engendravam. As teologias cristãs impetradas até o século XVIII, já estavam impregnadas em muitos campos da vida social, e retirá-las, afirmo sem medo, seria impossível.

Entretanto, ao perder seu aspecto dominante, ao se tornar um aspecto secundário, com o advento da modernidade, do capitalismo e de seu sistema industrial tecnológico-científico, o cristianismo passou a ter o seu poder reduzido no ocidente, fazendo com que novas formas de crenças adentrassem os campos antes modulados por ele, e desmobilizado pela cinesia que trouxe a globalização. O que antes teria sido movido por um poder soberano de instituições que através de guerras santas dominou estados e nações (os que conseguiram), agora tinha que dividir espaço com outras formas de instituições religiosas no mesmo território, o que fez com que seu aspecto dominante fosse se tornando híbrido, ou seja, sendo misturado com outros contextos característicos de outras culturas, como as do oriente, por exemplo, implementando uma espécie de sincretismo religioso³⁵.

Desde o século XIX, hibridismos vêm tomando teologias diversas. O espiritismo deste século é um exemplo dessa forma híbrida de crença. Ao conceber que haveria vida após a morte, ou imortalidade do que estabeleceu como espírito, o pedagogo Hippolyte Léon-Denizard Rivail, também chamado de Allan Kardec³⁶, contribuiu com novas formas religiosas e com teologias que misturam conceitos ocidentais e orientais (como seria o caso da apropriação do conceito de Karma³⁷, apesar de sua significação diferenciada)³⁸, dentro de um

³⁵ De forma alguma estou afirmando que antes do século XIX não haveria hibridismo na composição de crenças no ocidente. Até mesmo entre os séculos XV e XVIII, nos quais o cristianismo provocou grande dominação através das instituições que se mantinham estabelecendo o direito, e por isso, a moral dos sujeitos, estiveram isentos da hibridização teológica. Mas é constatável que, com o enfraquecimento do poder religioso com o advento da modernidade, a possibilidade de intercomunicação de crenças se expandira no ocidente, o que proporcionou uma abertura maior na fluidez de híbridas teologias. Ainda que o cristianismo impetrasse a subjetividade da moral ocidental, tendo em vista está contida no direito e na política, a perda do caráter dominante deu vazão para uma mobilidade maior entre concepções de crenças, o que fez com que essa subjetividade moralmente cristã, fosse se tornando cada vez mais relativa e enfraquecida, causando mudanças no direito de crença.

³⁶ De acordo com a obra de Augusto Araújo, *Espiritismo: esta loucura do século XIX* (2016), o pedagogo assume o pseudônimo acreditando que esse nome teria sido de uma de suas encarnações, mas especificamente de uma reencarnação como um membro da cultura celta. Entretanto, essa afirmação sobre a reencarnação que originou o pseudônimo Allan Kardec não é de consenso de seus biógrafos, o autor ainda aponta para outras versões, como por exemplo, a de Blackweel que “explica, em uma nota, que Allan Kardec é ‘um antigo nome Bretão da família de sua mãe’” (ARAUJO, 2016, p. 45).

³⁷ Gostaria de lembrar que o conceito de Karma ou Carma, não faz parte da produção ou dos fundamentos do espiritismo kardeciano, mas sim das demais ramificações contidas nos espiritismos kardecistas que se desenvolveram principalmente no Brasil. Há, portanto, nesse contexto, uma apropriação do Karma das religiões orientais e sua ressignificação em Carma, que corroborará com o sentido das leis promulgadas no sistema da reencarnação.

³⁸ Essa afirmativa pode me fazer cair num erro reducionista do pensamento conceitual kardeciano, pois como bem explica Araújo (2016), o hibridismo das teorias de Kardec, ou do *corpus kardeciano* como enfatiza o

movimento que começa na França, mas que se espalha por todo o ocidente também se diversificando. Seus adeptos, os que se identificam de espíritas, estavam embasadas pelos livros do codificador (Kardec), que em uma de suas principais obras, reescreveu o evangelho cristão a luz da reencarnação e do carma ditados pelos “Espíritos Superiores” que ele consultava. Essas teologias criaram novas regras, condutas, visões de vida, de morte, de deus e até mesmo de poder (logo seguiremos com essa discussão).

Mas o hibridismo religioso não para no século XIX, e somente com a criação do espiritismo e da identidade espírita. Os séculos XX e XXI demonstraram com força, o poder das ramificações das religiões, e o próprio espiritismo ganha outras identidades, formadas sobre outros conceitos teológicos. Ao chegar ao Brasil, o espiritismo se desdobra em várias outras visões, a mobilidade de seus adeptos por várias crenças que despertam pelo país, começam a trazer particularidades de múltiplas crenças que se misturam, numa intercomunicação religiosa, resultando assim, em outras crenças. Um exemplo é a umbanda, religião que acaba sendo fruto dos princípios espíritas kardecistas e também de princípios candomblecistas, dentre outras influências religiosas. Outros exemplos são o espiritismo esotérico e o próprio VDA dos anos de 1960, entre muitas outras.

Portanto, ao que parece, o século XIX, para além de permitir a hibridização religiosa no território ocidental, também oportunizou novas imersões teológicas que constituíam novas identidades, e por essas, novas formas de condução de vida. Assim, talvez possa afirmar que, o ocidente não se alicerça somente de uma teologia que reproduz um poder que domina corpos e subjetividades, sendo essa estritamente cristã. Outras teologias já são contribuintes em várias formações de sujeitos.

Com esse argumento, e com o olhar voltado para o espiritismo do século XIX, talvez eu possa repensar o que pensadores como Derrida e Foucault entenderam sobre o poder dominante da teologia cristã no ocidente, sem de forma alguma discordar deles, pois o próprio espiritismo acaba sendo um endosso cristão. O cristianismo faz parte do discurso que compõe corpos moralizados pelas suas teologias, mas acredito eu, que a hibridização das teologias, trazidas pela modernidade, criou novos modos que não são estritamente cristãos de conceber essa moral, e que é preciso ser levado em conta, mesmo que essas identidades não estejam em maior número.

autor, tem muito mais ligação com o que ele absorvia nos diálogos que lhes proporcionaram a sistematização do pensamento espírita, - suas consultas com os Espíritos Superiores o que fez com que pudesse revisar o evangelho cristão a luz de suas produções -, que com as intenções significativas orientais. Mas por estar trabalhando com uma visão *queer* de análise das religiões, é possível fazer-se suspeitar que os corpos incorporadores dos Espíritos Superiores estiverem embasados por tais produções teóricas. Mas a frente, questões quanto à incorporação serão mais bem buriladas.

A partir dos mesmos pensadores que considereei como os pensamentos primários que embasam as teorias *queer*, vou dar continuidade a um diálogo que gostaria de fazer sobre o poder das teologias, ou seja, esse conjunto de discursos que formam uma religião. Essa configuração articulada de discursos que promovem nas relações onde estão contidas, formas visíveis de poder, no qual, estrategicamente anunciam posições hierárquicas, e por isso, posições de poder sobre sujeitos. Estou considerando que exista um teopoder, um poder que é formado pelas histórias, mitos, regras, condutas de comportamentos, leis que pautam a política de uma religião.

Na obra *Em defesa da sociedade* (1999), Michel Foucault aponta para dois tipos de poder, o poder soberano e o biopoder, conforme já mencionei anteriormente. Ambos os poderes estariam contidos pelas tecnologias da confissão, o meio sobre o qual se julgava e condenava sujeitos. A diferença consiste em que, o poder soberano era visto geralmente, pré-século XIX, sobre as atuações do reinado que, demonstrava através da promoção da morte, o poder aos seus súditos. Nesse contexto, haveria o discurso do "fazer morrer para viver".

O método da confissão, determinado no seio cristão, perpassa o século XIX e se atrela as ciências que ver na interpelação, a tecnologia para o controle e a regulamentação dos corpos. Foucault institui essa premissa como biopoder, o poder exercido por meio de uma "anatomopolítica" que se utiliza de meios discursivos de proteção/manutenção da vida para mantê-las em regulação/administração sobre o discurso do "fazer viver e deixar morrer".

Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a "população" enquanto tal, sobre o homem enquanto *ser vivo*, um poder contínuo, científico, que é o poder de "fazer viver". A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer. (FOUCAULT, 1999, p. 294).

Entre as duas premissas, o poder que perpassa o cristianismo seria o poder soberano, aquele no qual a condenação estaria ligada a um deus soberano (conhecedor e imanente de tudo, dono de tudo), em que o infrator de suas leis, o sujeito que a corrompe, estaria destinado ao inferno, lugar de total sofrimento. Pelo direito canônico, poderia ainda o sujeito ser julgado e condenado. Com a entrada do século XIX, as composições discursivas mudam, e o que começa a ser considerado é um tipo de poder pastoral, o poder que estava atrelado aos discursos teológicos, em que agentes desse poder instituíam, em nome de deus, formas de condução moral da vida e que lhes relegaria a obediência os seus adeptos. A ideia de pastoril, onde agentes eram pastores e os adeptos o rebanho, conduziria as desiguais relações de poder

entre os sujeitos. Em *Os Anormais* (2001), Foucault exaustivamente desenvolveu as formas de como se propaga o poder pastoral e seu discurso. Em *História da Sexualidade I e II*, ele apresenta as várias formas de manifestação desse poder sobre o controle das sexualidades no domínio da ciência e da moral.

No entanto, suas premissas estão relacionadas aos aspectos teológicos cristãos, o que faz com que outras teologias não estejam tão presentes no que ele enverga por poder pastoral³⁹. Por exemplo, a partir do momento em que o espiritismo⁴⁰ e o espiritualismo instituem deus, não como sujeito a se temer, e retira ele de um lugar de vigilância e superioridade, recolocando-o como essência do espírito que habita em cada sujeito, ele desloca a potência de deus para o próprio sujeito e cria uma nova forma teológica de engendrar corpos, que fica contida na consciência do próprio sujeito.

Nesse contexto, a consciência é uma ideia que só entra em jogo a partir da imanência da inconsciência, de sua oposição. Uma premissa teórica que está vinculada a psicanálise freudiana. Essa articulação teológica vai conduzir o sujeito a entender que, sua consciência gera efeitos sobre os seus atos, logo seria deus lhe julgando. Então, articula-se um processo de autovigilância, a regulamentação política de um corpo, através de um novo discurso. Como também, ao retirar o temor criado pelo cristianismo para imagem de deus, os espiritismos tiram dele o efeito de gerir, de administrar, e movem para o sistema da reencarnação, ou seja, nesse sistema haveria toda uma administração do espírito, na qual as teologias contadas normalizariam os corpos na matéria. Assim, o espiritismo cria uma espécie de gestão para os comportamentos humanos.

Dessa forma, talvez possa afirmar que, no ocidente o poder teológico religioso nas vidas que ocupam esse espaço, não está limitado somente ao cristianismo. O hibridismo que se compõe, cria novas teologias, novas visões de mundo e novos comportamentos, resultando dizer que, os sujeitos que vivem sob as religiões espíritas e espiritualistas, vivem não sob um poder pastoral, mas sob um teopoder, inscrito por uma institucionalização de um discurso teológico, que compõe hierarquias nas relações privadas e públicas. Essa institucionalização é

³⁹ De acordo com Albuquerque Jr, Para Foucault, “o pastor vem se tornar um diretor de consciências, alguém que deve estar pronto para ouvir a confissão, por mais íntima e pecaminosa que seja, [...]. Esse poder pastoral exigirá a obediência daquele que tem a sua consciência dirigida a seu diretor, obediência entendida como submissão total do discípulo ao mestre”. (2011, p. 73).

⁴⁰ Essa perspectiva teológica que trago como exemplo está veemente articulado no seio dos espiritismos brasileiros que, de acordo com Sandra Jacqueline Stoll, no livro *Espiritismo à brasileira* (2004), trata-se de outras produções teológicas, aproximadas e resignificantes do kardecismo tradicional. No Brasil, com a influência do médium Chico Xavier uma nova versão teológica kardecista, - e a partir dela, a criação de mais gama -, é criada. Para a autora Chico se afastou do discurso que tentava legitimar o espiritismo como uma ciência e teria com isso, se aproximado mais das produções teológicas cristãs, assumindo melhor a condição de doutrina religiosa.

fundada através de um sistema de leis que se criam entorno dos sujeitos adeptos. Não existe mais um ser único soberano, mas toda uma máquina espiritual que opera a regulamentação da vida encarnada ou desencarnada de um sujeito/espírito.

A própria ideia de confissão ressaltada por Foucault e presente no cristianismo tradicional, perde o sentido nas religiões mediúnicas. Aliás, o contexto pode até se inverter. Pois, ao consultar o vidente ou psicógrafo, por exemplo, o indivíduo consulente procura resguardar as suas informações, como meio de testar o médium, para saber se a mensagem, o discurso, é realmente de um espírito. E a regulação se dá por esse "discurso espiritual".

O teopoder muito se assemelha ao poder pastoral de Foucault, no entanto, esse termo serve para desvencilhar a ideia de que o cristianismo detém por completo a formação ocidental, abrangendo um pouco mais, para que possa se conceber em outros contextos de crenças, as materializações criadas pelo poder do discurso teológico.

Assim, todo teopoder só é instaurado por meio de teopolíticas. Políticas de padrões de comportamentos contidas nas discursividades das histórias teológicas. Com isso, gostaria de apontar alguns dessas formas por onde as teopolíticas podem atuar. E, neste momento, buscando uma clareza maior, opto por dispor tal caracterização em tópicos:

a) As teopolíticas são discursos. Primeiro que as políticas das religiões são estatuídas por discursos e se cristalizam em histórias metafísicas que buscam explicar a realidade. Esses discursos instituem-se em políticas, quando passam a criar padrões que regulamentam as vidas.

b) As teopolíticas atuam por meio de textos. Elas são fundamentadas por histórias, sejam elas escritas ou orais. Essas histórias costumam contar experiências que estão fora do mundo visível e material, ao mesmo tempo, elas se inscrevem como experiência a ser seguida pelos adeptos a partir do seu consentimento com a crença.

c) As teopolíticas atuam por meio de leis. As suas histórias geralmente impõem a crença uma forma de justiça divina, sejam elas de forma institucional como no cristianismo e no próprio espiritismo, sejam por meio das histórias orais, como as tradições candomblecistas, elas tendem a se manifestar como normas a serem seguidas.

d) Por vezes, as teopolíticas se manifestam como ética. De acordo com o Butler (2015b), a ética reitera predisposições históricas e se materializa no meio cultural. Na visão que ela corrobora de Adorno, a ética aponta um discurso de coletividade, e diante do anacronismo ela pode ser reformulada, mas muitas vezes seu discurso coletivo a cristaliza, o que pode torná-la uma violência ética. Porém, a própria ética só existe pela visão e discurso da experiência do Outro, ou seja, é aquilo do Outro que não posso fazer/ter/ser. As teologias

estão inseridas nesse contexto, são criadas a partir do Outro e compõe o mesmo propósito sobre esse anacronismo.

e) As teopolíticas são tidas como santas. Elas possuem um tom de santificação que impetra certo tipo veneração e obediência. A santificação dá a uma agente certo tipo de poder que está atrelado ao reconhecimento que outros sujeitos lhes outorgam, o que o faz especial e diferente dos outros. Esse poder lhes legitima como agente do discurso de verdade, como uma autoridade do discurso religioso.

f) Quando interessadas, as teopolíticas se articulam com discursos científicos e tecnológicos. Na pós-modernidade elas criam discursos ligados a bens materiais, como também se utilizam de veículos midiáticos. No espiritismo, práticas mediúnicas de cura são tidas muitas vezes como científicas:

A religião, hoje, alia-se à teletecnociência, à qual reage com todas as suas forças. Ela *é, por um lado*, a mundialatinização; produz, explora, adapta-se ao capital e ao saber da telemidiatização: caso contrário, não seriam possíveis, nesse ritmo, as viagens e a espetacularização mundial do papa, nem as dimensões interestaduais do "caso Rushdie", nem o terrorismo planetário - e poderíamos multiplicar tais índices indefinidamente. Mas, *por outro lado*, ela reage logo, *simultaneamente*, declara guerra ao que não lhe confere esse novo poder a não ser desalojando-a de todos os seus lugares próprios, *na verdade do próprio lugar*, do *ter-lugar* de sua verdade. (DERRIDA, 2000, p. 64).

g) As teopolíticas produzem sentimentos. Ao serem contadas, as teologias podem criar idealizações de sentimentos, fazendo os sujeitos os manifestarem. Por exemplo, quando um sujeito vai de encontro às leis divinas, leis que são promulgadas pelo processo de reencarnação, ele sabe que sua pena é o retorno, e por saber que vai receber aquilo de volta, pode gerar o arrependimento e, por conseguinte, a culpa.

h) As teopolíticas criam performances. Os adeptos que aderem as teologias emolduram os seus corpos aos padrões por elas determinados. As performances estão geralmente ligadas às questões de gênero.

i) As teopolíticas são efetivadas pelos sujeitos agentes do teopoder. Toda teologia tem um agente do discurso que a cria, como também agentes que conduzem e administram as políticas; os que verificam se ela está sendo exercida. Geralmente são os agentes teológicos que detém do poder que está na hierarquia.

j) As teopolíticas criam identidades. Todos os efeitos teopolíticos descritos anteriormente compõe a identidade religiosa de um sujeito por meio das teologias que são consentidas e aderidas pela coletividade, que por sinal, as nomeiam.

Enfim, as teopolíticas, atuam por diversas formas promulgando as normalizações dos corpos. As teopolíticas, ou o teopoder, como toda forma de poder, tem seus aspectos positivos e negativos. Parece ser difícil pensar os aspectos políticos do teopoder diante do anacronismo com que se articula e as desigualdades que fomentam. Mais é sobre esses aspectos que pode surgir à resistência, sobretudo quando teopolítica se manifesta como uma violência ética e santificada. Ao perceberem-se violentados⁴¹, os sujeitos podem reagir às teologias questionando, desmistificando e reformulando elas aos discursos atuais. A resistência pode fazer sujeitos criarem formas adaptáveis de teologia que ramificam cada vez mais suas crenças. Como exemplo tem-se as igrejas inclusivas⁴², o paganismo *queer*⁴³, e etc. Até mesmo o VDA tem suas ramificações, por divergências e resistências teológicas, como é o caso do Vale do Sol, criado por Mário Sassi (último marido da criadora do VDA), ao deixar o VDA depois da morte de Neiva. O Vale da Esperança que foi criado por um grupo de *hippies* que não concordavam com as normalizações e leis do VDA. E o Vale da Luz criado por um amigo próximo de Neiva que burlava nas normas funcionais do VDA.

Com isso, pode-se perceber a multiplicidade no teopoder, mesmo que a dominação apareça contida de poder na teologia de maior adesão. Por isso, o cristianismo ainda está em evidência e seu discurso ainda opera sobre a vida de muitos sujeitos no ocidente. Mas como vimos, essa premissa não se generaliza.

O teopoder então, poderia ser caracterizado como um poder intersubjetivo que perpassa contextos morais e sociais, por vezes, criando teologias que operam em todas as instâncias da vida dos sujeitos. Um exemplo é o caso da Índia com sua cultura de castas, fundamentalmente explicadas por contextos teológicos. Gayatri Spivak, indiana feminista/*queer* é uma das grandes teóricas que critica esse sistema⁴⁴.

⁴¹ Se o humano, em sua formulação existencialista inicial, é definido como definidor de si e afirmador de si, então o controle de si destitui efetivamente o humano. [...]. O inumano, ao contrário, estabelece um ponto crítico de afastamento para uma análise das condições sociais sob as quais o humano é constituído e desconstituído. [...]. O "inumano" também é uma forma de mostrar como as forças sociais se instalam dentro de nós, impossibilitando a definição de nós mesmos em termos de livre-arbítrio. [...]. O inumano é exatamente do que precisamos para nos tornarmos humanos. [...]. O "inumano" não é o oposto do humano, mas um meio essencial de nos tornarmos humanos na destituição de nossa condição humana e através dela. (BUTLER, 2015b, 136-138)

⁴² Um grande nome brasileiro de pesquisas em igrejas inclusivas é o antropólogo Marcelo Natividade. Destaco seu artigo *Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal* (2010).

⁴³ Para pesquisas nesse âmbito ler: *Influências dos Estudos Queer no Paganismo Contemporâneo* (2014) de Emmanuel Ramalho de Sá Rocha e Elton Bruno Amaral de Oliveira.

⁴⁴ Apesar de não pensar enfaticamente sobre a religião nas suas produções, Gayatri Spivak geralmente está concedendo uma crítica às formas masculinistas que suprimem a voz da mulher indiana em seu sistema cultural. No entanto, ela está fadada a passar pelas premissas religiosas, já que todo o sistema se move pelas crenças. *Pode o subalterno falar?* (2010), é uma de suas primeiras obras traduzidas no Brasil que traz algumas questões pontuais sobre o assunto.

A teoria *queer* tem nesse âmbito político das normalizações religiosas, o arcabouço para contestar as formas violentas com que os discursos teológicos excluem ou normalizam subjetividades e corpos. Como analítica da normalização, o *queer* monta uma forma pós-secular para analisar as religiões. A partir dos questionamentos das teologias excludentes e normalizadoras, ela procura questionar, desmistificar e então promover a subversão, fazendo os conceitos religiosos refletirem suas violências, e criam possibilidades de imersão de sujeitos que eram tidos como periféricos a seus centros. Como afirma Spargo (2017b), não é “rejeitando a religião ou a fé em si, mas criticando os lugares reservados aos fiéis dentro de (ou por) uma versão discursiva ou institucional específica de determinada religião, tendo como base a sexualidade desses fiéis” (p. 63).

A partir desse contexto passo agora a buscar entender as teopolíticas que engendram o VDA, procurando compreender as questões de gênero e sexualidade na forma como são inseridas e entendidas nesse universo sagrado.

2. VALE DO AMANHECER: SUA HISTÓRIA E SUAS TEOPOLÍTICAS

Como já bem enfatizei na introdução deste texto, não demorou muito para que eu pudesse aderir à doutrina do Vale do Amanhecer e seu universo místico cheio de cores. Como também, aquelas ditas identificações dadas a mim, não demoraram em se fazer parte substantivas do meu corpo. Após me submeter ao teste mediúnico, foi como apará (médium de incorporação) que segui carreira no VDA. O princípio de tudo aquilo que pude conhecer e que hoje exponho aqui.

Esse universo doutrinário, conforme já mencionado, nasce no entorno do personagem de Neiva Chaves Zelaya. Tia Neiva, como é chamada pelos adeptos da doutrina, ficou viúva de seu primeiro casamento muito cedo, aos 22 anos e com quatro filhos. Para se manter, teve de procurar maneiras de subsistência e sustentação buscando formas alternativas de suprir suas necessidades.

A católica, apostólica e romana,⁴⁵ como enfatizou até o final de sua vida, e seus filhos, ganham o mundo, quando a mesma decide fazer-se itinerante nas situações profissionais como caminhoneira. De acordo com o acervo doutrinário chamado *Observações Tumarã* (SILVA, 2008), após sair de Ceres, onde tinha um estúdio de fotografia chamado Foto Neiva, ela juntou seus filhos e filhas, e fizeram moradia ainda em Uberlândia (MG), Barretos (SP), Paranavaí (PR) e Itumbiara (GO).

Neiva e seus filhos se tornam antes de tudo viajantes, e gostaria de pensar agora sobre este aspecto, buscando trazer aquilo que estive tentado a perceber sobre o VDA e sua formação, nos deslocamentos de seus viajantes. Aspecto, no qual, pouco importou nas afirmações de muitos estudiosos do fenômeno religioso. A caminhoneira e candanga⁴⁶ viajante, apesar de não sair de seu país, se deslocou, fez morada e se desfez delas várias vezes, movimentando no seu corpo novas constituições, regras, normas, políticas, novos

⁴⁵ Essa identidade ainda é um grande incomodo para alguns médiuns participantes do VDA, pois há certa incoerência sobre a identidade de espiritualistas cristãos. Ao se identificar como católica ortodoxa, ela é a única dentro do VDA que tem duas identidades, pois pelas próprias leis deixadas por ela, o jaguar (mais um termo para identificar os espiritualistas cristãos) não deve participar de outros rituais em outros contextos, tendo em vista que ao fazerem estariam cruzando forças. Há portando um paradoxo real neste aspecto.

⁴⁶ Termo utilizado para referenciar aqueles e aquelas que se deslocavam para as construções da capital em busca de oportunidades de emprego.

conhecimentos, novas subjetividades e intersubjetividades de costumes e culturas que são também discursos e moldam sujeitos.

Desde Derrida (1973), os deslocamentos parecem constituir os sujeitos do pós-estruturalismo, quando o mesmo compreende que o deslocamento entre centro e periferia faz mover novas identidades que se moldam e se inscrevem na superfície dos corpos. Porém, Stuart Hall (2015) foi quem parece melhor ter compreendido esse aspecto na formação das identidades culturais de uma pós-modernidade. De acordo com Hall:

As sociedades modernas são, portanto, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente. [...]. Uma estrutura deslocada é aquela cujo centro é deslocado, não sendo substituído por outro, mas por "uma pluralidade de centros de poder". [...]. As sociedades da modernidade tardia, são caracterizadas pela "diferença"; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes "posições de sujeitos" - isto é, identidades - para os indivíduos. (HALL, 2015, p. 12-14).

É esse pressuposto que gostaria de considerar, pois o hibridismo que pauta a formação do VDA, não pode ser julgado isento das viagens de seus protagonistas. Como também, a identificação de Neiva como semianalfabeta, não pode ser o arcabouço discursivo que nos faz pensar a formação do VDA, nos moldes estritamente espirituais. Aliás, como bem afirmou Guacira Lopes Louro (2016), é de viajantes que a modernidade é feita, e é por esses deslocamentos que se fazem novos sujeitos de conhecimentos e culturas:

Quero recorrer à ideia de viagem para construir minha argumentação. No entanto, para que possa desenvolver a lógica que pretendo, é preciso abandonar qualquer suposto de um sujeito unificado, que vá se desenvolvendo de modo linear e progressivo, na medida em que, pouco a pouco, em etapas sucessivas, supera obstáculos, interioriza conhecimentos e entre em contato com pessoas ou leituras. [...]. A imagem da viagem me serve, na medida em que a ela se agregam ideias de deslocamento, desenraizamento, trânsito. Na pós-modernidade, parece necessário não só em processos mais confusos, difusos e plurais, mas, especialmente, supor que o sujeito que viaja é, ele próprio, dividido, fragmentado e cambiante. [...]. O recurso literal e metafórico da viagem é usado por James Clifford (1997) para pensar as culturas como locais de moradia e de passagem, para refletir sobre viajantes e nativos, turistas ou migrantes compulsórios, para pensar sobre os sujeitos que podem (ou não) viajar, para pluralizar sentidos e significados das viagens, para falar sobre raízes e rotas, sobre as formas como os "dentros" e "foras" de uma comunidade são "mantidos, policiados, subvertidos, cruzados", para contar sobre zonas e fronteira. (LOURO, 2016, p. 12-14).

Neiva é também fruto de suas viagens, isso não pode ficar submerso como assim é contado no universo doutrinário. E o próprio VDA se constrói por esse meio intersubjetivo e itinerante de seu conhecimento.

Em 1957, ela fez moradia em Goiânia (GO), mas no mesmo ano mudou-se para o núcleo dos Bandeirantes, movida pelas oportunidades de emprego que surgiu na construção da nova capital, Brasília. Foi nesse ínterim, aos 32 anos, que Neiva começou a manifestar sua mediunidade, por meio da clarividência⁴⁷, o que de acordo com Sassi (1979), foi um penoso momento de sua vida. Por ter tido ela bases sólidas no catolicismo, acreditava que estava ficando louca, pois conseguia comunicar-se com espíritos e outros seres, assim como podia ver o passado e o futuro das pessoas (SASSI, 1979). Nesse mesmo ano, conheceu mãe Neném⁴⁸, personagem que pouco se fala em meio aos seus seguidores, mas que tem grandes influências na adaptação de Neiva no espiritismo. Mãe Neném, foi ao que parece, sua mentora nos caminhos do espiritismo e foi com ela que Neiva deu o seu primeiro passo como sacerdotisa de uma doutrina.

Em 1958, ela deixou o núcleo dos Bandeirantes e seguiu junto com seus filhos e um grupo, que de acordo com Silva (2008), era formado de mais cinco famílias espíritas, se deslocando para Serra do Ouro Preto em Goiás. Naquele espaço ela fundou a UESB - União Espiritualista Seta Branca - com um pequeno e rústico templo, onde atendia seus pacientes e formava os médiuns que começaram a chegar no local. Neste período, viviam em comunidade onde buscavam certo tipo de auto sustentação; plantavam e colhiam, faziam farinha para vender nos locais urbanos mais próximos. Seguindo instruções do espírito que lhe acompanhava e que deu nome à comunidade, pai Seta Branca, - um de seus mentores espirituais -, Neiva implantou ali um orfanato e um hospital que acolhia cerca de 80 crianças (SILVA, 2008).

Muito pouco se tem escrito ou deixado por Neiva sobre a convivência com a médium mãe Neném, as cartas existentes, como a de 03 de novembro de 1959 e a de 23 de agosto de 1966, como também o livro *2000 a conjunção de dois planos* (1974b), onde Mário Sassi reproduz parte dessa história por ela contada, narram com evidência à versão de Neiva, mas é o bastante para se perceber que as duas se desentenderam. Pelas cartas e pelo livro, como também por alguns diálogos que presenciei entre mestres que conviveram com ela, mãe Neném teria uma concepção espírita kardecista mais rígida sobre a manifestação dos espíritos, diferente de Neiva. Porém, as cartas enfatizam que mãe Neném teria sido atuada pelos

⁴⁷ Clarividência é um termo utilizado no universo espírita para explicar o dom de ver e ouvir o passado, o presente e o futuro, assim como o dom do diálogo com aqueles que não estão mais vivos.

⁴⁸ Apesar de ser frequentemente apagada da história do VDA, mãe Neném, ou tia Neném, teve bastante influência sobre a inserção de Neiva no espiritismo. Mãe Neném foi uma personagem conhecedora das principais obras do espiritismo tanto de Kardec, quanto de Chico Xavier e demais espíritas brasileiros. É a partir dessa sua formação que ela vai conduzindo os médiuns que a procuravam; ela usava as técnicas ensinadas nos livros para desenvolver seus médiuns.

espíritos cobradores do grupo, vindo em Neiva, a culpa de toda a pobreza na qual a comunidade vivia. Nas suas palavras:

Na minha posição de clarividente, via a possibilidade de sermos tomados por aquela força negra. Comecei a me acautelar, porém de nada valeu, pois a presidente foi tomada. Então, começou a ver em mim a razão de toda aquela pobreza. Começou a fazer pressão para que eu saísse. Até que eu, não suportando, pedi ao Pai e ele, sem nada poder fazer, mandou-me para Brasília. (NEIVA, 1966, Cartas).

Em meio a tantos desentendimentos, no dia 9 de fevereiro de 1964, Neiva decide deixar a UESB, e logo o templo religioso e a união se desfaz. Depois de cinco anos sobre a convivência em comunidade, Neiva que tinha certo protagonismo no grupo - por ser ela a melhor médium de incorporação -, volta a Brasília, junta-se com outro grupo formado por algumas famílias, seus filhos e filhas, seu companheiro Getúlio da Gama e mais 90 órfãos. Em suas cartas a médium ressalta ter sido o pior momento de sua missão espiritual, e que depois teria recebido de pai Seta Branca e outros espíritos, explicações cármicas sobre a UESB, pois aqueles momentos vividos por aquele grupo seria um reajuste⁴⁹, “permitido por Jesus”, de reencarnações que aqueles espíritos tiveram na Rússia de 1500, caracterizado como um grupo de ciganos. E para completar sua missão, Neiva precisaria atravessar o encontro com esses espíritos.

De Brasília, Neiva segue para Taguatinga, em abril de 1964 e funda as Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã - OSOEC. Nesse espaço, constroem barracões de madeira onde viviam e usavam como templo espiritual. Em 1969, ainda procuravam o local desejado (conforme Neiva) pela espiritualidade maior (os espíritos da crença), para compor o templo principal. Em uma das viagens de seus médiuns, o caminhão atola em meio a uma tempestade. Após ser informada, ela afirmaria ter sido esse o local escolhido. Tratava-se de uma zona rural da cidade vizinha a Brasília, Planaltina, cuja área satélite se aproximava do riacho Pipiripau, como um grande vale que teria um lindo amanhecer do sol em meio ao cerrado, o pressuposto que resultou no nome Vale do Amanhecer (SASSI, 1974b; 1979; 1985; ÁLVARES, 1992).

A Ordem Espiritualista Cristã - OSOEC, também se tornou uma instituição patenteadas, de natureza beneficente, prescrita pelas leis vigentes do país como instituição

⁴⁹ Reajuste trata-se de uma expressão com significado singular para o meio espírita e/ou espiritualista. O reajuste tem haver com o sistema da reencarnação e com a lei do carma, pois os espíritos envolvidos no processo de reencarnação estariam voltando a encarnar para se reajustarem com seus carmas. Ou seja, voltando para consertarem seus erros. No enunciado colocado por Neiva, o reajuste estava dependente da convivência pacífica em que os espíritos encarnados do grupo deveriam ter, para então compensar uma falha anterior, de uma vida anterior, onde esses mesmos espíritos teriam atuado juntos.

religiosa que cumpria com um estatuto e que tinha base na crença da médium clarividente Neiva Chaves Zelaya. Sobre o qual, prestava trabalhos sociais junto aos estudos do evangelho de Cristo e das premissas espíritas, das suas ramificações e também das ressignificações por Neiva instituídas.

Como se pode perceber na história da constituição do templo e arcabouço sagrado da doutrina do VDA, o deslocamento e a produção do conhecimento em meio a vários contextos vividos pela sua precursora, também se mostra como configurações que pautam o curso desse processo formador. Seus deslocamentos são característicos dos Novos Movimentos Religiosos que ganham espaço nos anos de 1960, sob o caráter de um conhecimento que se hibridiza, ou seja, novas significações são dadas as formulações religiosas tradicionais, se misturam e se ramificam, se recriam ou se criam em novos aspectos e nomenclaturas (GUERRIERO, 2006; 2008):

A fluidez da identidade religiosa se apresenta de forma mais ou menos explícita, considerando os diversos contextos em que a mesma se insere, no entanto, ela sempre se encontra presente. [...]. Neste novo cenário as identidades religiosas assumem um caráter cada vez mais subjetivo, e intersubjetivo, trazendo para a esfera individual as possibilidades de arranjos identitários. [...]. Claro que, o grau de manobra do indivíduo, no plano da elaboração de sua identidade religiosa, vai depender de uma série de fatores que o situa socialmente. Questões como classe, gênero, grupo etário, cor, vão pesar significativamente sobre as possibilidades de ampliação ou restrição de seu universo de escolhas e de elaboração. (OLIVEIRA, 2011, p. 71-72).

Esse aspecto híbrido compõe também a crença do VDA, no que diz respeito à interiorização dos fundamentos que embasam as leis e normas de Condutas Doutrinárias, a sua hierarquia, a constituição dos seus espaços, ou seja, todo aspecto subjetivo das identidades que se formam com o nome de Espiritualista Cristãos.

E como muitos dos NMR's que surgem entre 1960 e 1970, tem raízes no espiritismo kardecista⁵⁰, a doutrina da clarividente não se mostra diferente, e talvez pode-se pensar que há uma grande reprodução de aspectos que se mostram quase idênticos, outros que são compulsivamente fabricados no Brasil por outros movimentos espíritas, e outros que são genericamente modificados por Neiva e seus espíritos, para expressar o caráter inovador dos conceitos daquilo que cria.

⁵⁰ Faço essa afirmação em acordo com Filoramo, quando ressalta: “De certo ponto de vista, New Age é apenas uma etiqueta, em boa parte inventada pela mídia, que cobre conteúdos aparentemente heterogêneos: o *channeling* ou comunicação com espíritos e mestres superiores, uma releitura, adequada a seu tempo, do espiritismo do século XIX; as várias artes de cura, unidas pela ideia original que a doença tem origem espiritual, isto é, psicológica na mente do indivíduo [...]. E aquilo que une esse mundo religioso variado é, na realidade, uma visão de mundo tipicamente gnóstica”. (FILORAMO, 2005, p. 200).

Gostaria então de apontar alguns exemplos sobre o arcabouço composto no seio ao espiritismo de Kardec como, por exemplo, as leis universais (naturais, divinas e imutáveis), a reencarnação e o carma, que também são aspectos ascendentes na doutrina do VDA.

Apesar de tia Neiva negar ser uma kardecista, ela reproduz de forma criativa vários aspectos ritualísticos que, por vezes, já estão embutidos nos trabalhos⁵¹ nos espaços sagrados do VDA como, por exemplo, as palestras dominicais, o trabalho de mesa evangélica (tipicamente uma ressignificação da mesa branca kardecista brasileira), a cura evangélica (onde incorporam médicos do espírito) e a prática do passe magnético (que já era, pelo kardecismo brasileiro, uma prática ramificada de tradições orientais). Para além, de toda semelhança, Neiva também considera o cristianismo um atributo indispensável para as ressignificações feitas, aspecto que da base a constituição das identidades do VDA.

Há muitos anos venho tentando esclarecer o espírito da Verdade, porém sem qualquer pretensão ou interesse em divulgar o Espiritismo, o Espiritismo tão profanado por todas as religiões. O Espiritismo classificado de Allan Kardec é o único aceito, que ainda se respeita. Não podemos negar que somos baseados nele. [...]. Eu sou uma espírita, sou clarividente, em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo! Tenho o meu ritual de trabalho, que não posso dizer que acompanho Allan Kardec ou que seja umbandista, e nem tão pouco do Candomblé. Não sou porque amo a minha corrente, tenho a minha missão. Recebi, em 1957, a Corrente Mestra do Oriente Maior e vibro nela, sem pretensão de ferir ninguém ou fazer os outros passarem para mim. Se não sou Kardecista, Umbandista ou do Candomblé é apenas porque tenho minha missão. Porém, amo a todos! Sei que vai haver uma unificação entre nós, porém isto é muito delicado, pois não sabemos qual será escolhida por Deus para unificar as outras três. Mas, não me preocupo quanto a isto! (Tia Neiva, 20.6.75). A Doutrina do Amanhecer é Espiritualista Cristã, e usa, em grande parte de seus trabalhos, a base do Espiritismo, porém sem adotar o sistema de Kardec. (SILVA, 2008, s/p).

Como se pode perceber, apesar de se apropriar, Neiva nega, mostrando em seu discurso uma hierarquia entre definições, nas quais, as umbandistas e candomblecistas ocupam lugares menos importantes, por não serem aceitas institucionalmente aos seus olhos. Contudo, os maiores traços dos rituais ocorridos nos templos não-iniciáticos e iniciáticos são característicos da umbanda, como é o trabalho de Tronos (onde incorporam os espíritos dos Pretos Velhos e Pretas Velhas; espíritos de escravos que viveram no Brasil colonial); o de Linha de Passe (onde se manifesta os espíritos de Caboclos e Caboclas; espíritos indígenas) e o próprio pai Seta Branca que é uma entidade indígena inca, apesar de ter tido, na cosmologia do VDA, outras vidas de nomes importantes para o cristianismo, como o santo católico são Francisco de Assis, João Batista (aquele que batizou Jesus na história bíblica) e Samuel (do

⁵¹ Terminologia nativa; leia-se, rituais.

velho testamento). Teria sido também, um Jaguar (um componente de uma das primeiras tribos a habitar o mundo, para crença espiritualista).

Contudo, a pretensão da precursora da doutrina se mostra contida para além desses laços espíritas e se desenvolve com seu conhecimento de várias religiosidades e formas de espiritualidades, que vão se incorporando de maneira transversal, como é o caso dos orixás do candomblé. Nos trabalhos que há chamada de forças, são pronunciados os nomes de Oxalá, Obatalá e Olorum, como também da incorporação de Iemanjá no ritual da Cruz do Caminho, que é um ritual de culto a esta divindade. É o caso também de tradições orientais chinesas e da física quântica e os aspectos conceituais conquanto aos termos de padrões energéticos, de associação no VDA tem-se para além da mesma crença, trabalhos como a Indução e o Leito Magnético. Entre outros tantos exemplos que se desenvolvem de apropriações de religiões orientais, como é o caso do conceito de prana, dos espíritos hindus e etc. Para Neiva e para os adeptos, o VDA seria uma doutrina completa por trazer todos os aspectos religiosos compreendidos na terra. Uma generalização que os faz se colocarem como superiores perante as demais crenças⁵².

Por conta dessa grande “loucura” de conhecimentos embaixadores da doutrina, considero que é bem difícil reduzir ou enquadrar o VDA num fundamento único. Apesar de não trazer todas as religiões como afirma⁵³, Neiva cria cosmologias explicativas diversas que desafiam qualquer tentativa de compreensão linear, dado ao caráter extremamente híbrido da Doutrina do Amanhecer. Contudo, esse não é o meu propósito. Todavia, pelo viés que traço na minha própria experiência enquanto um viajante de religiões mediúnicas, percebo que identidades são postas e se cruzam, criando novos significados na doutrina do VDA, em que pelo menos inicialmente o kardecismo e as outras ramificações criadas no Brasil, assim como também a umbanda; são as que mais aparecem na formação da doutrina, que é por isso

⁵² Tal pretensão é um sonho bem particular dos principais agentes espiritualistas e espíritas. Kardec já premunia pretensamente o espiritismo como uma doutrina universal, dentro outros que seguiram. Veja-se em suas próprias enunciações: “Se há verdadeiramente um mundo invisível que nos rodeia; se podemos nos comunicar com este mundo e dele obter ensinamentos sobre o estado daqueles que habitam – e todo o espiritismo está aí contido – dentro em pouco isto nos parecerá tão normal quanto ver o sol em pleno meio-dia ou encontrar milhares de seres vivos e invisíveis numa gota de água límpida. Estão crença se tornará tão comum que vós mesmos sereis forçados a vos render à evidência. [...]. Se, pela força das coisas e da evidência, esta crença se tornar geral – e não pode ser de outro modo, já que se trata de uma lei da natureza - , segundo vosso ponto de vista já não existirão mais católicos, e vós mesmos não sereis mais católicos, pois sereis forçado a fazer como todo mundo” (KARDEC apud ARAÚJO, 2016, p. 233-234).

⁵³ Neiva informar que a crença está estritamente ligada às premissas cristãs que embasam também o espiritismo e toda moral contida nas condutas doutrinárias se tornam políticas que surgem dessas premissas. Assim como o cristianismo, a doutrina do VDA é puramente patriarcal, e assim segue as conduções dos corpos generificados nos seus espaços. No próximo capítulo estarei evidenciando sobre essas afirmativas.

reencarnacionista, evolucionista e cármica, porém, com formas diversificadas de percepções e atuações.

Para alguns adeptos, Neiva criou um sistema de trabalhos/rituais diferenciados, através das mediunidades do doutrinador e do apará; composições binárias que identificam sujeitos nos espaços/rituais e que importam todo um engendramento de funções sobre os corpos desses indivíduos. O apará é o médium de incorporação, o que a Clarividente explica ser uma mediunidade milenar, que já existiria sobre a terra desde sua criação. O doutrinador por sua vez, seria uma criação da médium, a conhecida tarefa, o "presente de Neiva para o mundo", pois com ele/ela se desenvolveriam técnicas que auxiliariam na incorporação dos médiuns sensitivos. Porém, parece que a própria ideia de doutrinador já é vista nas formulações kardecistas. Contudo, será sobre este par binário que se desenvolverá toda uma logística de corpos nos espaços/rituais, assim como também uma intersubjetividade que será formada a partir das ideias de Condutas Doutrinárias, incutindo as concepções moralizantes, tradicionais e conservadoras de vários comportamentos incluindo os que interessam para essa pesquisa, os de gênero e sexualidade. É a partir das identificações binárias, que também se moverão as teopolíticas criadas e implantadas por Neiva na efetivação do VDA.

E para contribuir melhor no entendimento de suas teopolíticas, que deve se desenvolver após essa constituição histórica, buscarei dividir esse capítulo com alguns diálogos que sistematizam e configuram políticas no universo sagrado. Com isso, no primeiro momento busco perceber a ideia de reencarnação e carma, ressignificados pela Clarividente, como discursos teopolíticos de controles dos comportamentos. Depois procuro ainda fazer uma análise crítica da antropologia feita sobre o universo religioso, dialogando com autores/as que se aventuraram em pesquisar o VDA e ensejando, talvez muito pretensiosamente, uma reivindicação a uma antropologia mais atenta a críticas de sistemas religiosos, quando esses fomentarem certa violência ética sobre qualquer tipo de vida.

2.1 Sobre as teopolíticas do Vale do Amanhecer

A lei física que nos chama à razão, é a mesma que nos conduz a Deus
(NEIVA, 1977, Cartas).

Existem uns cem números de teologias e visões cosmológicas que engendram os fundamentos do VDA, e por isso instituem-se na vida de seus adeptos tomando seus corpos e subjetividades. A multiplicidade desses conceitos em meio às características de cada crença

que a compõe, acaba por contradizê-la em vários os aspectos, ou mesmo deixá-la sem resposta para muitas das coisas com as quais acredita. A lógica das teologias acaba por se misturar em histórias que ficam um pouco confusas, apesar de não perder a adesão de seus participantes.

Poderia citar como exemplo, conceitos que a tomam pela origem da humanidade e a evolução do espírito. Essas duas concepções são claramente tomadas do espiritismo brasileiro (o espiritismo com base em Chico Xavier), tendo em vista que, para essa denominação, o mundo e sua criação seguem as hipóteses evolucionistas darwinistas e o espírito seria moldado por leis involuntárias, as quais supõe-se enquadrar em uma escala onde o poder exercido é do espírito mais iluminado⁵⁴. No VDA, ao mesmo tempo em que se entende a mesma perspectiva evolucionista, ela se desvencilha em outros mitos. A origem da humanidade, para o VDA, está vinculada a Capela⁵⁵ e alguns de seus habitantes, que foram banidos para a Terra por transgredir as leis divinas. Capela acredita-se ser, um planeta que está anos luz da terra e que se encontra em dimensões altamente evoluídas. Ao transgredir as leis, alguns de seus habitantes são condenados a viverem na Terra, que estaria numa dimensão energética mais densa. Aqui eles teriam se dividido em povos, como os Jaguares, os Tumuchys, os Equitumans, os Orixás⁵⁶ e etc, e assim teriam povoado e dado origem a humanidade.

Apesar de se encaixar num percurso linear, a história contada por Neiva ainda fica um pouco confusa, pois ela não explica de onde viriam os espíritos que habitam os corpos dos seres humanos produtos dos capelinos. A forma como é contada a história também não se adéqua muito bem, Neiva afirma que fez uma viagem espacial, levada por uma tripulação alienígena em um OVNI⁵⁷. Ao mesmo tempo essa viagem foi uma projeção astral (a conhecida técnica de desdobramento do espiritismo, a retirada consciente do espírito de um corpo) onde sua matéria continuou na terra, e o seu espírito foi levado por tripulação de navegantes siderais (SASSI, 1974b).

⁵⁴ Essa perspectiva é semelhante às teorias evolucionistas culturais que eclodiam entre os séculos de seus surgimentos, enfaticamente contadas nas obras de Taylor, Morgan e Freezer. Ver: Celso Castro em: *Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer* (2005).

⁵⁵ Capela não é uma história exclusiva do VDA, ou mesmo uma manifestação teopolítica criada por Neiva. Enquanto teoria hipotética ou sobrenatural, ela foi antes localizada no livro *Exilados da Capela* de 1949, de autoria de Edgard Armond, na época, secretário da Federação Espírita do Estado de São Paulo. O livro é o primeiro de uma coleção que contaria a versão espírita da origem da humanidade. Neiva faz uma bricolagem da história contada por Armond (ex-capitão da polícia militar brasileira), realocando outros mitos sobre sua história. Contudo, os adeptos que se identificam também como jaguares, idealizam retornar para Capela, planeta de onde vieram seus espíritos, de acordo com Neiva.

⁵⁶ No contexto da história desenvolvida por Neiva, principalmente no livro *2000 a conjunção de dois planos* (1974b), os orixás seriam um grupo de capelinos que habitou e povoou a Terra.

⁵⁷ Objeto Voador Não Identificável.

Muitas das histórias que não se conectam estão ligadas as falanges missionárias⁵⁸. História de vários povos que se misturam e que faz arquitetar novos mitos contados em interconexão. Por exemplo, os três reis magos que estão ligados às mulheres pitonisas; maias que são caracterizados em pinturas de estilo romano, mas que ao mesmo tempo são representações de espíritos espartanos, pretos velhos que são engenheiros siderais e etc.

Essa multiplicidade de crenças acaba por criar novas teologias, criando com isso várias formas de identidade dentro de um único universo religioso. Essas identidades são póstumadas as várias culturas tradicionais ocidentais e orientais, e os adeptos, por vezes, reproduzem os papéis dessas identidades (ler-se entidades) híbridas. No trabalho de tronos é comum se deparar com pretos velhos e pretas velhas que são ciganos e ciganas - como Vovó Cigana da Mata - ou de origem oriental - como Pai João do Oriente. Apesar de ter, em grande parte de suas culturas, o costume de ser nômade, os ciganos e as ciganas do VDA, também se localizam - como são os ciganos da falange de Katshimoshy. Assim, assumir os papéis dessas identidades é uma tarefa que faz os/as adeptos/as carregarem toda uma teologia híbrida e histórica sobre seus corpos.

Como pesquisador e participante, percebo que toda essa multiplicidade teológica, que é um fato na doutrina, não a faz, de forma alguma, mais aberta às demais instituições. Esse hibridismo tem um limite e ele para nas criações de Neiva. Poucas foram as teologias criadas após sua morte e aderidas pelos espiritualistas cristãos. Mesmo deixando todo poder da hierarquia da comunidade para uma cúpula de mestres homens⁵⁹, o efeito do discurso não era o mesmo. A legitimidade para criar algo não se igualava a da Clarividente. O que resultou em divergência e separação de opiniões. Um exemplo é a falange das Aponaras⁶⁰, criada depois de sua morte. Essa falange destacaria as esposas dos presidentes de templos, mas muitos dos presidentes, não seguiram a ordem da cúpula em seus templos.

⁵⁸ São espécies de grupos representantes de entidades espirituais. São mais comumente vistas entre as mulheres. As falanges são representadas por vestes específicas chamadas de indumentária. As das mulheres têm características normativas femininas bem específicas, são sempre vestidos com muito brilho. Os homens se dividem em duas, suas vestes são calça, camisa e acompanha sempre de uma capa muito parecida com as dos heróis de quadrinhos.

⁵⁹ Antes de falecer, Neiva nomeou uma cúpula de mestres que ficariam responsáveis por “cumprir e fazer cumprir as leis do amanhecer” (SILVA, 2008, s/p). Esses mestres são conhecidos como os Trinos Triarda Presidentes, são eles: o seu último marido, Mário Sassi, Nestor Sabatovicz, Michael Hanna e seu filho Gilberto Zelaya, entre outros que ocupavam cargos secundários, como é o caso do adjunto Tumarã, Mestre José Carlos Silva, sucessor de Sassi na compilação dos textos da doutrina.

⁶⁰ As Aponaras foram criadas pelo trino Ajarã, o mestre Gilberto Zelaya. Elas representariam as mulheres esposas de presidentes de templo. Por não ser criada por Neiva, a falange não tem um discurso com uma história que engendre uma teologia, ela é meramente institucional, mas acaba dando a uma agente, que é a mulher do presidente, certo poder entre as demais mulheres das demais falanges. O poder de coordená-las nas atribuições femininas.

Portanto, os limites parecem estar ligados ao discurso de um agente único, aquele que detém de certo poder. Esses discursos, ousaria dizer, estão articulados sobre o aprendizado de Neiva em meio aos seus deslocamentos. Logo, as teologias que compõe a identidade dos espiritualistas cristãos, se fundamentam na base do espiritismo e demais ramificações mediúnicas que nasce no contexto brasileiro.

O VDA é essencialmente uma doutrina de concepção reencarnacionista. Sua teologia principal volta-se sobre aquilo que Neiva interpretou das correntes do espiritismo brasileiro. A reencarnação, o processo que explica a imortalidade do espírito é caracterizado por Silva como ponto básico para o entendimento do VDA:

Na nossa Doutrina entendemos que o espírito, em sua caminhada visando seu retorno a Capela, após diversas existências na Terra, depois de ter muitas caras e muitos nomes, depois de fazer suas jornadas de vaidade, ambição, traição, violências e mentiras, ou de esforços bem dirigidos, de amor e dedicação, vai para o Canal Vermelho⁶¹, onde vive no plano espiritual correspondente ao seu padrão vibratório, e ali tem toda sua memória transcendental, da qual toma consciência de acordo com seu nível de lucidez (SILVA, 2008, s/p).

Assim, para o VDA, o processo de reencarnação é um processo divino, uma oportunidade criada por Deus, para que o espírito possa - na sua individualidade, ou seja, por si só, pelo composto de suas ações, na prática do bem - evoluir. E mais especificamente, possa alcançar a iluminação e voltar para Capela, que seria o seu lugar de origem.

A reencarnação me parece ser um sistema complexo que tem no discurso teológico, sua forma estrutural de relações políticas, e por isso, de poder. Assim, ao direcionar seus processos de formação, a reencarnação se compõe de um articulado sistema de leis que conduzem espíritos a obediência de normas, regras, políticas que perpassam os corpos e as subjetividades de seus adeptos, lhes incorporando não só nas suas ações e comportamentos, mas também, na superfície de sua matéria. No final das contas, a reencarnação séria, se assim posso dizer, um sistema de justiça penal.

Suas leis estão calçadas nas ideias dos processos cármicos, a conhecida lei de causa e efeito. O carma vem justificar a pena do espírito a luz da justiça divina. A partir do momento que reencarna, o espírito, por sua vez, está pagando de alguma forma por comportamentos que foram tidos como transgressores as leis divinas, acometidas em vidas anteriores. Portanto, a pena do espírito está ligada as ações que deve corrigir. Nesse contexto, o espírito encarnado

⁶¹ Espécie de dimensão transitória para onde iriam os espíritos após desencarna do corpo físico e onde permaneceriam até sua próxima reencarnação.

deve cumprir com demais demandas políticas de comportamento da sua atual reencarnação, para livrar-se da pena do carma.

No Carma se projetam obstáculos provenientes de nossas experiências mal sucedidas ou incompletas em outras vidas, sendo a consequência da Lei de Causa e Efeito, que preside todos os nossos atos. Na verdade, temos que ter a consciência de que devemos pagar tudo quanto devemos por ações transcendentais bem como por aquelas que criam um carma adicional pelo mal cometido nesta reencarnação. Por isso nossa preocupação com praticar boas ações, levar a felicidade aos outros, enfim, buscarmos sempre fazer o Bem em todos os momentos de nossas vidas. (SILVA, 2008, s/p).

Podemos perceber que a reencarnação se trata de um sistema jurídico penal, pois ao tempo que elege poderes maiores aos agentes da justiça, detentores de discursos de verdade, regulam as vidas crédulas inseridas nesse sistema. Conferindo as análises de Foucault, Judith Butler atesta que os sistemas jurídicos de poder, produzem:

Os sujeitos e subsequentemente passam a representar. As noções jurídicas de poder parecem regular a vida política em termos puramente negativos - isto é, por meio da limitação, proibição, regulamentação, controle e mesmo "proteção" dos indivíduos relacionados aquela estrutura política, mediante uma ação contingente irretratável de escolha. Porém, em virtude de a elas estarem condicionados, os sujeitos regulados por tais estruturas são formados, definidos e reproduzidos de acordo com as exigências delas (BUTLER, 2015, p. 18-19).

Compreendendo o que traz a filósofa, os sistemas jurídicos de poder, fomentam estruturas políticas invisíveis (micropolíticas), nas quais os sujeitos movem-se por meio de padrões de disciplinamento, emoldurados nessas políticas. Não é difícil pensar isso perante a lei do carma. Ao obter conhecimento de que minhas ações são determinantes da minha evolução, o sofrimento futuro que possa acontecer comigo, começo a discipliná-las, controlando os enquadramentos das normas. O problema da reencarnação no espiritismo e espiritualismo, consiste na não delimitação da localização dessas normas. Não há uma explicação de onde elas veem.

As leis divinas (naturais, eternas e imutáveis), concedidas desde o kardecismo no *Livro dos Espíritos* (2001), carregam uma grande problemática para os adeptos do espiritismo e espiritualismo. Ao se perceberem naturais, afirma-se que elas estão postas desde sempre, que fazem parte da ética da criação, de uma naturalidade que não é contestável. Ao serem afirmadas como eternas, elas dizem ser imunes ao tempo, perpassando qualquer era. Ao se compreenderem imutáveis, elas mostram um caráter cristalizado na sua formação. Entretanto, elas são, antes de tudo, produtos de convenções sociais.

Parece audacioso fazer esta afirmação, mas acredito que é preciso fazer-se pensar sobre este aspecto, quando ele traz uma violência ética naquilo que compõe. No verbete 621,

contido no *Livro dos Espíritos* (2001), Allan Kardec pergunta onde estão escritas as leis divinas. Ao responder, o espírito ressalta que está localizada na consciência. Logo, todo ser dotado de consciência teria em si a lei divina, ela estaria subscrita no próprio indivíduo. Entretanto, no verbete 622, ele ressalta que sujeitos específicos (espíritos superiores), teriam vindo a Terra para traduzir a lei divina. Portanto, a lei divina é a lei dos homens. São eles que criam e as escrevem. Poderia aqui ser contestado com a seguinte afirmação: Mas elas foram ditadas por Deus. Ousaria dizer que não, pois o próprio princípio da reencarnação afirma que, até mesmo o espírito mais iluminado, passa pelo processo de esquecimento total ao reencarnar. Logo, as formulações das leis são perspectivas enxergadas no âmbito social/cultural/político.

As leis divinas são claramente produto de um tempo e espaço, elas estão ligadas as condutas morais estabelecidas entre as micropolíticas que normatizam a maneira como os sujeitos devem ver o mundo. Logo, elas perdem seu caráter de eternas e imutáveis, pois com passo em que a sociedade se moderniza, elas se adaptam às novas formas convencionadas no contexto das relações sociais. A moral que perpassa as leis divinas é a própria moral social, e isso fica claro quando ela está contida na consciência humana. Por exemplo, nos seios das denominações espíritas concebidas no Brasil após as décadas de 1970 e 1980, a homossexualidade estava prescrita entre as ideias de carma, provação ou patologia do espírito, comportamento que deveria ser consertado pelo ensino "normal e natural" de conduta sexual (EMMANUEL e XAVIER, 1970; KÜLIL, 1992; SOUZA, s/d)⁶². Em 2013, uma carta psicografada pelo espírito de Bezerra de Menezes⁶³, afirma que, os homossexuais são os mesmos espíritos que viveram na Grécia e Roma antiga, e que, estão voltando mais evoluídos, "com um objetivo: conter a explosão demográfica, pois a Terra necessita urgentemente diminuir sua população. Então a homossexualidade fará muito bem ao nosso planeta"⁶⁴

⁶² As obras que aponto são: *Vida e Sexo* ditado por Emmanuel e escrito por Chico Xavier, foi lançada pela primeira vez em 1970 e ganhou versão digital em 2009, publicada pela Federação Espírita Brasileira – FEB. Nela o espírito de Emmanuel indica para a homossexualidade que, “é forçoso que se lhe dê amparo educativo adequado, tanto quanto se administrar instrução à maioria heterossexual” (1970, p. 42); *Sexo: o sublime tesouro*, foi escrito pelo médium Euripedes Külil em 1934 e ganhou várias edições, sua última foi em 1992. Nela o autor aponta causas para a homossexualidade, e indica o espiritismo e suas técnicas como forma de libertação. A visão espírita da homossexualidade foi o tema principal de uma edição especial, nº 19, publicada na *Revista Cristã de Espiritismo*. Nela, o médico Roberto Lúcio Vieira de Souza que era membro presidente da Associação Médico-Espírita do Brasil, aponta quatro causas para obtenção da homossexualidade via processos reencarnacionistas, cármicos e também psiquiátricos, e faz desafios a psicoterapia na integração de tratamentos espíritas para homossexualidade.

⁶³ Entidade espiritual que se manifesta em várias denominações espíritas, inclusive no VDA.

⁶⁴ Essa afirmação não faz muito sentido, a quantidade de pessoas homossexuais, masculinas e femininas é exacerbadamente maior que a população grega e romana da antiguidade.

(FRANCO, 2002, s/p)⁶⁵. Se as leis divinas estão na consciência, elas são produtos da vida social, e não espiritual.

No VDA, a concepção é a mesma, ela apenas é apresentada de outra forma. Para o VDA deus é a própria lei. No livro *2000 a conjunção de dois planos*, o mestre Tumuchy (Mário Sassi) e Neiva afirmam: "A vida é contínua e a Lei que rege o seu todo é uma Lei única que costumamos chamar de Deus" (SASSI, 1974b, s/p). Ao mesmo tempo, deus é energia viva e luminosa que habita cada ser vivo na terra. Logo, deus está em nós e se ele é a lei, nós somos a lei, nós a criamos. As leis são criadas em meio à moral instituída na teologia com a qual, um ser "superior", um sujeito a qual se delega poder, dissemina um discurso que apresenta a proibição a um comportamento para ele/ela não adequado. Essa discussão está ligada as instituições de "verdade" citadas por Michel Foucault em *A ordem do discurso* (2014). Essas instituições se apresentam como um corpo de sujeitos condutores dos discursos de verdade; discursos de poder sobre os outros corpos. No caso do VDA, Neiva, e a administração por ela instituída, ganham esses status:

Na Doutrina do Amanhecer, particularmente, uma LEI é uma norma ou conjunto de normas elaboradas pela Espiritualidade Maior e trazida até nós através da nossa Mãe Clarividente Tia Neiva, regendo trabalhos e rituais bem como o comportamento dos mestres e ninfas, buscando conscientizá-los dos conhecimentos crísticos e impedir que se façam transgressões, mutilações, adaptações e adulterações de toda a maravilha que nos foi trazida pelo que se contém no Evangelho. (SILVA, 2008, s/p).

Para a sociedade do VDA, Neiva consentiria ser o agente condutor de verdade, - aquele agente que dotado de um poder, promulgado por certo discurso de conhecimento e legitimado por seus adeptos - que institui condutas morais e conduz a vida de seus seguidores⁶⁶.

⁶⁵ Livro *Sexo e Obsessão* do médium Divaldo Pereira Franco, publicado em 2002, pelo Centro Espírita Caminho da Redenção.

⁶⁶ Pai Seta Branca incorporado na Clarividente, afirma ser ela (Neiva), o próprio Espírito da Verdade. Mário Sassi (1974b, s/p) reafirma isso, ao narra o episódio de sua iniciação. "Um dia, Pai Seta Branca, o supremo dirigente da nossa falange, incorporou em Neiva e fez minha iniciação. - Meu filho, - disse ele - você é um missionário de Deus e, em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, terá que anunciar as premissas da civilização do III Milênio, recebidas por intermédio desta médium clarividente. Você dará testemunho do Espírito da Verdade, cuja missão é marcar a transição milenar. Os três anos que teve de aprendizado e disciplina seriam poucos se não fosse a grande bagagem de que é portador, pelas vidas que já teve neste planeta. Hoje mesmo, dar-lhe-ei as provas dessas vivências transcendentais. Mas não tente, nunca, ultrapassar a verdade, pois o Homem se alimenta, apenas, daquilo que se pode dar testemunho. [...]. Abrirei para você um novo mundo, e você escreverá com o Espírito da Verdade. A Clarividente, que coloco à sua disposição, tem seus olhos entregues a Nosso Senhor Jesus Cristo. Também você confiou a Ele sua paz e sua tranquilidade, cujo penhor é a ausência de qualquer deslize moral. Tudo será feito por amor de um Deus todo poderoso, e estarei aqui sempre que você precisar de alguma afirmação. Em seguida, ele abandonou o aparelho e Neiva voltou a si, após breves minutos. Tão pronto ela retomou a consciência, contei-lhe o que tinha havido, e ela não demonstrou surpresa. Disse-me, então, que, na madrugada anterior, havia assistido à cerimônia da minha iniciação, numa Casa Transitória". O Espírito da Verdade, trata-se de uma entidade que Allan Kardec tinha certo tipo de contato, entidade essa que

Outra análise que se pode fazer da visão de Deus em nós - conquanto a essa teologia, na instituição espiritualista - consiste na autovigilância e disciplinamento, através da produção do sentimento de culpa. Ao entendermos que Deus é a lei. Ao mesmo tempo, a lei que nos julga. E é também nosso juiz, que está dentro de nós. Isso nos faz com que a todo momento estejamos em estado de vigilância aos nossos comportamentos, pois qualquer passo fora das leis divinas, um olhar panóptico⁶⁷, que não posso ver, mas que está a me vigiar, e até mesmo dentro de mim, pode me julgar e condenar a minha evolução pelos meus atos.

Ao ingressarmos na Doutrina do Amanhecer, descobrimos que nosso Divino e Amado Mestre Jesus nos ensina, somente, a conhecermos o que já temos, o que já somos e o que carregamos conosco. Na Doutrina, acordamos para a verdade, sabemos que temos que caminhar para dentro de nós mesmos, tentar retomar o verdadeiro sentido da nossa existência, manipulando a energia e as forças fantásticas que nos são reveladas e transmitidas, temos instruções e leis a serem cumpridas, independentemente do livre arbítrio. (SILVA, 2008, s/p).

Através dessa vigilância constante, aquele que para satisfazer seus desejos, não satisfazendo os de deus, pode condena-se a si mesmo, imaginando que, deus (consciência) lhe julgaria, culpando a si próprio. A ideia de deus em nós, por assim dizer, seria uma tecnologia do discurso teológico espiritualista que produz todo o disciplinamento de corpos, sobre o quesito da autovigilância, privando a liberdade de nossos desejos.

O processo jurídico de poder das premissas reencarnacionistas, me atrevo a afirmar, é um discurso teológico que promove uma espécie de pânico moral, tanto coletivo como individual. Ao mesmo tempo que propaga leis, vigilância e julgamentos, propaga o controle; o sujeito fica à espreita de si mesmo, sobre aquilo que acontece com o outro ou pelo menos diz-se acontecer. Ao contar várias histórias de outros sujeitos e espíritos, ao justificar os comportamentos desses sujeitos com histórias de ocorrências em suas vidas passadas, Neiva e

não se nomeava. Augusto Araújo (2016), ressalta na análise dos conteúdos kardecianos que, alguns de seus seguidores desconfiariam ser o espírito do filósofo grego Sócrates, com decorrer de suas leituras, Kardec parece querer deixar evidente que seria o Cristo. Contudo, no VDA, Neiva seria o Espírito da Verdade já anunciado por Kardec. Mário Sassi (1974b, s/p) afirma isso ao falar da missão do Jaguar (identidade dos adeptos do VDA) e do VDA em tons de profecia: “Daqui partirá a preparação necessária para a interpretação correta dos fatos extraordinários que irão ocorrer nos dias que se seguirão. Aqui seremos os porta-vozes do Espírito da Verdade, que tão alto falou através de Kardec. Não advogamos exclusivismo, nem julgamos ser os únicos portadores das mensagens celestiais. Apenas proclamamos nossa autenticidade espiritual, nossa dedicação integral à ajuda aos nossos semelhantes e a ausência de qualquer interesse, seja pecuniário ou doutrinário”.

⁶⁷ O olhar panóptico, trata-se de uma teoria foucaultiana que vem esclarecer como o poder das instituições funcionam a partir das estruturas discursivas que elas constroem. Para idealizar a teoria do panóptismo, Foucault teve como base as primeiras evidências enunciadas por Jeremy Bentham, que iniciou o olhar sobre o poder a partir de suas estruturas arquitetônicas. No entanto, Foucault alarga sua teoria, percebendo que o olhar panóptico consistiria de uma tecnologia de poder que perpassa antes ao que a estrutura significa e as funções que ela exerce, confabulando efeitos na aderência de seu significado, sobre a qual, os corpos estariam sujeitos à obediência. Assim, não só a estrutura e seu significado, mas também a composição e o movimento de sujeitos sobre ela e como também a organização imposta, evidenciam as instituições panópticas. O olhar panóptico, é um olhar que vigia sem ser visto e que produz comportamentos disciplinares (Cf. FOUCAULT, 2007).

os demais agentes, mostram no erro do outro aquilo que não deve ser feito. Nesse momento, há um ato de se julgar e julgar o outro pelas suas ações. Portanto, as teorias reencarnacionistas seriam um sistema articulado de discursos teopolíticos que orientam corpos e subjetividades as ações morais contidas dentro de uma ética religiosa e promulgadas por agentes da moral.

Essa ética acaba por ser contraditória, ela se diz livre e obrigatória ao mesmo tempo. Ela fala de uma liberdade que só pode ser exercida diante de leis, normas e políticas, que afirmam como deve ser a liberdade. Essa liberdade acaba por ser condicionada pela criação de uma moral idealizada por grupos ou instituições de poder. Para o VDA, as leis e condutas seguem esse mesmo princípio.

O espírito, encarnado ou desencarnado, emite raios de vibração, exteriorizando a energia de que é portador, superior ou inferior, conforme a formação que adquire pelo seu livre arbítrio, que preside todos os seus atos. Por suas ações externas, originadas em seu livre arbítrio, mostra o Homem sua natureza interna. Mas o livre arbítrio não é ilimitado, pois ele é limitado pela Lei Divina. O livre arbítrio é a vontade exercida em toda a sua plenitude. Não pode o médium deixar se levar por seus instintos e pela sua vontade sem atentar para suas metas cármicas e para a correta conduta doutrinária, sob risco de morrer em dois planos. (SILVA, 2008, s/p).

Ao mesmo tempo que mostra sobre histórias de outrem, seja essa história de caráter real ou sobrenatural, Neiva institui informações intersubjetivas, discursos que promovem condutas emoldurados em consciência de bem e mal. O problema consiste no fato de que, ao mesmo tempo que são contadas, as teologias têm efeito binário e hierárquico. O outro contado (encarnado ou espírito) vira o sujeito abjeto de condutas morais duvidosas, que não devem ser seguidas. Porém, a inclusa ideia contraditória da caridade, direcionada por Neiva, como *amor, humildade e tolerância*, faz com que o abjeto não possa ser visto como um sujeito a ser excluído, mas pelo contrário, seja ele acolhido por sua anormalidade e convertido a normalidade instituída. Nada no sistema de condutas do VDA e da reencarnação é diferente dos sistemas jurídicos contidos no seio de nossa sociedade. E talvez, seja por isso que ela seja impositivamente desigual. Tendo em vista que, as formulações das leis são feitas por instituições e agentes que detêm de um discurso de poder, e por isso também, interesse na manutenção desse poder.

Uma teologia que parece consagrar uma particularidade para o espiritualismo cristão do VDA, e que se diferencia das demais instituições espíritas e espiritualistas - pelo menos no que diz respeito ao contexto brasileiro - está contida na articulação do conceito de reencarnação ao de “bônus-horas”. Em um de seus encontros com o mestre Humarram (um de seus mentores espirituais), Neiva afirma ter recebido melhores esclarecimentos sobre o processo de reencarnação, na qual, esta, estaria atrelada a um modelo sistêmico de justiça,

onde, por meio da pena e do que se ganharia (o bônus) com essa pena, o sujeito encarnado estaria juntando fundos para o pagamento de suas dívidas cármicas. Na carta de 11 de setembro de 1984, ela ressalta:

Quero deixar bem esclarecida a Vida além do mundo físico. Fui levada por Humarram, há muitos anos, para ver o quadro de uma enorme família que chegava da Terra. Interessante aquele grupo que viera por força de um desencarne em massa. Todos se organizaram: chegaram ricos e logo compraram suas mansões. Perguntei a Humarram:

‘Onde conseguiram dinheiro?’

‘Conseguiram na luz dos seus bônus!’

‘E o que fizeram para ganhar bônus?’

‘Fizeram amigos na Lei do Auxílio, respeitosamente tiveram suas consagrações ou sacramentos; com respeito e amor ajudaram os outros; tiveram tolerância com seus vizinhos e demais comportamentos que não fizeram sofrer os outros.

(NEIVA, 1984, Cartas).

O sistema da reencarnação por esse ponto de vista, muito se assemelha aos padrões dos sistemas de trocas⁶⁸, e no caso do VDA, os sistemas de trocas capitalistas, cujo trabalho é um meio sobre o qual, um sujeito adquire capital para sua sobrevivência no seio de uma sociedade regulamentada por esse sistema. As manobras e estratégias do capitalismo perpassam subjetividades que se concretizam numa regularidade de padrões sobre as vidas, onde o interesse fim é sempre alcançar melhores condições de subsistência.

Esse pressuposto não parece ser diferente para a teoria do bônus-horas, o trabalho espiritual regido pela lei do auxílio e da caridade (leis divinas), daria ao trabalhador (médium), uma remuneração que compraria a libertação do seu espírito da jurisprudência dos processos cármicos. Como explicar Silva (2008, s/p):

Bônus são o nosso tesouro, nossa riqueza que depositamos no Céu. São o resultado dos trabalhos espirituais e, com eles, o médium dá condições a seus Mentores para que estes possam lhe ajudar. Não é um pagamento, na concepção que temos, mas sim algo que nos é dado como reposição pelo amor, pela qualidade do ectoplasma animal com que nos entregamos às nossas atividades na Lei do Auxílio. Pela aquisição de bônus-horas recebemos o merecimento, que nos proporciona condições mais amenas para nossas difíceis passagens cármicas, pois a Espiritualidade executa o trabalho por nosso intermédio e nos vai creditando bônus-horas, créditos espirituais que resgatam, em parte ou no todo, as dívidas que temos desta ou de outras encarnações.

⁶⁸ Marcel Mauss no texto *Ensaio sobre a dádiva*, do livro *Sociologia e Antropologia* (1974), vem trazer, a luz dos estudos de três povos “primitivos e arcaicos” etnografados anteriormente, uma análise sucinta de como a economia e a política se manifestavam em meio às produções de sentimentos nos costumes de trocas de objetos, concluindo assim que, a espontaneidade do dar e receber são movidas pelos interesses em insultar e garantir prestígio social. Logo, para o autor, todo sistema de troca guarda certo interesse.

Como se pode perceber, uma administração espiritual "credita" o trabalho dos médiuns que trabalham sobre a égide das leis divinas, contabilizando as ações promotoras da boa conduta em forma de bônus-horas, que são pagos no formato de compensação das dívidas cármicas, ou seja, das más condutas das atitudes anteriores ou das vidas passadas.

A teoria do bônus-horas atua como um meio sistêmico de controle e regulamentação das subjetividades daqueles/las que aderem à crença, fazendo com que os corpos envolvidos busquem se comportar dentro dos quadros do que se é entendido pela boa conduta, estatuída pelas leis divinas. O amor e a caridade como incisos dessas leis, inscrevem-se como requisitos obrigatórios para a efetivação do trabalho, e, por conseguinte, o débito do carma. Assim, o sistema cármico e a reencarnação funcionam numa grande gestão administradora das condutas dos espíritos encarnados e desencarnados, que obrigatoriamente estão submetidos ao jogo jurídico e penal desse sistema.

Poderia então afirmar que, as boas condutas nas relações privadas e públicas dos adeptos do VDA, tendem a se materializar por meio dos interesses de subtração e extinção de seus carmas (dívidas anteriores e de vidas passadas) e sua libertação do sistema reencarnatório, na garantia da evolução de seus espíritos. Pois, aquele que está em desacordo com as leis divinas, e comete ações transgressoras a elas, são submetidos ao julgamento superior e por vezes seus espíritos são levados a leilão, numa briga entre o bem e o mal. Pensemos sobre o que enfatiza o adjunto Tumarã, mestre Silva:

Quando um espírito encarnado começa a cometer desatinos e enveredar por tristes caminhos, prejudicando a si mesmo e àqueles que estão ao seu redor, a Espiritualidade faz o leilão daquele espírito, isto é, ele é acolhido pelo irmão Inluz que der o maior lance, em bônus, e passa a escravo de grandes líderes das Trevas, os demônios, sendo seu desencarne provocado antes do tempo previsto. Os bônus entregues em pagamento enfraquecem aquele que o adquiriu e são usados para resgatar outros espíritos que tenham cumprido suas penas no Vale das Sombras (SILVA, 2008, s/p).

Como se pode perceber, Neiva concilia as teorias reencarnacionistas a características bem específicas da vida dos indivíduos na sociedade capitalista, o que me leva a pensar e voltar a reafirmar que tais produções teológicas estão estritamente ligadas a discursos políticos, localizada em tempo e espaço, sobre qual, o agente anunciador envolvido, produz. Isso explica a célebre frase que se utiliza no meio doutrinário para justificar essa repetição de sistemas do mundo físico no mundo espiritual, o pequeno corte da oração cristã que diz: "assim na terra como nos céus". A afirmativa sustenta, que da mesma forma que acontece no plano físico, também acontece nos planos espirituais, o que nos evidencia mais uma vez que a vida social/política e seus discursos é que produzem o mundo espiritual, através da imersão

intersubjetiva de seus autores/produtores nos contextos (sociais/políticos) em que vivem. Da mesma forma é o sistema das leis divinas, pois no dia 11 de setembro de 1977, o Pai Seta Branca incorporado em Neiva, ressaltou a frase que toma a epígrafe deste subcapítulo, "a lei física que nos chama à razão, é a mesma que nos conduz à Deus". Em sua mensagem, o mentor espiritual continua a enfatizar que as leis físicas e sua obediência é o caminho moral para se chegar à iluminação. Logo, as leis espirituais são reflexos das leis físicas.

A teopolítica do bônus-horas torna-se uma tecnologia discursiva e normalizadora de corpos e subjetividades que se movem sob as regras desses discursos, sendo por vezes interpelados por suas próprias consciências, ou melhor, por esse discurso interiorizado. Como também interpelando outras consciências (os outros adeptos), por meio do julgamento de suas condutas, autuando-os/as nas leis divinas produzidas por seus agentes teopolíticos. O bônus-horas e sua teologia tem grande efeito nos adeptos do VDA, que a todo o momento estão a enfatizar o propósito de seus trabalhos nas leis do auxílio e da caridade, como também a afirmar viver sempre à espreita de suas condutas para não perderem nenhum bônus, ou mesmo a oportunidade de sua reencarnação.

As premissas reencarnacionistas, sejam elas espíritas ou espiritualistas, reforçam as ideias de desigualdade social, criando explicações teológicas conformistas das condições humanas. Para essas instituições, inclusive para o VDA, o sofrimento é uma forma de evolução. Cada espírito passa em sua encarnação por ajustamentos, e cada ajustamento demanda saber passar, dentro dos sistemas de leis e condutas, por suas provações e sofrimentos. Assim, para essas instituições, toda forma de vida é um carma, e esse é necessário para evolução do espírito, tendo que conformar-se com o sofrimento que tem que passar:

Infortúnios, doenças, crises morais e materiais, desastres, enfim, tudo o que foi planejado para nossa reencarnação no sentido de resgatarmos, da forma mais completa, nossos erros do passado, de forma inexorável, compõe o nosso Carma. São fatos pelos quais teremos que passar, obrigatoriamente, nesta vida, dificuldades que se sucedem como que em forma cíclica, buracos cavados por nós mesmos, nos quais teremos que cair (SILVA, 2008, s/p).

Passar pelo sofrimento, dentro das leis divinas, é a garantia para a liberdade do espírito. Assim, aquele que é pobre, escolheu passar por essa prova e deve cumprir o seu carma predestinado. Dessa forma, as desigualdades sociais exercem função nas teorias reencarnacionistas que tiram com isso, a possibilidade do enfrentamento de seus problemas.

Portanto, as teorias reencarnacionistas se tornam um articulado sistema discursivo e desigual que induz aceitação a uma explicação metafísica sobre as condições e os sofrimentos

com os quais os sujeitos passam em suas vidas. Ao serem promovidas e aderidas, elas tornam-se efeitos que se manifestam nas relações sociais de seus adeptos, hierarquizando-os e os conscientizando de seus lugares nessa hierarquia.

As condutas doutrinárias criadas pelas teologias de Neiva aglutinam todo esse arcabouço aqui comentado, sobre o modelo de uma moral que molda, disciplina e conduz os comportamentos e ações dos adeptos do VDA. As condições para os rituais e para os usos dos espaços nos templos do VDA, foram condensadas no *Livro de Leis e Chaves Ritualísticas*, em sua última edição, que se tornou a definitiva e foi publicada em 2007. Essas leis devem ser cumpridas à risca dentro dos espaços sagrados. As demais concepções teopolíticas, são encontradas em livros e cartas que contam suas histórias, experiências físicas e sobrenaturais, nas quais Neiva produz a conduta doutrinária para seus adeptos.

2.2 Sob os olhos dos curiosos: críticos diálogos com a antropologia do Vale do Amanhecer

Entre um momento e outro, no meu percurso como médium do VDA, as Ciências Sociais apareceram como uma árvore de doces frutos caída no meio da estrada, escabreando e me entretendo o caminho. Entre a vontade de comer e a de continuar na jornada, os frutos me foram mais interessantes, aliás, era preciso aproveitar antes que tudo ficasse podre e então secasse, caindo e virando semente para crescer em um novo recomeço. Houve um momento que passei de adepto, para adepto/pesquisador, e depois, e por fim, a pesquisador *queer*⁶⁹, tendo o VDA como meu universo de pesquisa; universo complexo, do qual sua híbrida constelação teológica, entre discursos e práticas, me garantia ter pelo menos melhores visões, quando queria compreender aquela crença da qual fazia parte, de perto e de dentro⁷⁰, mas ao

⁶⁹ Apesar de conceder meio que linearmente a passagem de minhas identidades no processo de conhecimento para a produção da pesquisa, não o faço com a intenção de me mostrar como sujeito em progressão ou em desenvolvimento. As identidades estão sempre implicadas umas com as outras, mesclando-se em muito de seus aspectos, e isso é bem observável no decorrer desta produção. Ao demarcar essas identidades que aqui menciono, faço para dar ênfase ao pesquisador *queer*, que se trata de um pesquisador com seu diferencial, no qual, não pretende se normalizar as padronizações metodológicas e políticas das ciências institucionalizadas, nem muito menos aceitar os discursos religiosos modulares, mas sim estabelecer um posicionamento crítico e subversivo naquilo que pesquisa.

⁷⁰ Estratégia utilizada pelo professor Magnani (2002), para compor que a visão analítica de perto e dentro contrasta “com visões que foram classificadas como de fora e de longe” (a visão objetiva), sobre um mesmo objeto. Ou seja, o de perto e de dentro costuma conhecer expressivamente pela vivência experienciada. No entanto, demanda do pesquisador uma atividade de desconstrução e desnaturalização do espaço em que faz parte. Para o autor, está atividade deve vir constituída de fundamentações críticas acerca do que foi delimitado sobre seu próprio âmbito.

mesmo tempo, de longe e de fora, quando dei por mim e me vi como um estranho às suas convicções normalistas. Dos doces frutos, eu escolhi os verdes de uma árvore que ainda se mantinha de pé. Por isso, o que faço agora, talvez tenha um gosto azedo para alguns.

Ao entrar para o curso de Ciências Sociais⁷¹, vi no VDA uma possibilidade inovadora de pesquisa, cujo universo me era familiar, me dando o impulso de apresentá-lo melhor sob o ponto de vista da antropologia, ciência com a qual, muito me aproximava. Mas apesar de toda a sua contribuição (quando me refiro ao aspecto relativista e ao mesmo tempo participante do conhecimento da cultura), a sua produção não dava conta daquilo que já havia percebido sobre as produções heteronormativistas manobradas e incorporadas na crença e na vida dos participantes do VDA. A Antropologia e seus modelos metodológicos descritivos/explicativos/interpretativos começaram a não me agradar, quando ao invés de problematizar e alterar sobre as relações de gênero e sexualidade, reforçavam as heteronormas e os padrões binários de gênero, sem que as produções pudessem inserir uma semente perturbadora e política. Aliás, as Ciências Sociais das religiões em si, durante o período de suas constituições, rejeitaram as aproximações feitas sobre as discussões políticas de gênero e sexualidade aos dos preceitos religiosos.

Para muitos antropólogos e sociólogos que assimilavam as diretrizes dos postulados positivistas da religião⁷², não era justo a aproximação dos temas, o que fazia com o que se tirassem a legitimidade dos estudos que se estabeleciam timidamente por correntes do feminismo, sobre as quais, suas pesquisadoras viam na religião uma configuração discursiva que legitimava a exclusão e inferioridade da mulher, como também, dos corpos e sexualidades dissidentes das normas (CALOU, 2017; SOUZA, 2004; 2008; NUNES, 2001; 2007; SCHMIDT, 2007)⁷³. Portanto, haveria uma dívida histórica quanto a isso, principalmente com a antropologia que se detinha apenas em descrever e interpretar as culturas e suas crenças (repercutindo tal feitio até os dias atuais), sem ainda transpor reivindicações anti-normativas

⁷¹ Entrei para o curso de Ciências Sociais em 2012, na Universidade Regional do Cariri (URCA).

⁷² O positivismo sempre foi uma pedra no sapato das feministas. Suas tentativas herméticas e inacessíveis de neutralidade - concepção que corrompeu as ciências humanas por durante décadas - era um dos pontos principais dos discursos que deslegitimavam os estudos de gênero e feministas, acusando-as de fazerem movimentos políticos nos meios científicos. O movimento feminista da segunda onda, muito influenciado pelo marxismo, questionou desmistificando os postulados positivistas em meio às ciências humanas, demonstrando como a própria corrente positivista tinha seus interesses políticos. No entanto, no que diz respeito aos estudos em religião, a repressão foi ainda maior. A religião por ser vista pela corrente positivista como um aspecto cultural, haveria um pensamento de preservação, muito disseminado pela antropologia, o que fazia com que as formações micropolíticas de gênero e sexo da crença não pudessem ser questionadas. Para maiores informações sobre a constituição dos estudos de gênero sobre as religiões, consulte o artigo *A inserção dos estudos de gênero nas ciências das religiões no Brasil: um olhar a partir das ciências sociais*, publicado na revista *Último Andar* da PUC/SP.

⁷³ Todas essas são referências brasileiras sobre a inserção dos estudos de gênero nos estudos de religião.

as culturas pesquisadas nas suas práticas e crenças. À vista disso, se Richard Miskolci (2009)⁷⁴ desafiou a sociologia a transbordar as suas posições teóricas a luz do pós-estruturalismo, talvez seja a hora de propor um desafio a antropologia da religião, requerendo desbordar seus olhares, tomando como ponto de partida, algumas críticas a produção antropológica sobre o VDA.

Decerto que seja um pouco, ou mesmo, muito audacioso de minha parte tecer certas críticas às obras e autores/as que têm conquistado certo espaço nos estudos sobre o objeto VDA e também na antropologia brasileira. Mas acredito que não estaria sendo *queer*, se ao perceber nos seus escritos que as produções forçosamente estigmatizantes das vidas dissidentes, estariam sendo tomadas como esquecidas nessas produções, ou mesmo que estariam essas, sendo coniventes com as naturalizações e normalizações excludentes, ao tempo que reforçam as teorias que excluem. Mas também, não estou dizendo com isso, que eu tenho mais conhecimento que esses/as pesquisadores/as, porém trago argumentos sobre aquilo que percebi negligenciado, como também uma bagagem de informações do lugar de onde venho⁷⁵.

Gostaria de começar ressaltando a obra da antropóloga Ana Lúcia Galinkin, *A cura no Vale do Amanhecer* (2008), fruto de sua dissertação de mestrado defendida no ano de 1977 na Universidade de Brasília (UNB). A dissertação é pioneira no que diz respeito ao universo doutrinário, e é composta de um arcabouço etnográfico descritivo-interpretativo, embasado pelas teorias da antropologia estruturalista de Claude Lévi-Strauss, na qual, a autora assume que sua dissertação só ganhou formato de livro, quando foi influenciada pelo evento que homenageava o centenário do antropólogo estruturalista, em que, se tornou seu principal aporte teórico, principalmente no que diz respeito às suas análises feitas sobre as estruturas dos sistemas simbólicos, nas quais as interpretações de seu campo etnográfico construíram formas de pensar sobre o VDA. É sobre estas formas analíticas estruturais que gostaria de replicar.

Um primeiro ponto, consiste na forma como Galinkin (2008) vem caracterizar as oposições binárias de Neiva Zelaya e seu último marido Mário Sassi, como a partida de um quadro de comportamentos, no qual, denomina de “bicéfala”. Suas análises primariam à

⁷⁴ Sobre o assunto, consulte: *A teoria queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização*. Publicado pela revista Sociologias (2009).

⁷⁵ A minha perspectiva aqui não é deslegitimar nenhum trabalho, mas pelo contrário, é argumentar com eles aquilo que percebi enquanto cientista e também participante da doutrina do VDA, buscando mostrar que existem insuficiências sobre as abordagens da antropologia que não procuram manifestar contestações políticas aos aspectos religiosos que são excludentes e normalistas. A minha experiência de dez anos, entre adepto e pesquisador, me facilitou a identificação de certos equívocos interpretativos, como também de meras descrições do movimento religioso.

tentativa de compreender as mediunidades de atuação no VDA (apará e doutrinador), como pontos antagônicos representativos dos líderes da religião.

Assim, para a autora, Neiva seria caracterizada como uma líder carismática cujos poderes místicos sobrenaturais teriam a expressão divina, sendo ela uma sacerdotisa xamã, e Mário, seria o líder racional, cujo conhecimento lhe serviria para codificar e sistematizar a doutrina. Os polos opostos, são polos com características generificadas e que fazem referência a um modelo ideal de casal (o modelo heterossexual e monogâmico), um modelo que se tornaria simbólico para os/as participantes.

Entretanto, não é bem dessa forma que se atribuiria a formação da doutrina e suas idealizações. Aliás, a sua estrutura organizacional está anteriormente ligada ao conceito de hierarquia, e este conceito tem no seu sentido mais estrito, a referência de um saber/poder doutrinário de cada sujeito, como também dá vontade de sua criadora, quando institui o lugar de seus próximos nas altas escalas do quadro hierárquico. Até porque, no que concerne a mediunidade, Neiva é considerada para a crença uma médium de 108 dons (isso faz referência ao seu nome espiritual, Koatay 108)⁷⁶, dentre eles o de ser consciente e racional mesmo estando em transe em outros planos espirituais, assim como no plano terreno, entendendo-se tanto apará como doutrinadora⁷⁷.

Outro equívoco não percebido pela autora, que tem se reproduzido desde as mais antigas até as mais recentes pesquisas, é a forma como se considera Mário a única liderança, fazendo ser ele o polo oposto de Neiva, pois enquanto ela traria a mística da doutrina, ele traduziria e racionalizava. A bem da verdade, Mário não foi o único organizador e líder. Neiva contava com toda a administração que lhe daria suporte nas suas produções

⁷⁶ Koatay 108 trate-se de uma classificação espiritual que Neiva haveria recebido após o termino de seu curso com o Mestre Humarram – o espírito do monge encarnado no Tibete, instrutor do desenvolvimento da médium. Como simbolismo do fim de seu curso e das provas passadas pelas iniciações que diz ter feito com os espíritos no plano astral, Neiva recebe uma coroa coberta com 108 diamantes, onde cada um representaria uma mediunidade, ou seja, um poder sobrenatural que a diferenciava dos outros sujeitos. No hospital Santa Lúcia, em Brasília, no dia 27 de outubro de 1981, ela descreve em uma carta como se tornou Agla Koatay 108 e o que isso significava, segue o trecho principal: “Sou uma AGLA! Só podemos nos dar ao luxo de ser uma Agla quando temos consciência de todas as coisas e passamos pelas dores da Terra. Filho, no dia em que fui consagrada como Koatay 108 não tive tanta emoção, ou não foi igual àquele quando do meu ingresso no Segundo Verbo. Agla! - gritaram - Agla Koatay 108! Vou morrer - pensei - Não é possível! Tive medo da regressão, lembrando-me das palavras dos Sábios: ‘Não farás o que a Natureza não faz, mas a Natureza não fará o que tu poderás fazer! Confiamos a ti todas as Iniciações dolorosas, e nos devolvestes obras de atos. Pronunciamos cabalisticamente o nome AGLA porque sofrestes as provas da Iniciação. Vira-te para o Oriente, porque tens o poder de três Raízes na figura de Koatay 108, do Grande Morgano 108 - o Grande Talismã Morgano 108!’. Sim, filho, mesmo as grandes Iniciações têm as suas regressões, às vezes muito maiores do que as nossas. E na Magia de Nosso Senhor Jesus Cristo - a única que eu conheço, e que também não aceita interferências - há regressão, mesmo pela dor cármica” (NEIVA, 1981, Cartas).

⁷⁷ Suas indumentárias sempre apontam para o seu diferencial mediúnico e hierárquico, o seu colete, por exemplo, carregava tanto o símbolo do apará como do o doutrinador.

teopolíticas. Por exemplo, os responsáveis pelas constituições das falanges missionárias⁷⁸, eram os mestres Devas⁷⁹. Os primeiros Devas que exerciam a função na criação das falanges junto com Neiva eram, o mestre Froes (Adjunto Adejã) e o mestre Barros (Adjunto Alufã). Quem escreveu o livro *Manual de Instruções* (última edição 1999), foi o mestre Nestor Sabatovicz, livro que contém vasto conteúdo sobre o desenvolvimento dos médiuns. E assim, segue sequência de outros personagens. Mário fez parte de uma cúpula administrativa, junto a mais três outros médiuns⁸⁰, em que Neiva repassa o poder hierárquico e institucional da doutrina ao prever sua morte⁸¹.

A ideia de que Mário viesse a ser o único líder sistematizador e substituto de Neiva, percorre muitos trabalhos e pesquisas sobre o VDA (LABARRERE, 2006; OLIVEIRA, 2007; REIS, 2008; SENA, 2015) e se configura como uma ideia quase unânime sobre os antropólogos que apenas descreveram o que lhes eram contados. Apesar de realmente ter-se uma divisão binária em muitas das teopolíticas do VDA - principalmente as que se constituem sobre os padrões de gênero e sexo - a sistematização no que diz respeito à organização estrutural, tem muito mais de uma concepção hierárquica de poderes, das quais, as mulheres são parte secundária das autoridades, que no caso são os homens. Com exceção apenas de Neiva e mestre Edelvis⁸². A configuração hierárquica da doutrina se dá da seguinte forma:

⁷⁸ As falanges missionárias se manifestam como agrupamentos de adeptos entorno de uma representação espiritual que tem uma vestimenta específica para cada uma, um espírito ou mais representante, um mestre que comanda a falange e os/as seus/suas primeiros/as, os/as que primeiro/a foram nomeados/as por Neiva como regentes. Para além disso, as falanges exercem funções e atribuições específicas nos espaços/rituais do VDA. São no total, 23 falanges, 2 masculinas e 21 femininas (entre elas a de Príncipes Mayas, da qual tratarei no capítulo seguinte). Os responsáveis por suas criações são Neiva e os primeiros mestres Devas.

⁷⁹ Para justificação do termo, a doutrina se apoia no mito indiano, cujo Devas significa semideuses. No VDA, Devas é um título e uma função. O mestre ou ninfa que detém desse título, deve se ater no estudo organizacional, pois a sua função é trabalhar nos setores administrativos da doutrina, assim como serem instrutores das dúvidas que surgem sobre os mais vários contextos. Os primeiros Devas forma o mestre Barros e o mestre Froes, responsáveis, junto com Neiva, pela criação das falanges e suas histórias. O fato de obter um saber/poder sobre os conhecimentos doutrinários e de se adquirir certo status diferenciado, faz com que o título seja bastante concorrido entre os adeptos. Nenhum adepto escolhe ser Devas. O título é indicado por um superior ou presidente do templo e consagrado por um Devas que esteja na regência de um dos primeiros.

⁸⁰ Os trinos triarda-presidentes são: Mário Sassi, Michael Hanna, Nestor e Gilberto Zelaya.

⁸¹ Por conflitos internos entre os trinos, Mário Sassi é o primeiro a deixar a doutrina, buscando criar outra denominação, chamada de Vale do Sol.

⁸² Edelvis foi à única mulher mestre e arcano na história do VDA. Sua condição de mestre foi concedida por Neiva, afirmando ter recebido ordens da espiritualidade maior. Ela representava o ministro Yuricy; espírito que guia a falange de Yuricys, que quando doutrinadoras, são as responsáveis pelas chamadas de forças em vários rituais. As Yuricys, pode-se afirma, é a falange que de certa forma compõe mais membros nos templos. Suas funções apesar de secundárias as dos mestres doutrinadores, emponderam as mulheres que acreditam ter certa autonomia. No entanto, nada pode ser feito sem a presença masculina. Sobre Edelvis, falarei mais no capítulo seguinte.

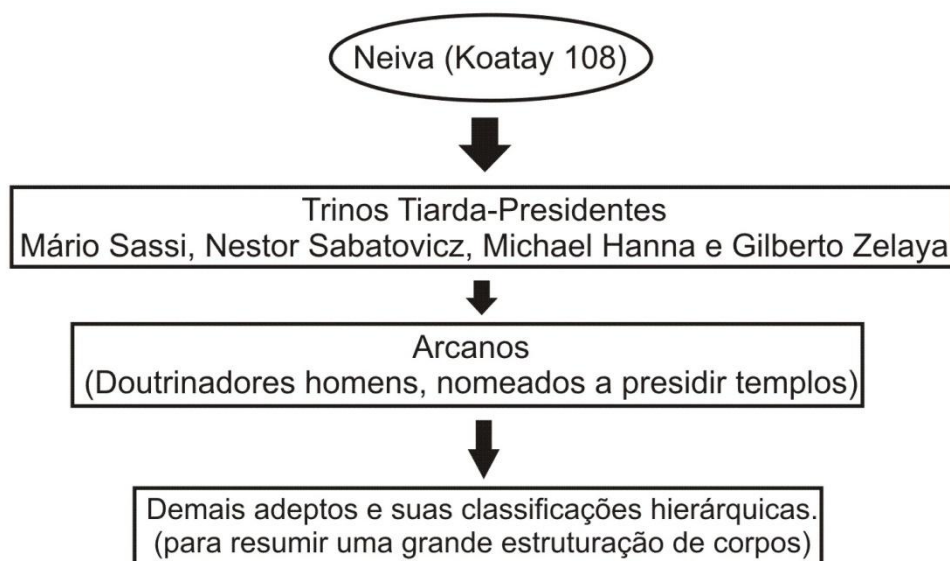


Imagem 01: Hierarquia. **Fonte:** Criação do autor.

Como se pode perceber, não é de um par binário, ou de representação "bicéfala" como a de Mário e Neiva, mas de uma organização de gestão patriarcal, dirigida por uma mulher e toda uma administração masculina.

Galinkin (2008) é bem fiel à proposta de Lévi-Strauss quando denomina o hibridismo do VDA e sua complexa articulação de crença de *bricolagem*, ressaltando as variantes de modelos de religiões que se cruzam e se tornam novas formas de constituição religiosa no VDA. Assim como também, a proposta dos sistemas simbólicos, das quais, Judith Butler⁸³ discorda.

Contra a hipótese da estrutura binária estável, que sustentaria teoricamente o poder invisível que nos faz acreditar na “natureza-simbólica” dos gêneros, Butler (2003/1990) propõe que gênero é um ato intencional e performativo. Palavras, gestos e atos expressos reiteradamente criam a realidade dos gêneros. É como se ela estivesse percebendo aqui um antigo problema legado no interior da antropologia de Lévi-Strauss (1998/1955). Como se sabe, o pai do estruturalismo analisava os diferentes sistemas simbólicos como sistemas de troca social homólogos à troca de palavras, daí sua estrutura significante. A demonstração dessa tese recorreu aos mitos e aos sistemas formais como o parentesco, a culinária, as estratégias de nomeação do pensamento selvagem, o que deixou um espaço incógnito para qual seria exatamente a relação entre o mito e o rito. O mito sempre se impõe ao rito como o roteiro de uma peça de teatro? [...]. É exatamente nessa conexão instável entre mitosdiscursivos, que organizam a distribuição dos gêneros como identidades e ritos-práticos, que os transformam e atualizam diferencialmente, que Butler coloca seu argumento. Atos repetidos de uma forma estilizada produzem efeito de ontologizar os gêneros auto-justificando

⁸³ As principais referências que autora lança sobre o assunto, são os livros *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* (2015), como também em *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição* (2017).

a crença na existência de o homem ou a mulher. É assim que corpos, em si infinitamente diferentes, adquirem aparência de gêneros fixos e idênticos. Contudo, não há “agente” por trás do ato, não há estrutura pré-discursiva. O agente é construído a partir do ato. [...]. A ordem simbólica, como caso de dupla articulação dos sistemas simbólicos, funciona assim como sucedâneo ontológico invertido do realismo naturalista tradicional. (COSSI; DUNKER, 2017, p. 02-03).

Sobre essa discussão, não irei me deter nesse momento, não é o meu interesse. O que na verdade proponho demonstrar é que, Neiva não tinha somente Mário como ajudante codificador, mas um conjunto de sujeitos homens, que também fizeram e fazem parte de seu empreendedorismo religioso. Porém, esse olhar estrutural binário de Galinkin gerou diversas interpretações, entre elas, a da historiadora feminista, Joice Meire Rodrigues (2011), que em sua tese de doutorado, reproduziu os quadros binários e a hierarquia da seguinte forma.

Tia Neiva	Mário Sassi
Sacerdotisa, Clarividente	Decodificador
Médium apará	Médium Doutrinador
Fundadora da doutrina	Renovador e divulgador da doutrina
Líder sagrada	Líder racional
Sujeita ao transe	Não sujeito ao transe
Recebe mensagens	Interpreta mensagens recebidas e transmite em forma de livros
Inspiração sobrenatural	Controle racional
Pouca instrução	Intelectual
Vaidosa, passional, determinada, maternal, amorosa	Equilibrado, racional contundente, persuasivo
Arquétipo feminino	Arquétipo masculino

Imagem 02: Oposições Binárias entre Mário e Neiva. **Fonte:** Galinkin apud Rodrigues (2011, p. 163).

Como se pode perceber, há certo equívoco interpretativo. No entanto, ambos os trabalhos têm o seu valor. Galinkin, por ter sido uma das pioneiras a escrever sobre o VDA, com todos os seus dirigentes ainda vivos, no auge da propagação midiática da doutrina, sofreu duras críticas da própria instituição. Mário, assim como Nestor, e a própria Neiva, rejeitaram suas interpretações, o que fez com que um articulado discurso hierarquizasse e legitimasse a produção científica do VDA na época, dando o topo ao antropólogo e padre José Vicente César – um amigo pessoal dos dirigentes do VDA, que descreveu teologicamente a crença

conforme o que foi contado por seus amigos, publicando seus textos até mesmo no exterior - como as pesquisas que melhor representavam a religião. Não é para tanto que os textos do padre César ganharam uma produção particular e que circula entre os adeptos do VDA, um *e-book* intitulado: *O Vale na apreciação do Padre César* (1977). Apesar de trazer alguns equívocos, Galinkin faz uma composição etnográfica valorativa e ao mesmo tempo constitui algumas outras interpretações muito válidas, como é o caso da função última do VDA, que tinha como sentido a cura e a mudança do mundo através de suas práticas rituais.

Joice Meire Rodrigues, traz sobre a metodologia feminista da hermenêutica da suspeita, várias questões que incomodam o VDA, principalmente no que diz respeito ao papel da ninfa, quando a doutrina segue padrões patriarcais criados por sua matriarca. O trabalho de Rodrigues (2011), é pioneiro sobre os estudos feministas em que a religião do VDA é objeto, apesar de trazer alguns erros conceituais sobre as nomenclaturas da doutrina - o que mostra ter sido feito sobre a descrição de um campo bem apressado - o trabalho tem a intenção de incomodar os sujeitos/participantes, tanto por problematizar os papéis de gênero, como por inserir a suspeita de que Neiva era produto político de uma época onde a ditadura militar imperava.

A antropologia feita sobre o VDA, a meu ver, tem muito de uma antropologia que divulga. Muitos trabalhos estão formulados como pesquisas descritivas, por onde se tece uma defensiva, uma justificativa para a perpetuação teopolítica, sobretudo no que diz respeito às questões de sexo e gênero. Muitos pesquisadores apontam o VDA como uma religião de minorias e estigmatizada, uma dimensão que talvez precise ser repensada sobre as crenças, pois as argumentações se tornam contraditórias, quando os pressupostos teológicos se enunciam opressores sobre outras vidas. É para esse contexto que deveria atentar-se a antropologia.

A dissertação do antropólogo Erich Gomes Marques, apresentada ao departamento de antropologia da Universidade de Brasília (UNB), no ano de 2009, me faz perceber o que afirmo anteriormente. Em um dos textos que compõem a dissertação, em que promove uma análise política acerca da hierarquia de gênero e da homossexualidade, vista sobre a criação da falange de Príncipes Mayas, o antropólogo prontamente isenta a doutrina de formar conceitos excludentes as mulheres, assim como aos homossexuais, afirmando que "não há uma rejeição institucional" (MARQUES, 2009, p.15), mas pelo contrário, e no que diz respeito às sexualidades dissidentes, "a doutrina engloba os homossexuais sem quaisquer restrições" (MARQUES, 2009, p. 15).

A minha função nesta dissertação é demonstrar, através das evidências discursivas dos criadores do VDA, justamente o contrário do que Marques (2009) afirma. E por estar fazendo isso no capítulo seguinte, não anteciparei as análises. Ainda assim, é preciso argumentar que, o que faz Marques, consiste em uma contradição ao intuito fim do que o próprio propõe. Ao tentar compreender as dimensões políticas sem perceber as formulações teológicas, apenas descrevendo o campo ditado por seus personagens, o antropólogo termina por reproduzir o óbvio e dar voz as formações enunciativas dominantes da crença, naturalizando as estratégias normativas das vidas dissidentes de gênero e sexuais que são formuladas como teopolíticas de condutas pelos seus agentes criadores.

De uma forma bem mais embasada, Amurabi de Oliveira, ainda à vista dessa antropologia descritiva que divulga, também, a meu ver, comete alguns equívocos interpretativos ao produzir análises de gênero sobre as mediunidades teologicamente instituídas por Neiva. No seu artigo intitulado *Performance, Corpo e Identidade: a imersão religiosa no Vale do Amanhecer* (2011b), o antropólogo/sociólogo a luz da divisão estrutural contida na obra de Galinkin (2008), coloca o doutrinador sobre um aspecto secundário nas funções religiosas, enquanto o aparâ teria a função primária (OLIVEIRA, 2011b, p. 21). Esse equívoco talvez seja ocasionado por essa descrição-interpretação feita pela simples observação, pois fica evidente nos modelos hierárquicos, assim como de dominação que, é o doutrinador o agente que dispõe de agenciamentos enunciativos que controla o corpo dos aparâ's através de suas práticas nos rituais. É o doutrinador homem que tem o poder para comandar trabalhos ritualísticos, que só são permitidos em suas presenças, como também, para regimentar o que pode ou não o/a aparâ fazer e falar. Logo, a função do doutrinador é uma função primária, pois ele é tido como sujeito consciente, coerente e dotado de razão.

Uma faixa magnética não passa pelo médium de incorporação sem a puxada do Doutrinador ou sem o devido consentimento do mesmo. O Doutrinador iniciado é mais útil ao trabalho do que mesmo os próprios guias, que, para terem um trabalho eficiente, o fazem com as ordens dos Doutrinadores, aos quais respeitam e acatam. O médium de incorporação é um simples instrumento. Ele não tem, absolutamente, condições de fazer um trabalho perfeito ou dar uma comunicação perfeita sem a presença e cuidados de um Doutrinador. (NEIVA, 1974, Cartas).

Essa perspectiva é até um pouco óbvia, quando a doutrinadora é quem tem as suas funções restritas as funções dos homens doutrinadores, como também é o caso da formação de um continente (uma espécie de casamento de três indivíduos com um homem doutrinador, chamado de apadrinhamento), do qual estarei comentando no capítulo posterior. Assim, o antropólogo/sociólogo estaria a se contradizer quanto ao que afirma no seu artigo intitulado, A

ninfa e o jaguar: corpos e dominação no Vale do Amanhecer (2013), a vista de que, toma ele enfática a informação de que pelas atribuições de virtualidade as mulheres teriam a tendência de serem aparás e os homens doutrinadores, confirmando assim os padrões binários de sexo através das idealizações dos corpos e dos discursos sobre a mediunidade.

De fato, as perspectivas se assemelham, mas não se caracterizam somente pela idealização dos corpos, há um conjunto articulado de discursos que estilizam e moldam justificativas para o movimento desses corpos. O que afirmo está evidente nas brechas que Neiva abre sobre suas teopolíticas, como é o caso de mestre Edelvis, a única mulher mestre arcano no VDA. O que quero dizer é que, são as enunciações de um agente de poder (teopolítico) que determinam as atribuições dessas mediunidades e então materializam performances nos corpos que se estilizam sobre o seu domínio. Neiva, através do discurso de seus poderes sobrenaturais, foi à produtora do gênero de Edelvis para exercer função nas demandas da crença. Neiva com seu discurso fabrica corpos.

Nos dois trabalhos citados, Amurabi de Oliveira (2013; 2011b), se baseia nas produções de corpo, fazendo uma crítica, que não sei identificar se é ao estruturalismo ou ao pós-estruturalismo, quando diz: “De fato, as distâncias sociais estão inscritas nos corpos, ou, mais exatamente, na relação com o corpo, com a linguagem e com o tempo (outros aspectos estruturais da prática que a visão subjetivista ignora).” (BOURDIEU, apud OLIVEIRA, 2013, p. 147).

Não há como ignorar a função do corpo, ele está diretamente ligado àquilo que produzimos como padrões sociais. Contudo, há algo que precede o corpo e que o molda, e esse algo é o discurso e a subjetividade que ele compõe, reiterando performances, criando-se e recriando-se, moldando-se aquilo que se constituiu através da informação. O corpo é a matéria por onde opera um discurso (BUTLER, 2016). O corpo é, portanto, generificado pelo discurso (BUTLER, 2015). Assim, no VDA, os corpos generificados, assumem performances antes ensaiadas e ditadas sobre suas atuações.

E da mesma forma acontece no VDA, nas atuações performáticas dos adeptos sobre as mediunidades. Para além de serem ensinados como atuar, os médiuns, como corpos anteriormente produzidos, chegam ao VDA, trazendo a carga informativa de suas crenças anteriores⁸⁴, o que faz com que essas formas subjetivas entrem em interação com as novas, e então, sejam produzidas performances de híbridas informações nas práticas ritualísticas. As performances em atuação nos corpos dos médiuns, por sua vez, carregam uma força indicativa

⁸⁴ O VDA é uma doutrina muito nova, ainda são minorias os sujeitos que já nascem no meio religioso. A grande maioria é convertida a crença.

da crença anterior, e por sinal já se compõem na híbrida teologia do VDA. É por isso que existem aparás, como no meu caso, mais comunicativo, o que pode ser visto como uma denúncia de minhas passagens pelo espiritismo, quando trago comigo uma boa quantidade de leituras espíritas, particularmente, psicografias trabalhadas por médiuns brasileiros como Chico Xavier, Zíbia Gasparetto, Divaldo Franco e etc). Os aparás desobsessivos, aqueles que são bastante ligados às performances dos espíritos características da umbanda e do candomblé, atuam performaticamente nesse contexto. Os aparás místicos que geralmente trazem bagagens de religiões orientais, por vezes suas entidades mentoras são pretos velhos e pretas velhas Indus, do Oriente, dos Himalaias, como também, costumam ter afinidade com espíritos ciganos. Os doutrinadores também performam suas doutrinas conforme as informações anteriores já intersubjetivamente incorporadas.

As informações anteriores, das quais também compõem as teopolíticas do VDA, tornam-se tecnologias discursivas que se agregam, o que faz com que o participante se sinta mais interessado/a em aderir a crença, que por sinal, é extremamente híbrida.

E agora por tocar no assunto, gostaria de argumentar também as tentativas de enquadramento do VDA, no que Amurabi de Oliveira (2011; 2013), ainda sobre uma sociologia e antropologia descritiva/interpretativa, chamou de *New Age* Popular. E para fundamentar melhor meu argumento, gostaria de ressaltar os próprios autores que o pesquisador do VDA se apoia para justificar sua classificação identitária. Perguntando a esses/as autores/as do que se trata a *New Age* (Nova Era)? Sobre dois pontos argumentativos, os/as autores/as respondem que:

Poderia ser caracterizado como conglomerado de tendências que não teriam textos sagrados, dogmas, líderes estritos, nem se caracterizaria como uma organização fechada. Tratar-se-ia mais de uma sensibilidade espiritual de que um movimento espiritual estruturado. (SIQUEIRA, apud OLIVEIRA, 2013, p. 138).

Tão significativa quanto à própria variedade de suas fontes de inspiração e fora como seus conteúdos são articulados e vivenciados no contexto da Nova Era: sem a presença de uma autoridade central, a maior parte dos sistemas e integrantes com ela identificados define-se pelo caráter autônomo, aberto e não dogmático [...]. (MAGNANI, 2000, p.39).

As características supracitadas, pouco se aproximam do ponto de vista teológico e político da crença do VDA. Apesar de trazer uma profecia, – o que parece exercer o discurso de esperança na chegada de um novo tempo – como assim faz-se no discurso de Neiva sobre a entrada da Era de Aquário, no ano 1984, descrito no livro *2000 a conjunção de dois planos* (SASSI, 1985), a era seguinte dependeria da evolução dos seres humanos em sua consciência,

e a mesma coloca o VDA como apenas uma meio para obtenção dessa consciência, que por sinal, somente se daria através da força/trabalho em prol dos necessitados.

O Homem que tem os três reinos de sua natureza simetricamente divididos é o MISSIONÁRIO DA ÚLTIMA HORA, vindo de mil experiências no mundo, e por isso capaz de assimilar o desenvolvimento espiritual desta época. Porém, enquanto não chega este dia, que não sabemos quando com exatidão, vamos assumindo o trato que fizemos: AMOR, TOLERÂNCIA e HUMILDADE, principalmente nesta jornada que estamos enfrentando. Meu filho: este sacerdócio é a continuação de nossas vidas. Só temos uma alternativa! O quê será melhor? Viver morrendo aos poucos e vendo tudo perecer em nossa volta, ou viver na luta, criando amor em nosso redor? Tudo isso é o princípio e é o fim!... (NEIVA, 1984, Cartas).

A profecia por sua vez, tem seu limite no ano de 1984. Após a passagem desse ano para o ano 1985, uma mudança de consciência estava prevista e que para a chegada de outra era, demoraria mais alguns milênios.

Assim, o VDA segue se movimentando sobre os conceitos do espiritismo de reencarnação e carma, cuja dimensão finalística dos trabalhos/rituais do VDA, seria a promoção da cura do espírito sob a prática do bem e o débito do carma daqueles que participam como médiuns. Neiva, na sua carta de 1975, declara que se baseia no espiritismo, assim também, como o Ajunto Tumarã, Silva (2008), confirma usar-se das teorias espíritas nos rituais.

Há muitos anos venho tentando esclarecer o espírito da Verdade, porém sem qualquer pretensão ou interesse em divulgar o Espiritismo, o Espiritismo tão profanado por todas as religiões. O Espiritismo classificado de Allan Kardec é o único aceito, que ainda se respeita. Não podemos negar que somos baseados nele. (NEIVA, 1975, Cartas).

A Doutrina do Amanhecer é Espiritualista Cristã, e usa, em grande parte de seus trabalhos, a base do Espiritismo, porém sem adotar o sistema de Kardec. (SILVA, 2008, s/p).

O VDA tem base sólida nas teorias espíritas, tanto kardecistas brasileiras, como das ramificações do espiritismo que se dissemina no início do século XX. Assim como também, da formação intersubjetiva católica/cristã de sua fundadora. Características que a faz batizar a identidade dos seus adeptos de espiritualistas cristãos, afastando qualquer enquadramento já conhecido e agregando legitimidade pela força hegemônica da tradição cristã.

Por mais que o VDA traga consigo personagens de outras produções teológicas, ou mesmo de uma bricolagem de caráter tanto religioso das viagens de Neiva, como a sua subjetividade possivelmente conduzida por criações midiáticas, como afirmou Cavalcante (2000) ao ressaltar o pai Seta Branca, como o índio das histórias de faroeste, ou ainda da realidade política no espaço e tempo em que Neiva vivia, como afirmou Rodrigues (2011); O

VDA se mostra com uma identidade, da qual sua base formadora são vários espiritismos que se compõe no Brasil. Logo, toda sua estruturação hierárquica, institucional e tradicional, divergem das premissas holísticas das *New Ages*.

Ainda em sua produção teórica, o autor mescla às cosmovisões contidas nos movimentos *New Age* a categoria de popular. Ao meu ver, a noção de popular ainda é um pouco problemática, principalmente em se tratando de religiosidades. É difícil pensar o que pode se encaixar como popular. A ideia que nos traz a noção de popular conota localidade, uma territorialidade específica, da qual o VDA, em termos teologias, não consegue permanecer.

O VDA é, portanto, um movimento religioso de base teológica espírita, - pelo menos no que compete aos conceitos teológicos principais dos espiritismos criados no Brasil – e estou de acordo com Galinkin (2008), Carvalho (1999) e Gonçalves (2017), quando enfatizam que Neiva se apropria dessas teologias para criar sua crença, e então, a identidade de espiritualistas cristãos.

O trabalho, *Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil*, do antropólogo José Jorge de Carvalho, publicado no ano de 1999, é a primeira, e talvez, única produção antropológica sobre o VDA que se afasta de uma antropologia que divulga. Os postulados do autor na sua pesquisa, procuram levar em conta, na análise da gestação da religião, o caráter político com o qual a formação da doutrina se enverga. Para o antropólogo, há uma “impossibilidade de se separar os estudos da mística dos estudos políticos” (CARVALHO, 1999, p. 06), o que parece, no seu olhar, ainda um desafio para os cientistas sociais das religiões.

Carvalho busca considerar que é entre esse todo "agregado intercomunicado" (1999, p.02), - termo que utiliza para dar sentido ao hibridismo de teologias que compõem as religiões dos NMR's - algumas concepções pesam mais, e trazem em suas criações discursos precedentes de tradições religiosas mais antigas, o que justifica por vezes, a seriedade, a legitimidade e adesão da religião. Para o autor, muitas das NMR's, dialogam com catolicismo buscando apoio na sua hegemonia.

Assim, o VDA também se apoiaria no catolicismo, porém o catolicismo já ressignificado tanto pelo espiritismo de Kardec, como pelo espiritismo brasileiro, criando ainda novas formulações teológicas para compor-se diferente das demais vertentes existentes.

O trabalho de José Jorge de Carvalho está realmente distante de uma antropologia que divulga. No seu conteúdo, existe uma análise comparativa e interpretativa da formação do VDA, o que faz com que haja uma crítica à criatividade reprodutiva de sua fundadora, o que

para o autor, é um desafio aos "conceitos vigentes de autenticidade" (CARVALHO, 1999, p. 9).

Talvez, a única⁸⁵ oposição que possa fazer a José Jorge de Carvalho, é sobre sua menção ao VDA como uma "é uma religião em constante mutação" (1999, p. 09). O VDA tem um conjunto de regras que não podem ser mudadas. Para isso há regimentos internos, leis e normas, ou seja, todo um configurado sistema jurídico-político que regula o que pode ser ou não do VDA. Por exemplo, os templos externos (filiais) devem seguir uma das correntes políticas criadas no templo mãe (matriz), hoje divididas entre a OSOEC - Ordem Espiritualista Cristã, coordenada pelo segundo filho de Neiva, Raul Zelaya, a CGTA - Coordenação Geral dos Templos do Amanhecer, coordenado pelo já falecido filho mais velho de Neiva, Gilberto Zelaya (trino Ajarã), e também os seguidores do trino Sumanã, Michael Hanna⁸⁶. Fora desses grupos político e das leis instituídas, o templo não pode levar o nome de Vale do Amanhecer. A doutrina do VDA, por sua vez, não tem caráter mutável, e por isso vive num grande anacronismo ético religioso que volta e meia, entra em conflito com aspectos da modernidade e das mudanças sociais.

Uma produção que nasce no seio das Ciências das Religiões e que de início parecia prometer uma análise política das teologias promulgadas pela crença, é o trabalho de Iracilda Cavalcante de Freitas Gonçalves, fruto de sua pesquisa de pós-doutoramento em Ciências da Religião, defendida na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), com o título: *Novas Religiões Mediúnicas: Santo Daime, Barquinha, UDV e Vale do Amanhecer o lugar da autoria: Mediação espírita no campo brasileiro*, se tornando livro no ano de 2017.

⁸⁵ Existe uma ressalva que quero fazer sobre o trabalho de José Jorge de Carvalho (1999) sobre sua interpretação do símbolo da elipse no VDA, que na sua visão, conotaria sentido a uma produção que interioriza o aspecto feminino da fundadora. Na verdade, a elipse nada tem a ver com o simbolismo feminino, seu significado está ligado à geração de energias em dois polos opostos que representam suas pontas, e simbolizam a troca de forças manipuladas entre o mundo espiritual e o mundo físico. De acordo com Silva (2008, s/p), a elipse também se configura como "um portal de desintegração, ponto energético onde se fazem desintegrações de forças negativas ou cargas magnéticas pesadas, passagens de falanges de espíritos sem Luz. Pode, também, funcionar apenas como um portal entre planos, [...], na Sala Nobre do Vaticano, onde se pode ver o Divino e Amado Mestre Jesus transpondo uma elipse muito semelhante às que são usadas no Templo do Amanhecer. Como portal de desintegração, a elipse age sob a influência da antimatéria, com a aplicação da anulação da força por outra de igual intensidade, mas de polaridade oposta". A ressalva que faço não se trata de uma crítica, mas apenas pequena colocação a sua interpretação, pois acima de tudo, seria pedir demais que o autor tivesse esse conhecimento, quando o mesmo não teria especificamente se aprofundado na questão.

⁸⁶ Michael Hanna ao entrar em conflito com os herdeiros de Neiva, não procurou criar uma denominação própria para o VDA, como a que ficou com Raul, a OSOEC e, como a criada por Gilberto, a CGTA. Com o seu poder instituído por Neiva de ser um Trino Triarda-Presidente, o também conhecido como mestre Sumanã, criou um templo independente, mas com o mesmo legado hierárquico e as mesmas leis deixadas pela fundadora, sem que pudesse ser impedido de funcionar como VDA. Por ter sido muito próximo da médium clarividente, foi seguido por vários presidentes de templos externos, que se desfilaram das siglas dos herdeiros.

O trabalho da pesquisadora se destaca por trazer as noções de Michel Foucault e suas teses sobre a autoria, na qual, as atribuições do autor estão intimamente ligadas à constituição do poder e da forma como o seu discurso é aderido e legitimado. Para Foucault, é necessário estabelecer uma análise para além da produção discursiva nos textos, se aventurando na investigação do sujeito autor e suas intenções no que diz, propondo compreender o seu sujeito produzido e produtivo (FOUCAULT, 2011).

A pesquisadora não perdeu isso de vista, seu trabalho investigou os principais personagens das religiões que se propôs analisar, - incluindo entre elas, Neiva e o VDA - faz menção aos caminhos que percorrem os autores descritos em algumas obras próprias dos campos religiosos selecionados. Porém, a mesma faz perder o tom político da teoria foucaultiana em dois aspectos. O primeiro consiste na reprodução descritiva dos livros dos campos que usa como referência, o que faz com que, as interpretações do discurso transcorram na mesma direção/intenção da conceituação posta pela própria religião; o seu terceiro capítulo parece até um modelo teológico de exposição. O segundo aspecto, trata-se do ponto de vista que a autora parte, a sua tentativa de encontrar algo em comum nas religiões que analisa, faz ela cair no erro de redução dos objetos, mostrando que seu ponto de vista indutor é o espiritismo. Para o VDA, até poder-se-ia caminhar sobre os trilhos comparativos com o espiritismo, mas e para as religiões ayahuasqueiras? O prefácio escrito por Marcelo Camurça (2017), também se mostra incomodado, trazendo questões que aparecem como brechas na obra. Mas sobre esse segundo aspecto, não entrarei no mérito da questão. Pensemos sobre o VDA e a obra.

Sobre a personagem Neiva, numa interpretação descritiva, vistas sobre as obras do próprio VDA, a saber, *Minha vida, meus amores* (SASSI, 1985b) e *Tia Neiva: autobiografia missionária* (ÁLVARES, 1992), a autora reproduz e coloca Neiva como "uma figura feminina pouco comum" (GONÇALVES, 2017, p. 133), apontando o fato de ter sido a primeira mulher a ter habilitação de motorista e ser caminhoneira, como também do aspecto que compete a sua mediunidade. Apesar desse fato, Neiva não se mostrava uma mulher feminista por ser caminhoneira e por usar calças. Mas pelo contrário, o seu discurso na formação da doutrina é avesso à política feminista⁸⁷. E sobre a questão das vestimentas, as indumentárias do meio doutrinário, seguem os padrões impostos pelas criações sociais e suas demandas nas performances de gênero, o que demonstra que Neiva estava seguindo corretamente a norma.

⁸⁷ No próximo capítulo irei trazer suas falas, analisando-as e tecendo críticas também.

Portanto, parafraseando um clichê bíblico que diz, "nem só de pão viverá o homem", talvez seja possível dizer algo parecido à antropologia feita sobre o VDA, pois, "nem só de observação vive a antropologia", como também as demais ciências das religiões, "nem só das descrições dos conteúdos se faz ciência", acreditando ser preciso considerar as fases políticas que estão em operação produzindo e moldando os sujeitos envolvidos, criticando os seus postulados repressivos e opressores, lhes mostrando suas contradições e assim, reivindicando espaço aos sujeitos subalternizados dentro de suas próprias culturas.

As descrições feitas, seja pela observação, sejam pelos conteúdos, não mostram aquilo que Peter Berger (1986) induziu como o que está por trás dos bastidores; os reais agentes produtores de um espetáculo. Não mostra os discursos que produziram os enunciados e que se tornaram verdades moldantes da vida dos sujeitos adeptos, ou seja, não mostra sua constituição, mas sim, a repercussão daquilo que desejaria ser pela própria instituição que se torna opressora.

As formas interpretativas não críticas apresentadas, principalmente sobre as questões de gênero e sexo, demonstram como as Ciências Sociais das religiões ainda permanecem seguindo os modelos positivistas e excluindo categorias que estão intimamente ligadas e que são afetadas pelas produções teopolíticas das crenças. O exemplo das produções do VDA aqui exposto é só mais um.

E para não correr o risco de cair nessa reprodução acrítica de análise, seguirei comendo os frutos das árvores plantadas por mim. Entre situações experienciadas como adepto da religião do VDA e a análise de seus conteúdos, permanecerei demonstrando como os seus discursos teológicos produtores de enunciabilidades políticas, se mostram como uma ética que busca veladamente moldar sujeitos a normas de gênero e sexo dominantes, ao tempo que encobrem na neblina desses discursos, enunciabilidades desejantes de extinção.

3. SOBRE AS TEOPOLÍTICAS DE GÊNERO E SEXUALIDADE DO VALE DO AMANHECER

Ao me submeter ao teste mediúnico e ser classificado como apará (médiun de incorporação), eu estaria iniciando, com isso, um processo de programação e formação para me tornar um mestre na doutrina do Amanhecer. É por essa formação - que é antes de tudo, teológica - que se produzem os sujeitos de identidades espiritualistas cristãs, aprendentes das políticas modulares de corpos e subjetividades a padrões de gênero e sexualidade que compõem a moral instituída por Neiva e sua visão espiritualista.

Após o teste mediúnico, o agora mestre ou ninfa⁸⁸, é convidado a participar de suas aulas de desenvolvimento⁸⁹, por onde - sendo ele ou ela, doutrinador/a ou apará - estará aprendendo a se conduzir nos espaços/rituais, assim como também, assimilando toda a prática das ritualísticas e a performance inscritas para cada uma de suas identidades contidas nas funções prescritas por Neiva. A mediunidade, doutrinador/a e apará, criam identidades e por isso performances específicas para os adeptos, e suas criações estão estritamente ligadas às produções sociais de sexo e gênero. Assim, o sexo, o gênero e a mediunidade, constroem graus de importância para os sujeitos adeptos que são levados a se identificarem com as características traçadas.

Como apará e carregando a condição de homem cisgênero passei, durante esse percurso, por sete aulas que se atribuiria - ao desenvolvimento do meu corpo e espírito - ao recebimento de entidades espirituais que eram permitidas - pelo núcleo chamado de

⁸⁸ De origem mitológica grega, as ninfas seriam seres elementais que habitariam a natureza em seu conjunto: florestas, rios, bosques e etc. Por serem seres femininos, as ninfas simbolizariam a fertilidade. Seus traços seriam como de fadas sem asas e teriam aparências de mulheres jovens, o que faz com que sejam conhecidas como símbolos de sensualidade. A etimologia da palavra grega também significa “noiva”, atribuindo o sentido de pureza. No VDA, ninfa é o termo que designa a mulher, seja ela de qualquer mediunidade. Para Neiva e para a crença, a mulher significa o polo negativo de forças, oposição binária do homem que seria o polo positivo. As categorias binárias serão mais bem analisadas no subcapítulo posterior.

⁸⁹ O curso de desenvolvimento é o primeiro conjunto de aulas práticas e teóricas sobre a doutrina do VDA e seus rituais. É organizado em sete aulas, que acontecem aos domingos logo após as palestras dominicais. Após a formação, o/a médiun estaria pronto/a para atuar nos espaços e rituais específicos, como: tronos, cura evangélica, linha de passe, mesa evangélica e trabalho de vozinha Marilú. Ao término de suas sete aulas, seu instrutor é quem diz se o/a médiun estaria preparado/a para emplacar, ou seja, escolher seus mentores.

espiritualidade maior⁹⁰ - a incorporar nos espaços e corpos dos médiuns jaguares⁹¹. Apesar de não conseguir enxergar na época, hoje já bastante evidente, as aulas compostas no curso de desenvolvimento, são claramente enunciações que agenciam os sujeitos às práticas de possessão. Durante as aulas, eram elucidados conteúdos que orientavam condutas, não só para as ações dos encarnados, mas também para os espíritos que iriam possuir os/as médiuns. Assim, os/as aparás compreendiam como seria a performance dos espíritos e seus comportamentos, como também os/as doutrinadores/as, se poliam do que era convencional cada espírito, com sua performance, fazer ou falar durante os rituais, podendo intervir se o espírito no/na médium apará transgredisse as normas e regras padrões das suas manifestações.

O que constaria no jogo dos gêneros e dos sexos, trata-se da identidade de gênero do espírito que seria mentor dos aparelhos (médiuns aparás também são chamados de aparelhos). De acordo com o *Manual de Instruções para o Desenvolvimento* (1999)⁹², escrito pelo trino Arakém, mestre Nestor Sabatovicz, assim como também, o *Observações Tumarã* (2008), o médium apará homem, como era o meu caso, deveria manter afinidade com um espírito de identidade de gênero masculina, compondo a performance de todos os demais mentores⁹³ pelo determinismo de seu “sexo biológico”.

Um cuidado especial deve ser tomado, desde o Desenvolvimento, para que ninfas tenham Pretas Velhas como Mentoras e mestres tenham Pretos Velhos, com vistas ao Emplacamento. Todavia, uma ninfa Apará pode trabalhar com um Preto Velho, em seu atendimento nos Tronos, sem qualquer impedimento. (SILVA, 2008, s/p).

Logo, pode-se perceber que o sexo e o gênero precedem a identidade do espírito que irá se identificar como mentor/a de um/a médium, e que sua definição acontece pela escolha já antecipadamente condicionada. O sexo e o gênero se tornam regras nas manifestações dos espíritos no corpo dos/as médiuns que só podem aceitar a performance e o gênero do espírito se estiverem de acordo com seu “sexo biológico”.

⁹⁰ A espiritualidade maior é um termo dado para aglutinar os espíritos de luz em suas várias dimensões. Para Neiva, duas correntes de espíritos compõem as organizações espirituais permitidas a trabalhar no VDA, são elas: as Correntes Brancas do Oriente Maior e as Correntes Indianas do Espaço.

⁹¹ Jaguar é mais uma identidade para nomear um espiritualista cristão do VDA, muito comum entre homens médiuns, mas também identifica mulheres. Os jaguares foram um povo que teria vindo de Capela numa missão redentora, de acordo com o mito da criação contado por Neiva. Porém fracassaram e se corromperam, perdendo suas forças e poderes e tendo que serem exilados aqui mesmo na Terra. De acordo com a história, os jaguares foram povos que habitaram vários contextos, como: Esparta, o Egito e o Sul das Américas. Os espiritualistas cristãos acreditam que são a descendência desse povo, por isso carregam consigo uma missão, a de aliviar as dores terrenas.

⁹² Na página 44, na observação 06.

⁹³ Todo/a apará (médium de incorporação), tem como mentores/as várias entidades, quais sejam: pretos/as velhos/as, médicos/as, caboclos/as, ministros/guias missionárias, cavaleiros de Oxossi/sereias de Yemanjá e etc.

É certo que, as regras têm suas exceções. Muitas mulheres, ninfas apará, tem como mentores, espíritos de gênero masculino⁹⁴, pretos velhos, médicos de cura e caboclos. Porém, a exceção não é válida para os homens apará's, esses devem representar suas performances conforme os seus sexos. Não há no meio espiritualista, uma explicação teológica sobrenatural para esta condição, apenas se ressalta que Neiva afirmava ser deselegante a incorporação de espíritos femininos em corpos masculinos⁹⁵.

A afeminação nos corpos masculinos tem-se entendido por um incômodo histórico. Esse é um dos atributos da constituição histórica e compulsória do machismo e da obediência dos homens e mulheres a ele, o fator que podemos encontrar para explicar a subjetividade das enunciações criadoras de condutas de Neiva para os adeptos do VDA. Peter Fry (1987), em *Para Inglês Ver*, ressalta que a sujeição da homossexualidade está atrelada e intimamente ligada à sua adesão aos atributos e virtudes, convencionalmente legitimadas como femininas. A aproximação com a feminilidade faria os homens carregarem os estigmas da sensibilidade, da passividade, da vulnerabilidade, da submissão e etc. Atributos historicamente construídos sobre os corpos femininos.

O machismo e o heterossexismo imperam no ocidente sobre vários aspectos, o que faz com que os sujeitos possam reproduzi-los sem perceber que inferiorizando o outro - por suas identificações sexuais e de gênero - inferioriza sua própria condição de ser, o que é o caso da condição feminina. Nesse sentido, os teóricos e as teóricas *queer* têm alertado para com o feminismo que exclui as identidades de gênero dissidentes, retirando a legitimidade de suas lutas, com o propósito de manter assegurado o dualismo e a diferenciação dos gêneros a partir do composto biológico e das crenças criacionistas.

É certo afirmar que Neiva era sujeito formado por esses modelos, e que também, recusava o trânsito de gênero entre corpos e espíritos, pelo menos nos sujeitos homens, por achar deselegante a mistura de masculinidade e feminilidade nos corpos dos adeptos ajanã's⁹⁶. Suas convicções acabam por normatizar leis de condutas e operam como enunciações que produzem outros tipos de comportamentos, sobre aqueles a quem ela e sua cúpula relegam certos tipos hierárquicos de poder. Ou seja, outros sujeitos reproduzem suas ações, comportamentos, afirmando serem políticas interpretadas da produção teológica de sua criadora. Talvez agora, possa descrever uma cena que pude ver em certo ritual de

⁹⁴ A regra foi descumprida pela própria autora, quando emplacou a sua própria filha, Carmem Lúcia, com um caboclo como mentor, entre outros casos.

⁹⁵ Palestras em áudio.

⁹⁶ Ajanã é um termo nativo que nomeia o homem apará atuante na religião.

emplacamento de um médio em um dos templos que participava, sobre o qual, parece desenhar bem, o que aqui afirmo.

Essa cena ocorreu quando eu era ainda um jovem apará iniciado, no ano de 2008, em um domingo - dia de desenvolvimento. A expectativa daquele dia era de que um amigo próximo iria emplacar⁹⁷, receberia naquele dia a confirmação de seu mentor espiritual e estaria pronto para atuar nos rituais que o templo promoveria e que seu grau - o de emplacado - permitiria participar. Juntos, quatro amigos/as e eu, aguardávamos ansiosamente o momento do emplacamento - o último ritual feito na tarde de domingo.

Dentre os/as amigos/as ali presentes, eu e outra jovem ninfa apará escondíamos a preocupação e apreensão que gerávamos com o amigo que estaria emplacando, a sua sintonia (lê-se afinidade) com uma preta velha, na qual, afirmava ser sua mentora, vovó Mariana do Congo⁹⁸. Várias vezes alertamos e reiteramos o que era dito pelos instrutores doutrinadores mais antigos em aulas, que não seria conveniente um mestre ter uma mentora. Ainda muito jovem na doutrina, - diferente de mim e da outra jovem ninfa que já tínhamos passado pelo ritual de iniciação - o nosso amigo argumentava afirmando que tinha convicção, era ela, vovó Mariana sua mentora, que haveria sonhado com ela, e sua convicção era como a dos doutrinadores que tinham como mentora as princesas de mãe Yara⁹⁹. Sua afirmação nos fez silenciar, aliás, seria complicado contra-argumentar quando não era possível explicar porque um homem apará não poderia incorporar um espírito feminino, quando os espíritos representantes dos doutrinadores, homens ou mulheres, eram princesas.

Por estarem regidos por condutas, os espiritualistas cristãos - mestres e ninfas - daqueles templos estavam sempre em vigília um do outro, observando suas ações e comportamentos aos arredores dos espaços do VDA, e por vezes fora dele. A produção compulsória de regras e condutas, geralmente produzem também nos sujeitos submetidos a sua ordem, uma sensação de vigilância, que está sempre à espreita e pronta para autuar o

⁹⁷ O emplacamento é um ritual que acontece no final do curso desenvolvimento dos médiuns. Ao emplacar o médium está autorizado a trabalhar em alguns rituais do templo. O emplacamento não tem um dia específico para acontecer, mas geralmente acontece nos domingos após o desenvolvimento. O ritual também não acontece da mesma forma em todos os templos. Alguns templos por ordens superiores aderiram o costume de não fazer o ritual, dirigindo o médium apenas a indicar os mentores. Porém, muitos outros templos, decidiram manter o costume do ritual, assim como fazia Neiva no Templo Mãe (templo matriz, Planaltina – DF).

⁹⁸ Os nomes das entidades foram trocados, para que o médium não seja identificado.

⁹⁹ As princesas de mãe Yara, são os espíritos representantes dos/das doutrinadore/as. Na contagem, são sete; Jurema, Janaína, Iracema, Juremá, Janara, Iramar e Jandaía, porém só as três primeiras tem a permissão de emplacar um mestre e uma ninfa. Essas entidades somente incorporam em trabalhos especiais, como é o caso do ritual de Sétimo, onde pode haver sua incorporação sendo feita dentro do templo. Suas representações tem um caráter híbrido, são pintadas como indianas cobertas com mantos, mas ao mesmo tempo são caboclas que viveram no período colonial no Brasil junto com os Pretos Velhos e Pretas Velhas. Apenas Janaína, que na teologia contada por Neiva, seria uma filha de senhor, ela é a única loira das setes. Todas são regidas por mãe Yara, que é alma gêmea de pai Seta Branca e filha de Yemanjá.

outro num erro ou má conduta. Essas produções caracterizam-se como um jogo nas relações sociais dos adeptos do VDA, que em campo, atuam como jogadores e juízes¹⁰⁰.

Aquele amigo que iria emplacar era homossexual, e o fato de ser gay, e ter uma mentora, parecia incomodar bastante. Nas suas últimas semanas, nas aulas de desenvolvimento, a ideia de ser homossexual e ter uma mentora se coligavam nas conversas dos outros adeptos do templo, que questionavam sua mediunidade de incorporação impondo a sua sexualidade como o atributo influenciador da sua aderência a um espírito feminino, ou mesmo, se questionavam se seria ele uma apará de verdade, se não estaria ali assumindo um papel anímico, fazendo apenas o teatro de ser apará. Hoje é possível pensar melhor sobre a situação e questionar: Não seria o/a sábio/a mentor/a que escolheria seu/sua filho/a? A prática e as normas claramente mostradas no desenvolvimento evidenciam que não. São os/as filhos/as que escolhem seus/suas mentores/as, ou talvez possa até dizer, são conduzidos/as a escolherem, ou mesmo a criá-los/las. Talvez um trecho da carta que Neiva direciona aos aparás, pode abrir uma brecha melhor para compreendermos a escolha dos mentores e a incorporação como processos performáticos, induzidos pelos discursos teopolíticos de condutas.

Quando desejo explicar, na minha clarividência surge um foco diferente: é fenômeno especial! **Cada Apará é um ator diferente, que exige seu cenário de acordo com seu padrão.** Com auxílio da minha clarividência, vai além do impossível, chega ao que não foi descoberto. (NEIVA, grifos meus, 1979, Cartas).

A polêmica que gerara o fato de ter uma mentora, parece ter preocupado alguns instrutores, fazendo com que o presidente do templo fosse o mestre a comandar o ritual do emplacamento naquele domingo. O que fez também com que muitas pessoas, para além de seus amigos, fossem assistir.

O ritual começara pelo emplacamento dos doutrinadores, que é mais simples, eles/elas apenas apontam que princesa escolhem para ser sua mentora, o comandante anota na plaquinha e lhes entrega. O do/a apará leva um pouco mais de tempo, pois é necessário sentar nos tronos junto com dois doutrinadores; o seu instrutor que irá perguntar o nome e pedir

¹⁰⁰ O que aqui afirmo é muito evidente no VDA, notadamente nos principais agentes teopolíticos, os sujeitos da administração superior, os Trinos Triada Presidentes, que estão sempre sendo julgados por suas atitudes conquanto as responsabilidades doutrinárias, mas ao mesmo tempo são julgadores e legisladores das funcionalidades ritualísticas. Os conflitos que aconteceram entre eles, dividiram os presidentes dos templos externos (as filiais), dividindo também os adeptos em divergências de opiniões.

confirmação do seu mentor, e um auxiliar, pronto para intervir caso haja interferência¹⁰¹ na incorporação espírito.

Ao chegar à sua vez, nosso amigo sentou, fechou os olhos e se harmonizou¹⁰², e logo após deu sinal de incorporação¹⁰³. O doutrinador auxiliar fez o convite da entidade¹⁰⁴ e naquele momento o nosso amigo incorporou. O mestre presidente que ocupou o lugar do instrutor, pediu que o espírito incorporado falasse as chaves¹⁰⁵ de chegada, confirmando ser um espírito de luz ali presente, e logo depois, perguntou quem se encontrava naquele aparelho. O espírito/apará respondeu ser vovó Mariana do Congo. O presidente, demonstrando certo espanto, voltou a perguntar e o espírito/apará, voltou a responder com o mesmo nome. O presidente solicitou que o doutrinador auxiliar fizesse a doutrina¹⁰⁶ e a elevação daquele espírito. E quando o jovem aparé já estava parecendo voltar ao seu estado natural, o presidente pôs sua mão por trás da cabeça do jovem, e num impulso rápido, deu uma bofetada usando apenas três dedos da mão na cabeça do jovem aparé, que voltou a incorporar. O presidente seguiu o ritual dizendo: - Seja bem-vindo meu pai, em nome de nosso senhor Jesus Cristo, pediu novamente as chaves de confirmação de espírito iluminado e voltou a perguntar quem se encontrava no aparelho. O espírito/apará respondeu ser pai João das Cachoeiras, o presidente o saudou e desejou boas-vindas, logo após perguntou três vezes se o espírito confirmaria ser o mentor daquele aparelho, ao responder que sim, o presidente

¹⁰¹ Interferência é um termo de costume nos rituais que indica a intromissão de um espírito ruim, seja ele sofredor ou inluz, na atuação do/a aparé.

¹⁰² Harmonizar-se é um pequeno processo pré-ritual, uma pequena técnica de tranquilizar a mente através da respiração e do pensamento.

¹⁰³ O sinal de incorporação é o simples levantar do dedo indicador.

¹⁰⁴ O convite das entidades segue um padrão enunciativo. São consideradas palavras-chaves que em conjunto teriam o poder de trazer o espírito para um corpo. Elas são uma tecnologia discursiva nos rituais, pois induzem, com o articulado das palavras, que o médium de incorporação está incorporado, como também o que ele deve fazer. O convite da entidade nesse contexto seria: “Salve Deus! Jesus divino e amado mestre. Nesta bendita hora, reunidos em teu santo nome, pedimos a presença do mentor deste aparelho, para que em teu santo nome, venha fazer a caridade, Salve Deus!” (SABATOVICZ, 1999, p. 21).

¹⁰⁵ Como explicado na nota anterior, às chaves são um conjunto de palavras que enunciam instruções para os corpos presentes nos rituais. As chaves nesse contexto, seria dada pelo espírito/apará incorporado, na qual informaria que o espírito ali presente é um espírito de luz. Essas chaves são a enunciação repetida três vezes de, “Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo”, consecutivamente. Acredita-se na doutrina, que espíritos sofredores e espíritos das trevas (inluz), não suportariam e nem teriam a permissão de dar essas chaves três vezes. Contudo, elas informam para o/a doutrinador/a que o espírito ali presente é de luz, fazendo com que eles/elas prossigam no ritual.

¹⁰⁶ A doutrina e a elevação dos espíritos também seguem de chaves. São palavras, que quando enunciadas, estaria informando ao espírito sofredor ou inluz que aquele não seria mais o lugar dele, procurando fazer ele buscar e encontrar a luz. No entanto, as chaves finais já indicam para o/a médium de incorporação que aquele tipo de manifestação já deve ser liberado, trazendo de volta o espírito de seu/sua mentor/a. Nesse caso as chaves seriam; da doutrina: “Salve Deus! Meu irmão, seja bem-vindo a este pronto socorro universal, aproveita esta feliz oportunidade, para compreender que já desencarnastes, e que só através do amor e do perdão encontrará a harmonia de tua mente e do teu coração. Vamos pedir a Jesus divino e amado mestre, que nesta bendita hora ilumine o teu caminho” (SABATOVICZ, 1999, p. 20), a da elevação: “Oh, Obatalá. Oh, Obatalá, entregue neste instante mais está ovelha para o teu redil” (SABATOVICZ, 1999, p. 20).

anotou seu nome na plaquinha, pediu que o espírito desocupasse o aparelho e entregou a plaquinha ao novo mestre daquele templo. O ritual seguiu com os/as outros/as que iriam emplacar também.

O nosso amigo não passou de um mestre emplacado. Após aquele domingo, poucas foram suas frequências nos trabalhos/rituais do templo que pertencia. Em conversas fora do espaço, parecia sentir-se constrangido quando o assunto envolvia o VDA, até que começou a afirmar que o VDA não era seu lugar. A bem da verdade, acredito que as poucas vezes que nosso amigo voltou, foi com muito esforço e insistência das outras partes de nossas relações de amizade. Aliás, a sua recepção não tinha sido uma das melhores. A forma como tudo aconteceu, informava que ele haveria transgredido as normas e perturbado a ordem estabelecida no local, o que o fazia ser participante/excluído, um abjeto, marginal aquele contexto.

Como se pode perceber, o que Neiva instituía se tornava uma teopolítica, uma norma a ser seguida, e ao mesmo tempo, introjetada pelos indivíduos que moviam-se caminhando sobre essas regras, como também conduziam outras vidas nesse movimento. O simples fato de a seu ponto de vista ser deselegante a incorporação do espírito feminino no corpo de um homem, se caracterizaria como uma enunciação carregada de uma história que marginalizaria a afeminação de homens, tão poderosa - no que diz respeito a ser promulgada por um sujeito da verdade, legitimada por seus dons mediúnicos - que se tornaria lei, tanto para os corpos masculinos encarnados, quanto para “os espíritos”.

Analisando a situação que evidenciei, é bem óbvio que, o nosso amigo foi alertado sobre as normas e punido por suas transgressões. Muitas das situações não foram pronunciadas com a linguagem falada, mas por ações que simbolizavam que a desobediência estava sendo cometida. Exemplo disso, é o fato de o presidente do templo se tornar o comandante do ritual naquele domingo, como também, a técnica do bofete na sua cabeça seria uma estratégia de comunicar os seus descaminhos, conduzindo-o a entrar na norma, que por sua vez, já estaria sendo anunciada com o gênero correto do espírito, quando o presidente proferiu: "Seja bem-vindo meu pai, em nome de nosso senhor Jesus Cristo", informando a norma através do gênero (pai) contido na comunicação.

A técnica do bofete foi uma curiosidade que carreguei por um certo período, até o momento que tive a oportunidade de interpelar o mesmo presidente sobre aquele tipo de movimento no ritual. O mesmo respondeu explicando que, o primeiro espírito era claramente

um Exu¹⁰⁷, pois a espiritualidade maior saberia e respeitaria as leis consagradas no VDA, e como alguns Exu's conseguem dar as três chaves, ele resolveu elevá-lo, desocupando o aparelho, e ativando o chakra coronário do aparâ com aquele tapinha, fazendo com que o seu mentor espiritual se manifestasse em espírito e verdade¹⁰⁸. A resposta do presidente parecia querer enfatizar que durante todo o tempo àquele jovem médium de incorporação estava sendo enganado com um Exu, ou que ele não sabia o que era realmente ser um aparâ. Todavia, essa explicação foi convincente na época. Apesar de hoje ser essa técnica, a meu ver, obviamente um sinal que alertava para uma infração.

Esta pequena cena desenha uma teopolítica de sexo e gênero explicita as ordens de comportamentos para os adeptos do VDA, assim como para seus espíritos que também não estão livres das políticas de comportamentos. Porém, estes tipos específicos de teopolíticas (sexo e gênero) são bem mais abrangentes no contexto religioso. A cena narrada é apenas um exemplo de como funcionam as normalizações dos espíritos nos corpos de seus médiuns, como também o sexo do/a médium - construção social - determina o/a gênero do/a seu/sua mentor/a. Outras tantas teopolíticas de sexo e gênero são produzidos por Neiva e sua administração, configurando um conjunto articulado de discurso e conceitos teológicos que funcionariam como tecnologias disciplinadoras para a condução das normas de gênero e sexo, instituídas historicamente e socialmente, carregando o status de verdade.

Este capítulo está sinergicamente contribuindo com o objetivo principal desta pesquisa; fazer uma análise *queer* (uma análise das normalizações) das teopolíticas de gênero e sexualidade que correm sobre as vidas dos adeptos do VDA, propondo, com isso, demonstrar como se efetuam as políticas embasadas pelas teologias e como os corpos e subjetividades são encaminhados para seus disciplinamentos.

¹⁰⁷ Advindo de religiões de matriz africana, o Exu é um orixá que tem como poder ligar o mundo humano ao mundo dos orixás. É considerado o orixá da comunicação. Sob a sua performance sincrética, o Exu carrega as virtudes da paciência, da disciplina, da ordem e etc. Na umbanda, ele parece se diferenciar, quando se apresenta como uma falange de espíritos de luz de características humanas e são igualados as pombas-gira. Mas no VDA, os exus são espíritos de alta hierarquia nas trevas, espíritos que negociam a compra dos espíritos recém-desencarnados que transgrediram as leis divinas, através dos leilões de espíritos. São os exus, os chefes do mundo negro, na cosmologia do VDA.

¹⁰⁸ *Em espírito e verdade* é uma expressão que evidenciaria que o aparâ estaria com a incorporação quase inconsciente do seu mentor. Ela parece se configurar como mais uma tecnologia discursiva, na qual, os sujeitos que incorporam em espírito e verdade, se tornariam sujeitos concorridos, com mais adesão dos médiuns e visitantes que não incorporam. A expressão relega certo poder ao médium de incorporação que se afirma nela, pois este/a estaria dotado/a de poderes que outro/a médium não estaria. A incorporação em espírito e verdade não acontece sempre, são raras às vezes e com poucos/as médiuns. Esse tipo de incorporação é identificada pela plástica que o aparâ assume em sua performance, ou pela sua enunciação enquanto espírito incorporado. Na ocasião, a expressão parecia evidenciar que o aparâ estava errado quanto ao gênero de seu mentor espiritual, e que a técnica do bofete o fez dar espaço para o verdadeiro mentor.

Neste contexto, no primeiro momento estarei a verificar, através das identidades criadas no âmbito religioso, as dualidades de gênero, sobre as quais, as determinações teopolíticas criam sujeitos que atribuem pertencimento a uma ordem peculiar patriarcal, disciplinadas ao machismo compulsório e a heteronormatividade. Como também serão certificadas as teopolíticas que recusam o trânsito religioso de gênero nos corpos dissidentes.

Após essa exposição e análise, considero ser necessário ratificar como a homossexualidade é compreendida por Neiva. E para isso, me utilizarei do texto *Sodomia*, contido no livro *Sob os olhos da Clarividente* (1974), em que a sacerdotisa da doutrina sublinha causas para homossexualidade, sendo essas justificadas numa mistura híbrida de teologias de articulados conteúdos espirituais e explicados por convenções sociais, como também as formas de tratamento e cura. Buscarei também mostrar que as produções estão em consonância aos julgamentos obtidos desde o século XIX sobre a formação do termo, nos quais, as vidas homossexuais receberam o estigma da patologia.

E para finalizar o capítulo, estarei a apresentar através da história constitutiva da falange de Príncipes Mayas, as estratégias de disciplinamento, articuladas por Neiva e sua administração, para a condução das vidas homossexuais no VDA, reiterando as maneiras de correção dos “efeitos da homossexualidade” nos corpos envolvidos com a crença.

Muito ainda se tem a analisar sobre a construção das teopolíticas de sexo e gênero no VDA, nas quais, corpos e subjetividades estão a se moldar, a serem produzidos e a reproduzirem normas e padrões carregados de história e construções sociais.

3.1 As teopolíticas de gênero e sexo no discurso da Clarividente

Este subcapítulo está dividido em dois eixos, gênero e sexo. Apesar de entender, junto à teoria *queer*, e as bases teóricas de Judith Butler (2015; 2015b) que as categorias estão entrelaçadas, ou mesmo que, signifiquem a mesma coisa, o campo do VDA, com suas atribuições logocêntricas e estruturalistas, me obriga a separá-las para melhor fazer uma análise, onde duas histórias que me despertaram para o assunto, aparecem. Com isso, o que busco discutir neste subcapítulo, são as produções teopolíticas organizadas e instituídas por Neiva, em que as categorias de sexo e gênero estão envolvidas, e sob as quais, os adeptos se movem no comando de seus discursos. Sobre as análises aparecerão várias críticas, sobretudo, nas contradições discursivas com que os principais agentes teopolíticos se envolvem.

3.1.1 Teopolíticas de gênero no discurso do Vale do Amanhecer

Viver em um espaço não quer dizer está presente nele, e entendê-lo nas suas microsutilezas, ou melhor, nas suas micropolíticas de comportamentos. A religião por sua vez, guarda um adendo a mais, as forças que a movem partem de teologias e histórias míticas que servem para explicar e dar sentido a certas normas e contextos. E depois de um sujeito estar inserido nela, e então ter-se legitimado a mítica história, o seu corpo começa a se mover controlado pela enunciação que, em suma maioria, ordena com exemplos, os aspectos negativos, fazendo desses aspectos aquilo que não pode ser exercido, seguido, aderido. E para sair desse meio produtivo, só com um olhar bastante embasado na percepção dessas forças discursivas que atuam engendrando corpos. Sem esse olhar fundamentado, tudo permanece da mesma forma.

Acredito que foi o que aconteceu comigo, após o meu encontro com a teoria *queer*, enquanto, há muito tempo, já me encontrava inserido no universo religioso do VDA. Mesmo já tendo percebido aquela crença regulatória cheio de aspectos machistas, algo me fazia convencer que tais produções eram necessárias. Julgo ser talvez, pela necessidade que me tomava em ter uma crença, ou se posso atribuir melhor essa necessidade, seria de conviver em comunidade, ou se posso afilar melhor, de continuar a me relacionar com os amigos que nela tenha feito. A falta que tinha nas relações familiares, era suprida pelas saudáveis relações de amizades conquistadas no meio religioso, o que movia minha aderência a crença. Mas como afirma Eribon no seu clássico livro, *Reflexões sobre a questão gay* (2011), é só depois de um momento de injúria que o homossexual, atentamente normalizado pelos padrões sociais, masculinos e heterossexuais, desperta para a reação dessa violência. Uma hora iria acontecer, mesmo que não fosse diretamente comigo.

A cena aconteceu por volta de dois anos depois de eu ter consagrado centúria¹⁰⁹, em um dos templos que participava. Era início de uma quarta-feira de trabalhos (leia-se rituais)

¹⁰⁹ A centúria trata-se de terceiro passo iniciático da doutrina do VDA. Refere-se a um ritual de consagração que outorga na conjuntura da doutrina um título, o de centurião. O centurião é considerado na doutrina como um médium que já caminha com as próprias pernas. Uma espécie de doutorado espiritual, do qual, o sujeito previamente deverá ter passado pela iniciação (a graduação) e a elevação de espadas (o mestrado). Todos os passos iniciáticos são compostos por cursos de formação em condutas e moral da doutrina, práticas de rituais e suas teologias. A minha centúria ocorreu em 20 de agosto de 2009.

regulares de um templo evangélico¹¹⁰, em que o primeiro trabalho a iniciar seria o ritual de mesa evangélica, ritual por onde passam os espíritos sofredores¹¹¹.

O templo estava cheio de médiuns, e por ter chegado um pouco atrasado, fui o último a me posicionar na fila dos médiuns homens apará's para participar do ritual e, pelo mesmo fato, não pude participar, tendo em vista que a mesa já havia sido completa com a quantidade de médiuns exigida. À vista disso, sentei-me e fiquei a observar o ritual acontecer, aguardando o início dos próximos.

O ritual por sua vez, ocorria normalmente; médiuns de incorporação sentados atuando como espíritos sofredores, e os/as doutrinadores/as em pé fazendo suas doutrinas (comandos enunciativos que acredita-se elevar os espíritos aos planos espirituais de luz) e rodando em sentido horário a mesa branca triangular.

Em meio ao ritual em andamento, um instrutor ensinava a uma doutrinadora iniciante, a melhorar sua técnica de doutrina - o que é muito comum por se tratar de um templo evangélico¹¹² - demonstrando como fazer, e impulsionando a aplicar naquele momento.

A doutrinadora que se tratava de uma senhora, que deduzo ter na época pouco mais de 60 anos, vez ou outra, fazia algo fora dos padrões do ritual, fato que motivava seu instrutor a voltar e corrigi-la. Essa aula prática levou todo o ritual e no final, o instrutor ainda estava a instruir a senhora doutrinadora. Esse foi o problema que ocorreu na cena. Ao final do ritual, o doutrinador/instrutor ainda se mantendo do lado esquerdo da área da mesa - partindo da entrada do espaço do ritual, é lado feminino, onde somente as mulheres podem ficar quando o ritual de mesa não está funcionando. A permanência do instrutor no local que fazia a sua parte em orientar a médium, incomodou o doutrinador/comandante do trabalho, que por sinal, era o presidente do templo - detentor da força maior no discurso hierárquico daquele VDA, e por isso, agente teopolítico, com discursos legitimados por seus seguidores. Ao sentir-se incomodado, o presidente fez a seguinte indagação ao instrutor: “Virou uma ninfa agora, foi

¹¹⁰ Existem na concepção do VDA, dois tipos de templos, os evangélicos e os iniciáticos. Os evangélicos são templos que não têm a quantidade de médiuns exigida para a grande quantidade de trabalhos (rituais) que o VDA possui. Um templo evangélico tem trabalhos evangélicos, que se apresentam com rituais mais reduzidos. Geralmente um templo evangélico não tem o padrão estrutural dos templos que é o formato de elipse, e os trabalhos que nele funcionam, são os mais básicos da doutrina: mesa evangélica, tronos, cura evangélica e linha de passes. O templo iniciático por sua vez, tem grandes quantidades de mestres e ninfas que suprem as demandas dos rituais. Nesses templos, devem funcionar todos os trabalhos possíveis dentro de um templo do VDA, com exceção de alguns que tem seus espaços específicos, como a Estrela Candente, a Estrela de Neru e etc. São trabalhos considerados iniciáticos: os Alabás (incorporação de pretos velhos a luz da lua cheia), os Xingu's também chamados de sessão branca (incorporação dos índios vivos do Xingu brasileiro), o Leito Magnético (trabalho de cura pela energia de cantos e emissões) e etc.

¹¹¹ Para a crença, espíritos sofredores são espíritos que estão a vagar na terra acreditando que ainda estão vivos, movidos pelas forças de suas dívidas transcendentais.

¹¹² Nos templos iniciáticos, pela grande quantidade de médiuns, é promovido geralmente, o ritual no horário da aula para poder os iniciantes aprenderem na prática.

jaguar? Ocupe o seu espaço”. Os demais médiuns, sem muito poderem manifestar reações, riram baixinho, o que fez com que o instrutor transparecer-se estar constrangido. Em obediência, o instrutor fez a volta e se posicionou no lado direito do espaço/ritual. Ao final do ritual, encerrou seu retiro¹¹³ e foi embora. Até onde sei, nunca mais voltou aquele templo.

Naquele momento, aquela cena me fez visualizar várias manifestações de dominação e sujeição no entremeio das relações de gênero. Não eram somente os discursos da crença, mas os corpos, os rituais, os espaços, tudo era gendrado, e de uma forma bem violenta por sinal. Não só aquele irônico diálogo havia me convencido de que o machismo e o heterossexismo imperavam na religião, mas agora, que todos os corpos se moviam sobre o seu controle, pois tudo informava as normas dos papéis de gênero. Foi quando comecei a me dedicar em conhecê-la.

O VDA se configura de articulações discursivas estruturais. Para cada discurso, uma explicação logocêntrica¹¹⁴, onde se ampliam as significações binárias e por onde o poder de uns é exercido sobre os outros. As significações se misturam em certos momentos, o que torna, por vezes, imperceptíveis suas incongruências, tendo em vista, os vários pontos de partida que tem as explicações em que lhes atribuem poder de verdade. Essas explicações são o que podemos chamar de teologias, e a forma como elas atuam, de políticas. E como estou a discutir o gênero, vejamos agora as teopolíticas de gênero do VDA.

Por se tratar de uma doutrina espiritualista cristã, imagina-se que a história de Adão e Eva, contida no livro de gênesis da bíblia cristã, é o que poderia influenciar as premissas teológicas de gênero do VDA. Porém, Adão e Eva aparecem em outro contexto, na mitologia de Capela, onde são caracterizados com personagens de um povo que teria habitado a Terra. As teopolíticas de gênero, por sua vez, estariam mais ligadas às concepções de polaridades energéticas, advindas do *Tao* chinês, que segue afirmando que tudo se constitui de uma dualidade de polos energéticos diferentes, porém complementares; o yin e o yang e suas representações; o bem e o mal, o homem e a mulher, o sol e a lua e etc.

Para crença do VDA, tudo é energia, e a energia se instala no atrito de dois extremos opostos, ou seja, de duas forças diferentes que em movimento se atraem. Daí então que Neiva atribuía dois polos de energia as condições humanas; o homem e a mulher. O homem seria a representação do polo positivo e a mulher a representação do polo negativo. Essas

¹¹³ Encerrar o retiro é uma expressão nativa, significa que ele encerrou através de uma chave ritualística o seu dia de trabalho no templo. A chave de encerramento tem quatorze palavras e se trata de um agradecimento ao deus cristão pela oportunidade de estar com ele naquele dia.

¹¹⁴ Ver subitem no capítulo 1: Derrida e o desconstrucionismo.

representações são naturais para crença, e essa naturalidade justifica na visão social/política da religião, as dobras da dominação. Veja-se o que diz o mestre Silva (Adjunto Tumarã):

A polaridade indica a diferença de potencial energético entre dois pontos. Há sempre necessidade desses dois pontos - pólos - para ser gerada uma força, que é o movimento da energia. [...]. A ideia de positivo e negativo é simplesmente para indicar o que tem maior força de uma natureza e o que tem menor. Nada existe de pejorativo quando, na nossa Doutrina, aprendemos que o Homem é polo positivo e a Mulher é polo negativo, tanto faz que sejam Doutrinadores ou Aparás, pois, com isso, estamos entendendo que o Mestre tem maior carga magnética animal e a Ninfa a tem em menor quantidade, com um plexo mais suave e terno, mais harmonizado com os planos superiores, com o amor e a sensibilidade, enquanto o Homem é mais racional e violento, mais submisso às forças da Terra. (SILVA, 2008, s/p).

É possível perceber que há uma apropriação dos conceitos de polaridade energética como forma de justificar a superioridade e inferioridade entre homem e mulher, tomando as construções sociais produzidas nos papéis de gênero como naturais, ou seja, o homem mais "racional e violento" e a mulher mais "amor e sensibilidade". No entanto, nem tudo é tão natural e estrutural assim. Há sempre exceções que a tal natureza cria, e que não se costumam em oposições binárias. Dessa forma, como explicar os animais híbridos¹¹⁵, ou os animais assexuados? Como explicar a existência dos seres humanos intersexuais¹¹⁶?

Para além das perguntas que a crença não traz respostas e que a realidade desmistifica o discurso estrutural binário biologizante, pode-se constatar que existem também, exceções nos papéis de gênero construídos pelas relações sociais e que por isso resvalam na teologia da crença, como é o caso em que Neiva justifica uma equação matemática dos polos positivos e negativos, as atuações de homens e mulheres nos espaços e nos rituais do VDA.

Por isso não deve a Ninfa Lua trabalhar com uma Ninfa Sol, embora possam trabalhar dois mestres - um Sol e um Ajanã, pois estes constituem uma dupla de pólos positivos, isto é, mais fortes e resistentes aos impactos de poderosas forças que podem atuar durante um trabalho, o que seria desastroso caso agissem sobre os plexos de duas ninfas, com plexos mais sensíveis. (SILVA, 2008, s/p).

Traduzo as falas com a figura abaixo:

¹¹⁵ Os animais híbridos ou mestiços são animais originários de duas espécies diferentes, ou seja, fruto do processo de cruzamento e reprodução de espécies distintas.

¹¹⁶ Até o século XIX, os intersexuais eram conhecidos como hermafroditas, pois traziam na sua formação anatômica sexual, os dois órgãos: pênis e vagina. Ou pelo menos apareciam como ambíguos para a medicina da época, quando tinham órgãos externos diferentes de seus órgãos internos. Antes desse século, os/as sujeitos/as hermafroditas tinham suas vidas tomadas como degeneradas e relegadas à subalternidade. Com o advento da ciência no pós-século, ele/ela passa a ser conhecido/a como hermafrodita e por estar fora das normas de sexo/gênero, era submetido à castração de um dos sexos ainda na infância, sob a escolha tutelar dos pais. Os intersexuais, têm em sua história, um grande exemplo de normalização acometida pelo discurso dos sentidos de sua anatomia. Como se pode perceber, antes da ciência, sofria com a exclusão social, movidas pelos seus corpos diferentes. Após a ciência, com a castração como tecnologia de normalização de seus corpos, ou se não aceita, as demais formas discursivas, os/as levavam as clínicas psiquiátricas.

Doutrinador + Mestre Apará = Aceito
(+) (+) (+)
Doutrinador + Ninfa Apará = Aceito
(+) (-) (+)
Doutrinadora + Mestre Apará = Aceito
(-) (+) (+)
Doutrinadora + Ninfa Apará = Não Aceito
(-) (-) (-)

Imagem 03: Lógica da Polaridade Energética do VDA. **Fonte:** Produção do Autor.

Como se pode perceber, abre-se uma exceção para os homens, justificada pela força viril em oposição à sensibilidade da mulher. Tais justificativas - que são construídas historicamente e repetidas nas ações das relações sociais de tempos em tempos - são reproduzidas nos demais conceitos de identidades de gênero colocadas pela doutrina. Por exemplo, as ideias de mestre e ninfa. O mestre conota ser um homem sábio, dotado de experiências e vivências, assim como de uma inteligência superior. A ninfa, trata-se de um ser elementar¹¹⁷, pequeno e frágil, um ser mítico, e por isso, inferior. E assim segue-se a conformidade da inferioridade feminina - com apenas as exceções de Neiva e Edelvis - nos quadros constituintes das relações de gênero na crença. Mais à frente, mostrarei melhor como se dá a hierarquia entre homens e mulheres na formação do continente.

Voltando a comentar as justificativas que giram em torno da polaridade energética, gostaria de enfatizar uma que parece desmistificar, num plano mais real, todas as outras; o fato de Neiva incomodar-se com ninfas que trabalham juntas nos rituais, pois ficavam de murmúrios e cochichos. Antes mesmo de criar sua teologia sobre as polaridades, muitos mestres que conviveram com a Clarividente, afirmam que mulheres trabalhavam juntos nos rituais, desde que fossem aparás e doutrinadoras em par. Porém, tia Neiva percebia como desrespeito, a forma como algumas dessas ninfas se comportavam dentro do templo, e os cochichos e fofocas que geravam conflitos, era para a clarividente, resultado dessas más condutas femininas. Assim, ela proibiu que ninfas trabalhassem juntas e logo após, justificou o ato a partir de sua teologia.

As teologias que são geradas como justificativas, tem como função enquadrar os corpos femininos numa normatividade padronizada e estruturalmente patriarcal, na qual a

¹¹⁷ Palavra derivada de elemento é direcionada a significação dos quatro elementos da vida humana (água, ar, terra e fogo). Os seres elementais são seres que pertencem e vivem sob esses elementos. Na construção mítica das religiões esotéricas, existem seres invisíveis que pertencem aos reinos dos elementos, são eles: fadas, sereias, gnomos, salamandras, ninfas, elfos, e etc.

dominação sobre os corpos é operada pelos homens, com exceção apenas daquela com poderes superiores e de suas nomeadas.

Tendo em vista ter-se uma teologia que molda os comportamentos, - no que diz respeito às relações de gênero normativas -, outras teologias se desenvolvem e agrupam as mesmas concepções sobre os papéis de gênero; a do casamento, por exemplo. Para o VDA o casamento é uma forma de carma, ou seja, uma oportunidade de dois espíritos, um homem e uma mulher, reajustarem entre si dívidas que serão compensadas pelas provações em que estarão destinados a passar juntos.

A união feita nos planos físico e espiritual é mais séria, pois envolve dois espíritos que pediram, nos planos de suas reencarnações, essa oportunidade de se encontrarem para se reajustar um com outro. Este tipo de união - por reajuste - gera momentos difíceis, de dura provação, que devem ser superados com amor e tolerância, e, na maioria dos casos, é ajudada por filhos, missionários encarnados, que participam daquele reajuste cármico. [...]. O casal é a célula da família e, por isso mesmo, são muitos os aspectos cármicos que envolvem duas pessoas que se unem. Menos conflitantes são as uniões de almas afins e de almas gêmeas. A união entra em crise quando, por qualquer motivo, o casal entra em desequilíbrio. Um passa a vibrar no outro, esquecidos das responsabilidades, dos seus compromissos, formando gigantesco círculo de más vibrações que atingem aos que os rodeiam, gerando conflitos, agressões físicas e morais que vão crescendo, de forma cada vez mais violenta, até o rompimento final, a separação. Segundo Kardec, *“É mais humano, mais caridoso e mais moral, restituir a liberdade a seres que não podem mais viver juntos, do que mantê-los unidos”*. (SILVA, 2008, s/p).

A visão do casamento como um carma, apesar da citação do trecho do livro de Kardec, em nenhum momento, para o VDA, aponta para qualquer aspecto negativo da monogamia, pois a união entre dois sujeitos traz consigo uma oportunidade evolutiva, na qual, passar por dificuldades e provações nas relações conjugais podem transcorrer no indício de libertação do espírito, do sistema reencarnatório. Mas há que se considera alguns aspectos dessa visão reencarnacionista do casamento. Primeiro é que os espíritos escolhem estar juntos na Terra. Depois, a união deve ter amor. E por fim, de que os espíritos são livres para desfazer o casamento, quando não conseguirem mais viver juntos. Dentro desses adendos, no contrato de casamento - na concepção reencarnatória espiritualista cristã - parece que somente o terceiro fica suspenso pela visão do carma, pois para o VDA, entrar em relações conjugais e sair delas, é uma forma de adesão de outras dívidas, que transcorrerão e que deverão ser pagas em vidas posteriores:

Por isso é importante que o casal cuide de seu relacionamento, entendendo que cada um tem seu compromisso com o outro, que aquela união é de responsabilidade dos dois, e que há de pesar a consequência de uma separação naquele que não souber reequilibrar a união, que não soube ser

tolerante nem compreensivo para com o outro que estava, na maioria das vezes, sucumbindo às vibrações de ódio e de inveja, que o atingiram por estar com baixo padrão vibratório. (SILVA, 2008, s/p).

O discurso do casamento na visão espiritualista cristã tende a fomentar certa conformidade aos padrões monogâmicos, utilizando a teoria do carma para disseminar a preocupação com as dívidas, e por isso, com a evolução, e manter assim, os sujeitos dentro dos padrões morais instituídos, moralizando também a religião.

Essa visão, por sua vez, pode ser perigosa e atinge principalmente as mulheres que pelas próprias teologias anteriores, se manteriam numa posição desigual e inferior. A mulher adepta teria que se reconhecer nessa visão passiva de mulher e ficar sujeita às violências historicamente produzidas contra elas. A ideia de casamento como carma, restitui a vida privada dos cônjuges, uma forma de aprisionamento subjetivo, interiorizado pela ideia de carma, no qual, as mulheres, pela subjetividade produzida pela teologia das polaridades, estão em desvantagem.

Sobre a crença também existe uma espécie de matrimônio espiritual, e nesse caso, a mediunidade tem, em algum aspecto, certo papel. Esse casamento é feito entre quatro membros; dois pares de casais; um doutrinador e uma apará, um apará e uma doutrinadora. Todavia, essas relações que se configuram entre as mediunidades, são antes promoções de relações de gênero, pois o que está em jogo na formação do que a crença chama de continente, é a posição de poder do homem doutrinador.



Imagem 04: Formação do continente. **Fonte:** Criação do Autor.



Imagem 05: Formação hierárquica do continente. **Fonte:** Criação do Autor.

Como se pode perceber no quadro acima, a formação de um continente é uma forma estrutural que deriva do gênero e das mediunidades e essa configuração se caracteriza pela política contida no discurso de compromisso e fidelidade ao adjunto (o doutrinador), potência maior no quadro hierárquico, seguindo do ajanã (o apará), e em seguida a escrava (ninfa apará) e a doutrinadora. Logo, o doutrinador exerce sobre os demais uma espécie de voz de comando, ou seja, detém sobre os demais certo discurso superior dentro da crença. Nas funções rituais, o doutrinador e o apará exercem funções primárias de maior importância, enquanto para as ninfas, funções secundárias e de acompanhantes de seus mestres¹¹⁸.

Existe uma lógica discursiva que coloca o continente como uma teopolítica de obediência, por onde a mulher é retratada como um ser inferior e passível de dominação. Notar-se-á que a apará é chamada nessa configuração de escrava, ou seja, uma mulher que é pertencida a um dono, um objeto de serviço desse dono, logo, ela deve obediência ao seu dono. A escrava é o substantivo mais pejorativo que Neiva poderia criar sobre as representações femininas na doutrina, e o seu sentido é justamente a obediência.

Quando ela tem um mestre incluído em sua emissão, quando trabalha ela passa, se for ninfa Lua, à condição de Escrava daquele mestre, no plano espiritual somente. Sua atividade como Escrava é vital para o bom desempenho de um Jaguar na realização de seu trabalho ou, especialmente, em um comando. A ninfa Sol é, simplesmente, ninfa do seu mestre. (SILVA, 2008, s/p).

Com o objetivo de justificar Neiva na produção desse discurso identitário da ninfa apará na teopolítica do continente, muitos mestres tentaram explicar que tal configuração somente existe nas práticas espirituais, porém se perdem ao defender as posições das mulheres sobre as normatividades dos papéis sociais padrões de seu gênero. Silva (2008), foi um deles:

Creio que Koatay 108 preferiu usar o termo “escrava” em vez de “serva”, mas isso compreende que a ninfa deve sentir e agir como recomendado pelo Divino e Amado Mestre: ser humilde, ser sensível ao sofrimento alheio, ser mansa de coração, buscar a justiça e agir com misericórdia, e estar permanentemente pronta para servir ao seu mestre e aos seus Mentores. (SILVA, 2008, s/p).

A Ninfa doutrinadora, apesar de não se compreender como uma escrava, não é diferente da ninfa apará, pois, no VDA toda ninfa deve obediência a seu mestre. Dentro da

¹¹⁸ É comum no VDA, o discurso de pertença de corpos. Os adeptos quando formam um continente, costumam se referirem uns aos outros como pertencentes e detentores, mesmo que não façam parte de uma relação conjugal matrimonial. É corriqueiro ver-se mestres dizendo: “está é minha ninfa”, ou ninfas dizer: “aquele é meu mestre”. Porém, nas atribuições ritualísticas, somente a ninfa faz referência ao mestre; ou como escrava dele, ou como ninfa dele.

configuração hierárquica do continente, ela ocupa o último espaço e apesar de obter o título de madrinha, não existe para ela, nenhum poder de comando, mas pelo contrário, essa deve respeito e obediência a seu mestre e seu afilhado, devendo acompanhá-los sempre¹¹⁹.

Portanto, a teologia do continente se caracterizaria como um arranjo de produções discursivas e subjetivas que estilizam os corpos sobre o domínio da linguagem. Em outras palavras, o continente é uma ordenação política da crença, por onde as mulheres são sujeitadas a interioridade e submissão.

A teologia do continente, não se afirma num discurso totalitário. Mestres e ninfas que não fazem parte de um continente são chamados de apônas, que significaria ausência dessa formação conjugal espiritual. No entanto, os mestres doutrinadores apônas são impedidos de exercer comando em alguns rituais. Por isso, é tão importante para os doutrinadores formarem um continente. Sua formação resulta dizer que ele é um mestre completo na doutrina. O ajanã, por sua vez, também perde a oportunidade de exercer papéis em alguns rituais de grande importância.

Enquanto para as ninfas apônas, se apará, ela se coloca como escrava de um espírito homem. Se doutrinadora, ela se coloca como a Nífa de um mestre em projeção¹²⁰. Desse modo, elas estão sempre à mercê de um dono, devendo obediência a uma representação masculina, seja ela a um espírito, ou uma projeção.

É constatável que o lugar da mulher no VDA é um lugar de inferioridade e submissão, e todos os padrões de gênero historicamente constituídos sobre a feminilidade, são reproduzidos e distribuídos pelas normas que ocupam os espaços, os rituais, as vestimentas, os discursos teológicos que, numa dimensão intersubjetiva, também controlam seus comportamentos dentro e fora do VDA.

Poucas são as mulheres que questionam esse espaço, o que faz com que se possa confirmar que, os efeitos dos discursos teológicos realmente exercem funções na vida de seus adeptos como políticas que atuam para o bem-estar de suas vidas espirituais, e que assim, operam como forças regulatórias de suas atuações, comportamentos, ações e etc.

Talvez para essas mulheres, questionar seja um ato de indulgência contra uma enunciação que é sagrada, e por isso, estariam aumentando os seus carmas se o fizessem. Ou talvez, possam realmente estar conformadas em seus papéis, a ponto de não terem forças para reivindicar. Porém, neste espaço, eu posso fazer tal indagação por elas. Como pode uma

¹¹⁹ O apadrinhamento no VDA se caracteriza por uma lógica inversa da lógica normativa cristão. No caso do continente, os padrinhos é que devem obediência a seu afilhado adjunto.

¹²⁰ Mestre em projeção é um mestre que ainda vai chegar, ou seja, que ela ainda vai conceber como parte de um continente.

mulher criar sobre uma religião, tantos padrões sociais de gênero que inferiorizam a própria condição de ser que a mesma assume, ou seja, a sua própria identidade de gênero?

Alguns/algumas pesquisadores/as poderiam afirmar que Neiva é produto de seu tempo, e eu não discordaria deles/delas - apesar de achar óbvio e até clichê tal afirmação - somos produtos de um tempo e de espaços, que nos moldam e nos proporcionam a escolha de múltiplos caminhos, papéis sociais, formas de vida e etc. Apesar disso, não me sinto convencido de que o tempo e o espaço sejam produzidos apenas por uma força dominante e que essa seja tão forte e dominante, que não possa ter de frente, uma outra força de resistência. É certo que Neiva criou sua religião em meio a um período de extrema ordenação, na qual, a prática de um pensamento igualitário ou equitativo entre gêneros, ou mesmo entre classes sociais, era visto como perigoso, diante da dominação promovida por um golpe ditatorial militar. Ainda assim, é preciso considerar que a mesma, também viveu num período de ascensão e luta das classes operárias, como também dos feminismos no mundo e no Brasil. Isso mostra que não havia uma força dominante sem uma resistência, ou resistências na época, logo, haveria opções a se escolher.

Os espiritismos por onde Neiva se formou durante suas viagens, também se tratam de espiritismos hegemônicos, nascidos e criados - como afirma o ditado - no seio das altas classes dominantes e que, bem devagar, pouco a pouco, se multiplicam chegando as classes subalternas, mas sem perder o seu aspecto estrutural hierárquico. As teologias desses espiritismos formam o seu pensamento sincrético e se multiplica em suas criações. Assim como também, o catolicismo que era a sua base primária.

Outra hipótese que não se pode deixar de comentar é a de que Neiva buscava a legitimidade de sua religião, se apoiando tanto nos espiritismos como nos cristianismos, tragando dessas correntes a moralidade como uma força normativa que produzia um ordenamento de corpos, um regulamento de sujeitos. Logo, suas tecnologias deveriam conter dessas moralidades, em que a mulher, em suma, permaneceria submissa.

Outras hipóteses críticas poderiam surgir, mas não quero que este texto tenha um tom de julgamento. As hipóteses que trago, são basicamente para argumentar algumas possíveis respostas à pergunta anterior. Aliás, é óbvio que Neiva é produto de seu tempo e espaço, e também sujeito político e religioso dele, tanto que as produções sociais/políticas aparecem visivelmente em suas teologias, as questões de gênero aqui retratadas, são exemplos disso.

3.1.2 As teopolíticas de sexo do Vale do Amanhecer

Foi por volta dos anos de 2012 e 2014, - não lembro exatamente o ano, mas me recordo do fato - que navegando pelas minhas redes sociais - nas quais, muitos grupos e comunidades, envolviam o VDA - me deparei com um anúncio reivindicatório de um mestre doutrinador que acusava outro mestre de faltar com respeito à doutrina do Amanhecer, pelo fato de tê-lo visto vestido numa indumentária de madrinha¹²¹. No *post* que estaria fixado no Facebook, o doutrinador havia compartilhado a foto do mestre vestido na indumentária e ressaltava que não deveria ser aceito uma pessoa como ele na doutrina.

Aquele *post* foi extremamente compartilhado no dia. Lembro-me que pude vê-lo rapidamente em cada grupo e comunidade que fazia parte, observando cada comentário, que por sinal, mostravam as faces mais obscuras dos sujeitos que compartilhavam, por onde pejorativamente eles/elas classificavam aquele rapaz desde "doente mental" a "viadinho safado". Lembro-me também que saí em busca de informações daquele sujeito, no intuito de ajudá-lo, pois com certeza estaria sofrendo com a divulgação de sua foto. Dias depois obtive algumas informações, ele fazia parte do templo mãe (templo de Brasília) e era um médium apará, a roupa que estava vestido, era de sua ninfa, que era doutrinadora e sua amiga. O amigo que tentou mediar o diálogo na época, afirmou que ele teria desfeito de suas redes sociais por conta das acusações feitas que geraram muitos transtornos para si. Nunca consegui chegar até o médium e, o que pude fazer para ajudar, foi criticar o doutrinador que o tinha exposto daquela forma nas redes sociais. Dessa forma o fiz em todos os *post's* que encontrava. Pouco tempo depois, o *post* original foi apagado e não tive mais notícias ou qualquer informação daquele rapaz.

A violenta cena épica de intolerância dos espiritualistas cristãos nas redes sociais me incomodou muito, deixando-me reflexivo por bastante tempo. Aliás, o discurso de acolhimento das vidas homossexuais, era o discurso que imperava. Neiva havia criado até mesmo uma homenagem para os homossexuais¹²². Então, qual o problema de vestir uma indumentária feminina se o mestre não estava fazendo ou participando de qualquer ritual? Porque tanto incômodo com a aquele rapaz?

Sobre as indumentárias, existem um conjunto de teopolíticas das quais, tanto explicam o sentido de sua existência, as suas funções nos rituais, quanto normalizam os corpos em que

¹²¹ A doutrinadora madrinha na formação de um continente tem um vestuário, uma indumentária específica, assim como a ninfa escrava. Essas vestes as distinguem e informam que são madrinhas e escravas de um adjunto.

¹²² Falaremos dos Príncipes Mayas, a suposta homenagem, no último subcapítulo deste trabalho.

estão vestidas, com certas normas de condutas e comportamentos. Dentre elas, e a principal, é de que as indumentárias estão impregnadas das energias dos médiuns, e por isso, cada um deve ter a sua. Não obstante, a teologia sempre foi descumprida. O empréstimo de indumentárias é recorrente entre os médiuns, assim como também, a doação delas entre os adeptos participantes. Contudo, o problema consistia na sexualidade do médium apará vestido de madrinha. Era sua sexualidade sendo visibilizada fora da norma que causava espanto e feria a moralidade dos médiuns participantes. Aquele rapaz cruzava as forças da polaridade energética humana, e aquele ato, apesar de ser muito semelhante à troca de indumentárias, não era normal para muitos médiuns participantes.

Dentro dessa contradição ética, eu comecei a me perguntar, como seriam tratadas as vidas transexuais no VDA? É bem óbvio que já havia me deparado com a indagação anteriormente, porém, não com o olhar problematizador e investigativo, - as explicações teológicas que me eram apresentadas, eram sempre acatadas, até mesmo porque vivia diante da teopolítica de respeito à hierarquia - mas agora haveria uma fundamentação para a busca de entendê-la. E não foi indagando mestres antigos. Eu precisava ouvir dos agentes maiores, e obtive algumas respostas.

Em uma de suas aulas/palestras, ministrada em 26 de junho de 1965, Neiva discordando de outros médiuns de correntes espíritas, afirmava que o tema sexo e gênero, aos seus olhos de Clarividente, estariam presentes nos espíritos como objetos fixos e imutáveis. De acordo com a médium:

Nos mundos espirituais ou mundos fora da matéria, a vida se compõe de positivo e negativo, isto é, homem e mulher. O espírito do homem continua homem e o espírito da mulher continua mulher. Apesar de ser afirmado por alguns iniciados que o espírito não tem sexo, os meus olhos dizem o contrário. (NEIVA, 1965, Cartas).

Neiva descreve o sexo como algo contínuo do espírito, estaria ele fixo no espírito, diante disso, a cada reencarnação, o espírito assumiria no corpo encarnado o papel social de gênero conforme o sexo de seu espírito. Essa teologia que Neiva traz, difere da visão espírita kardecista, como dos demais espiritismos brasileiros, pois para esses, o espírito não tem sexo e por esse motivo as homossexualidades poderiam ser vistas como algo "natural" dos processos de reencarnação, em que o espírito deveria passar pela experiência de viver nos dois sexos para adquirir conhecimento e então garantia a sua evolução. Nesse ínterim, um espírito que reencarna várias vezes como homem, e escolhe ser mulher numa outra reencarnação, pode trazer consigo os comportamentos e desejos masculinos no corpo feminino atual, ou vice-versa (GIUMBELLI, 2005). Mas isso não quer dizer que as homossexualidades e

transexualidades devam permanecer no indivíduo, a teologia somente explica a suposta "naturalidade" que seria os seus desejos e ações. Contudo, em suma maioria de correntes espíritas, afirma-se que é essencial o espírito controlar os seus desejos e se enquadrar nas normas de seu corpo para que não gere mais carmas (KULIL, 1992; XAVIER, 1970; SASSI, 1974; SOUZA, s/d).

As teologias espíritas informam que manter-se casto, ou recusar o desejo homossexual/transexual, é a melhor forma de evolução (KULIL, 1992; XAVIER, 1970; SASSI, 1974; SOUZA, s/d). Dessa forma, esse discurso coloca em xeque dois pontos em contradição. O primeiro é o de perceber a homossexualidade como algo "natural", implicando que no processo do sistema reencarnatório, as sexualidades dissidentes da normativa são um produto de repetições performáticas de um espírito em um único sexo, e que, na sua inversão, traria "naturalmente" todos os comportamentos do sexo anterior. O segundo é que, não é aconselhável que um corpo sexuado, viva o sexo oposto, sendo esse suposto o princípio da geração de mais carmas e dívidas. O que implica dizer que a homossexualidade e a transexualidade quando exercidas, são carmas de espíritos que não souberam superá-la. Esses discursos, nos dois pontos, enunciam certa inferioridade para as homossexualidades, no primeiro que é um erro comum do processo de reencarnação, e no segundo, que vivê-la é garantir mais dívidas reencarnatórias.

Essas teologias visam agenciar a vida dos adeptos na busca de uma normatividade do sexo, que se encontra na heterossexualidade, produzindo alguns efeitos de agenciamento nos sujeitos aderentes, como por exemplo, o medo de perder a reencarnação por não controlar o desejo homossexual, ou de não se sentirem sujeitos integrantes de uma normalidade hegemônica.

No caso de Neiva, a teologia se inverte, e o espírito torna-se sexuado. Dentro dessa visão, o espírito já seria produto de um único sexo e todas as reencarnações, ou seja, suas ocupações em um corpo teriam assim, o mesmo sexo. Caberia aqui a indagação: E as homossexualidades e transexualidades, quais as suas justificativas nesse tão perfeito sistema reencarnatório?

Essa resposta será dada no subcapítulo seguinte, por enquanto, é necessário entender-se que, a teologia do espírito sexuado e a crença nela, tira a possibilidade de existência das vidas homossexuais e transexuais, relegando a uma antinaturalidade do processo reencarnatório, e por assim entender, a uma anormalidade.

As visões espíritas e espiritualistas sobre o sexo como algo "natural", impõem uma biologização não contestável e enquadra as vidas em regras de comportamentos baseadas nos

sentidos dados aos órgãos sexuais. Mas é nesse contexto que à teoria cai por terra. Pois as “genitálias” ou “órgãos sexuais”, são antes de tudo, os sentidos e funções que no decorrer da história a humanidade construiu através de repetições performáticas. O sexo, antes de ser materializado em um pênis e uma vagina, é um sentido e a função que vai exercer. Por isso, é o sexo, uma construção discursiva.

Portanto, se o espírito é ou não sexuado, não me cabe desvendar esses mistérios sobrenaturais. Mas me cabe argumentar que, sendo eles sexuados ou não, sua construção de sentidos e funções são estritamente humanas, frutos de discursos e atuações em repetidas performances ocorridas com o passar da história, sendo elas, modificadas em cada cultura. É inegável que, até mesmo o sexo de um espírito só faz sentido, porque já havíamos construído suas significações enquanto sexo.

A teopolítica criada por Neiva desempenha um papel de agenciamento mais rápido nas vidas sexuadas. Suas condições de homem ou mulher estão postas desde sempre e continuará sendo nas sequências das demais encarnações, cabendo ao sujeito conformar-se e enquadrar-se nelas, pois, o que está fora dela, é anomalia. Sua teologia do espírito sexuado também produz nos sujeitos normalizações de corpos e subjetividades, introjetando a padronização dos sexos nas identidades sexuais normativas binárias. Seu discurso retira a possibilidade de trânsito entre os gêneros e de um sujeito se identificar diferente da norma. Aliás, respondendo à pergunta que fiz no começo deste texto sobre a transexualidade no VDA, já posso afirmar que esta não pode existir, e o que afirmo está previsto como norma para o universo religioso.

Por isso podemos admitir, na Doutrina, um componente homossexual, mas devemos esclarecê-lo para a necessidade de se manter dentro de um comportamento em que se mantenha usando as indumentárias apropriadas para seu verdadeiro sexo. [...]. Assim, para aquele que se apresenta para o Desenvolvimento, trazendo a carga de uma homossexualidade ativa e aparente, devemos, com muito tato e respeito, informar a necessidade de assumir sua real condição de homem ou de mulher, para caminhar na Corrente, podendo, fora dela, usar seus artifícios e assumir a forma que lhe fizer feliz. (SILVA, 2008, s/p).

Como afirma o enunciado acima, a transexualidade não pode existir. O indivíduo transgênero deve estar regulado pelos sentidos sociais construídos para a anatomia de seu corpo e deve se normalizar as condições de gênero a eles lhes imposto, não podendo existir na identidade que deseja.

São pouquíssimos os transgêneros que aderem o VDA. Durante dez anos de doutrina, só tive a oportunidade de conhecer uma, que também não durou muito tempo. As modificações no seu corpo, como era o caso dos seios grandes nas vestes masculinas,

chamavam a atenção dos outros médiuns, que volta e meia, demonstravam certa incompreensão por trás de sorrisos e faces maliciosas.

O que o VDA tem, através de suas teologias, para os homossexuais e transgêneros, são promessas de cura e formas de normalizações de seus corpos e subjetividades, através de teologias que operam como pânico morais e exemplos que não devem ser seguidos. No próximo subcapítulo discutirei as teologias de Neiva que patologizam a homossexualidade, através da história do Cabeça Grisalha, nome que Neiva dava ao seu consulente, que está contida no livro *Sob os olhos da clarividente*, sob o título de *Sodomia* (SASSI, 1974, p. 144-150).

3.2 A sodomia do Cabeça Grisalha: a homossexualidade sob os olhos da Clarividente

Aconteceu no final do ano de 2013, ao chegar às proximidades da área de um dos templos que eu participava. Indo na direção da casa de um casal de amigos, me deparei com gritos de uma discussão que parecia estar bem fervorosa. Era um desses amigos que já havia perdido um pouco o equilíbrio em meio à discussão. Ao me aproximar perguntei se estavam mais calmos e o que estaria acontecendo. Ele me respondeu dizendo que seu companheiro se encontrava naquele estado desde que leu um dos livros do VDA e que, desde então, não parou mais de se reclamar da doutrina e de classificar a tia Neiva de louca. Perguntei então, o que tinha de tão ruim no livro - fora o livro de leis, o acervo dos Devas e as cartas principais, eu não tinha a leitura das produções principais de Mário, que a meu ver, naquela época, não tinha muita importância - aquele que ainda se mantinha calmo, me disse que era algo sobre a homossexualidade e que eu nem tentasse me aproximar de seu companheiro para perguntar, pois correria o risco de ficar do mesmo jeito.

A forma como essa última resposta foi dada, me deixou altamente curioso, talvez eu pudesse ter respostas para entender porque me sentia inserido num ambiente tão machista e heterossexista, apesar de ser aceito e incluído - aliás, como homossexual engajado nos movimentos LGBT's da época, tinha muito a impressão de que as teologias do VDA, incorporadas nas relações de seus adeptos, moviam o sentimento de inferioridade aos homossexuais, e eu já me sentia assim - me encontrava preste a constatar que haveria muito mais sobre a sombra desse discurso. Eu estava preste a entender que o discurso de aceitação e inclusão eram apenas condições estéticas que plantavam nos homossexuais uma sensação boa de acolhimento, diante de tantas outras religiões e teologias excludentes.

Porém, por trás da máscara, haveria um arcabouço de teologias que nos acusava, patologizava, amedrontava com o intuito de nos normalizar a uma moral aceitável socialmente. As máscaras escondiam tecnologias estratégicas que se propunham como dispositivos para regulamentação de nossos corpos a sexualidade dominante e binária.

Após ter dado um tempo para que meu amigo que se encontrava em estado alterado, se mantivesse em equilíbrio - num intervalo de duas horas na frente da TV, enquanto eu e seu companheiro trabalhávamos no templo - eu voltei para sua casa para entender melhor o que estava se passando com ele. Ao chegar e propor bater um papo sobre o assunto, ele me interpela afirmando que não tem papo, que Neiva haveria deixado bem claro, nós homossexuais somos doentes, somos loucos. Perguntei onde ele tinha encontrado essas ideias, ele respondeu que teria sido no livro *Sob os olhos da Clarividente* (1974), e alterando-se novamente, ele xingava Neiva de louca, de doente mental, de anormal, entre outros adjetivos. Evitei o assunto, porque percebi que o meu amigo ficava trêmulo e com respiração ofegante, era óbvio que continuar a conversa, não lhe faria bem.

Esta minha percepção de estado alterado desse amigo, me mostrara que conflitos ocorreriam sobre os enunciados do texto lido. Falo de conflitos entre contradições enunciativas. É bem óbvio hoje, que naquele momento, o sujeito em questão, estaria a sofrer com os efeitos das práticas de enunciabilidades, como assim denominou Foucault, sobre aquilo que está oculto no discurso (FOUCAULT, 2001).

Entre a suposta aceitação/inclusão no universo religioso e a descoberta do que a agente principal pensava sobre a sua identidade sexual, tinha um adepto afetado pelas forças dessas enunciações que se contradiziam, tinha um sujeito que estava em conflito sobre as demarcações identitárias que havia constituído para si; o mestre do VDA e o gay militante, identidades que pelas forças contidas nas enunciações, não poderiam mais ocupar o mesmo corpo; identidades que não viam sentido em serem exercidas juntas.

A psicanálise pós-estruturalista já há algum tempo vem provando como as práticas de enunciabilidades e seus efeitos, criam sobre os sujeitos emoções e os/as movem sobre as sensações demandadas por cada uma delas. Michel Foucault revendo Freud, foi quem iniciou a possibilidade de releitura dos conflitos psicossociais sob o ponto de vista do discurso e das relações de poder. No entanto, quanto à questão de gênero e sexualidade, foi Judith Butler no livro *A Vida Psíquica Do Poder: teorias da sujeição* (2017) que melhor revisou todo o contexto psicanalítico tradicional de gênero e sexualidade, constatando que, as enunciabilidades não só criam relações de poderes nas vidas dos sujeitos classificados nos ritos de suas identidades de gênero e sexo, mas também criam sobre eles/elas, um misto de

emoções que estão a todo tempo em duelo, e com isso, resultam numa melancolia específica dos efeitos de enunciabilidades de gênero, gerando assim, conflitos psicossociais sobre as identidades sexuais não normativas.

Tanto Foucault, como Butler, apontaram que as normalizações constituintes das identidades e seus dispositivos produtivos de poder, é o fator originário que provoca patologias configuradas especificamente para vidas generificadas e sexualizadas que, estando fora das normas lhes são relegadas o título de anormais. Portanto, é a própria norma que cria o anormal.

As mãos trêmulas, a respiração ofegante e a alteração no tom de voz, emolduravam as sensações produzidas pelos efeitos de uma melancolia que acabara de se desenvolver na leitura discrepante de duas teopolíticas. A descoberta da carta alterou o discurso anterior de aceitação/inclusão, fazendo com que, o que estava oculto, torna-se visível, clareando melhor o entendimento de sua realidade estigmatizada, o que resultou em vários sentimentos e sensações como a angústia, a traição, a perda da identidade e o luto de uma parte de si mesma.

Nesse instante, pode-se perceber que os discursos teopolíticos são também dispositivos produtivos de emoções, assim também, como de conflitos psicossociais, em que por vezes, as práticas de enunciabilidades deixam subir para superfície a sua contradição, ou melhor, a intenção original escondida no discurso. O que está oculto se manifesta em contradição com a enunciação mascarada, traçando conflitos com os desejos já constituídos nas identidades dos sujeitos.

Aquele mestre/gay que agora reage àquela enunciação, também foi classificado como anormal no âmbito da doutrina, onde a teopolítica era legitimada. Não demorou muito para que as suas acusações a Neiva fossem vistas pelos/as outros/as adeptos/as, como uma anomalia já prevista nas produções sagradas da Clarividente, o que fez com que os demais lhes destinassem o papel de médium obsediado.

A ideia de ser obsediado/a vem traduzindo uma identidade produzida por um discurso que se antagoniza ao do equilíbrio, que por sua vez, quer dizer estar dentro do padrão espiritual de médium¹²³. Portanto, o/a obsediado/a é um/a médium que não está na norma, e por isso, não detém do equilíbrio exigido. A representação do/a médium obsediado/a se dá pela sua transgressão às leis divinas ou aos discursos sagrados dos/das agentes teopolíticos. A obsessão não quer dizer possuir - que significaria a tomada de um corpo por um espírito - mas quer dizer que o sujeito está sob a influência do espírito. Mas isso não quer dizer que essa

¹²³ Aqui estou expressando as ideias e significações nativas para a noção de obsessão, entendidas nos ambientes espíritas e espiritualistas.

influência aconteça de forma espontânea. Para as correntes espiritualistas, é o próprio espírito encarnado que dá ao espírito obsessivo, a oportunidade de obseder. Para os espiritismos e espiritualismos a obsessão atua na psique dos sujeitos, o que resulta na ideia de que eles/elas obsediados/das, estariam em estado de loucura (FRANCO, 2002; 2003; PIRES, 2003; SASSI, 1974; SILVA, 2008).

Foi dessa forma que o amigo apresentado foi classificado, e até mesmo por seu companheiro, que não deixou de perceber a fala sagrada da agente teopolítica (Neiva), como legítima, ou seja, verdadeira.

As enunciabilidades confrontadas, foram somente o gatilho introdutivo para criação de uma identificação que conduziria as atitudes de um sujeito, classificando-o como anormal. A reiteração dessa enunciação que lhes seria exterior, não só tomou a identidade estigmatizada do agente obsediado, mas também lhes foi incorporada, sendo creditada a sua própria identificação, ou seja, sendo o agente movido por ela, tendo em vista que, pouco tempo depois, ele é diagnosticado com um transtorno psicossocial.

Não estou aqui afirmando que o texto *Sodomia* é a razão principal e/ou impulsionador do diagnóstico e do transtorno do agente em questão. É bem óbvio que não. A sua vida pode trazer vários outros fatores de normalizações, e por elas, exclusões que resultariam na gestação de uma patologia psicossocial. O próprio fato de ser identificado como gay - identidade dissidente da normativa - já lhes garantiria sensações de inferioridade em várias instâncias e instituições moldadas pelos sistemas normativos de sexo e gênero, como a família, a escola, o trabalho e etc., o que prova que Judith Butler (2017) está correta, haverá sempre uma melancolia promovida pelas normalizações das identidades sexuais e de gênero. No entanto, o texto que por um deslize, traz à tona o que está oculto na enunciabilidade de aceitação/inclusão, provoca o embate entre as identidades que não podem ser exercidas juntas, fazendo com que, o sujeito em questão, tenha poucas opções na continuidade de suas atuações. Ele teria então que decidir entre uma das duas, pois, para continuar com as duas, teria que viver a contradição - que já é melancólica, por sinal - e/ou, normaliza-se aquela identidade que tem mais poder no contexto. O texto então, se torna uma enunciação de produção melancólica, e por isso, gerador de conflitos psicossociais para as vidas dos homossexuais.

Eu não segurei o meu leitor até aqui por acaso - muito do que foi discutido até agora estará sendo observado na análise das discursividades do texto que farei mais à frente - é que considere necessário apresentar fatos importantes no caminho de pesquisa - e análises desses fatos - introduzindo a minha chegada a esta enunciabilidade teopolítica que se torna o texto

Sodomia (1974). Assim, e antes ainda de passar para as análises, gostaria de localizar o texto, seus autores e fazer algumas questões/problemas.

Como já evidenciado anteriormente, o texto *Sodomia* está localizado no livro *Sob os olhos da Clarividente*, entre as páginas 144 e 150 da última edição¹²⁴. O livro foi escrito por Mário Sassi, o trino Tumuchy, e sua primeira edição é ainda desconhecida em sua data de origem, e a segunda atualizada e revisada em 1974, contando mais tarde com versões digitais em suas edições subsequentes. O livro trata-se especificamente de uma coletânea de histórias onde Mário narra conversas, acontecimentos, testemunhos e histórias de sujeitos e espíritos que se deram através do diálogo frequente dele com Neiva. Esses diálogos podem ser caracterizados como conversas de cunho teopolíticos, pois todas as histórias são contadas como exemplos dos quais devem, e/ou não devem, serem seguidas. Em cada uma, existe um arcabouço sobrenatural, em que somente Neiva com a sua mediunidade pode justificar.

O livro é produzido por um agente teopolítico - apesar de não obter poderes sobrenaturais como os que Neiva apresentava - Mário Sassi tinha outro tipo de poder, e esse foi dado primeiramente pelo agente teopolítico principal (Neiva, sua esposa) e segundo, pelo seu conhecimento científico, douto de suas graduações em Filosofia e Ciências Sociais. Conhecimento esse que resvala nas teologias da doutrina, já que ele é conhecido como intelectual principal do âmbito religioso. Apesar de não ser o único agente teopolítico da doutrina - como veremos nos próximos enredos - Mário tem uma contribuição singular, pois é perceptível que seu conhecimento atravessa o de Neiva, movimentando-se em construções teológicas regimentais¹²⁵.

Isso fica claro quando por vezes assumiu ser frustrado com suas formações, deixando com que seu principal biógrafo e companheiro, José Carlos Silva, o trino Tumarã¹²⁶,

¹²⁴ A sua última edição impressa, data de 1974, enquanto a primeira é bem antecedente a essa data, tendo vista que esta teria sido uma das primeiras obras de Mário.

¹²⁵ “Neiva entrava nos quarenta anos de vida, e Mário, nos quarenta e quatro. O espírito perfeccionista de Sassi estava à procura de uma mulher ideal que o completasse em suas aspirações intelectuais. Tia Neiva iria domar e dominar esta personalidade máscula, fazendo-o assumir sua transcendental missão de divulgação para o mundo da nova Doutrina do Amanhecer. Cumpria-se, assim, um reencontro de determinação cármica, e Tia Neiva preparou cuidadosamente a jornada de Mário Sassi na Doutrina, principalmente sua adaptação ao novo sistema de vida, bem diferente daquele ao qual ele já se havia acomodado. Desconforto, privações, enfim, dificuldades de toda ordem que seriam um desafio para aquele intelectual que se engajava no grupo de missionários de pequeno nível cultural, fazendo-o reviver sua infância difícil. Consagrado, em 1978, como Trino Presidente Triada TUMUCHY, Mário tornou-se o Intérprete da Doutrina, responsável pelo acervo de Koatay 108, suas aulas, gravações, livros e fascículos doutrinários. Direcionado à Evangelização, foi um Raio de Koatay 108 na Linha do Amanhecer, com todos os Atons de força e poder”. (SILVA, 2008, s/p).

¹²⁶ José Carlos como é chamado no meio religioso, é considerado o sucesso de Mário, no que diz respeito a missão de conservar o acervo e documentos da doutrina. O trino Tumarã é conhecido na teologia das forças hierárquicas, como um raio do Tumuchy: “Tumarã se projeta no Tumuchy, formando três Atons. 3 Atons = 3 Raízes = 3 Poderes! Três poderes de Tumuchy, Três poderes de Arakém! Três poderes diferentes, porém, com

transcorresse sobre essa angústia que podemos até identificar nas cartas de Neiva, quando ela critica as Ciências Sociais e a Filosofia da época¹²⁷.

Toda a cúpula de agentes teopolíticos tinham, orientados por Neiva, papéis fundamentais na construção das normalizações que se organizam sobre as teologias. Contudo, Mário Sassi tem a maior influência nessas construções, grande maioria foram transcorridas ou transcritas por ele.

Assim, o texto *Sodomia* parece também ser de sua responsabilidade, tendo em vista que, o título escolhido para nomear o seu diálogo com Neiva sobre a homossexualidade, é um termo produzido outrora pelo o cristianismo, advindo de uma história mítica contada no livro da Bíblia que durante seu percurso genealógico, deu sentido as leis que condenavam, pelo direito cristão, a vida homossexual. Diante disso, me caberia perguntar, é somente Neiva a produtora do texto com enunciados que segregam as vidas homossexuais? Por que Mário escolheu esse título? Faz sentido com que está posto no texto?

As respostas seguirão com as análises que farei das enunciabilidades teopolíticas que foram dialogadas entre Mário e Neiva. Para isso, buscarei seguir reproduzindo a história em sua sequência original, fazendo pausas para analisar cada enunciabilidade teopolítica, tendo em vista que são muitas, facilitando assim a compreensão do texto para o leitor. Portanto, a carta será separada por diálogos contidos cada um, de uma enunciabilidade teopolítica, sem perder a sequência do texto.

Raramente a Clarividente me conta algum caso de seus clientes. Um dos pontos altos do atendimento aos que nos procuram é a discrição. Pessoas vão e vêm, passam dias ou anos vivendo entre nós, e a gente só fica sabendo de seus problemas íntimos se elas mesmas nos contarem. Assim mesmo, o desinteresse é tão grande, que a gente logo esquece o assunto. Graças a Deus, aprendemos a amar as pessoas como elas são, e sabemos respeitar a privacidade de cada um. Nesse dia, porém, o caso daquele homem chegou até mim. Neiva já havia atendido a umas cinquenta pessoas, quando parou para tomar um ligeiro lanche.

- Mário, – disse ela – você reparou naquele senhor de cabelos grisalhos, a quem eu atendi?

- Sim. Notei-o por sua aparência de pessoa fina, educada.

- Pois é, Mário, é um caso muito triste. Estou mais triste ainda por não poder ajudá-lo muito.

- Qual o problema dele?

forças iguais. Os Tumuchys ou Tumarãs se elevam às grandes pesquisas filosófico-doutrinárias e nas grandes emissões científicas”. (SILVA, 2008, s/p). José Carlos é ainda muito reconhecido na doutrina pelo gigantesco trabalho em reunir e organizar por ordem alfabética, todo o conteúdo doutrinário, trabalho esse chamado de *Observações Tumarã*.

¹²⁷ Essas críticas são encontradas em várias cartas, como por exemplo, a de 05 de março de 1979, a de 24 de maio de 1980, entre outras, nas quais não fiz citações por não estarem consonantes com o direcionamento que estou dando para este subcapítulo. Entretanto, é preciso ressaltar que Neiva parece se apropriar do discurso de científico de Mário, e sobre as suas áreas do conhecimento, para sobrepujar um discurso que torne seu conhecimento mais válido ou verdadeiro.

- Homossexualismo.
- E não tem remédio, Neiva?
- Não, Mário. Ele chegou muito tarde. Já está com quarenta anos, e só lhe resta resignar-se com seu triste fardo. O que se pode fazer por ele é lhe dar forças, ajudá-lo a carregar sua cruz até o fim.
- Neiva, gostaria que esclarecesse melhor esse assunto. Tenho lido muito a respeito, e sei que é muito complexo. Gostaria de saber suas causas reais. Serão espirituais?
- Às vezes sim, às vezes não! Há inúmeras causas para o homossexualismo, mas, na maioria, oriundas da má orientação paterna. Mas, sejam de origem transitória ou transcendental, o remédio é a intervenção oportuna, tanto na cura médica como na cura espiritual. O período ideal para intervir é entre os sete e os dezoito anos, embora possa haver cura mesmo depois dessa idade. Tudo depende do estado do paciente e das várias particularidades de cada caso. (SASSI, 1974, p. 144-145).

A introdução do texto se trata claramente de uma justificativa inicial pacificadora para o assunto que irá seguir. É observável que todo o primeiro parágrafo introdutório, busca isentar Neiva de uma falta ética grave, cometida diante de seu juramento ao silêncio sob o ato de escuta de seus consulentes. Mário ao fazer tal empreendimento discursivo, lança luz a uma prática de enunciabilidade teopolítica, estrategicamente visando mostrar previamente que existe "descrição", "desinteresse" aos assuntos privados das pessoas e "respeito à privacidade" desses assuntos. Ao lançar esse discurso, o autor procura dar ênfase às condutas negativas que afirma não seguir, buscando fazer o leitor entender que, aquele caso narrado é algo esporádico e que Neiva não costuma falar sobre a vida de seus consulentes, sobrepujando ainda a frase "Graças a Deus, aprendemos a amar as pessoas como elas são, e sabemos respeitar a privacidade cada um", para então firmar no leitor que tais atos são bons e que a brecha aberta na ética da descrição - lançando valoração a sua moral - é uma brecha que precisa ser apresentada. Há por isso, a necessidade de abrir essa brecha, para assim poder dar sentido a algo problemático que carece de ser alertado, e esse algo, seria a homossexualidade de um homem. Prepara-se então o leitor para a falta ética, pacificando o discurso no intuito de que ele possa ser entendido e aderido.

Contudo, essa pacificação só surte efeito nos aderentes da crença, pois é muito fácil de localizar o interesse por trás de sua enunciação. Somente nessa primeira parte, duas questões éticas são desmistificadas. Primeiro que Neiva fere seu juramento quando divulga na ausência de seu consulente, sua consulta. Segundo que em quase todas as narrativas que compõem o livro, Mário conta vidas e consultas de pessoas com Neiva. Assim é caso de Júlio, João e Jairo, no texto *O desfalque* (1974, p. 10-14), o caso do órfão Daniel, no texto *Daniel* (1974, p. 23-26), como também, o caso das relações íntimas de traição entre as amigas Leonor e Silvia, no texto *As Suicidas* (1974, p. 55-60), entre outros dos presentes na obra. O que comprova

que o intuito do autor, com sua introdução, seria primeiro induzir ao leitor a acreditar na sua conduta ética e depois chamar sua atenção para o que estava por vir. Uma enunciabilidade que desejaria esconder a prática antiética que era exercida com frequência entre os sujeitos do diálogo.

Consequente a isso, nos primeiros diálogos que acontecem entre os dois, há uma vontade prévia de patologizar a homossexualidade, constituindo com isso, uma relação de poder entre os sujeitos normais e anormais, doentes e saudáveis, nos quais tanto Neiva, como Mário já teriam demarcado seus lugares e papéis. Neiva assumindo o papel de agente do conhecimento físico e espiritual, de médica e professora; Mário de aluno curioso; e o seu consulente, o doente, o sujeito que daria a ambos a oportunidade de caracterizar a homossexualidade como doença. No meio desse jogo de papéis, os agentes de maiores posições de poder, ocultam a fala do menor, o silenciando no texto. O texto em nenhum momento apresenta a voz do homossexual, mas sim, as interpretações de Neiva sobre sua homossexualidade. Ademais, Neiva ainda se propõe como cura, ou sujeito que detinha de um conhecimento curativo. Ao fazer isso, ela se sobrepõe ao consulente - que ela própria chama de paciente - não só com uma consultora (médica), mas como a agente de poder que poderia modificar a vida daquele que a consultava.

O discurso de Neiva tem muito do que foi atribuído a homossexualidade pelas Ciências Médicas do século XIX. De acordo com Foucault (2001), a fronteira entre o normal e o patológico era bem curta, os discursos que classificariam algo como anormal, eram por vezes contidos de enunciabilidades normativas anteriores que se manifestavam em outra instância de poder, como seria o caso do discurso religioso precedente ao médico. E para além dessa condução enunciativa do discurso médico, haveriam interesses específicos de, ao se legitimar o discurso do anormal, estabelecer com ele, o que era normal, assim estabelecendo também o regime para o corpo anormal que a todo custo deveria ser docilizado.

Este seria o parâmetro utilizado no discurso para determinar fronteiras entre o normal e o anormal, em que ao mesmo tempo, estipula uma hierarquia e regimenta o controle sobre os corpos anormalizados. Essa perspectiva, resvala na melancolia produzida no discurso de Neiva para gerar comoção do leitor aderente, quando enfatiza a Mário ser "um caso muito triste", e que ela estaria "mais triste ainda e não poder ajudá-lo muito".

Tal enunciação que provoca a direção do leitor a entender que a impossibilidade de cura estava atrelada à idade avançada do consulente é algo bastante curioso, pois, me faz refletir a teopolítica que Neiva propunha entre casais e suas faixas etárias. Para Neiva, o desejo de uma pessoa mais velha por outra, mais nova, era um desejo pela juventude. Ela

denominou esses casos de vampirismos, afirmando que o sujeito mais velho drenaria a energia do sujeito mais novo, lhes roubando sua energia jovem.

Atrelando o vampirismo a homossexualidade, Neiva julgou que as práticas dos gregos antigos com seus aprendentes (discípulos e/ou pupilos), não se tratavam de práticas comuns de homossexualidade, mas sim de vampirismos dos mais velhos para com os mais novos¹²⁸.

Essa teologia parece funcionar como uma política de normalização etária que atua buscando controlar os desejos dos sujeitos envolvidos, formando com isso, um padrão ideal de relação conjugal. Ao mesmo tempo que implanta uma espécie de pânico nos sujeitos mais novos, quando entendem que, somente com a proximidade dos sujeitos mais velhos, poderiam ter suas energias drenadas.

Mas voltando ao texto, o que parece mostrar o silenciamento do sujeito consulente, é que na verdade, Neiva não teria cura alguma, mas apenas o senso comum de sua época e a oportunidade de com isso, fazer criações míticas sobre ele. Aliás, não há nenhum relato de que ele tenha voltado ao VDA ao seu encontro. O que pode conotar desinteresse em ser curado ou normalizado por ela.

Ao se impossibilitar de exercer a cura, Neiva mais parece criar uma estratégia discursiva, na qual ela poderia se isentar de efetivar uma normalização e por isso estabelecer uma faixa etária, o período "entre os sete e os dezoito anos", e ao mesmo tempo se manter com o agente do saber/poder, indicando haver uma possibilidade de "intervenção oportuna" tanto pela medicina quanto pelo movimento espiritualista.

No entanto, o que se pode constatar é que Neiva conceitua esse período baseada pelas relações de poder médico-jurídicas, incorporadas no conceito de família. Veja-se que a faixa etária ideal apontada pela médium, é o período que a medicina do século XIX, classificou como período dos hormônios, no qual, sobre aquele contexto, era solicitado aos pais o olhar vigilante de seus filhos sobre suas práticas sexuais e insólitas (FOUCAULT, 2001). Tais práticas é o que poderia materializar as anomalias de condutas na constituição da fase adulta. Esse conhecimento é internalizado nas relações familiares, assim como nas normas jurídicas de família que institui o tempo-base para os filhos serem juridicamente dependente de seus pais.

A descrição do período pela médium é justamente o período no qual, a justiça põe o poder de controle nos membros mais velhos de uma célula familiar, implicando dizer que é o período em que pais e mães poderiam ordenar e docilizar os seus filhos e filhas conforme

¹²⁸ Essa ideia estruturante e limitadora tende a não ser bem compreendida, ou não levada a sério pelo exemplo da própria linhagem de sua criadora.

desejado, ou melhor, conforme o estado tivesse inculcido, aos seus desejos, as políticas normativas. A cura apontada nesse período pela médium é simplesmente o poder normalizador que os pais, apoiados pelas normas jurídicas, teriam sobre seus/suas filhos/as.

O que é ainda curioso sobre esse discurso, é que Neiva viveu num período onde esse conhecimento médico-jurídico de vigilância sexual infantil, já não compunha mais uma teoria da normalidade sexual. Com o advento da psicanálise, na segunda metade do século XIX, o que começa a compor as virtualidades da sexualidade, eram as teorias edipianas e de pulsão sexual de Freud, onde suas conceituações envergariam em outra enunciabilidade normativa, mas que divergia da teoria de vigilância. Até meados dos anos 1970, as teorias de pulsão sexual e de complexo de Édipo, afirmavam que eram justamente os pais os culpados pela as identificações sexuais dos filhos, solicitando distanciamentos entre os dois papéis identitários. A teoria do complexo de Édipo enfatiza que a sexualidade de um sujeito era determinada pelo período desde o nascimento aos cinco anos. Após a década de 1970, a teoria começa a ser contestada, sendo dela retirada os conteúdos e aspectos biologizantes, que para as teorias psicanalíticas subsequentes, de nada contribuiriam sobre a formação das identidades sexuais.

Portanto, prefigura-se que as interpretações de Neiva se caracterizam pelo período em que o sujeito está enquadrado pelas normas médico-jurídicas de controle exercidos pelos ancestrais mais velhos, os sujeitos de poder, agentes do estado, atuante nos papéis responsáveis pela vida jovem. Pois, após a idade estipulada, esse sujeito estaria detendo de autonomia e controle de suas próprias ações. Ou seja, Neiva propunha como "intervenção oportuna", nesse primeiro momento, o controle e normalização dos sujeitos homossexuais através das relações de poder exercidas sobre eles/elas, pela instituição familiar e sua agência de poder regimentada pelo estado e suas jurisprudências, que lhes dão a supremacia sobre as vidas de seus agentes menores. Em outras palavras, é sobre a força que se manifesta sobre a família e a sua significação constituidora de relações de poder e hierarquias, que Neiva afirma haver intervenção (cura) para homossexualidade.

Sobre a história de vida de seu paciente, Neiva produz vários discursos sobrenaturais e míticos que somente ela teria acesso, e sobre o qual, ela se utiliza para justificar a homossexualidade como patologia. Analisarei a partir de agora, todas elas:

Vou contar a estória do Cabeça Grisalha – vamos chamar assim o nosso paciente – e você irá entender parte disso. Aos vinte anos, ele se apaixonou por uma jovem, com mais ou menos a sua idade, mas teve medo de ser impotente, pois nunca havia sentido atração sexual. Embora se preocupasse muito com o problema, tinha idéias tão falsas a respeito que só o sentiu, mesmo, quando começou a amar e pesou a responsabilidade. O fato é que, preocupado, não prosseguiu na corte, e a moça, alguns meses depois, se

casou com outro. Ele entrou em estado depressivo, e começou a beber. Embriagava-se constantemente, e chegou ao ponto de perder a consciência do que fazia nesse estado. Várias vezes tentou o suicídio, sem conseguir seu intento. Inexoravelmente, foi se entregando às práticas anormais, e se tornou escravo da homossexualidade. Procurou a Psiquiatria, a Psicanálise, e, até mesmo, tentara se converter a uma religião, tudo sem resultados. Eu era sua última esperança. Enquanto ele falava, em tom angustiado, Mãe Etelvina me mostrava seu quadro, numa espécie de tela de cinema. Diante dos meus olhos, foram aparecendo cenas de Sodoma e Gomorra. Eram cenas degradantes de práticas sexuais bizarras. Pude ver pessoas de alta categoria social se entregando às práticas bestiais, sempre prevalecendo a exploração dos poderosos contra os menos afortunados. Na repetição dos enredos se notava o assassinato como a última etapa da sanha animalesca. Mediante uma técnica, para mim incompreensível, fui percebendo o que se passava com as vítimas daquele inferno físico e moral. Os espíritos desencarnavam com tanto ódio que, rapidamente, se transformavam em ovoides. (SASSI, 1974, p. 145).

Quando se tem a possibilidade de analisar enunciabilidades, buscando o que está oculto na sua produção, são muitas as chances de se deparar com contradições que apresentam-se no mesmo discurso, provando assim que tais enunciabilidades ensejam algum interesse, e que sua produção seguirá se articulando para o convencimento dos seus aderentes.

Ao começar a narrar a história do Cabeça Grisalha¹²⁹, a partir dos 20 anos de idade, Neiva sem perceber, já coloca em contradição a sua teoria de cura que teria limite até os 18 anos, levando o leitor a entender que os desejos sexuais do CG, só se evidenciam após sua maturidade. Ou seja, ele já estaria fora dos limites de sua cura, quando tardiamente haveria se interessado por outro sujeito do mesmo sexo. Essa conceituação para além de se mostrar divergente, também não procura fazer conexões com a realidade observável, aliás, os primeiros contatos e desejos sexuais partem de tenra infância em qualquer indivíduo, que buscando satisfação de suas necessidades e prazer, consegue se estimular no contato com seus próximos, os pais (NASIO, 1995). Talvez seja por isso que os agentes teológicos necessitem criar sobre os acontecimentos visíveis e passíveis de compreensão, arcabouços sobrenaturais e míticos - como é o caso do que Neiva faz a seguir, para assim, justificar o que se mantém fora do observável, e garantir com seu discurso o poder.

Mas antes da análise de suas construções teológicas com o propósito de reafirmar a norma, Neiva ainda aponta para dois estados emocionais do CG; o do medo à impotência e o da depressão que o leva ao alcoolismo. Ambos os estados são diagnosticados pela Clarividente, sem antes apontar o que estaria precedendo suas causas. Sim, pois de acordo Félix Guattari e Suely Rolnik (2010), as emoções são produzidas no âmbito das relações

¹²⁹

A partir desse momento, estarei reduzindo o termo para a sigla CG, com o propósito de não deixar o texto cansativo.

sociais e somos nós que construímos suas características performativas; performances, que nos faz atuar sobre elas. Se existisse o medo da impotência, esse medo teria sido antecipadamente construído, reiterado, repetido incorporado pelo aderente que começaria a se comportar regrado pelo medo. Mas de onde viria o medo da impotência? Que mitos, o construiu? Não seria esse medo uma produção de uma cultura masculinamente heterocentrada?

Essas respostas não aparecem no texto, porém são compreendidas pela psicanálise pós-estruturalista, principalmente no que Judith Butler enfatizou sobre a melancolia de gênero:

Se na melancolia uma perda é recusada, não é por isso que ela é abolida. A internalização preserva a perda na psique; mais precisamente, a internalização da perda faz parte do mecanismo de sua recusa. Se o objeto não pode mais existir no mundo externo, ele existirá internamente, e essa internalização será uma maneira de renegar a perda, de mantê-la à distância, de retardar ou adiar o reconhecimento e o sofrimento da perda. [...]. A prevalência dessa matriz heterossexual na construção do gênero surge não só no texto de Freud, mas também nas formas culturais de vida que absorveram esta matriz e são habitadas por formas diárias de angústia de gênero. Por conseguinte, o medo do desejo homossexual na mulher pode induzir o pânico de que ela está perdendo sua feminilidade, de que não é mulher, de que não é mais uma mulher propriamente dita, de que se ela não é exatamente um homem, é como se fosse um, e, por isso, é monstruosa de alguma maneira. No homem, o terror do desejo homossexual pode levar ao terror de que ele seja visto como feminino, feminizado, de não ser mais propriamente um homem, de ser um homem "falho" ou de ser, em certo sentido, uma figura de monstruosidade ou abjeção. (BUTLER, 2017, p. 143-144).

Sobre essa corrente e essa teoria, eu poderia afirmar que, o medo à impotência é um medo generificado ou sexualizado. Esse medo tem gênero e sexualidade, e somente é produzido por conta das normas que integram as identidades dominantes. O medo da impotência é o efeito que se manifesta sobre o conjunto articulado de discursos que fazem do homem heterossexual um sujeito ativo e infalível, construindo sobre sua identidade uma espécie de obrigatoriedade de se manter potente e ativo diante de suas relações sexuais. Essa obrigatoriedade se torna uma política que se aplica no meio cultural masculinizado, incorporando-se como normatividade entre os sujeitos com pênis. O não cumprimento das normas aplicadas aos sujeitos com pênis, faz com que esses estejam próximos ao que lhes inferioriza, o seu contrário, a feminilidade, identidade também cheia de normas.

Nesse jogo, as normas se sobrepõem aos desejos sexuais e forçam os agentes com pênis a se manterem sobre as normas, fazendo sentirem-se inseguros, já que existe a possibilidade de fracassarem. Portanto, o CG poderia obter o desejo sexual pelo mesmo sexo

desde tenra infância, pois o seu medo à impotência, é um medo produzido no leito da identidade de gênero que ocupava, ou seja, da masculinidade normalizada e culturalmente legitimada para os corpos com pênis. No caso do CG, seu medo não estaria originalmente localizado na impotência, mas sim, na norma que a produziria, já que, sem seu funcionamento regimentado pelas regras de sua identidade, poderia está-se caminhando para identidade inferiorizada, da qual ele mesmo estaria consciente diante de seus desejos, mas que esses jamais poderiam ser descobertos.

O medo à impotência é, portanto, o fator que desmistifica pelo menos três peripécias de Neiva. (1) A paixão pela jovem que se nutre apenas pela idealização; o que me faz questionar se essa paixão que Neiva cria, não seria também uma produção de uma masculinidade compulsória? Não seria ela produzida pela obrigatoriedade das normas que dão sentido a imposição de ser macho-hétero? (2) De que o CG "nunca havia sentido atração sexual", como se pode ver na discussão acima, a sexualidade, o desejo e o prazer, já fazem parte da criança desde seu nascimento. (3) E por último, de que sua depressão que levará ao alcoolismo, seria produto dos seus desejos sexuais; antes disso, há as regras que normalizam impossibilitam os desejos. São as normas condutoras de identidades e reguladoras de corpos que impulsionam a melancolia dos indivíduos aderentes de identidades sexuais e de gênero.

A anormalidade congênita que Neiva expressa em seu texto sobre a homossexualidade, me parece está intrigadamente envergada há uma tentativa de explicá-la sobre a articulação de discursos médicos, antecedentes a sua época, com discursos míticos, dos quais, somente sua clarividência poderia constatar, ou seja, somente o seu poder sobrenatural poderia descrever.

Como talvez já tenha afirmado anteriormente, Neiva conhecedora de Kardec, também enunciava que as teologias prescritas por ela, eram mais ciência que religião, e ela com ajuda dos demais agentes teopolíticos, especialmente Mário, aludiam que suas histórias teológicas não se tratariam de mitos, mas sim, situações de uma realidade que haveria acontecido sobre o sistema de reencarnação dos espíritos atuantes na terra, e/ou em outros planos/planetas espirituais. Tal discurso tem um interesse específico, se estabelecer como uma verdade e angariar poder. É o que Foucault denominou em *A Ordem do Discurso* (2014) de vontade de verdade. Poderia resumir aqui que em toda a vontade de verdade, há uma vontade ou desejo pelo poder em certo contexto. Diante disso, criam-se discursos que buscam explicar tais contextos, mas que por vezes não apresentam argumentações inteligíveis e consonantes aos métodos de observação.

É bem óbvio que Neiva tem uma vontade de verdade sobre a homossexualidade, pois seu interesse em torná-la anormal, seria motivado pela obtenção do poder que exerceria ao se tornar a "última esperança". É para tanto que, a própria deslegitima o papel de várias ciências, no intuito de manter-se como verdade única e universal. Como foi possível verificar nas análises anteriores; ela faz isso com a Filosofia, as Ciências Sociais, a Medicina, a Física, entre outras. E no texto *Sodomia*, faz a mesma coisa com a Psiquiatria, a Psicologia e a psicanálise, assim também como com as teologias de outras instituições religiosas. O poder dessa produtividade discursiva se materializa quando ela se mostra ser a "última esperança" de seu paciente, portanto, ser ela, a produtora de uma cura, em que podemos entender como normalização, docilização ou controle, já que é discutindo suas teologias (histórias) que Neiva continua seu texto fazendo articulações discursivas diversas para justificar sua tese.

A primeira produção teológica que Neiva se baseia é a de Sodoma e Gomorra, as cidades que foram incendiadas pelo deus cristão que teria abominada as relações sexuais e os indivíduos daquelas cidades. Trata-se de uma história contida no texto de *Gênesis* da bíblia cristã. História, da qual, se derivou a significação para o crime de sodomia nos séculos de domínio cristão; entre XV e XVIII. Ao se apropriar do mito bíblico - o que já demonstra sua formação subjetiva das ideias cristãs na sua constituição como católica - Neiva faz uma adaptação da história, modulando-a na possibilidade de haver uma recriação em que seu discurso sobre seus dons mediúnicos, possam ser inseridos, e, através de frases que incitam medo e insegurança, a autora descreve aquilo que somente ela poderia ver; o transcendente do espírito do seu paciente.

A sua apropriação do mito cristão parece ser exercida no *intentio* de gerar legitimidade ao seu poder mediúnico. Ao se apropriar de uma narrativa muito conhecida entre os cristãos, Neiva faz repetir o enredo daquilo que já obtinha como informação, e adapta, construindo uma outra história, a narrando como se fosse produto de sua clarividência, aquilo que já estaria contigo no mito bíblico. Ao fazer isso, Neiva busca adesão dos demais, tanto pela repetição do enredo que reafirma a história, como também – e pela mesma prática enunciativa utilizada pelo cristianismo – pela produção de obediência e docilização através do medo e da insegurança, que a representação da punição divina, exerce como efeito nas subjetividades teologicamente crentes.

Entretanto, existe um adendo em sua história que deverá dar continuidade ao diálogo sob o ponto de vista de seu espiritismo. Diante disso, a introdução à teologia de Sodoma e Gomorra, é o que Neiva vai trazer como discurso primário para compor o sentido do saber sobre a homossexualidade de seu consulente, que na sua concepção, teria vivido em uma das

cidades e queimado junto com ela, resultando com isso, numa causa de origem reencarnatória. O CG, em sua visão, viria a ser um personagem atuante dessa história. No entanto, ela não deixa claro que personagem ele seria, prontamente se apropriando de outro discurso; o do ovóide. Discurso esse que nasce no seio do espiritismo kardecista brasileiro.

- Ovóides, Neiva? O que é isso?
- Ovóide, Mário, é o nome que André Luiz deu a essa forma de licantropia. Na linguagem da Corrente Indiana do Espaço, ele se chama “lotum”. Nele há uma tal concentração de ódio, que a mente plasmadora não mais atua e, por ditames da Biologia Etérica, ele toma essa forma.
- Biologia Etérica, Neiva? Acho melhor você simplificar um pouco isso!...
- Cada plano tem sua própria legislação, sua forma de vida, embora os princípios sejam os mesmos para qualquer plano. O mesmo se passa na Biologia do nosso plano. O equilíbrio biológico se faz de maneiras diferentes no mar, na terra e no ar, embora os fatores básicos sejam sempre os mesmos. Cada um desses planos, na Terra, tem sua própria morfologia, de acordo com o meio-ambiente. Variam, pois, as formas, embora elas todas pertençam à cadeia do transformismo. No caso dos ovóides, esta é a forma mais simples que um espírito pode tomar depois de uma encarnação. E não é só a forma que importa, mas, também, a concentração dos princípios vitais, como no ovo das aves, dos répteis, etc. Os espíritos ovóides são os mais comuns no mundo invisível que nos cerca. Eles enxergam e ouvem, num raio de dois metros em torno deles. Sua capacidade de aderência é espantosa. Por invisíveis mecanismo de ódio, eles aderem ao encarnado, e provocam os mais variados sintomas de moléstias, em sua maioria de ordem convulsiva. A esses espíritos se devem doenças como labirintite, meningite, deformações da coluna, disritmia e inúmeras formas de distúrbios mentais e neurológicos. Sua aderência se faz de duas maneiras: por compressão e por vampirismo. Atuam como corpos estranhos no organismo e, ao mesmo tempo, como sanguessugas, alimentando-se de nutrientes nobres do organismo, como hormônios e plasmas sutis. Aqueles espíritos desencarnados naquela era remota tomaram, pois, a forma ovóide, e ficaram, durante alguns milênios, esperando a reencarnação apropriada de seus algozes, que lhes dariam o momento das cobranças. Naturalmente, a situação deles não residia, somente, no episódio de Sodoma e Gomorra, e sim sempre em situações semelhantes de abusos de um ser por outro. O quadro se modificou, e vi nosso Cabeça Grisalha na figura de um francês, abusando de um jovem e, depois, jogando-o numa infecta prisão, habitada por criminosos sexuais, espíritos atuados por falanges de verdadeiros demônios. Terrivelmente maltratado, o rapaz desencarnou, e seu ódio era tanto, que ele se transformou num ovóide, tendo aderido aos órgãos sexuais do nosso amigo quando este completou sete anos, momento em que se apagou sua mediunidade, nesta encarnação. (SASSI, 1974, p. 145-147).

O termo ovóide foi posto pela primeira vez no livro *Evolução de Dois Mundos* (1959), que teria sido ditado aos psicógrafos Francisco Cândido Xavier e Waldo Vieira, pelo espírito do médico André Luiz. Sob o ponto de vista dos autores, o ovóide trata-se de um espírito que estaria em passos regresso a sua evolução, no qual, suas diversas encarnações e suas atuações sobre elas, lhes fizeram manipular o sentimento do ódio pelos sujeitos que faria, com eles/elas, parte de seus débitos e dívidas cármicas. Dessa maneira, o espírito acolhedor do

ódio, vai tomando forma de um ovo energético, procurando espíritos encarnados suscetíveis ao mesmo ódio que lhes fez mal, e/ou por afinidades de crenças. A sua aderência ao espírito encarnado, de acordo com a produção espírita brasileira de Xavier e Vieira (1959), se transubstancia ao corpo físico do espírito encarnado, e nele causaria efeitos parasitários e obsessivos, adoecendo o corpo e corrompendo o espírito.

Nessa mesma obra os autores apontam que, doenças como o câncer e entre outras, são em alguns casos, produtos desses espíritos parasitas. A meu ver, porém, tal discurso tem-se a pretensão de justificar aquilo que a ciência da época ainda não havia conferindo; as causas primárias e/ou os efeitos que moldam as causas das doenças citadas. Com a brecha do não explicável, os agentes teológicos se apropriam do discurso na intenção de reorganizá-lo, propondo a explicação através de um conhecimento não observável ou ininteligível. A produção desse discurso é conduzida pelo interesse na obtenção de poder que esse saber lhes relegaria.

Neiva no seu texto aponta algumas das doenças que seriam supostamente causados por ovóides, como a labirintite e a meningite. No entanto ambas já apresentam as motivações das causas, a labirintite, por exemplo, trata-se de uma infecção ou inflamação na parte interna do ouvido que pode ser causada por vírus ou bactérias nos casos crônicos, e/ou por estresse pós-traumático. A meningite por sua vez, trata-se de uma inflamação das meninges, nome que dá sentido as membranas protetoras que cobrem o cérebro e a medula espinhal. Pode ser causada por vírus, bactérias e parasitas (mas físicos e não espirituais), como também podem não ser infecciosas.

Os discursos teológicos que se apropriam dos discursos científicos - muito comum nos espiritismos - por vezes não atentam para o anacronismo e desenvolvimento contínuo das teorias - tendo em vista que a ciência é uma espiral dialética - que pode causar a desmistificação de suas propostas sobrenaturais. Principalmente, quando seus discursos se propõem como verdades universais, ao serem desmistificados, perdem o poder de aderência daqueles que buscam o saber por meios observáveis. A proposta do ovoide, nas doenças apontadas por Neiva, é dessa forma conduzida ao fracasso, quando o agente adepto, não presume continuar sobre a sombra do discurso sobrenatural.

Essa intercomunicação entre instituições de poder, não é novidade, as obras de Michel Foucault (1988; 2001; 2014; entre outras), apontam para uma criação compulsiva de discursos por instituições, umas pelas outras. A religião e as ciências médicas, já tiveram, de acordo com o autor, até mesmo um movimento recíproco de produtividade discursiva, no intuito de manterem-se no quadro das instituições produtoras de verdades. Não obstante, houve uma

desvalorização do discurso mítico-religioso com o advento da ciência que foi sendo exigido pelo racionalismo e empirismo das ordens científicas. Talvez seja por isso que, para resistir e serem reconhecidas como instâncias, as religiões busquem forjar conexões na esperança de se fazerem lógicas suas teologias pelo discurso científico.

Os espiritismos, desde sua vertente mais tradicional, a de Kardec, até as mais híbridas como, por exemplo, o VDA, tem produzido um grande articulado intercomunicador principalmente com as ciências biológicas e com as jurídicas. É notório que esse arsenal intercomunicador, tem no conceito de naturalidade, a legitimidade que visa à inscrição de um ordenamento lógico, transcrito em norma, tendo em vista, serem ordenamentos da natureza. Assim, no jogo dos sentidos espíritas e espiritualistas, há uma vontade de tornar sua teologia um dado natural, e por isso, um dado inquestionável e lógico. Porém, é ainda um dado sobrenatural e somente uma minoria bem pequena, teria a oportunidade de acessar, cabendo aos demais somente aderir.

Neiva traz um exemplo do que resalto aqui, quando se apropria do discurso de "biologia éterica", que também pode se ler como biologia dos planos espirituais. Com essa ideia, ela busca justificar a sexualidade produzindo uma norma para os corpos e espíritos que, na sua visão, devem obedecer aos princípios e a legislação de seus planos espirituais. Com isso, há uma vontade de estabelecer algo em comum para sexualidade nas diversas espécies de seres vivos, muito evidente quando a médium afirma que, "o equilíbrio biológico se faz de maneiras diferentes no mar, na terra e no ar, embora os fatores básicos sejam sempre os mesmos". Ao ensejar esse discurso, Neiva quer enunciar uma verdade universal que não é real. São várias as sexualidades e as formas de reprodução das espécies que não caberia aqui discutir tantas¹³⁰.

Apesar de citar o criador do termo ovóide, Neiva parece estar mais embasada pelo discurso do jornalista e filósofo espírita, José Herculano Pires, contido no livro *Vampirismo* (2003), no qual, sua primeira edição data os fins da década de 1960. O livro trata-se de uma produção cujo interesse é contestar os métodos dos psicoterapeutas, psicólogos, psicanalistas e psiquiatras, sobre patologias que o autor julga serem de origens espirituais, e por isso, os métodos previstos por essas ciências, não passariam de "teorias proteladoras". A todo o momento, Herculano Pires procura fazer uma defensiva da doutrina espírita, lamentando o seu não reconhecimento no meio científico, já que o espiritismo já haveria provado a existência e materialização do espírito, como também, a possível comunicação com eles. Diante disso, o

130

Essa discussão de sexualidades nas diversas espécies, já foi por mim discutida no subcapítulo anterior.

autor afirma que se existe essa comunicação, haveria também a possibilidade de espíritos atuarem sobre os outros encarnados, ligados através de seus vícios e carmas, estando entre esses, a perversão sexual, o alcoolismo, as drogas e as tendências criminosas. O autor ainda tende a afirmar que os tratamentos eficientes e as curas, por vezes, somente se encontrariam nos centros e hospitais espíritas.

Os termos utilizados pela médium clarividente, assim como também o direcionamento discursivo do sentido do ovóide, muito se assemelha com a produção de Herculano Pires, que trata também as sexualidades não-normativas como perversões sexuais e práticas anormais, instituindo uma patologia sobre elas, e então, propondo sua cura. Essas produções reaquistam um interesse regimentar; colocar as vidas homossexuais sobre o poder e observação de instituições que buscariam se instaurar como instâncias produtoras de verdade, ou seja, instâncias de poder. As tentativas de produção patológica poderiam ser traduzidas como a vontade de verdade sobre as vidas homossexuais, no intuito de mantê-las sob seus olhares.

Neiva, assim como Herculano Pires, faz articulações discursivas que descendem do cristianismo. Todavia, Neiva apresenta, nas suas visões das vidas do CG, uma linguagem mais diretiva, ou melhor, enunciações em que seus princípios morais tradicionais – intersubjetivamente arraigados a sua formação espírita e católica – apresentam-se direcionando o leitor a compreender, assim como ela, a anormalidade contida nas histórias dos personagens de Sodoma e Gomorra que se tornam ovóides, como também, do redirecionamento de sua visão e da descrição do crime que supostamente o CG teria cometido em outras vidas. A linguagem utilizada é claramente produtora de pânico morais, reguladores dos princípios que deveriam estar em consonância. Com isso, ela continua sua história conotando que a homossexualidade do CG é efeito da atuação de um ovóide, espírito de um rapaz a quem o personagem principal fez mal em uma de suas encarnações, e que, por meio da jurisprudência do carma, estariam sendo cobrado pelos seus atos anteriores. Tudo isso através da aderência do espírito aos seus órgãos sexuais.

O que é bastante curioso é que, se o espírito está em constante evolução, e se este só volta a encarnar depois de ser tratado nos planos espirituais, contando também com o apagamento de suas lembranças das vidas anteriores, por que o ovóide espírito cheio de ódio é permitido voltar para cobrar seus respectivos devedores? A resposta seguirá com a análise do próximo trecho.

- Como assim, Neiva?
- A criança é um médium, isto é, tem sua mediunidade aberta até os sete anos, e isso é sua defesa. A partir dessa idade, sua energia mediúnica se concentra no seu crescimento físico. No caso presente, aquele seu cobrador,

naturalmente com a permissão de Deus, se instalou, aderindo-se ao aparelho genital do Cabeça Grisalha, que passou, sem o saber, a candidato à impotência a à sodomia. Se ele tivesse recebido melhor atenção de seus pais, dos professores e das pessoas que o cercavam, tanto seu aspecto físico como seu comportamento teriam denunciado a anormalidade. Mas aí entram, justamente, dois fatores que são decisivos nesse processo: o carma e a superstição social. Pela sua faixa cármica, tudo desfavorecia ele. Os olhos das pessoas que o cercavam viam-no, mas não o enxergavam, e seu temperamento retraído o levava a práticas solitárias e insólitas. É por isso, Mário, que o ser normal se evidencia e sempre reclama seu lugar na sociedade. A criança, quando é sadia, chora bem alto, para garantir sua alimentação, e assim são todos os seus atos subseqüentes. A primeira anormalidade que deveria ter sido notada no Cabeça Grisalha era justamente essa, de introspecção, timidez excessiva e ares de geniozinho solitário. A ausência de uma educação sexual sadia e a presença atuante da educação deformada completaram o serviço. No lugar da manifestação sexual normal, condizente com cada etapa do crescimento, o nosso amigo mergulhava, cada vez mais, na anormalidade. A aversão por meninas, seguida pela etapa de apaixonamento fácil, é um importante sintoma de normalidade. Enfim, todas as manifestações da puberdade e da adolescência, tão bem conhecidas dos psicólogos, são marcos importantes pelos quais a pessoa pode detectar uma anormalidade.

- E como atuava o ovóide em nosso amigo?

- Pela absorção de sua produção hormonal. Se a razão desse reajuste fosse outra, ele poderia ter aderido, por exemplo, na coluna vertebral, onde absorveria outros plasmas, e a anormalidade seria de outro tipo. A gente pode perceber, então, que não se tratava de uma anormalidade congênita, isto é, algo que ele já trazia da formação fetal, a não ser considerado como seu carma. Sim, como carma, ele era candidato a isso.

- E se houvesse alguma intervenção, se o fato tivesse sido notado, isso neutralizaria o carma?

- Em parte sim, Mário. Se ele tivesse recebido atenção, seria um sinal de que seus Mentores encontravam acesso indireto a ele. Assim é a misericórdia divina. Ninguém é totalmente condenado. Sempre existe um jeito, embora esses jeitos dependam do delicado balanço da Contabilidade Sideral de cada ser humano. Mas se houvesse, digamos, apenas um cuidado educacional, sem qualquer consideração espiritual, seus pais e seus circundantes atuariam na sua psique e ele se defenderia melhor. Cuidados clínicos proporcionariam o equilíbrio hormonal e ele consolidaria seu mecanismo sexual. Devido à falta disso, o seu ovóide obsessivo absorveu toda, ou quase toda, energia hormonal e seu sistema psicofísico sexual ficou irremediavelmente perdido. Daí para a sodomia foi o passo mais lógico. Se ele fosse ainda mais afortunado e tivesse recebido cuidados mediúnicos, teria, então, compensado a alimentação hormonal. Seu cobrador, embora realizasse a cobrança, o reajuste, o faria com menores danos. (SASSI, 1974, p. 147-148).

Análise sensível e reflexiva de um texto teológico, quando é embasada por um olhar que busca suas produções políticas e de poder, realmente nos faz enxergar os interesses mais ocultos nas formas como são direcionadas as enunciabilidades aos corpos e subjetividades dos sujeitos aderentes. É sobre esse tipo de análise, que averigua as normalidades condutoras e produtoras desses sujeitos, que pode se ver como as contradições contidas em suas teopolíticas, as tornam incoerentes e esquizofrênicas. É bem por aí que Gilles Deleuze e Félix

Guattari (1995), demonstraram, através das análises das normalizações das relações sociais pelo capitalismo, como suas contradições produtivas de agenciamentos enunciativos¹³¹, conduzem seus agentes a estados psicossociais conflitivos. Talvez as teologias e suas políticas, tendam a exercer a mesma função, e os espiritismos tenham – assim como outras teologias – realmente essa loucura que Kardec enfatizou¹³². O discurso de Neiva, a partir de então, é um grande exemplo dessas enunciações esquizonormalistas¹³³ que pretendem impor um regime para as vidas homossexuais adeptas.

A resposta da pergunta que fiz anteriormente se encontra neste recorte do diálogo, e através dela, demonstra a perspectiva mais obscura do deus cristão que embasa o espiritismo, sendo esse sentido de deus que Neiva utiliza em sua história. É "naturalmente com a permissão de Deus" que o CG seria cobrado, ou seja, pagaria através da homossexualidade as suas dívidas cármicas. Nesse discurso há pelo menos duas contradições. A primeira consiste em se - mesmo pelo carma - o senhor criador do "justo" sistema reencarnatório, permite a impregnação do ovóide no aparelho genital de um sujeito, porque é de sua vontade que este exista, logo, é o/a homossexual a sua própria criação. Mas poderia aqui ser interpelado pelo discurso de justiça divina¹³⁴ e livre arbítrio¹³⁵. Porém, sobre tal interpelação, seria possível

¹³¹ “Conforme Deleuze e Guattari ([1995] 2011, p. 20), as palavras de ordem ou os agenciamentos de enunciações (...) designam essa relação instantânea dos enunciados com as transformações incorpóreas ou atributos não corpóreos que eles expressam”. Vale ressaltar que esses agenciamentos de enunciação são coletivos não apenas por se tratarem de um caráter grupal, mas também por se caracterizarem pela entrada de diversas coleções de objetos técnicos, de fluxos materiais e incorpóreos, entidades incorporais, entre outros. (MAIA, 2015, p. 238-239).

¹³² Volto aqui a fazer referência ao livro, especificamente ao título da obra de Augusto Araujo (2016), *Espiritismo está loucura do século XIX*, que no decorrer da obra, ainda enfatiza que Kardec não teria feito está enunciação com o intuito de admitir qualquer contradição, mas pelo contrário. Contudo, tendo em vista que as teologias espíritas trazem um grande arcabouço de enunciados contraditórios, passíveis de contestação, e que tem a pretensão de se tornarem universais - por isso, leis normalizadoras – acabo tendo que concordar com o precursor do espiritismo, porém subvertendo seu sentido, ou melhor, afirmando ironicamente que suas teologias são grandes loucuras, são elas produtoras de loucuras.

¹³³ O termo utilizado pode parecer pejorativo, ou mesmo ser pensado como certo tipo de julgamento, mas não é. O termo enunciabilidades esquizonormalistas está sendo mencionado em referência aos autores filósofos e psicanalistas, Deleuze e Guattari, que formularam o conceito metodológico de esquizoanálises. Para não entrar em mais uma teoria, apenas ressignifiquei o termo, tendo em vista que a base das imposições promulgadas pelas enunciabilidades de Neiva tem um caráter potencial capitalista, normalizador, contraditório e por isso, esquizofrênico. Uma das características principais da esquizofrenia que causa um enorme sofrimento psíquico no sujeito que a porta, é a difusa alternância de sentimentos produzidos pela contradição provocada pelo delírio. O sujeito esquizofrênico, por conta dos delírios de segurança que a psicose provoca, se afasta, ou mesmo deseja machucar os sujeitos que mais é apegado afetivamente. A normalização e contradição são fatores considerados como propulsores do desenvolvimento da doença, que apesar de congênita, só é conduzida por conta das imagens sociais.

¹³⁴ A justiça divina é o sistema de jurisprudência moral do deus cristão da reencarnação. No verbete 171 do *Livro dos Espíritos*, Kardec procura significar essa justiça, que por sinal, mostra no que está oculto, a face do deus/juíz que julga os espíritos por suas condutas, ao mesmo tempo em que os obriga a pagar por essas condutas. “A doutrina da reencarnação, isto é, aquela que admite para o homem várias existências sucessivas, é a única que responde a ideia que fazemos de justiça de Deus em relação aos homens colocados em uma condição moral inferior, a única que nos explica o futuro e fundamenta nossas esperanças, pois que nos oferece o meio de

indagar; mas que sistema de justiça divina é esse, que ao invés de promover a resolução de conflitos, promove absorção da vida do outro através do ódio? Que sistema de justiça divina é esse que da vida e o seu fracasso junto? A justiça divina não seria uma justiça de vingança de espíritos previamente condenados?

É nesse momento da história que todo sistema reencarnatório se entabula esquizofrênico, assim como o sistema de justiça das sociedades capitalistas. Nele, deus criador do próprio sistema, ordena seus peões no jogo e coloca uns contra os outros, através das normas produzidas por ele mesmo, lhes fazendo atuar num eterno retorno de dívidas e pagamentos. Esse aprisionamento dos agentes jogadores no tabuleiro da reencarnação é tão psicopático, quanto o que supostamente teria feito o CG, na cena que Neiva narra, sobre a qual ele teria aprisionado um rapaz. Aliás, não se classificaria como uma violência ética, o discurso de justiça que acusa, mas que comete o mesmo crime? Esta é a segunda contradição que se apresenta a Neiva e seu deus reencarnacionista.

Talvez seja porque percebe sua contradição teológica que Neiva volte sua vidência para o CG criança, responsabilizando a sua família e os seus educadores - os agentes sociais que o cercam - incitando que os "aspectos físicos" do CG e seus comportamentos prescreveriam indícios da "anormalidade sexual". Com essa preleção, Neiva está impulsionando a masculinidade e a heterossexualidade compulsória, incorporada na sua própria construção intersubjetiva. Veja-se que, ela importa de sua formação as características construídas para as identidades de gênero hegemônicas, onde o menino deve ser mais agressivo e brincalhão, e a menina mais tímida e introspectiva. Onde o homem tem mais liberdade de expressar a comunicação dos seus desejos, até mesmo com o próprio corpo, enquanto as mulheres devem retraindo essa comunicação, principalmente com corpo.

É bem óbvio que tais construções identitárias e normativas dos corpos, pautam o discurso de Neiva como um dado natural, do qual, ela se quer, em algum momento, refletiu sobre, mas apenas reproduziu como uma política em que o corpo identificado do CG, não obedecia.

As formas com as quais Neiva universaliza a formação da crença dentro de suas concepções de normalidade, é outro dado bem curioso. Ela julga que a criança para "ser sadia", utiliza-se das estratégias de sofrimento para garantir aquilo que deseja. Se pensarmos

resgatar nossos erros através de novas provas". (KARDEC, [1954]2001, p. 105 -106). Ler capítulo II dessa produção.

¹³⁵ Trata-se da liberdade que o deus da reencarnação daria ao espírito encarnado para pensar e agir no mundo. Essa liberdade, porém, é regada as cláusulas de suas leis divinas que devem ser rigorosamente obedecidas, para não gerar dívidas cármicas. O livre arbítrio é um conceito dentro das teologias cristãs que expressa bem à esquizofrenia de que foi produzido para o seu deus.

desta forma, sob o ponto de vista da psicologia da afetividade, poderíamos dizer que toda a criança se desenvolveria performando estrategicamente o choro, a revolta e a birra, para conquistar e satisfazer seus desejos. Essas crianças seriam sujeitos compulsivamente maquínicos, artistas dramaturgos de um sofrimento persuasivo.

Não poderia com isso afirmar que Neiva estaria errada. Talvez ela tenha observado em sua experiência e em seu meio, vários desses casos, e entender que crianças se utilizam dessa forma maquínica para obtenção de sua satisfação. Como também não estou afirmando que o choro alto, não seja uma forma em que a criança - ainda neófita da linguagem social - tenha compreendido por esse meio, uma forma de chamar atenção de seus agentes afetivos. No entanto, não dá para se conceber que toda criança manifeste esse tipo de comportamento comunicativo de suas necessidades. De acordo com o João dos Santos - psiquiatra e educador português - a criança é ser constituinte de um universo único, ela é observadora, aprendente, regente e reprodutora de sua própria aprendizagem. Para o autor, cada universo infantil é único, não podemos ser comparado ou regrado as formas de experiências adultas, que por vezes, são indutoras de normalizações. É necessário que seu mundo seja permitido e conforme suas relações afetivas e sociais vão sendo estabelecidas, conseqüentemente sua inserção no ambiente social também irá se desenvolver, porém de forma autônoma (SANTOS, 1982).

É tão difícil de se convencer que a criança se desenvolveria através de estratégias de sofrimento, quanto também assimilar o que Neiva, estigmatizando o estereótipo, acusa por "ares de geniozinho solitário", sendo esse um fator determinante da identidade sexual de um sujeito. Essa produção enunciativa sobre a criança torna-se até cômica, pois na interpretação e significação do seu contrário, parece dizer que para ser macho precisa ser ignorante, ou sem muitas capacidades cognitivas de raciocínio e reflexão.

Nesse contexto, é possível afirmar que Neiva se torna um agente das normalizações de gênero pela subjetividade formada em contextos masculinos e heterossexuais compulsórios, os reproduzidos em suas convicções e teologias. Consequente a isto, o problema recairá pela forma de tratamento que prescreve para a família e para a "educação deformada"¹³⁶. Suas

¹³⁶ A "educação deformada" conceituada pela Clarividente, está relacionada à sua crítica a educação progressista que já vinha desmistificando as produções compulsórias de gênero, no pós-golpe militar. Ao fazer essa crítica, Neiva parece querer persuadir que a escola faz um desserviço às vidas identificadas com gênero e sexo, sobrepondo sua educação moral, numa relação hierárquica de poder. Apesar das medidas progressivas, os debates sobre educação sexual e de gênero na escola, principalmente no Brasil, foram, por muito tempo, escassos, e seus efeitos, tão pouco foram sentidos, o que resulta na ideia que chega a ser quase unânime sobre os pesquisadores de gênero e sexualidade; a escola é, e continua sendo, um lugar repressor das vidas generificadas e sexualizadas. Raewyn Connel, socióloga australiana, explica que: "O controle adulto nas escolas é reforçado por um sistema disciplinar que muitas vezes se torna um foco da formação de masculinidades. Os professores da Pré-escola ao Ensino Médio, podem usar o gênero como uma forma de controle, por exemplo, ao humilhar meninos dizendo que estão "agindo como uma menina". A punição também pode ser ligada a gênero. Quando a

produções quanto a isso, fazem apologia a grandes violências, nas quais a autora propõe intervenções rigorosas que seriam efetivadas pela atuação dos "pais e circundantes" na "psique" do CG, como também, tratamentos "hormonais" que serviriam para arrebanhar seus corpos a sexualidade normativa.

Esta última prescrição, também me parece cômica, pois ainda é desconhecido esse método regimentar de desejos e pulsões sexuais, através da injeção de hormônios. No máximo o que se tem considerado são os efeitos estéticos – como crescimento de pelos, ou retardo desses, e mudanças na entonação da voz - nos corpos que não se identificam com a norma lhes imposta. É justamente o desejo sexual que move o desejo a normalização na transição dos gêneros. Não consigo imaginar um homossexual sendo normalizado a heterossexualidade, pela injeção de testosterona em seu corpo. Seria muito querer que uma injeção de hormônio fosse inteligente o suficiente para identificar e decidir que corpo iria gostar ou desejaria se relacionar afetivamente.

Os métodos que Neiva propõe aos pais e aos educadores, são métodos violentos e indutores de normalizações dos desejos sexuais, através da imposição desses sujeitos na observação compulsória de seus filhos/as ou educandos/as. Métodos que buscam fazer uma regulação violenta do desenvolvimento sexual da criança, que por sua vez, seria transferido para os demais comportamentos e relações sociais. Se existe a produção de uma "introspecção", como aponta Neiva para vidas homossexuais, é bem óbvio que, são as próprias normalizações das identidades de gênero que a produzem, tendo em vista que, o homossexual está historicamente se deparando com a violência das produções heteronormativas dominantes, enquanto a sua sexualidade desejada está sendo violentamente impedida, fatos esse que são geradores de seus silenciamentos, exigidos pela suas vontades de sobrevivência.

Agora, antes de passar a discutir a parte final do texto, gostaria de fazer duas questões que ainda estão obscuras no diálogo sobre o contexto do sistema reencarnatório, criado por deus e o papel da homossexualidade nesse contexto, como também sobre o desenvolvimento da vida do CG que me soam ainda ilógicas e ininteligíveis. A primeira é; se deus, o soberano criador do sistema jurídico espiritual, permitiu a punição através do ovóide na vida do CG,

punição física era legal, meninos apanhavam muito mais frequentemente que meninas. Punições não violentas ainda são aplicadas mais pesadamente nos meninos". (CONNELL, apud CARVALHO, 2011, p. 165). Neiva com sua crítica está requerendo o contrário da socióloga, que por sinal, estar propondo que se estabeleça um olhar mais atento as micropolíticas que são produzidas e violentam os sujeitos sob as relações sociais estabelecidas na escola. A Clarividente por sua vez, propõe ajustamento o contrário; a efetivação, ou seja, a "intervenção oportuna", através desses mesmos mecanismos de ordenamentos de corpos em gêneros e sexualidade normativas.

porque a família e as instituições sociais deveriam intervir? Não seria uma afronta à justiça perfeita de deus? E a segunda é; como pais e professores poderiam identificar a sua sexualidade na infância se seus desejos sexuais só começaram a se manifestar aos 20 anos? E como o CG quando criança perpetrava "práticas solidárias e insolíticas" - o que me leva a pensar que Neiva se referia à masturbação - se ele estava condenado à impotência? A impotência que ressalta se refere somente aos desejos por mulheres? Essas indagações demonstram como há uma vontade de verdade por trás do discurso de Neiva, e por isso, uma vontade de poder e controle dos corpos homossexuais, nos quais serão mais bem compreendidas pelas formas de tratamento mediúnico que ela propõe na citação a seguir.

- Mas, Neiva, esses ovóides são passíveis de afastamento pela mediunidade?
 - Mário, o afastamento só existe quando se completa o equilíbrio, quando há o refazimento total do prejuízo sofrido pelo espírito cobrador. Na verdade, no caso dos ovóides, o problema é de difícil solução mediúnica. Para que haja completa solução na obsessão ovoidiana, é necessário a capacidade mediúnica astral, isto é, médiuns que tragam o contato efetivo dos Médicos Espirituais ao paciente. Na Corrente Indiana nós temos essa força e muita prática. Na verdade, Mário, a maioria das curas que são feitas no Templo do Amanhecer são cirurgias de ovóides. Essa operação é possível em nossa Corrente porque ela, na sua universalidade, pode cuidar desse ovóide e retornar-lhe a forma normal. Sem o seu afastamento cirúrgico, é muito difícil, senão impossível, sua recuperação. Isso devido à intimidade que se estabelece entre o ovóide e o paciente. Há casos, mesmo, em que o ovóide não pode ser retirado, porque o paciente pode desencarnar, tão perfeita já é sua simbiose. E não é só isso: o preço do tratamento do ovóide obsessivo é pago pelo próprio obsidiado!

- Como? Não entendi bem...

- Sim, Mário, a Corrente Indiana não só opera o paciente como, também, lhe oferece a oportunidade de desenvolver sua mediunidade, trabalhar e obter bônus-horas necessários para pagar seu cobrador. Sim, meu caro, esse é um ponto essencial de um verdadeiro trabalho crístico. Não é só curar um paciente. Isso nada resolve, pois a simples cura não paga seu débito, não equilibra seu carma. Mas, curando-o, a gente o coloca em posição de entender o processo cármico e atender à demanda mediúnica. Ele trabalha, e paga por sua libertação. É por isso que, raramente, dá certo uma cura espiritual sem a complementação doutrinária. O paciente sai curado, o ovóide volta ao estado normal de um espírito desencarnado, mas tem que pagar por sua libertação. Então, busca de novo o seu antigo devedor e lhe cobra de alguma forma. O destino provável de um paciente de um câncer (que é um caso semelhante ao ovóide) é ser assediado por outras formas de sofrimento, às vezes piores do que seu câncer original, se não houver sua complementação harmônica com o mundo invisível.

- Bem, Neiva, creio ter entendido o que se passa no caso de ovóide. Entretanto, o problema é bem mais extenso. Há o caso das mulheres. Elas, também, são passíveis de sodomia?

- Sim, também as mulheres têm problemas nesse sentido, só que em menor quantidade, pelo menos na manifestação homossexual. Predomina, porém, a questão educacional. As mulheres são muito mais afetadas pelos preconceitos. Talvez pela posição de relativa passividade no intercâmbio e pela predominância da tônica reprodutiva na sua existência. Poderíamos

dizer que a maternidade supera o sexo, ou melhor, predomina sobre o sexo. E quanto à religião, é uma faca de dois gumes. Se, de um lado, traz um comportamento moral, por outro traz a má interpretação dos fatos naturais. Em todo caso, creio que o balanço ainda é favorável à religião. Sem ela, as manifestações sodomitas seriam mais numerosas com a liberdade social. Talvez a prisão moral-religiosa seja mais dolorosa, faça com que o indivíduo sofra mais. Mas será sempre menor o número de indivíduos anormais, isolados nos seus complexos. Já a atitude liberal, não religiosa, tira o sentido verdadeiro de anormalidade, para conceituar a sodomia quase como uma coisa normal. Haja visto a notícia que a gente tem de classes, ajuntamento de sodomitas e, até mesmo, casamento entre homens, como os jornais noticiam de vez em quando. Não, Mário, é preferível a tirania religiosa! (SASSI, 1974, p. 148-150).

Talvez tenhamos chegado ao ponto chave do texto, em que esse se mostra como uma articulada configuração discursiva interessada em anormalizar e patologizar à homossexualidade, para fins de promover suas formas de tratamento e cura, no intuito de angariar poder e status. Durante todo o texto é possível constatar a existência de uma produção que busca impor – através de uma criação normativa sobrenatural transcendental que se faz de um único sujeito – um pânico generalizado por intermédio da homossexualidade que informa, com um mau exemplo de vida que esta seria, o seu contrário, ou seja, informa as condutas morais que estão dentro das políticas de normalidade instituídas no sistema divino da reencarnação, nas quais, todos os corpos e espíritos devem seguir para que não se submetam as condenações de outras reencarnações. Assim, o texto têm suas funções; (1) nas vidas homossexuais que devem buscar sua normalização, (2) nas vidas dos pais, dos educadores e dos psicoterapeutas que devem se manter operante nas suas intervenções, e, sobretudo, (3) nas vidas dos agentes espíritas e espiritualistas; os agentes operadores da religião que atuariam na suposta cura; os médiuns.

É com a negação e a criação patológica da homossexualidade, ensejando apontar suas causas que até outrora não existiria, que Neiva apresenta seu discurso empreendedor, no qual irá assentar que somente através das cirurgias espirituais feitas por médicos do espaço – atuantes do seu empreendimento espiritual e de alguns outros de mesma denominação –, poder-se-ia despontar a cura para anomalia que ela mesmo criou.

Nesse contexto, o texto *Sodomia* se mostra como um grande marketing empreendedor do espiritismo, como uma tecnologia do discurso que cria a patologia, aponta sua sintomatologia, descreve seus efeitos e perigos, e propõe formas terapêuticas de tratamento para aquilo que criou. Neiva por sua vez, é o agente teopolítico desse marketing e na sua propaganda, empreende anormalidade, produz aversão e pânico e incita assim, a sua

superação através da adesão pela crença, na qual ela própria criou; a instituição do VDA e suas práticas de cura espiritual.

Para alguns leitores essas associações podem soar como exageradas, mas não são. É fácil localizá-las no texto. Nas duas primeiras respostas da citação acima, Neiva não faz outra coisa senão promover o VDA como meio de cura. No entanto, a cura demanda adesão à crença, que por sua vez, é a adesão a sua própria teologia produzida para garantir o seu lugar de poder e controle sobre as vidas homossexuais. É nesse jogo de enunciados que Neiva exerce sobre os corpos aderentes das suas teologias, a incitação ao desejo de cura daquilo que ela mesma julgou ser anormal.

Contudo, essa produção que declara o poder do empreendimento espiritual, somente exerce soberania por conta dos sentidos dados por Neiva à reencarnação. É óbvio que Neiva joga seu jogo de produções enunciativas, baseada no contexto intersubjetivo que vive e a reencarnação acaba sendo fruto disso. A reencarnação acaba por justificar o sistema de jurisprudência de um capitalismo espiritual, por onde as subjetividades aderentes movem-se crendo que suas vidas são determinadas pelas trocas, dívidas e pagamentos dessas dívidas, e que fora desse sistema, não há como sobreviver, ou nesse caso, evoluir.

Esse sistema, essa "Contabilidade Sideral", conduz os sujeitos aderentes da crença a se disporem a participação da doutrina, no intuito de obter "bônus-horas necessário para pagar seu cobrador", ou seja, obter capital espiritual para pagar e se livrar do peso da falta de conduta introduzida pelas leis divinas. Essas práticas de negociações espirituais, muito se assemelha às práticas e suas políticas nas relações de trocas e negociações do sistema capitalista. Veja-se que, o sujeito é obrigado a exercer papel nesse sistema, no qual ao adquirir a dívida, deve pagá-la, sob a condição de sofrer com penas e sanções no caso de sua não obediência ao sistema, ou mesmo acarretar juros a sua dívida; tudo isso previsto e legitimado pela justiça divina. Sob um capitalismo mais selvagem, como aqueles que rodam o mundo do crime, as práticas de negociação podem pôr em xeque a própria vida do sujeito.

Pode-se então perceber que a reencarnação se caracteriza bem dentro desses modelos de práticas de negociação, porém no plano espiritual, do qual o sujeito não conhece, mas pela adesão a crença no discurso de um agente teopolítico, ele se torna o sujeito desejante da liberdade dos grilhões da reencarnação, buscando trabalhar para pagar suas dívidas. É nesse contexto que VDA se torna uma organização empregatícia, pois se tipifica com um dos principais meios de arrecadar fundos espirituais (bônus-horas) para pagamento de dívidas que ameaçam a própria vida dos sujeitos adeptos.

Diante disso, o que se pode constatar é que o mundo espiritual é uma grande reinvenção do mundo físico; uma grande bricolagem. Os discursos e sentidos que pautam esse mundo sobrenatural, estão antes inseridos nas produções enunciativas, históricas e performativas das constituições políticas das relações sociais, e são assim ressignificados ao serem contados sobre contos míticos e invisíveis, nos quais dão ao agente narrador-produtivo poder, quando legitimam suas produções. A formação do discurso teológico do espiritismo acaba sendo uma grande bricolagem do discurso político exercido nos contextos em que seus agentes produtores estão inseridos. São de suas próprias experiências - conscientes ou inconscientes - da vida social, que eles/elas criam os discursos teológicos/políticos do sobrenatural.

O discurso de Neiva sobre as lésbicas é um exemplo do que diligencio afirmar. Repara-se que Neiva conduz a homossexualidade da lésbica atribuindo dados que não condizem com a história de suas atuações políticas e de visibilidade nos movimentos sociais e sexuais. Ao afirmar que são elas uma "menor quantidade", Neiva não dispõe do conhecimento de que o movimento homossexual só tem início nos anos de 1960, principalmente nos EUA, após as reivindicações das mulheres feministas, e então, das lésbicas feministas. No Brasil apesar de o movimento ser um pouco mais tardio (nos anos de 1970), a lésbica ainda teve importante papel protagonizador dos movimentos sexuais, fato que faz com que as lésbicas se organizam em movimentos singulares de suas identidades ainda na mesma década. (CÂMARA, 2002).

Há, portanto, uma divergência estranha nos fatos, tendo em vista que esses aconteceram perpendicularmente paralelos às produções teopolíticas de Neiva, inclusive da publicação de seu texto. Portanto, ao compor o discurso de quantidade das identidades lésbicas, Neiva parece querer invisibiliza-las, tornando-as sujeitos de minorias. Para além de também, inverter o quadro para elas, pois essas seriam salvas de suas homossexualidades pela maternidade.

O discurso de maternidade pode ser extremamente perigoso para as relações psicossociais estabelecidas a partir dos corpos identificados como femininos. As produções de maternidade fazem recair sobre o corpo e a subjetividade das mulheres, um conjunto de regras que se não cumpridas, as tornam incapazes, sendo esse conjunto, uma produção idealizada por uma sociedade patriarcalizada, machista e heterossexista. Elisabeth Badinter (1985), no seu clássico livro, *Um Amor Conquistado: o mito do amor materno*, demonstrou como a maternidade pode ter efeitos patológicos e como o amor materno se materializa como uma tecnologia do discurso interessada na dominação dos corpos femininos.

O discurso que Neiva traça, acaba sendo ainda mais aniquilador, quando sua produção designa a maternidade como cura para a homossexualidade da lésbica. Ao conduzir essa enunciação, Neiva pode estar encorajando as produções machistas que visam o corpo da mulher como um produto a ser pertencido por seus dominantes. Imagine-se só, os homens se entendendo como principal mecanismo para a suposta cura da homossexualidade lésbica, quantos casos de estupros não poderiam ser contabilizados sobre esses corpos, já que haveria um discurso que garantiria a normalidade da homossexualidade lésbica pela relação sexual hetero? Para a mulher lésbica, Neiva acaba contribuindo com os discursos que propõe a violação de seus corpos, assim como da sua saúde mental, através das regulações propostas pelo mito da maternidade.

Ao tratar da religião como estratégia repressiva a vida dos homossexuais, Neiva parece lançar um enunciado de verdade incontestável, e assim inferioriza suas instituições irmãs. Não obstante, as produções excludentes que enfatiza no seu texto, são produtos de suas passagens por tais contextos religiosos, ou melhor, suas teopolíticas só foram e são possíveis, porque ela se atribuiu de concepções teológicas primárias que lhes forma incorporadas subjetivamente em suas convicções de moral. É para tanto que, mesmo com um termo científico muito em voga e que já teria mais de um século de sua criação (a homossexualidade), Neiva ainda insiste em usar o termo que postergava as práticas sexuais com pessoas do mesmo sexo, a um crime pelo direito cristão. Crime esse que condenava as vidas homossexuais a sua extinção. Ao insistir no termo, Neiva insiste em seu sentido, logo, seu interesse não é de forma alguma pacificar o discurso para a compreensão da homossexualidade, mas sim, condená-la a uma anormalidade congênita do espírito, em que, ela supostamente com seu conhecimento sobrenatural, empreenderia uma cura. A convicção no termo sodomia serviria para apresentar ao leitor à impossibilidade de se pensar as vidas homossexuais como vidas normais.

Neiva é insistente nas suas formas de tratamentos truculentos para homossexualidade. Mesmo não corroborando com suas instituições religiosas irmãs - o que é bem claro, já que o interesse seria promover e empreender a sua instituição - ela afirma que os métodos religiosos de tortura impostos às vidas dos homossexuais são ainda mais aceitáveis que a sua existência e suas manifestações, dando com seu discurso legitimidade as práticas de torturas promovidas por estas instituições.

Fica claro que o interesse de Neiva é, a todo custo, se manter como agente do poder que promoveria uma cura sobrenatural para as homossexualidades. No entanto, as práticas que a mesma considera eficaz, tem base no sofrimento dessas vidas e no entendimento de suas

manifestações fora dos padrões normativos impostos, o que resulta em repressão e recalçamento da satisfação dos seus desejos, compelindo melancolias, e consequentemente, conflitos psicossociais. O que Neiva faz, é literalmente propagar o discurso inverso do que se tem constatado pela própria ciência sobre os efeitos do recalçamento do desejo, incluindo o do desejo homossexual, que desde a década de 1970, é entendido como interferente a saúde mental, discurso esse, que retira a homossexualidade do rol de patologias.

Ao retornar à religião para voltar a comprar a ideia de sodomia, Neiva já teria demonstrado o seu interesse mais oculto; se legitimar como agente do teopoder sobre essas vidas. E agora respondendo à pergunta que fiz no começo deste subcapítulo; se o título estaria consonante com a sua produção, poderia responder que sim, os autores são bem claros quanto as suas posições sobre a extinção da homossexualidade. Nas suas concepções, ela não pode existir. É preferível que "o indivíduo (homossexual) sofra mais", "é preferível, a tirania religiosa" a duas vidas homossexuais existirem em união. Com esse discurso, Neiva entusiasma um pânico moral sobre as homossexualidades e com isso, aguarda seus impactos, almejando posições de poder ao propor suas práticas impetuosas de normalização como cura.

Neiva não teve a oportunidade de continuar seu empreendimento com as vidas homossexuais por muito tempo, mas para o meio religioso que ela instituiu, ela criou uma teologia de correção para os corpos homossexualizados; a história da falange de Príncipes Mayas é um grande exemplo dessas práticas de correção forçada para a vida homossexual. É sobre ela discutirei nos próximos enredos.

3.3 Tecnologias teopolíticas de normalização da vida homossexual: a falange de Príncipes Mayas

O texto *Sodomia* não afetou somente aquele amigo gay. Aliás, eu também fazia parte daquela crença e da mesma forma, meus desejos e as identidades que assumia – o mestre, o príncipe maya, o ajanã, o homossexual, o militante, o pesquisador – também entraram num grande embate conflitivo.

A sensação era como se houvesse uma arena, em que, dois grupos iriam duelar e eu tivesse a incumbência de resfriar as marcas¹³⁷ resultante dessa briga, para minha própria

¹³⁷ Aqui estou utilizando um conceito trabalho por Erving Goffman, no texto *Sobre o resfriamento do Marca: alguns aspectos da adaptação ao fracasso* (2014). Nesse texto, o autor ressalta a necessidade de “resfriar”, pacificar as marcas do fracasso que se sobrepõe as identidades dos sujeitos nas suas atuações nos

sobrevivência enquanto sujeito de identidades conflituosas. A melhor decisão que eu poderia tomar, e que virou estratégia de análise, foi ter observado da plateia¹³⁸; posição que me deu oportunidade de compreender como se constituiu cada identidade presente no embate; o que estava por trás de suas formulações. O meu papel como pesquisador, embasado por um espírito analista e crítico – mesmo que atuante na crença – parece ter sido a força motriz que me impediu de produzir qualquer melancolia, qualquer frustração, ou conflito psicossocial, como aconteceu com aquele amigo.

Sodomia passou a ser somente um dado de minha pesquisa, apesar de considerar ser o dado mais importante dela, tendo em vista os efeitos que causa nas vidas a quem suas teopolíticas são endereçadas. O pesquisador já havia produzido em mim certo desapego pela crença, pois a análise da vida religiosa, vista em outros autores renomados, me proporcionaram um olhar atento para aquilo que eu próprio vivia, e desejava pesquisar. Talvez tenha sido o pesquisador e a sua potencialidade em compreender a vida religiosa sobre as produções sociais e subjetivas, que tenha me funcionado como escape dos conflitos. Mas isso não quer dizer que eu tenha me isentado dos efeitos das enunciabilidades teopolíticas do texto. Toda essa produção é movida por elas, assim como também o interesse que me fez continuar a pesquisa.

Haveria ainda, outras teopolíticas que estariam direcionadas as vidas homossexuais. E estas teopolíticas inscreviam-se nas intenções ocultas de uma homenagem que a fundadora do VDA supostamente teria proporcionado aos homossexuais adeptos e envolvidos com sua crença. A falange de Príncipes Mayas¹³⁹ seria a representação principal de uma tecnologia teopolítica de normalização dessas vidas. Mas antes de passar a analisar essas teopolíticas contidas nos discursos que moldam as identidades dos PM's, será necessário que o leitor entenda do que se tratam as falanges missionárias no contexto espiritualista cristão do VDA.

As falanges são espécies de conjunto de pessoas que representam certa simbologia da crença, seja ela um espírito, sejam suas funções nos espaços e rituais, sejam as histórias de povos "tracionais" de outros contextos religiosos e/ou culturais que as compõem, e etc. Todas

contextos e relações sociais. Para Goffman, “o resfriamento representa um processo de ajustamento a uma situação impossível – uma situação decorrente de ter definido a si mesmo de um modo em que fatos sociais o contradiz. O marca deve ser fornido com um novo conjunto de desculpas para si mesmo, um novo quadro onde possa se ver e julgar a si mesmo” (2014, p. 276).

¹³⁸ Em nenhum momento estou me referindo a uma posição positivista de análise. Ao me observar da plateia, como afirmo metaforicamente, estou me conduzindo a uma análise de meus papéis sociais, de minhas identidades que não pararam de atuar em campo. Sou eu, vendo a mim mesmo. Essa posição de pesquisa é fundamentada pela prática psicanalítica clínica, denominada de autoanálise. E assim, julgo que o pesquisador por ser a identidade mais consciente, - por conta de suas fundamentações – se tornou a força que me resfriaria as marcas do conflito.

¹³⁹ A partir de agora, usarei a abreviação PM's, para o termo Príncipes Mayas.

as 23¹⁴⁰ são identificadas por vestimentas específicas, que junto delas trazem os significados das atuações daqueles/las que as vestem nos espaços e rituais do VDA, como também são identificadas por seus manuais de condutas, ou seja, das regras de comportamento para os sujeitos que as aderem.

Apesar de o VDA ser constituído por um conjunto de leis gerais, sobre as quais os adeptos se movem, ainda existe para eles/elas, as normas das falanges missionárias que através de discursos múltiplos de suas histórias constituidoras e das políticas de regimentação e normalização dos corpos e subjetividades, materializam nas vestimentas, teopolíticas em que o sujeito aderente à identidade deve exercer. O que eu estou querendo dizer é que, os discursos teológicos, e por isso políticos, atribuídos a cada falange, estão incorporados nas vestimentas que se tornam o signo principal de suas identidades, ou seja, das formas de condução e obrigação que um sujeito tem com a doutrina. No entanto, algumas falanges acabam revelando para o âmbito religioso, algo privativo da vida do adepto identificado, quando, por vezes, a identificação está atrelada aos mitos contados sobre elas. Um bom exemplo - para além da falange de PM's, da qual fundamentarei melhor nesse subcapítulo - é a das Nityamas.

A falange de Nityamas foi à primeira falange criada por Neiva. A data de sua criação não é bem clara, mas pelo que pude verificar, ela estaria fixada entre 1978 e 1979, tendo em vista que a primeira Nityama a se tornar uma Nityama Madruxa¹⁴¹, foi nomeada no ano de 1981.

A história mítica que embasa o surgimento das Nityamas, é uma produção bem curiosa, considerando que há uma multiplicidade de identidades e contextos que não são muito bem articulados em sua história, dentre essa multiplicidade confusa, a principal talvez seja a sua dependência aos Magos Missionários que seriam seus pares ideais na doutrina, pois as histórias não se conectam muito bem¹⁴². Mas deixe-me ir direto ao que interessa. Na história, as Nityamas são jovens mulheres aprendentes que tiveram a pitonisa e cigana Magdala, como instrutora no ensinamento de práticas de cura. Essas jovens ficaram interessadas nos dons de Magdala, por ser ela famosa nesse tipo de prática, tendo curado

¹⁴⁰ Das 23 falanges, somente duas são direcionadas para sujeitos identificados como masculinos; os PM's e os Magos. As outras 21 são, Nityamas, Samaritanas, Gregas, Mayas, Yuricys Sol, Yuricys Lua, Dharman Oxinto, Muruaicys, Jaçanãs, Arianas da Estrela Testemunha, Madelenas, Franciscanas, Narayamas, Rochanas, Cayçaras, Tupinambás, Ciganas Aganaras, Ciganas Taganas, Agulhas Ismênias, Nyatras e Aponaras.

¹⁴¹ A Nityama Madruxa é uma identidade da falange de Nityamas que marca sua passagem de jovem pura para a mulher casada.

¹⁴² Apesar de citar um tipo de mago na criação da história das Nityamas, Neiva especifica a história dos Magos, sobre o aporte teológico do imaginário cristão. Os Magos são então, representações dos Magos da história bíblica. Premissa não articulada na história das Nityamas.

muita gente por onde passava. Por conta das guerras que seus companheiros participavam e que sempre voltavam cheios de ferimentos, as jovens tinham interesse em aprender a arte da cura para usar nesse contexto. Enquanto falange, elas representam a pureza, tanto que faz parte de sua vestimenta um véu branco que lhes cobre o rosto¹⁴³. No tempo da criação da falange, uma de suas regras era que a Nityama teria que ser virgem e por isso, a adesão da falange era restrita para as meninas que ingressavam na doutrina, entre os 12 e os 18 anos. Com passar do tempo e com o casamento da primeira Nityama, houve a necessidade de criar as Nityamas Madruxas, que na história mítica seriam as madrinhas das Nityamas, e na doutrina seria a passagem da jovem à mulher casada.

A falange de Nityamas é um bom exemplo de teologias que se tornam políticas, ou seja, normas para o movimento de uma identidade, que por sua vez, e no seu caso, regimenta e administra a prática sexual das jovens aderentes. Apesar de haver uma divergência da antiga norma (a da virgindade), com a história (em que se ressalta as Nityamas como as jovens com companheiros), a simbologia do véu na indumentária e o limite estabelecido como faixa etária para adesão da falange, impõem sobre os corpos aderentes certas normas que expõem suas vidas sexuais privadas, ao mesmo tempo em que as regularizam as condutas normativas de práticas sexuais. Normas essas, muito atreladas à ideia de casamento, ou seja, construção social religiosa/jurídica que impõe relações afetivas e sexuais diretas a dois indivíduos de sexos opostos, incorporando as suas regras, um conjunto de expressões jurídicas e religiosas (como a condenação do pecado pelo adultério) e não obstante a isto, a produção de punições afetivas no caso das normas micropolíticas de emoções que produzem-se para os sujeitos na relação monogâmica.

O que parece é que as Nityamas seriam uma falange potencial para o controle moral das jovens adeptas da crença; uma tecnologia discursiva, materializada numa vestimenta que induziria a jovem a vigilância moral de suas práticas sexuais, tendo o casamento como conduta final a ser alcançada. No entanto, outras falanges foram sendo criadas para mesma faixa etária, como é o caso da falange de Mayas e Gregas, nas quais os mitos não direcionam teopolíticas sobre as práticas sexuais¹⁴⁴.

¹⁴³ Ao passar a ser Madruxa, a Nityama perde o direito de usar o véu, pois teria perdido a pureza. Assim, ela é levada a modificar sua indumentária.

¹⁴⁴ Sou levado a abrir algumas aspas sobre essa afirmação, pois uma característica ou outra, no que diz respeito às questões de gênero e sexualidade, ainda perpassam a teologia, pelo menos das Mayas. As Mayas são representantes da Virgem do Sol, uma falange de espíritos que trazem a simbologia das Acllas; jovens que eram oferecidas como oferenda nos cultos astecas ao deus Sol. Mas uma vez volta à reiteração da virgindade que por sua vez é constantemente citada no canto da falange, porém sem normas a serem assumidas.

Assim como a falange de Nityamas, os PM's também se caracterizam como uma teopolítica reguladora, porém ela está estritamente ligada às questões de gênero e sexualidade das vidas homossexuais que são adeptas da crença. Entretanto, há uma especificidade instigante que a diferencia das outras falanges na sua história¹⁴⁵, pois os discursos que a cria, estão diretamente vinculados pelo olhar da Clarividente sobre os contextos morais e políticos da crença. Não há em nenhum documento do VDA uma história mítica contada por Neiva que tenha sido intitulada como a história dos PM's. O próprio *Manual de Conduta dos Príncipes Maias*¹⁴⁶ (2014; 2016), escrito pelo nomeado primeiro Príncipe Maya, o adjunto Adelano, mestre Gilmar, confirma essa inexistência, atribuindo apenas uma possível associação entre as cartas de Neiva, *A terra dos homens pássaros* de 12 de novembro de 1981 e a *Mayas de Yucatan* de 12 de dezembro de 1978, como se houvesse certo direcionamento a falange.

Tia Neiva não deixou qualquer informação oficial da falange por escrito, os relatos surgidos foram coletados por Mestres que estiveram ao seu lado. As cartas “*A terra dos Homens pássaros*” e os “*Maias de Yucatan*” (ambas em anexo) falam da civilização Maia e não da história individual dos Príncipes Maia. Todo Jaguar esteve encarnado na Península de Yucatan, portanto pressupõe-se que tenham sido, Maias, mas isto não quer dizer que são Príncipes Maia. (SANTOS, 2014, p. 11).

O *Manual de Conduta dos Príncipes Maias* é um documento de 33 páginas que para o meio religioso tem a serventia de embasar os agentes aderentes à falange sobre as histórias, os rituais que eles são responsáveis, as regras da vestimenta, o significado de suas emissões¹⁴⁷ e canto¹⁴⁸, entre outras coisas mais técnicas. Apesar disso, muitos discursos foram abafados no manual. Pois ao estabelecer o histórico da falange, - o primeiro tópico do documento -, o autor

¹⁴⁵ É preciso deixar claro que nem todas as falanges tem uma história. Neiva não conseguiu dar conta de todas as produções que viriam instituí-las e firma-las, deixando assim, algumas sem histórias. São exemplos dessas, as Narayamas e as Nyatras.

¹⁴⁶ Existe certa divergência semântica na palavra Maya ou Maia que divide os aderentes da falange. No *Manual de Conduta dos Príncipes Maias* (2014, p. 07), o autor afirma que: “A palavra Maia da Falange de Príncipes deve ser escrita com “I” (MAIA) e não com “Y” (MAYA). O Y é de origem espanhola e uma denominação das tribos Mayas existentes em toda a América central, o que, na tradição Hindu, significa Ilusão”. No entanto, essa condução parece nunca ter sido mencionada por Neiva, o que faz com que alguns médiuns deslegitimem a ideia de Maia com “I”. Além disso, ainda há uma confusão no discurso, já que Neiva nunca deixou uma história específica afirmando de onde viriam os Mayas Príncipes, a não ser do contexto social/político sobre a homossexualidade.

¹⁴⁷ Emissões, no contexto da doutrina, são espécies de orações individualizadas - porém padronizadas - que servem como um chamado que move forças espirituais. Cada mestre e ninfa ao terminar o terceiro passo iniciático (a centúria) recebe sua emissão que também está condicionada a sua adesão a uma falange. Dentre todas elas, os PM's recebem um destaque especial nas suas, quando devem emitir na condição de afilhados da Clarividente.

¹⁴⁸ Assim como as emissões, os cantos também se configuram como espécies de orações que servem para mover forças espirituais. No entanto, o canto é único e serve para toda a falange, não se modificando com os dados individuais de cada mestre ou ninfa. O canto, geralmente, traz em suas mensagens, especificidades que marcam as identidades cada falange, seja sua história, seja a força que deve invocar e etc. No caso dos PM's, o canto também se mostra com uma reiteração linguística que move obediência.

deseja fazer uma espécie de genealogia dos sujeitos que assumiram as primeiras posições da falange, sendo o autor o último, nomeado não por Neiva, mas pelos Trinos Triarda-Présidentes, sem assim traçar os motivos da criação da falange por sua criadora. Ao fazer isso, o autor oculta e silencia a voz de um dos agentes teopolíticos mais importante para a condução produtiva dos PM's; a voz do primeiro mestre Devas, o adjunto Alufã, conhecido como mestre Barros. Representante dos Devas, ele e Froes (adjunto Adejã), foram responsáveis pela organicidade burocrática do VDA, assim como da criação, junto de Neiva, das falanges missionárias.

Barros teve contato direto com a criação da falange de PM's. Ele foi um agente retilíneo e participativo das situações que a Clarividente lhes evidenciava sobre a homossexualidade que originou na falange de PM's. Ele foi o responsável, por negociar com ela, cada detalhe que produziria as normalizações de corpos e subjetividades pelo uso da falange. Em 1994, Barros ao conceder uma entrevista sobre o seu percurso na doutrina, - entrevista de quase três horas de duração, sendo que em sete minutos desse documentário de informações - ele conta como se deu a criação da falange e suas motivações, desmistificando qualquer outra afirmação, assim como também, fazendo cair por terra o mito de que ela seria uma homenagem às homossexualidades.

A partir de agora analisarei suas falas, tentando mostrar como a falange interagiu e interage como tecnologia estratégica de normalização das vidas homossexuais a padrões heterossexuais, nas quais, Neiva e demais agentes, reproduzem como regras de comportamento para os aderentes a PM's.

Na época, nós estávamos saindo do templo. Eu ajudava tia Neiva nas consultas. A gente ia na casa grande, estávamos no templo e saímos os dois, porque ela estava me dizendo que iria me mostrar alguma coisa, ritual, não lembro bem. E nós dois íamos passando ali na frente do templo, vimos alguns rapazes, e ela disse: "-Está vendo Barros?". Eu disse: "-Estou vendo tia". "-Está vendo aqueles rapazes ali? Pois é meu filho, vamos conversar sobre eles". Eu disse: "-É vamos". Fomos para casa grande. Lá nos sentamos. E se você quiser mais detalhes, não sei se isso é importante, mas na verdade a gente tem mesmo é que falar a verdade e abrir o jogo, porque na nossa doutrina não tem nada de encoberto, até o nosso próprio desenvolvimento é as portas abertas, não é? As portas são abertas e todo mundo toma conhecimento de tudo que nós fazemos aqui.

Na doutrina tinha uns médiuns que eram homossexuais. Pessoas com comportamentos já visíveis, aos olhos do povo. E foi quando eu tive a grande oportunidade de realmente saber quem é o homossexual, o que ele sofre, para o lado espiritual que a tia me contou; o carma, que ela o chamou de carma.

Nós íamos saindo do templo, ela viu ali uns três homens dessa formação que eu te falei, conversando com uns garotos ali. E ela achou ridículo aquele comportamento, e falou: "- Tá vendo lá Barros? Aquelos rapazes são

bichas". Aí eu disse: "-É tia, fica chato, né? Porque assim, na frente do templo. Eu acho que essas pessoas não deveriam ingressar na doutrina tia, porque eles não estão vendo à senhora, e também o comportamento deles". Eles estavam numa conversa não muito agradável, risos e os gestos e tal. E foi quando ela disse assim: "-Pois é Barros, mas você tá olhando muito para o lado físico, como eu também estava olhando, mas tem um lado espiritual. Meu filho, vamos lá na casa grande que eu quero conversar sobre esses rapazes".

Quando chegamos lá, na mesa nos sentamos e ela falou: "- Olha Barros, o maior sofrimento do espírito, a maior dívida do espírito, o maior carma do espírito, é eles virem na terra na posição daqueles ali, ser homossexual. Porque - aí ela passou a definir eles - primeiro, porque a maioria é rejeitado pela própria família, e que vai ter que conviver. Isso vai se estendendo até ser rejeitado pela própria sociedade. Essas pessoas têm que amar as suas formas de viver, porque tem que viver, mas acabam pagando o preço que paga, né? Que é esse carma pesado". E falou assim: "-Vamos fazer uma falange para eles? Por que só assim a gente pode reunir e tomar conta". Porque quando passava uns desses médiuns perante os outros médiuns, eles falavam, apontavam. Inclusive ela falou assim: "-Vamos ajudar esses rapazes?". E eu falei: "-Tia Neiva, salve deus, estou sempre às ordens". Ela disse: "-Olha meu filho, vai ser uma falange de Príncipes, de Príncipes Mayas". Daí eu perguntei: "-Quem são eles tia?". Numerando ali eram sete, davam sete príncipes.

E cresceu a ideia. Como eu digo, ideia aqui no plano físico, mas quando ela recebeu a mensagem dos planos espirituais, era muito mais do que aquilo que a gente estava pensando.

Na verdade não eram eles, com aqueles comportamentos, que foram os precursores da vida da falange de Príncipes. E que a grande ajuda aconteceu. Teve a grande ajuda. E depois tia Neiva me explicou: "-Barros, você ainda conhece algum daqueles rapazes, com aqueles comportamentos?". Eu falei: "-Ué! tia, salve deus, sumiram. Não vejo mais eles com aqueles comportamentos". Ela falou: "-Pois é meu filho, essa foi a grande ajuda". A ajuda da falange, manipulou eles".

A verdade é que eles sumiram no meio da multidão. Hoje ninguém mais sabe quem eles são. Também não vou dizer se ainda existe daqueles, eu não sei se você conhece. Mas foi muito bonito, inclusive a procedência da falange. Eu me lembro muito bem, quando ela disse assim: "-Vamos fazer as emissões deles? Como vai ser as emissões deles? Meu filho vamos botar eles com as Yuricys". Porque a maioria das Yuricys - naquele tempo as Yuricys eram poucas - era um grupo de ninfas com Edelvis. "-A maioria das Yuricys são ninfas sol, e são pessoas também sozinhas. Vamos botar esses rapazes com elas, e aí, eles já ficam mais abrigados, mais acomodado, não é?" (Nieva). Eu falei: "-Positivo, vamos então colocá-los". Aí ela disse: "-A emissão, vamos vincular ao adjunto Yuricy, mas ponha que eu sou a madrinha deles, ninguém vai mexer com esses rapazes mais, eu vou ser a madrinha deles. Eu disse: "-Tá bom". Tivemos então a emissão e tudo, e eu disse: "-Tia, não era bom a gente citar a senhora como madrinha?". E ela falou: "-Não posso meu filho, eu já sou mãe". Eu falei: "-Pois é, mas era tão bom, porque mãe todo mundo emite, e se a senhora desse um destaque aí para melhora?". E ela falou: "-Pode botar, bota afilhado então, não bote madrinha, bota afilhado". Foi quando surgiu essa expressão, "afilhado de Koatay 108".

Vinculamos eles a Edelvis. A Edelvis na época, graças a deus, entendeu que o príncipe pertencia só a sua orientação, e conversamos com a tia, e ela disse: "-Veja meu filho, [Edelvis-Adjunto Yuricy] é um arcano também, tá

cuidando, tá bom, mas também é de responsabilidade dos Devas". Mas como ela cuida tão bem, graças a deus, até hoje não foi necessário nós termos que orientar os Príncipes. E como também, além de bem orientados pela Edelvis, tivemos essa benção de você Gilmar, ser nomeado o primeiro Príncipe. (Entrevista do mestre Barros concedida ao mestre Gilmar para composição de acervo sobre as personalidades maiores da doutrina, 1994).

Gostaria de começar a comentar esse texto fazendo-se compreender o que eu estaria pensando por tecnologias teopolíticas, sobretudo, porque muitas delas serão evidenciadas nas análises a seguir.

As teologias como um discurso mítico e que se incorporam nas identidades, corpos e subjetividades dos indivíduos, para além de por muitas vezes esconder uma enunciabilidade - que intencionalmente (consciente ou inconsciente) é construída de forma produtiva para o estabelecimento de uma relação hierárquica de poder -, traz, em sequenciação de muitas de suas produtividades discursivas, uma estratégia, uma fórmula, um método que sirva para validar, através de suas hipóteses, a sua criação mítica. Essas estratégias, métodos e fórmulas, essas criatividades que se materializa no manejo dos corpos, serão entendidas como tecnologias teopolítica¹⁴⁹.

Diante disso, minha intenção a partir de agora é demonstrar como a falange de PM's funciona, - desde sua histórica produtividade discursiva - como uma tecnologia teopolítica que ensinaria normalizar a vida dos sujeitos homossexuais ao padrão dominante, entendendo-se como uma estratégia supostamente espiritual para a chegada desse resultado que validaria a teologia; respectivamente relegando poder aos seus criadores.

A primeira estratégia que aparece na situação narrada por Barros, consiste no manuseio discursivo de precarização e depreciação da vida homossexual, que acaba correspondendo ser uma enunciação de agenciamento, ou seja, uma enunciação que criaria uma realidade tanto para aqueles/las a quem ela seria direcionada, como também para aqueles/las em que a enunciação teológica iria sobrepor nas relações de poder, incutindo uma ordem entre as sexualidades, na qual a identidade homossexual é a que "sofre"; é "o sofrimento", "a dívida", "o carma do espírito", em contraposição a heterossexual que não carregaria nenhum desses sentidos; pelo menos no que diz respeito à questão da identidade sexual.

¹⁴⁹ Estou me apropriando do conceito de tecnologias do poder, teorizado por Michel Foucault, como mecanismo determinante da "conduta do indivíduo, que o submetem a certos tipos de fins ou dominações, e que constituem uma objetivação do sujeito". (CASSIANO, 2016, p. 155). Dessa forma, tecnologias teopolíticas seriam os mecanismos determinantes da conduta do sujeito pelas normas incutidas nos discursos sobrenaturais que a envergam.

Para que fosse possível haver a produção de uma tecnologia de normalização e controle, como seria a falange de PM's, era preciso que ela se demonstrasse precária e fosse subjugada dessa forma, por seus agentes produtores. Essa tecnologia do discurso foi minuciosamente analisada no texto *Vida Precária* de Judith Butler, que afirma:

A estrutura do discurso é importante para a compreensão de como a autoridade moral é introduzida e sustentada se concordarmos com o fato de que o discurso está presente não apenas quando nos reportamos ao Outro, mas que, de alguma forma, passamos a existir no momento em que o discurso nos alcança, e que algo de nossa existência se prova precária quando esse discurso falha em nos convencer. Mais enfaticamente, no entanto, aquilo que nos vincula moralmente tem a ver com como o discurso do Outro se dirige a nós de maneira que não podemos evitá-lo ou mesmo dele desviar. Essa implicação realizada por meio do discurso do Outro nos constitui, a princípio, contra nossa própria vontade ou, talvez colocado de forma mais apropriada, antes mesmo de formarmos nossa vontade. Portanto, se pensarmos que autoridade moral tem a ver com encontrar uma vontade e sustentá-la, talvez não estejamos percebendo o próprio modo pelo qual demandas são apresentadas. Ou seja, não percebemos a questão do ser implicado, a demanda que nos vem de algum lugar, muitas vezes um lugar sem nome, pela qual nossas obrigações são articuladas e são impostas a nós. De fato, essa concepção do que é moralmente vinculante não é dada por mim mesmo; ela não procede da minha autonomia ou de minha própria reflexividade. Ela chega a mim de um lugar desconhecido, de forma inesperada, involuntária e não planejada. Na verdade, ela tende a arruinar meus planos e, se meus planos são desfeitos, isso pode muito bem ser o sinal de que uma autoridade moral pesa sobre mim. (BUTLER, 2011, p. 15).

Tanto Barros como Neiva, articulam e praticam essa precarização discursiva, ambos inferiorizando a homossexualidade pelo sofrimento, lhes prescrevendo como efeitos do carma. Consequente a isso, uma das falas de Neiva que exerce essa prática de precarização se demonstra confusa e contraditória. Ao enfatizar que “essas pessoas têm que amar as suas formas de viver, porque tem que viver, mas acabam pagando o preço que paga, né? Que é esse carma pesado”, Neiva parece dizer que o homossexual não tem escolha de ser ou não a sua identidade sexual, ao mesmo tempo tem, já que acaba “pagando o preço que paga”. Essa enunciação torna o conceito de homossexualidade como carma, contraditório. É como se a homossexualidade estivesse aprisionada ao sofrimento imposto pela sua condição no sistema reencarnatório. Contudo, essa premissa é bastante inconsistente, tendo em vista que os anos de 1970 apresentaram vários homossexuais que por mais que tivessem recebido a rejeição familiar, não estiveram aprisionados nas jaulas de sofrimento, mas pelo contrário, tornaram-se sujeitos de visibilidade, resistência e representatividade social, como foram: o ator norte-americano mais famoso da década de 1970, Rock Hudson; Sara Josephine Baker, a primeira

mulher americana a receber o título de doutorado em Medicina, reconhecida por suas pesquisas; e no Brasil, o escritor Caio Fernando de Abreu, assim também como o músico Ney Matogrosso, entre outros sujeitos.

Ainda assim, o carma se materializa como tecnologia potencial do discurso para a garantia do poder daqueles que o significam. O mito do carma é uma estratégia que incute conformidade à vida privada e pública que um sujeito leva, tendo em vista que tudo na vida de um indivíduo são resquícios de dívidas anteriores, e por isso, dívidas que se tem que pagar. O que nos faz constatar que o uso da prática de precarização teria sua intenção; justificar a forma de normalização heterossexual por uma falange. E isso está enfático na seguinte frase da Clarividente em diálogo: "-Vamos fazer uma falange para eles? Porque só assim a gente pode reunir e tomar conta".

Quase todas as falanges detêm de um discurso teológico que se assenta de um ideal espiritual/sobrenatural, das quais Neiva tinha o poder e a incumbência de engendrar. Assim, o que está oculto nas ideias de sobrenatural que relegam poder a agente teopolítica, acaba sendo requerido em toda construção teológica que embasará algo, nesse caso, as falanges. Mas é notório que não há nenhum discurso mítico para além da imposição do carma na arquitetura da falange de PM's, mas sim, uma vontade de injetar na teologia criada a partir de percepções sociais, políticas invisíveis, algo de espiritual, que viesse torná-la moralmente responsável por essa condição. Barros tentou fazer isso quando enfatizou "e cresceu a ideia. Como eu digo, ideia aqui no plano físico, mas quando ela recebeu a mensagem dos planos espirituais, era muito mais do que aquilo que a gente estava pensando". Essa sua colocação se mostra contrária ao percurso traçado por Gilmar no *Manual de Condutas dos Príncipes Maias*, que por sinal, mostra que Neiva foi somente a agente primeira da criação, seguindo de outros agentes, como seu filho que teria conduzido o canto da falange; como mestre José Eudes que se tornou o primeiro doutrinador príncipe e etc.

As contradições que coabitam a história da falange de PM's, demonstrou certo interesse enunciativo das partes de seus criadores, tanto no que diz respeito à ideia de legitimar as motivações acometidas no seio social/político da doutrina a algo espiritual, como também o desejo de invisibilizar a presença da homossexualidade na sua constituição, como fez o autor do *Manual de Condutas*: "Não há nenhuma informação oficial por parte da Clarividente sobre transcendente dos componentes da Falange Missionária no que diz respeito a opção sexual" (SANTOS, 2014, p. 24).

Ainda assim, é possível questionar se esse interesse de invisibilizar a homossexualidade, não seria uma estratégia para ocultar a tecnologia política de normalização

contida na produção e atuação da falange de PM's? Aliás, Barros continua a demonstrar interesse de normalização quando fala da "grande ajuda", enfatizando que a criação e o exercício da falange "manipulou" os sujeitos homossexuais, fazendo com que modificassem seus comportamentos.

Os comportamentos atribuídos no diálogo estão associados às ações femininas nos corpos masculinos dos sujeitos que motivaram a criação da falange. E isso está evidenciado em pelo menos três momentos do texto; primeiro, no dizer de Barros quando ressalta: "Na doutrina tinha uns médiuns que eram homossexuais. Pessoas com comportamentos já visíveis, aos olhos do povo". Seguindo da fala: "Nós íamos saindo do templo, ela viu ali uns três homens dessa formação que eu te falei, conversando com uns garotos ali. E ela achou ridículo aquele comportamento, e falou: "- Está vendo lá Barros? Aqueles rapazes são bichas". E por fim, a recusa dos homossexuais na frase: "Na verdade não eram eles, com aqueles comportamentos, que foram os precursores da vida da falange de Príncipes". Para além disso, ainda se encontra na discussão de comportamento docilizado negociado entre ele e Neiva na produção teológica da "grande ajuda".

Na verdade, os gestos, as ações, os comportamentos que induzem o trânsito dos gêneros binários normativos, sempre incomodou ao VDA e suas produções teológicas. As ideias de incorporação de espíritos divergentes do gênero imposto pela genitália do médium, já foi um exemplo disso, debatido anteriormente. Contudo, a doutrina sempre procurou estratégias para a condução dos corpos no câmbio das normas. A falante de PM's é um exemplo de tecnologia teopolítica porque incute um discurso sobrenatural sobre as motivações políticas/sociais, como também oculta seus reais interesses nos movimentos dos corpos.

Ao enfatizar a "grande ajuda" da falange como se fosse algo sobrenatural que tenha feito os sete príncipes tolher a afeminação de suas ações e gestos, o discurso no diálogo esquece-se de salientar os comandos de Edelvis para com as falanges que estavam sob sua administração. Dentre tais comandos, existe um que fala sobre as posições corporais, sobre as quais, os PM's e as Yuricys devem se movimentar quando vestidos nas suas respectivas roupas para trabalhos/rituais. Os PM's devem cruzar os braços na altura do abdome, e as Yuricys, devem encontrar as mãos na altura do umbigo. Apesar de ser concedida uma explicação tardia para a regra que embasa tal posição corporal das falanges (que inclusive são as únicas que tem essas normalizações), há um discurso que repincha no meio religioso e desmistifica essas explicações. Perpassa-se que, Edelvis impôs essa posição porque percebia que os homossexuais PM's gesticulavam demais, demonstrando sua afeminação, o que lhes

incomodava. Enquanto as Yuricys que são mulheres, ela teria o feito para que os seus pares não as copiassem. Apesar de estar trazendo uma informação que não consta nas produções da doutrina, busquei considerá-la, pois ela parece fazer muito sentido, quando as falanges mencionadas são as únicas a terem suas posições corporais condicionadas a essas normas de postura. E diante disso, há que se considerar que enunciabilidades nem sempre são documentadas, mas pelo contrário, o desejo que as conduzem é produzido pelo interesse de tornar o que está oculto, algo indizível, e quanto mais obscuro, melhor.

Outra produção desejante de normalização heterossexual para as vidas homos, é a do par binário PM's e Yuricys, promulgado por Neiva, já que "A maioria das Yuricys são ninfas sol, e são pessoas também sozinhas. Vamos botar esses rapazes com elas, e aí, eles já ficam mais abrigados, mais acomodado, não é?"¹⁵⁰. Com esse mecanismo ela induz a produção de casais heterossexuais, persuadindo assim a formação de uma binariedade ideal de sexo e gênero. Entretanto, a articulação entre as duas falanges não é muito coerente, pois ela só é dada ao Adjunto Yuricy, a mestre Edelvis, depois de ter sido recusada por outros mestres. Ainda é confusa a ligação dos PM's com as Yuricys, porque existe a falange de Mayas que têm na sua história, melhores semelhanças. Não existe sobre os registros, algo que venha explicar essa falta de associação.

As teopolíticas que rondam os PM's promovem as normalizações de seus corpos através do que se expressa subjetivamente pela repetição das tecnologias contidas em certas expressões de suas emissões e canto. Apesar de Neiva se propor madrinha, com o intuito de proteger os homossexuais dos ataques dos outros mestres; inconscientemente ela também se sobrepõe sobre eles, tendo em vista que impõe respeito através das simbologias das relações parentais. Como madrinha ela estaria assumindo um papel privilegiado no controle dessas subjetividades aderentes, que lhes respeitariam; lembrados desse respeito, pelas suas emissões, ao proferir: "afilhado de Koatay 108, minha mãe Clarividendente, em cristo Jesus". Contudo, não é só essa expressão que exige e demanda obediência dos PM's. Por terem sido tomados como rebeldes por não quererem seguir nenhum adjunto na época¹⁵¹, como afirma o *Manual de Condutas*, foi necessário reiterar o lembrete de obediência também no seu canto. A bem da verdade, o canto induz a redenção por conta do erro (ou fracasso nas reencarnações), e depois, a obediência:

¹⁵⁰ Os setes primeiros PM's, os homossexuais, eram ajanãs, ou seja, médiuns de incorporação.

¹⁵¹ Todo adjunto arcano (presidente) tem seu povo, e o seu povo deve lhe seguir. No templo mãe, existia vários adjuntos arcanos e por isso, era necessário que todos/todas, mestres e ninfas, escolhessem um adjunto para seguir. Alguns daqueles sujeitos não queriam seguir nenhum adjunto arcano, o que, de acordo com Santos (2014), não foi permitido pelo principal espírito mentor da religião.

Oh Jesus! Esta é a hora precisa de minha vida, teu filho te quer falar. Sou aquele cavaleiro das cordilheiras, que desceu para enfrentar o mundo, que se destinava à estrela testemunha, que unia as tribos num só pensamento, numa só evolução. Eu sou o espírito espartano, eu vi a luz da verdade, porém, fui aquele que fracassou, em vez da luz, triste percorri os caminhos, fracassei por não saber amar. E nesta bendita hora Jesus, só tu poderás me dar a paz. Quero gritar ao mundo inteiro, no calor desta doutrina: Salve Deus Jesus querido! Tenho a força bendita deste amanhecer, e pelo pai seta branca estou aqui. Obedeço e obedecerei às leis que me regem, deste Amanhecer. Sou Maia, parto com – 0 – // em Ti Jesus querido. Salve Deus! (SANTOS, 2014, p. 10).

Através das repetições performáticas das emissões e do canto, a releitura da linguagem e sua significação seria também uma forma indutora de normalização dos corpos aderentes.

Enfim, como se pode perceber a falange de PM's funciona como uma tecnologia teopolítica que se propõe normalizar a vida homossexual a padrões binários de gênero no exercício da heteronorma, incutidas nas enunciabilidades das teologias que a fundamentam. A identidade que se incorpora na vestimenta dos PM's e suas normas, se configuram por discursos motivados primeiramente pelo incômodo que a homossexualidade causa, lhes sendo conduzida por tecnologias de normalização que atuariam por meio de mecanismos discursivos heteronormativizados na vida dos seus aderentes, suprimindo e invisibilizando a existência do sujeito homossexual, dissidente dos padrões sexuais e de gênero. Contudo, é possível notar também, que o incômodo é tanto, que a motivação primária da insurgência da falange deve ser suprimida e invisibilizada, não podendo aparecer em sua história oficial, ou seja, aquela contada no seu *Manual de Condutas*; o documento primordial para aquele que irá assumir a identidade da falange. Um fato que comprova esse interesse de invisibilidade é que a entrevista que narra o motivo primeiro, onde se encontra a narrativa do agente Barros, foi concedida ao próprio autor do manual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de tanto caminhar, parece que me é chegada a hora de descansar, de dar uma pausa sobre as discussões, em que, me dispus a desenvolver, começando a dirigir meu leitor a compreender sinteticamente, assim como, sinergicamente, esse longo percurso, que me aventurei.

E quando falo de aventura, espero que essa seja entendida no seu sentido mais estrito, pois, é realmente uma grande aventura perceber o mundo e visualizá-lo através da teoria *queer*. Teoria essa, onde as visões normalizadoras e reguladoras dos sujeitos, não conseguem se sustentar por muito tempo, os libertando dos grilhões de desejos modulares pré-estabelecidos. Mesmo que seja uma libertação momentânea – e que ela também não se sustenta diante da força das produções estruturais e das relações de poderes contidas nas vidas públicas e privadas dos sujeitos – a teoria *queer* acaba trazendo a consciência, num plano mais inteligível, aquilo que vivemos sem ver, sem perceber, sem sentir muito bem, reivindicando poder conhecer e nos reconhecer como sujeitos recriadores de nós mesmos.

Nesta produção, a teoria *queer* teve um papel reflexivo preponderante sob a constituição do que ela se propôs ser, enquanto uma analítica das normalizações. Através de seus descentramentos constituidores, ainda, enquanto um momento político, é possível entender que é na reflexão discursiva do retorno aos padrões reguladores da sexualidade que o movimento *queer* assume a defesa e a luta dos sujeitos que sofreriam com a truculência desses padrões impositores de marginalidades, se identificando com elas, assim como, impregnando-as em seus corpos.

Somente através da subversão histórica desses movimentos, que ganharam forças nos anos de 1970 e 1980, em vários países do ocidente, no qual, foi possível visualizar a ascensão de vários corpos sexualizados e generificados dissidentes dos padrões binários, se mantinham afirmando a sua existência nas suas próprias formas e desejos de ser. Esses movimentos cheios de entusiasmos se expandiram alargando seus sentidos e acolhendo todos que se tornaram, pelas lógicas estruturais sociais, seres abjetos.

Os movimentos políticos também só foram possíveis porque eram reflexivos de suas próprias condições, tendo como bases fundamentadoras as teorias dos/das autores/as pós-estruturalistas, como Michel Foucault e Jacques Derrida, que se preocuparam em criticar e derrubar as relações de poder estabelecidas pela linguagem e pelo discurso. São desses

movimentos, que nascem no final da década de 1980 e no começo de 1990, os estudos *queer*, interessados em criticar as normalizações e os seus efeitos na forma com que tornam sujeitos abjetos.

Os estudos *queer*, apesar se proporem a-históricos e descentralizados das ciências disciplinadoras de teorias e métodos, se compõem de uma epistemologia formada pelos responsáveis das reflexões pós-estruturalistas, que contribuíram formulando críticas aos discursos sedimentadores do poder no próprio âmbito científico e que por serem instituições legitimadoras do discurso de verdade, regulavam a vida dos sujeitos pressupondo padrões de normalidade.

Foucault e as suas teorias de poder, discurso e análises genealógicas feitas sobre a produtividade da sexualidade, foi quem parece ter dado ponta pé inicial a reflexão de como se engendrariam sujeitos dissidentes, sujeitos identificados, incorporados e movidos pelos sentidos dessas genealogias.

Ao que parece, Derrida foi ainda um pouco mais além, perscrutando que toda produtividade de identidades dissidentes começa por suas funções, que por sinal, são elas as produtoras das identidades hegemônicas que criam relações de desigualdade justificadas pelas instâncias de poder, incluindo entre elas, a religião e própria ciência. Com isso Derrida propõe a estratégia da desconstrução, fazendo entender que, tudo que é construído pode ser revisado e desconstruído da mesma forma como se deu, através da reiteração histórica. O autor ainda insiste que se seja considerada a função primária que origina a estrutura, sendo ouvida a voz subalterna.

É sobre essas contribuições analíticas que se costura a teoria *queer* e que para além de embasar as produções dos/das principais expoentes, se reconstróem em novas estratégias analíticas, como é o caso das teorias de Judith Butler. Em suas obras, que refletem desde os problemas envolvendo as questões de gênero, até as produções políticas da vida psíquica e do sujeito, a autora nos confirma esse percurso epistemológico, pois, através da conceituação pós-estruturalista, produz estratégias de análises como a performance, que poderia se caracterizar como a atuação reiterada do sujeito sobre o papel que o conduz e que pode ser contraditório aos seus desejos. Ela propõe com isso, a subversão das normas identitárias que se incorporam nos indivíduos, lhes retirando o peso das políticas que subjetivamente carregam.

Em decorrência desse e de muitos outros fundamentos, os estudos *queer* parecem ter-se constituídos descentralizados, antinormativos, anti-hegemônicos, reflexivos,

problematizadores e, por isso; perturbadores e perigosos, sobretudo, porque acabam por fazer-se sentir ameaçados os sistemas de dominação.

As religiões, por sua vez, se caracterizam – em muitas de suas manifestações e crenças – como produtoras de sistemas de dominação, de relações de poderes e desigualdades, e através de suas teologias – enunciações discursivas que fundamentam uma crença – configuram um conjunto articulado de discursos (míticos, sobrenaturais ou metafísicos) que engendram os corpos e as subjetividades dos sujeitos envolvidos e aderentes.

As religiões se tornam por isso, objetos de interesses analíticos em potencial para os estudos *queer*, quando elas se transmudam em teologias estigmatizadoras e excludentes das identidades não concernentes aos seus arcabouços sagrados, que por vezes, se traduzem em modelos éticos de discursos violentos e violadores, ou melhor, condutores de regime e normalização.

Diante disso, a teoria *queer* se posiciona como um conceito pós-secular, em que, não se estar interessado no desmonte ou extinção das religiões, muito menos prever qualquer substituição de seus pensamentos míticos por supostas “coerências” de demandas científicas. O pós-secularismo *queer* apenas se quer fazer presente criticamente sobre as estruturas que gestaram a religião e que produzem a marginalidade dos sujeitos refletindo sobre seus conceitos, os desmistificando, ao mesmo tempo que, revelando as produtividades que emolduram corpos e subjetividades nas posições hierárquicas na escala da desigualdade. Ao refletir sobre as estruturas teológicas, a teoria *queer* possibilita a crença, a sua própria reflexão sobre aquilo que faz e propaga. Não é extinguir, é fazer-se pensar.

Considerando os/as autores/as que dei maiores destaques na articulação do pensamento epistemológico *queer*, busquei travar alguns diálogos e análises de suas contribuições sobre as religiões no intuito de pensar maneiras estratégicas e analíticas dos discursos teológicos e religiosos. Porém, a minha experiência tanto com as correntes tradicionais espíritas, como com as religiões mediúnicas que são frutos dos NMR's, assim como também, do meu conhecimento de suas formações teológicas, me abriram outra visão do que, tanto Foucault, como Derrida, já haviam escrito sobre o espírito do cristianismo incorporado em todo o ocidente e sobre toda a sua subjetividade macropolítica.

Não discordando dos autores, mas argumentando sobre suas ideias, foi possível perceber que com o advento da pós-modernidade – principalmente no que diz respeito aos movimentos religiosos e de espiritualidade que surgem nos anos 1960 – a materialidade teológica das religiões que surgiam eram outras, e por mais que a cultura ocidental estivesse impregnada de cristianismos, com a possibilidade de interlocução das crenças através dos

deslocamentos promovidos pela globalização, às formas de crenças se pautavam muito mais de um hibridismo que se engendram por uma grande intercomunicação de teologias, crenças, práticas rituais e etc. Assim, haveria um hibridismo que agora inferia pelo menos outras visões e subjetividades, mesmo que num âmbito mais micropolítico. Diante disso, considere necessário repensar as articulações teóricas de Michel Foucault sobre os poderes que ele comporta como poderes manifestos através dos discursos religiosos; o poder soberano e o poder pastoral.

O poder soberano foi apresentado por Foucault sob as ideias paralelas aos do biopoder que fez mudar o movimento e sentido do poder com a chegada do século XIX e o desenvolvimento da ciência. O biopoder seria um poder regimentar. O poder soberano por sua vez, precedeu esse modelo regimentar de controle, e regulava a vida através de um comando ditatorial de um sobre os outros. A função que os diferenciava estava contida na forma como o discurso conduzia cada um. O poder soberano seria o poder de um rei ou de um deus que por meio da sua lei poderia retirar a vida, mostrando aos seus indivíduos o poder de sua lei que controla o direito de vida e morte. Com a ascensão da ciência e o desenvolvimento do biopoder, as instituições religiosas que antes mantinham certo poder soberano, passam a exercer um poder pastoral, porque perdem o domínio da lei. O poder pastoral foucaultiano, é ainda um conceito muito refletido sobre as premissas do cristianismo, tanto que ainda corrobora com a ideia de pastoril, sobre a qual um pastor controla seu rebanho.

Os NMR's acabaram sem conseguir se encaixar muito bem nessas respectivas formas de poder, quando por sua vez, lançaram novos sentidos para as teologias que os ressignificavam e recriavam. Os espiritismos e espiritualismos demonstraram isso quando deslocaram deus, que era um elemento exterior, para os indivíduos que teriam agora deus dentro de si, através da ideia de consciência. Neste instante deus perde sua soberania e é incorporado no sujeito, lhes controlando por meio da lei que agora instituía, ou seja, a consciência moral passar a ser a lei, passar a ser deus em nós. Assim, os pastores perdem também seus lugares de dominação, tendo em vista que, tais perspectivas religiosas não convêm com as ideias de pastoril, mas sim, com o comando de entidades espirituais que falam por meio de agentes conhecedores das teologias instrumentalizadas através de técnicas mediúnicas e espirituais. Logo, ambas as teorias parecem não dar conta das produções de poder das novas tecnologias de discursos religiosos instituídas pelas correntes espíritas e espiritualistas, assim como, por muitas NMR's.

Foucault também não precisaria pensar todas elas, suas articulações e percepções teóricas trouxeram grandes contribuições para os estudos das religiões, e foram por elas que

eu consegui pensar o teopoder. Sim, pois vi a necessidade de alargar suas teorias do poder sobre as religiões, o que me fez pensar na conceituação do teopoder, o poder instituído através dos discursos que fundamentam uma religião, crença, doutrina, espiritualidade e regimentam os corpos e subjetividades através da adesão desse discurso. Diferente do poder soberano, o teopoder não prevê um regime ditatorial, mas pelo contrário, ele é regimentar e se acomoda em sistemas discursivos sobrenaturais que gere corpos e espíritos através de uma administração superior de agentes do discurso. Esses agentes podem ser chamados também de agentes teopolíticos.

O teopoder somente pode ser efetivado a partir das políticas que as teologias das crenças instituem como forma de normalizar, padronizar e moralizar a vida dos seus aderentes. É através das teopolíticas que os adeptos se movem, atuam e incorporam as normas nas suas identidades religiosas. Essas teopolíticas atuam de várias formas e sobre várias tecnologias, sendo a força motriz na regimentação dos sujeitos sobre os discursos sobrenaturais.

Ao refletir e instituir o conceito de teopoder e suas teopolíticas, aponte algumas de suas tecnologias de atuação e como podem ser visualizadas quando analisadas. A partir desses conceitos instituí um novo modo teórico-analítico *queer*, quando acabo me propondo questionar e problematizar as normalizações produzidas pelas teopolíticas. Após introduzir esses conceitos, procurei então colocar em prática, através das análises teopolíticas do VDA, movimento religioso no qual estive inserido durante dez anos.

O VDA é um movimento religioso extremamente híbrido, sobre suas teologias se compõe um grande ajuntamento de perspectivas religiosas espiritualistas, porém as que mais pesam são: o espiritismo kardecista - tendo o que se estabelece no Brasil mais ênfase -, as religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras e o cristianismo católico. A religião e todo seu arcabouço teológico estariam ligados à história de sua criadora, Neiva Chaves Zelaya, também conhecida como tia Neiva. Ao sair do nordeste em busca de novas oportunidades de trabalho e sustentação de seus filhos e filhas, a sergipana acabou se tornando caminhoneira, o que fez com que se deslocasse e fizesse morada em várias outras cidades e regiões. Com a construção da cidade projetada, Brasília, Neiva vê a oportunidade de ascensão financeira e segue para o Distrito Federal em busca de trabalho. Aos 32 anos acredita-se que ela teria começado a manifestar a sua mediunidade de clarividência, se juntando a um grupo de espiritualistas liderados pela conhecida médium mãe Neném. Após conflitos com a médium líder, Neiva funda mais duas denominações, sendo a última, o Vale do Amanhecer, na localidade de Planaltina no Distrito Federal, nos fins da década de 1960.

Apesar de suas teologias serem consideradas pelos adeptos como supostos de ordens espirituais e sobrenaturais, e que o fato de ser Neiva semianalfabeta, parece querer justificar a fenomenologia da crença, suas posições discursivas acabam por não se sustentar, tendo em vista que Neiva é uma viajante e conhecedora de várias formas de religiosidades e crenças. Para além de que, ela não esteve sozinha na constituição de seu empreendimento, personagens como o de mãe Neném, foram de indispensável importância na sua formação das teologias espíritas e espiritualista, assim como também Mário Sassi, seu último marido e toda uma cúpula de agentes criadores, a ajudaram a erguer a instituição religiosa.

Portanto, foi possível perceber que para além da religião ser formada por um ajuntamento teológico de múltiplas crenças, todas elas têm base em contextos e situações de cunho social e por isso, acabam sendo passíveis de desmistificação.

As principais teopolíticas que fundamentam a crença do VDA advêm do espiritismo. A doutrina do VDA é explicitamente reencarnacionista e todas as outras produções teológicas levam em consideração as premissas que dão sentido à vida após a morte e a continuidade desse ciclo. A reencarnação pode ser percebida como um sistema jurídico/político/espiritual que regimenta os adeptos através da ideia de espírito, que seria uma composição extra material que ocupa os corpos dos sujeitos. Esse sistema conta com toda uma administração invisível, da qual somente alguns sujeitos teriam a oportunidade de contatá-los. A reencarnação, portanto, funcionaria como um sistema jurídico que controla através de leis a vida dos adeptos, através das dívidas que seus espíritos carregam como débitos dos erros, das transgressões da lei, acometidas nas vidas anteriores. Essas dívidas são chamadas de carmas e devem ser pagas para o alcance da iluminação.

As teorias reencarnacionistas que pautam o VDA, são explicitamente produções discursivas coletadas pela experiência de seus criadores nos seus sistemas sociais. A reencarnação no VDA, tipifica uma relação de troca vista sobre as condições do sistema de jurisprudência capitalista, em que, o trabalho e o bônus-hora que se ganha com ele vai sendo contabilizado e descontado das ações (falhas) que o sujeito crente, em ser um espírito reencarnado, acredita ter cometido, se moldando aos padrões morais das leis divinas, com interesse de sua iluminação. Os discursos reencarnacionistas moldam os adeptos e os fazem-se mover fundamentados por políticas de controle e normalização de seus corpos e subjetividades, assim como justificam suas situações sociais. Esse tipo de discurso acaba conformando a desigualdade nos próprios adeptos.

Veja-se que as teopolíticas que rondam os fundamentos do VDA criam condições ideais para composição de desigualdades e da formação de relações de poderes. Se assim se faz, é evidentemente necessário criticá-las.

Diante das tais análises teopolíticas dos fundamentos mais gerais do VDA, foi possível reivindicar - através de diálogos traçados com aqueles/as que se aventuraram a pesquisar universo religioso - uma posição mais anárquica e crítica sobre os seus conceitos teológicos. O que foi encontrado sobre o VDA teria muito de uma antropologia que divulga crenças, muito semelhante à antropologia funcionalista e estrutural que revoga a permanência e preservação da cultura, sem levar em conta as formas de violência que são compelidas pelas políticas teológicas. E apesar da crítica estar voltada para a antropologia feita sobre o VDA, ela também pode ser compreendida por demais ciências das religiões e toda a área, tendo em vista que, parece ser vigente a necessidade de crítica, quando teologias funcionam como tecnologias discursivas produtoras de abjeção. E sobre esse contexto, muito se tem a reivindicar, principalmente sobre as questões de gênero e sexualidade nas teologias religiosas.

A partir de minhas próprias experiências e vivências nos templos do VDA que participava, realizei várias análises de teopolíticas concernentes às questões de gênero e sexualidade incutidas nas produções teológicas da doutrina. Essas narrativas de experiências foram necessárias para que pudesse se fazer entender as contradições que atravessavam os discursos teológicos e sobre quais mecanismos e tecnologias se justificam as padronizações, e então, as exclusões dos indivíduos mais afetados por essas teopolíticas.

Assim como o pressuposto da reencarnação é desmistificado pela sua semelhança com o discurso do sistema social, as discursividades atribuídas às relações de gênero e sexualidade também se transubstanciam da mesma forma e isso foi possível constatar em vários eventos como o do mentor/a com gênero, a perspectiva do espírito sexuado, os espaços gendrados por divisões binárias normativas e etc. As teopolíticas de gênero e sexo do VDA seguem a racionalidade histórica das reiteraões formadas no nosso contexto patriarcal, o que faz com que coloquem identidades como a da mulher no papel de submissa e as inferiorize a identidade de seus dominantes, assim como incorporam nelas termos que reiteram suas funções submissas como é a nomeação da ninfa e da escrava. As teopolíticas de gênero e sexo do VDA também tornam inexistentes os sujeitos transexuais no meio religioso, impossibilitando seus trânsitos de gênero. Como ainda também, patologizam a homossexualidade, incutindo haver uma cura sobre seus preceitos.

O texto *Sodomia* se apresentou como uma teopolítica que desmistificava a suposta ideia de inclusão das vidas homossexuais na doutrina, para além de se mostrar também como

um texto de efeitos enunciativos, de enunciabilidades que direciona as vidas homossexuais a uma anormalidade congênita do espírito. O texto ainda é cheio de interesses, pois fica claro pelos relatores de sua produção - Neiva e Mário - que com a patologia, é possível a promoção da cura e com ela a regimentação e controle dos corpos homossexuais. A cura, por sua vez, seria encontrada na própria entidade empreendida, o VDA. O discurso contido no texto, não só fere as vidas homossexuais no que diz respeito às suas produções enunciabilizadoras, mas propõe também políticas truculentas de normalização e padronização dessas vidas aos moldes da heterossexualidade que por sinal, se mostra compulsória no contexto.

E não foi só o texto *Sodomia* que demonstrou a inconclusão das ideias de aderência das homossexualidades a religião. A falange de PM's e sua história criadora se apresentaram como uma tecnologia de normalização dessas vidas, com o propósito de construir certa moralidade para a religião e, ao mesmo tempo, invisibilizar a condição homossexual.

Em algum momento pode parecer que este trabalho manifeste análises que delatam os principais agentes teopolíticos do universo religioso, principalmente Neiva, por ser a empreendedora principal das formulações teológicas, mas não é essa a intenção. Sobre isto, eu gostaria de deixar claro que o intuito não é fazer qualquer tipo de delação, tendo em vista que, fui e continuo participante do VDA, mas é justamente por essa posição, somadas as minhas experiências com homossexual que considere a necessidade de crítica sobre as formas de regulação e engendramentos de corpos e subjetividades que a religião propõe.

É certo que repetidas vezes o nome de Neiva foi ressaltado no trabalho, o que já seria bem lógico diante do fato de ser ela a principal agente teopolítica. Todavia, é necessário que fique claro que, por mais que ela tenha criado teologias e com elas, políticas repressoras direcionadas as vidas dissidentes dos padrões normativos de gênero e sexualidades, ela foi também um produto de seu sistema social que atuava sobre a sua subjetividade mostrada aqui nos seus discursos, e isso ficou devidamente explicitado durante o percurso analítico de suas teopolíticas. Portanto, Neiva poderia estar conduzindo suas enunciabilidades teológicas, talvez inconsciente dos efeitos que elas poderiam tomar na vida dos sujeitos. E talvez, se tivesse vivido para entender seus efeitos, revogaria suas conceituações teológicas da mesma forma que tem acontecido com algumas correntes do espiritismo. Ou talvez não, aliás, suas teologias são regradas por um sistema de leis que se propõem universais e imutáveis, e talvez esse fato poderia fazer com que seu conservadorismo imperasse, resultando em certa intolerância aos novos sentidos dados ao termo homossexual. Contudo, basta ficarmos com a dúvida.

As vidas de dissidentes das normas de gênero e sexualidades são afetadas pelas teologias que através de suas histórias míticas configuram discursos que se incorporam moldando os corpos e as subjetividades dos sujeitos aderentes. Suas atuações acabam relegando certas formas truculentas de normalizações escondidas no que não foi dito pelos agenciamentos enunciativos, o que faz com que essas vidas se movam contra seus desejos de ser no mundo, violentando através de produções melancólicas a si mesmos, ou se tornando abjetos, quando tentam enfrentar as normalização. A análise *queer*, portanto, se mostrou necessária, como também eficiente nas análises discursivas de teopolíticas que regimentam a vida dos sujeitos, deixando a possibilidade de reflexão e ressignificação dos contextos religiosos contestados. O *queer* terminar sendo a esperança da abertura - mesmo que momentânea - para o caminho da liberdade de poder ser, um outro ser, nas produções identitárias religiosas. "Ser livre assim, ai de mim, ser livre assim, está preso em mim..." (OUTROEU, 2017).

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. A pastoral do silêncio: Michel Foucault e a dialética revelar e silenciar no discurso cristão. *Revista Bágoas*, Natal/RN, n. 06, 2011.

ÁLVARES, Bálsamo. *Tia Neiva, Autobiografia Missionária*. Brasília: Vale do Amanhecer, 1992.

ARÁN, Márcia e PEIXOTO JR, Carlos Augusto. Subversão do Desejo: sobre gênero e subjetividade em Judith Butler. *Cadernos Pagu*, n. 28, jan-jun, 2007.

ARAUJO, Augusto. *Espiritismo esta loucura do século XIX: ciência, filosofia e religião nos escritos de Allan Kardec*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

ARMOND, Edgard. *Os exilados de Capela*. São Paulo: Editora Aliança 1949.

BADINTER, Elizabeth. *Um Amor Conquistado: o mito do amor materno*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BERGER, Peter. *Perspectivas Sociológicas: uma visão humanista*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

_____. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

BIANECK, Desirée Varella. A culpa, a reencarnação e os novos paradigmas da ciência. *Revista de Psicologia*. Fortaleza, v. 3, n. 1, p. 127-135, jan.-jun. 2012.

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*. São Paulo, n. 18, p. 71-103, jul./dez. 2011.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 9º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Tradução de Rogério Bettoni. 1º ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2015b.

_____. *Corpos que pensam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: LOURO, G. L. (Org.) *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 3º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. *Vida Precária*. Tradução de Angelo Marcelo Vasco. Revisão de Richard Miskolci. *Contemporânea*. São Carlos, n. 1, p. 13-33, jan.-jun. 2011.

_____. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução de Rogério Bertoni. 1º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CALOU, Antonio Leonardo Figueiredo. A inserção dos estudos de gênero nas Ciências das Religiões no Brasil: um olhar a partir das Ciências Sociais. *Revista Último Andar*, n. 30, jan-jun, 2017.

_____. *Sexualidades, Religiosidades e Emoções: as homoafetividades no discurso do Vale do Amanhecer*. 2015. 59f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Regional do Cariri – URCA/CE, Crato, 2015.

CÂMARA, Cristina. *Cidadania e Orientação Sexual: a trajetória do grupo Triângulo Rosa*. Rio de Janeiro: Academia Avançada, 2002.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Prefácio. In: GONÇALVES, Iracilda Cavalcante de Freitas. *Novas Religiões Mediúnicas: Santo Daime, Barquinha, UDV e Vale do Amanhecer. O lugar da autoria: mediação espírita no campo religioso brasileiro*. São Paulo: Terceira Via Edições e Fonte Editorial, 2017.

CANDIOTTO, Cesar. FOUCAULT: uma história crítica da verdade. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 29, n. 02, p. 65 – 78, 2006.

_____. SOUZA, Pedro de. *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CARRARA, Sérgio e SIMÕES, Júlio Assis. Sexualidade, Cultura e Política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, n. 28, jan-jun, 2007.

CARVALHO, José Jorge de. Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. *Série Antropológica*. Brasília, n° 249, 1999.

CARVALHO, Marília Pinto de. Raewyn Connell: a construção de novas identidades de gênero. In: REGO, Teresa Cristina. *Educação, Escola e Desigualdade*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2011.

CASSIANO, Jefferson Martins. Fazer produzir e deixar consumir: as tecnologias de poder em Michel Foucault. *Ipseitas*, São Carlos, vol. 2, n. 2, p. 154-177, 2016.

CASTRO, Celso. *Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio do Janeiro: Zahar, 2005.

COSSI, Rafael Kalaf; DUNKER, Christian Ingo. A diferença Sexual de Butler a Lacan: gênero, espécie e família. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. São Paulo, vol. 33, 2017.

DAMATTA, Roberto. “O Ofício do Etnólogo. Ou Como Ter Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.), *A Aventura Sociológica*. São Paulo: Edusp, 1978.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectivas, 1973.

_____. VATTIMO, Gianni. (Org.). *A Religião: o seminário de Capri*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira, Roberta Barni, Claudia Cavalcanti e Tadeu Mazzola Verza. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 1º ed. São Paulo: Editora 34, 1995.

ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Tradução de Procopio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2011.

FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e Dualismos: as religiões de salvação*. São Paulo: Hedra, 2005.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Tereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 1º ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014b.

_____. *História da Sexualidade I: a vontade do saber*. Tradução de Maria Tereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 22º ed. São Paulo: Graal, 1988.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. 1º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. *Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. O que é um autor?. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

FRANCO, Divaldo. *Loucura e Obsessão*. Brasília: editora FEB, 2003.

_____. *Sexo e Obsessão*. Salvador: Espírita Alvorada, 2002.

FREITAS, Carlos Alberto Morais de. O Vale na apreciação do Padre César. *Revista de divulgação teológica para o cristão de hoje*. Belo Horizonte/MG, vol. 8, nov.- dez., 1977.

FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar editora, 1987.

GALINKIN, Ana Lúcia. *A cura no vale do amanhecer*. Brasília: Technopolitik, 2008.

GOFFMAN, Erving. Sobre o resfriamento do Marca: alguns aspectos da adaptação ao fracasso. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*. João Pessoa/PB, v. 13, n. 39, dez. 2014.

GONÇALVES, Iracilda Cavalcante de Freitas. *Novas Religiões Mediúnicas: Santo Daime, Barquinha, UDV e Vale do Amanhecer. O lugar da autoria: mediação espírita no campo religioso brasileiro*. São Paulo: Terceira Via Edições e Fonte Editorial, 2017.

GUATTARI, Félix. 1985 – Microfísica dos Poderes e Micropolíticas dos desejos. In: Queiroz, A.; CRUZ, N. V. (Org.) *Foucault Hoje?*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

_____. ROLNIK, Suely. *Micropolíticas: cartografias do desejo*. 10º ed. Petropolis: Vozes Editora, 2010.

GUERRIERO, Silas. *Novos Movimentos Religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas Editora, 2006.

_____. Novidades Religiosas: entre relativismos e fundamentalismos. In: BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira, PASSOS, Mauro e SILVA, Wellington Teodoro da. (Org.). *O Sagrado e o Urbano: diversidades, manifestações e análise*. São Paulo: Paulinas Editora, 2008.

GUIMBELLI, Emerson (Org.). *Religião e Sexualidade: convicções e responsabilidades*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12º ed. Rio de Janeiro; Lamparina, 2015.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*. Tradução de Mariza Corrêa, n. 05, 1995.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Tradução de Salvador Gentile. Revisão de Elias Barbosa. 134º ed. Araras/SP: Instituto de Difusão Espírita, 2001.

_____. *O Evangelho Segundo o Espiritismo*. Tradução de Guillon Ribeiro. 131º ed. Brasília: FEB, 2013.

KULIL, Euripedes. *Sexo: sublime tesouro*. Belo Horizonte: Editora Espírita Cristã Fonte Viva, 1992.

LABARRERE, Vanessa de Siqueira. *O vocabulário da doutrina religiosa do Vale do Amanhecer como índice de crioulização cultural*. 2006. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de Brasília – UNB, Brasília, 2006.

LAURETIS, Teresa De. A tecnologia do gênero. Tradução de Suzana Funck. In: HOLLANDA, Heloisa (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LEÓN, Adriano. Os labirintos do desejo: desenhando uma metodologia anarcoqueer. *Revista de Ciências Sociais*, n. 36, abr, 2012.

LEWIS, Elizabeth. “Não é uma frase”: construções identitárias em narrativas de ativistas LGBT que se identificam como bissexuais. 2012. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/RJ, Rio de Janeiro, 2012.

LOURENÇO, Daniel. Queer na primeira pessoa: notas para uma enunciação localizada. *Estudos Feministas*. Florianópolis, mai./ago., 2017.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. Pedagogias da Sexualidade. In: LOURO, G. L. (Org.) *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 3º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016b.

MACHADO, Maria das Dores Campos e PICCOLO, Fernanda Delvalhas. (Org.). *Religiões e Homossexualidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000.

_____. DE PERTO E DE DENTRO: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 17, nº 49, junho/2002.

MAIA, Marcos. Discriminação da pobreza e segregação urbana no Rio de Janeiro. *Lugar Comum*. Rio de Janeiro, n. 42, p. 237-252, 2015.

MAJOR, René. *Lacan com Derrida*. Tradução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MARQUES, Erich Gomes. *OS PODERES DO ESTADO NO VALE DO AMANHECER: Percursos Religiosos, Práticas Espirituais e Cura*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília – UNB. Brasília, 2009.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.

MAZZOLA, Renan Belmonte. Análise do discurso: um campo de reformulações. In: MILANEZ, Nilton. e SANTOS, Janaina de Jesus. (Org.) *Análise do Discurso: sujeitos, lugares e olhares*. São Carlos: Clara Luz, 2009.

MEIJA, Rafael Estrada. Micropolíticas, Cartografias e Heterotopias Urbanas: derivas teórico-metodológicas sobre a aventura das (nas) cidades contemporâneas. *Revista Espaço Acadêmico*. Campinas, n. 132, maio, 2012.

MELO, Marcos Ribeiro de. Educação e Movimento Homossexual: reflexões queer. *Revista Fórum de Identidades*, n. 02, v. 4, jul-dez, 2008.

MENESES, Ramiro Délio Borges de. A desconstrução em Jacques Derrida: o que é e o que não é pela estratégia. *Universitas Philosophicas*, Bogotá/Colombia, ano 30, enero-junio, 2013.

MISKOLCI, Richard. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora: Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP, 2013.

_____. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*. Porto Alegre, n. 21, p. 150 a 182, jan./ jun., 2009.

_____. Pânicos Morais e Controle Social: reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu*. São Carlos, n. 28, jan.- jun., 2007.

_____. Estranhando Foucault: uma releitura queer de História da Sexualidade I. In: SPARGO, Tamsin. *Foucault e a teoria queer*. Tradução de Heci Regina Candiani. 1º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. PELÚCIO, Larissa. A prevenção do desvio: o dispositivo da Aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*, Rio de Janeiro, n. 01, 2009.

MOTT, Luiz. *Memória Gay no Brasil: o amor que não permite dizer o nome*. Disponível em: <http://br.geocities.com/luizmottbr/artigos07.html>. Acesso em: 05 de agosto de 2000.

MUSSKOPF, André. *Via(da)gens Teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

NASIO, Juan-David. *Introdução às obras de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan*. Tradução de Vera Ribeiro. Revisão de Marcos Comaru. Rio de Janeiro: Zahar editora, 1995.

NATIVIDADE, Marcelo. UMA HOMOSSEXUALIDADE SANTIFICADA? etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30(2): 90-121, 2010.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social: Revista de Sociologia USP*. São Paulo. V. 5, nº 1-2, p. 113 – 122. 1994.

NOGUEIRA, Conceição. *Interseccionalidade e Psicologia Feminista*. Salvador: Editora Devires, 2017.

ROSADO NUNES, Maria José. A sociologia da religião. In: USARSKI, Frank. (Org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas Editora, 2007.

_____. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, ed. 16, ago-dez, 2001.

OLIVEIRA, Amurabi. A nova era com um jeitinho brasileiro: o caso do Vale do Amanhecer. *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 12, nº 20, jul-dez, 2011.

_____. A ninfa e o jaguar: corpos e dominação no Vale do Amanhecer. *Vivências Revista de Antropologia*. nº 41, p. 137-151, 2013.

_____. Performance, Corpo e Identidade: a imersão religiosa no Vale do Amanhecer. *Estudos de Religião*. Vol. 25, nº 41, p. 113-131, jul.- dez., 2011b.

OLIVEIRA, Daniela. *Visualidades em Foco: conexões entre a cultura visual e Vale do Amanhecer*. 2007. Dissertação (Mestrado em Cultura Visual) – Universidade Federal de Goiás – UFG. Goiânia, 2007.

OSOEC, Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã. *Livro de Leis e Chaves Ritualísticas*. Brasília: Vale do Amanhecer, 2007.

OUTROEU. *Ai de mim* (part. de Sandy). Rio de Janeiro: SLAP/Som Livre, 2017.

PISCITELLI, Adriana. “Recriando a (categoria) mulher?”. In: ALGRANTI, L. (org.) *A prática feminista o conceito de gênero*. Textos Didáticos, nº 48. Campinas, IFCHUnicamp, 2002.

PIRES, José Herculano. *Vampirismo*. 10º ed. São Paulo: Paideia editora, 2003.

PRECIADO, Beatriz. *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

_____. Multidões Queer: notas para uma política dos “anormais”. *Estudos Feministas*. Tradução de Cleiton Zóia Münchow e Viviane Teixeira Silveira. Florianópolis, jan./abr., 2011.

REIS, Marcelo Rodrigues. *Tia Neiva: a trajetória de uma líder religiosa e sua obra, o Vale do Amanhecer (1925-2008)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília – UNB. Brasília, 2008.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Revista Bagoas*, Tradução de Carlos Guilherme do Valle, Natal/RN, v. 04, n. 05, 2010.

ROCHA, Emmanuel Ramalho de Sá, OLIVEIRA, Elton Bruno Amaral de. Influências dos estudos queer no paganismo contemporâneo. *Revista de Direito e Gênero*, João Pessoa, nº 1, 2014.

RODRIGUES, Carla. Diferença sexual, direitos e identidades: um debate a partir do pensamento da desconstrução. *Cadernos Pagu*, n. 34, jan-jun, 2010.

RODRIGUES, Joice Meire. *Ninfas e Jaguares: uma interrogação feminista sobre o universo religioso do Vale do Amanhecer*. 2011. 217f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, São Paulo, 2011.

SABATOVICZ, Nestor. *Manual de Instruções do Vale do Amanhecer*. Brasília: Vale do Amanhecer, 1999.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Tradução e notas de Guacira Lopes Louro. 1º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SANTOS, Gilmar. *Manual de Condutas dos Príncipes Maias*. Brasília: Vale do Amanhecer, 2014/2016.

_____. *Entrevista com o Mestre Barros Adjunto Alufã*. Vídeo Acervo digital. Brasília: Vale do Amanhecer, 1994.

SANTOS, João dos. *Ensaio sobre Educação I: a criança quem é?*. Lisboa: Livros Horizonte, 1982.

SASSI, Mário. *O que é o Vale do Amanhecer*. Brasília: Vale do Amanhecer, 1979.

_____. *Sob os olhos da Clarividente*. 2º ed. Brasília: Vale do Amanhecer, 1974.

_____. *2000 a conjunção de dois planos*. Brasília: Vale do Amanhecer, 1974b.

_____. *Minha vida, meus amores*. Brasília: Vale do Amanhecer, 1985.

SCHMIDT, Bettina E. A antropologia da religião. In: USARSKI, F. (Org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas Editora, 2007.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, Tradução de Plínio Dentzien, n. 28, jan-junh, 2007.

SENA, Daniel Lucas Noronha de. *Vale do Amanhecer: um fenômeno religioso da contemporaneidade*. 2014. 115f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade de Estadual do Pará – UEPA, Belém, 2014.

SILVA, José Carlos do Nascimento. (Trino Tumarã). *Observações Tumarã*. Brasília: Kazagrande Acervo Digital, 2008.

SOUZA, Sandra Duarte. A relação entre religião e gênero como um desafio para a sociologia da religião. *Revista Caminhos*, Goiânia, v. 6, n. 1, jan-jun, 2008.

_____. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 12, set-dez, 2004.

SOUZA, Luís Antônio Francisco de. Disciplina, biopoder e governo: contribuições de Michel Foucault para uma analítica da modernidade. SABATINE, Tiago Teixeira e MAGALHÃES, Boris Ribeiro de. (Orgs). *Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito*. Marília: Oficina Universitária. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

SOUZA, Roberto Lúcio Vieira de. A visão espírita da homossexualidade. In: *Revista Cristã de Espiritismo*, São Paulo, s/d.

SPARGO, Tamsin. *Foucault e a teoria queer*. Tradução de Heci Regina Candiani. 1º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. Ágape e Êxtase: orientações pós-seculares. In: SPARGO, Tamsin. *Foucault e a teoria queer*. Tradução de Heci Regina Candiani. 1º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017b.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. Quem reivindica a alteridade? Tradução de Patrícia Silveira de Farias. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). *Tendências e Impasses – O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

STOLL, Sandra Jacqueline, *Espiritismo à brasileira*. São Paulo, Edusp/Orion, 2004.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia a atualidade*. 3º ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

VASCONCELOS, José Antonio. O que é a desconstrução? *Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 15, n. 17, jul-dez, 2003.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

XAVIER, Francisco Candido. *Vida e Sexo*. 1º ed. Brasília: editora FEB, 1970.

_____; VIEIRA, Waldo. *Evolução em dois mundos*. 1º ed. Brasília: editora FEB, 1959.

ZELAYA, Carmem Lúcia Chaves. *Os símbolos do Vale do Amanhecer*. Brasília: Editora Vale do Amanhecer, 2006.

CARTAS, PALESTRAS E TEXTOS DE NEIVA

Carta Aberta. 23 de agosto de 1966.

Carta Aberta. 03 de novembro de 1959.

Carta Aberta. 11 de setembro de 1984.

Carta Aberta. 27 de outubro de 1981.

Carta Aberta. 07 de maio de 1974.

Carta Aberta. 11 de setembro de 1977.

Carta Aberta. 23 de janeiro de 1979.

Carta Aberta. 24 de maio de 1980.

Carta Aberta. 05 março de 1979.

Palestra. 26 de junho de 1965.

A terra dos homens pássaros. 12 de novembro de 1981.

Mayas de Yucatã. 12 de dezembro de 1978.