



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

MATHEUS FELIPE DOS SANTOS BEZERRA

**RELIGIÃO E HOMOSSEXUALIDADE: O TRÂNSITO RELIGIOSO DE
HOMOSSEXUAIS ENTRE IGREJAS TRADICIONAIS E INCLUSIVAS**

**João Pessoa/PB
2023**

MATHEUS FELIPE DOS SANTOS BEZERRA

**RELIGIÃO E HOMOSSEXUALIDADE: O TRÂNSITO RELIGIOSO DE
HOMOSSEXUAIS ENTRE IGREJAS TRADICIONAIS E INCLUSIVAS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Ciências das Religiões, sob orientação da Profa. Dra. Fernanda Lemos.

**João Pessoa/PB
2023**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

B574r Bezerra, Matheus Felipe dos Santos.

Religião e homossexualidade: o trânsito religioso de homossexuais entre igrejas tradicionais e inclusivas / Matheus Felipe dos Santos Bezerra. - João Pessoa, 2023. 99 f.

Orientação: Fernanda Lemos.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências das Religiões) - UFPB/CE.

1. Trânsito religioso. 2. Homossexualidade. 3. Análise de discurso. 4. Modernidade. 5. Sociologia das religiões. I. Lemos, Fernanda. II. Título.

UFPB/CE

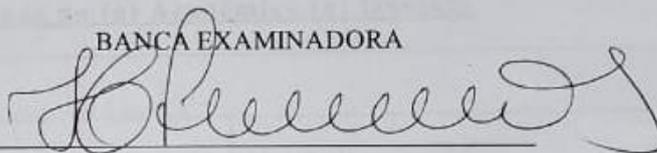
CDU 2(043.2)

MATHEUS FELIPE DOS SANTOS BEZERRA

**RELIGIÃO E HOMOSSEXUALIDADE: O TRÂNSITO RELIGIOSO DE
HOMOSSEXUAIS ENTRE IGREJAS TRADICIONAIS E INCLUSIVAS**

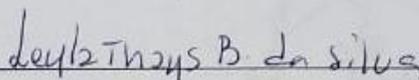
Trabalho de Conclusão de Curso submetido à Banca Examinadora designada pelo Curso de Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba como requisito para obtenção do grau de Bacharel em Ciências das Religiões.

BANCA EXAMINADORA

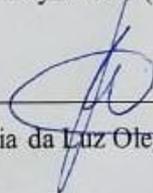


Prof.ª Dr.ª Fernanda Lemos (PPGCR-UFPB)

Orientadora



Prof.ª Dr.ª Leyla Brito (PGCR-UFPB)



Prof.ª Dr.ª Maria da Luz Olegário (DHP-UFPB)

Me.ª Alberlene Baracho (UFPB)

LISTA DE SIGLAS

ABGLT	-	Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos
A.E.C.	-	Antes da Era Comum
AD	-	Análise de Discurso
ANTRA	-	Associação Nacional de Travestis e Transexuais
ASTRAL	-	Associação de Travestis e Liberados
GAAG	-	Grupo de Atuação e Afirmação Gay
GGB	-	Grupo Gay da Bahia
GLBT	-	Gays, Lésbicas, Bissexuais e Travestis
GLS	-	Gays, Lésbicas e Simpatizantes
GLT	-	Gays, Lésbicas e Travestis
IBGE	-	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICM	-	Igreja da Comunidade Metropolitana
ISTs	-	Infecções Sexualmente Transmissíveis
LGBTQI+	-	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Queer, Intersexos
LGBTQQICAPF2K+	-	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Queer, Questionando, Intersexos, Curiosos, Assexuais, Pansexuais, Polisssexuais, Familiares, 2 Espíritos, Kink
MHB	-	Movimento Homossexual Brasileiro
NER	-	Novas Expressões Religiosas
NMR	-	Novos Movimentos Religiosos
ONU	-	Organização das Nações Unidas
SOMOS	-	Grupo de Afirmação Homossexual

MEUS AGRADECIMENTOS

... À Profa. Dra. Fernanda Lemos, por ter aceitado me orientar nesse trabalho, por sua sempiterna paciência e magnífica orientação, conversas e aprendizados;

... A todas e todos que contribuíram para minha formação acadêmica, pessoal, ética e profissional;

... A todas as pessoas que me marcaram ao longo da minha vida; àquelas que por terem dito e não dito contribuíram para a construção da minha identidade; às/os parceiras/os que participaram desse projeto;

... Aos amigos mais incríveis que um grupo de WhatsApp poderia me proporcionar: Adelmo Neto, Daniel Silva, Victor Passos, Ruan Schneider, Pedro Ilídio, Wesley Souza, Charlie Souza;

... Ao Pelotão da Pedagogia, que sempre esteve em minhas escrivências;

... À Amanda Castro, por ter sido tão maravilhosa;

... À Profa. Dra. Maria da Luz Olegário, por ter me ensinado tanto;

... À Profa. Dra. Leyla Brito, por ter me orientado lindamente em nossas pesquisas;

... À Profa. Dra. Ana Paula por sua excelente pré-orientação desse trabalho;

... Aos pastores das instituições trabalhadas, por terem aceito meu pedido de pesquisa;

... À biblioteca da Escola Estadual Renato Ribeiro Coutinho, por ter aberto o mundo da fantasia, literatura e possibilidades para mim.

MINHA DEDICATÓRIA

... A Hugo Bezerra, Mon grand amour.

*... Às que primeiro abriram os caminhos para nossas existência e subjetividade serem
possíveis.*

O importante não é ser o primeiro ou a primeira, o importante é abrir caminhos.

Conceição Evaristo

Deus não é cristão! Deus não é propriedade privada! Qualquer povo, qualquer cultura, tem o direito de procurar Deus à sua maneira. O que significa que eu, africana, eu, moçambicana, de uma determinada cultura, tenho a minha maneira de dizer “Deus” e tenho que ter essa liberdade. Por que eu tenho que dizer “Deus” na língua do outro?

Paulina Chiziane

Ninguém é mais arrogante em relação às mulheres, mais agressivo ou desdenhoso do que o homem que duvida de sua virilidade.

Simone de Beauvoir

Se eu vi mais longe, foi por estar sobre ombros de gigantes.

Sir. Isaac Newton

Aviso ao leitor que este capítulo deve ser lido cuidadosamente, e que não conheço a arte de ser claro para quem não deseja ser atento.

Jean-Jacques Rousseau

Laroiê, Exu!

RESUMO

As sociedades ocidentais têm enfrentado mudanças significativas com a ascensão da secularização, tornando-nos cada vez mais descentralizados dos discursos institucionais hegemônicos. Os sujeitos agora têm autonomia para elaborar seus próprios sentidos de pertença e constructos identitários, mas, ainda assim, é uma algo recente, todavia bastante expressivo. Esses constructos, até então coercitivos e elaborados a partir de um posicionamento discursivo ideológico centrado, passam por diversos questionamentos, em especial daqueles corpos que experimentaram a marginalização através do discurso e de políticas performativas: dado que somos todos/as atravessados pela linguagem. A presente pesquisa direciona-se a um grupo específico que sentiu essa marginalização e silenciamento, os homossexuais, buscando analisar as motivações sociais e teológicas, a partir de um referencial teórico-metodológico da Análise de Discurso, de linha francesa, proposta por Eni Orlandi, que propiciaram o trânsito religioso de sujeitos homossexuais masculinos entre instituições religiosas tradicionais e inclusivas. Para isso percorremos algumas questões conceituais, como, por exemplo, masculinidade, sexualidade, afetividade, e construções identitárias para, assim, seguirmos com nossas análises a respeito da performance homossexual no Ocidente moderno e sua presença no movimento neoprotestante brasileiro. Temos, portanto, uma pesquisa exploratória e investigativa aliada a um estudo bibliográfico e etnográfico. O que se mostrou, enquanto as considerações finais da pesquisa, é como a principal mudança ocorrida no campo religioso se deu através da Hermenêutica bíblica, isto é, uma renovação na Hermenêutica por esses sujeitos que buscam uma nova prática da fé cristã, tendo a Teologia da Libertação como mote principal.

Palavras-chave: Trânsito Religioso. Homossexualidade. Análise de Discurso. Modernidade. Sociologia das Religiões.

ABSTRACT

Western societies have faced significant changes with the rise of secularization, becoming increasingly decentralized from hegemonic institutional discourses. The subjects now have autonomy to elaborate their own senses of belonging and identity constructs, but, still, it is something recent, yet quite expressive. These constructs, until then coercive and elaborated from a centered ideological discursive positioning, go through several questions, especially those bodies that have experienced marginalization through discourse and performative policies: given that we are all crossed by language. This research is directed to a specific group that felt this marginalization and silencing, homosexuals, seeking to analyze the motivations social and theological, based of a theoretical-methodological referential Discourse Analysis proposed by Eni Orlandi, that provided the religious transit of male homosexual subjects between traditional and inclusive religious institutions. For this we go through some conceptual issues, such as masculinity, sexuality, affectivity, and identity constructions, so that we can continue with our analyses about homosexual performance in the modern West and its presence in the Brazilian neoprotestant movement. We therefore have an exploratory and investigative research associate with a bibliograph and ethnography study. What turned out, while the final considerations of the research, it is like the principal change happen in the religious field happened through biblical Hermeneutics, namely, a renovation in the Hermeneutics by these subjects that seek a new practice of the Christian faith, having the Liberation Theology as principal motto.

Keywords: Religious Transit. Homosexuality. Discourse Analysis. Modernity. Sociology of Religion.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	12
1.	RELIGIÃO, HOMOSSEXUALIDADE E MODERNIDADE.....	17
1.1.	TRÂNSITO RELIGIOSO E NEOPROTESTANTISMO.....	17
1.2.	UMA BREVE HISTÓRIA DA HOMOSSEXUALIDADE.....	32
1.3.	HOMOSSEXUALIDADE NO CRISTIANISMO MODERNO.....	48
2.	HOMOSSEXUALIDADE E NEOPROTESTANTISMO.....	55
2.1.	A HISTORICIDADE DA ICM NA PARAÍBA.....	55
2.2.	DA INCLUSÃO EXCLUDENTE.....	59
3.	O MÉTODO: ANÁLISE DE DISCURSO.....	62
3.1.	A HOMOSSEXUALIDADE CRISTÃ ALÉM DO TEMPLO.....	66
3.2.	A TRADICIONALIDADE NA MODERNIDADE.....	68
	CONSIDERAÇÕES INACABADAS.....	74
	REFERÊNCIAS.....	79
	APÊNDICE – GÊNERO, NARRATIVA E PODER: A SUPRESSÃO DA SEXUALIDADE E DO EROTISMO DIVINOS NA CONSTRUÇÃO DO MONOTEÍSMO JAVISTA.....	85

INTRODUÇÃO

*A vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa,
sossega e depois desinquieta.*

O que ela quer da gente é coragem.

(Guimarães Rosa)

O essencial é invisível aos olhos.

(Antonie de Saint-Exupéry)

Início esse trabalho, entre releituras e reescritas, fugindo moderadamente da textualidade academicista, questionando a forma e as identidades dos sujeitos que narram, não apenas o mundo, mas a realidade **outra** dos outros sujeitos, ou seja, quem **sempre** narrou a realidade dos sujeitos das homossexualidades e das feminilidades? Quais os pontos discursivos, e estilos narrativos, usados por esses sujeitos para alcançar seus objetivos práticos e ideológicos. E até que ponto essas narrativas e construções hegemônicas em relação aos sujeitos homossexuais – bem como, toda nuvem de significações e instituições que permeiam o processo de formação das identidades – interferem na realidade objetiva e simbólica de toda a sociedade, sendo o recorte analítico desse estudo a pertença religiosa, ou melhor, o trânsito religioso. Por outro instante, a relação que a sociedade, em especial a sociedade ocidental, tem com a sexualidade e todo seu universo, discursivo; não-discursivo; real ou imaginativo, também sempre me despertou interesse de estudo e me moveu a entender, ou ao menos à tentativa de, por que, para nós, a fala do corpo fora vista, e construída, como sendo infame, perversa, decadente, perigosa e que requer o silenciamento por parte dos bons e comportados. Não muito distante, ou por acaso, que nossa história ocidental é também marcada pelo medo, atrelado intimamente, em específico nas sociedades de herança monoteísta, à ideia de pecado: dentro da lógica monoteísta, de base patriarcal, isto é, religiões as quais têm sua fé baseada na figura de um patriarca em comum, Abraão, a divindade – o Deus onisciente, ou seja, aquele que tudo sabe, aquele que está nos confessionários da Igreja, no banheiro da casa de cada um daqueles que o criou, ou, mais eficazmente, na consciência de todos; o Deus imutável, aquele que aparentemente permanece pelos séculos sem sofrer transformações significativas, mas que a cada período histórico, a visão que é tida sobre ele é mutável, bem como a visão dele sobre sua criação também muda, de acordo com qual grupo e em que horas estamos falando, ao passo que nas sociedades *imediatizadas* e individualizadas, cada um tem seu próprio deus e de diferentes maneiras de lidar – quer, acima de tudo, a singularidade de seu culto à sua imagem, sem dividi-

lo com um “culto à carne” e a seus “prazeres”. E como contrariar um mandado direto de Deus é um ato indelevelmente pecaminoso e condenável, não foi surpresa vermos dois importantes acontecimentos na história das religiões monoteístas ocidentais: a) A cisão entre o “divino” e a “carne”, entre o corpo e a sexualidade, cisão essa ocorrida desde o paraíso perdido do Éden por culpa da mulher; e b) A instauração do feminino, em oposição ao masculino, e a significação das posições sociais entre homens e mulheres na sociedade. Produzindo, assim, uma culpabilização compulsória, que orienta não apenas a vida pública – aonde Deus “punirá o povo por suas iniquidades” –, mas a vida privada doméstica também – em que Deus castigará “a iniquidade dos pais sobre os filhos, até a terceira e a quarta geração dos que me odeiam, mas que também ajo com amor até a milésima geração”¹ – da sexualidade. E uma culpabilização do feminino e da mulher na sociedade a partir de uma justificativa do discurso religioso². Portanto, é um ponto a se considerar, e a se questionar, essa culpabilização produzida dentro das instituições religiosas, que historicamente formularam e moldaram toda narrativa moral da vida privada e eclesial, sobre os corpos sexados, sobretudo sobre em relação a aqueles que discursivamente foram sexados e designados no campo do feminino. Ou seja, que “sofreram” com a sexualização feminina.

E por sempre me despertar curiosidades e inquietações, a relação entre sexualidade, estudos de gênero e religião, ainda nos caminhos da educação básica eu fui introduzido nos debates da teoria crítica de gênero a partir das discussões de Simone de Beauvoir, com a diversa biblioteca da escola estadual a qual frequentei. Nesse momento já tinha o recorte teórico necessário para minhas futuras análises, o estudo crítico das relações de gênero nas sociedades ocidentais através da história social, algo que somente seria ampliado no curso de graduação, com os aprofundamentos na teoria em Joan Scott, Lélia Gonzales, bell hooks, Angela Davis, Silvia Federich, Sueli Carneiro, Judith Butler, bem como Virginia Woolf, Chimamanda Ngozi Adichie, Clarice Lispector, Jane Austen entre tantas outras mulheres que foram responsáveis pela construção do meu *corpus* discursivo-teórico. Mas com elas, também vieram as discussões, em específico, sobre a sexualidade e toda sua densa nuvem simbólica-identitária que a cerca, com Michel Foucault, Uta Ranke-Heinemann, Berenice Bento, Guacira Lopes Louro, Luce Irigaray e Gayle Rubin. Tendo o referencial teórico, faltava, ainda, trazer especificamente o objeto de estudo, o qual ficou em evidência após as leituras de base sociológica no estudo das

¹ Dt 5: 9.

² LEMOS, Fernanda. “Se deus é homem, o demônio é [a] mulher!”: a influência da religião na construção e manutenção social das representações de gênero. João Pessoa: *Revista Ártemis*, v. 6, 2007. p. 114 – 124. Disponível em: <https://biblat.unam.mx/hevila/RevistaArtemis/2007/vol6/12.pdf>.

religiões e da pertença religiosa na Modernidade, com Danièle Hervieu-Léger, Peter Berger, Max Weber, Silas Guerriero, João Décio Passos, isto é, o trânsito religioso na era moderna. E a partir de então, surgiu excitação em pesquisar a relação entre os estudos de gênero e das (homo)sexualidades, tendo como ponto de partida a identidade dos sujeitos homossexuais transgressores do sistema normativo sexo/gênero/desejo, com as identidades religiosas, a prática da fé na era moderna e o trânsito religioso nas sociedades ocidentais entre as instituições religiosas tradicionais para as instituições e comunidades cristãs inclusivas emergentes na atualidade. Por fim, carecia apenas o referencial metodológico, para o desenvolvimento do estudo. O qual apareceu-me em meio aos debates com Eni Orlandi, Michel Foucault e Micheal Pêcheux, ao lado da excelente Profa. Dra. Maria da Luz Olegário, em minha iniciação à pesquisa acadêmica, abordando Análise de Discurso enquanto uma ferramenta metodológica para análise dos discursos de militares perpetradores de violências, contra sujeitos homossexuais durante o Regime Civil-Militar no Brasil, entre os anos de 1964 a 1985. Sendo assim, tínhamos as bases para as análises teóricas, bem como o objeto a ser estudado e suas (de)limitações discursivas, que tornaram esse presente estudo possível.

Contudo, compreendo o contato com a Profa. Dra. Leyla Brito e a Profa. Dra. Fernanda Lemos, como o momento de meu “achamento” nos debates de gênero e da sexualidade, enquanto uma categoria de análise teórica e histórica. A confluência entre a teoria clássica feminista, do estudo de gênero, com os apontamentos filosóficos sobre a instância do erotismo, de corrente surrealista. Um instante fundamental do erótico instaurado, “na morte” dos seres, na passagem do descontínuo ao contínuo, mas também nas relações – ou pulsões, para se usar o termo empregado por Georges Bataille – de interdito e transgressão. Às construções de tabus, dogmas e interditos, e os subterfúgios, institucionais ou não, intencionais ou não, trata-se ao mesmo tempo da reprodução sexual e da morte: as transgressões foram delimitadas ao momento que as normas/interditos foram instituídas. E a partir desse recorte, o presente estudo parte para identificar como as intencionalidades e movimentações, de sujeitos atrelados aos papéis de transgressores e dissidentes à “normalidade” sexual, em instituir movimentos e comunidades eclesiais cristãs **de e para** si mesmos, mantem uma relação de base, acima de tudo, do erotismo: não me refiro em específico às relações eróticas sexuais, mas nas pulsões, pertencentes ao erótico, que nos movimenta e nos impulsiona a decentralizarmos as subjetividades e discursos hegemônicos³.

³ BATILLE, Georges. *O erotismo*. Tradução de Fernando Scheibe. 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

Na trajetória da leitura desse trabalho, como ficará mais evidente, muitos questionamentos fizeram-se presentes; alguns mostraram-se soberanos; tantos outros vieram e foram, como que um suspiro em meio a uma leitura de Clarisse. Mas um é constante em todo ele: se há alguma ligação causal entre o discurso religioso tradicional, acerca das sexualidades “transgressoras”, com o trânsito religioso de sujeitos homossexuais masculinos entre instituições tradicionais e inclusivas, e como essa relação dar-se numa realidade permeada por uma presente secularização da fé. Pode-se, então, dizer que essa seja a pergunta-objetivo desse estudo. Assim, a pesquisa é dividida em três momentos.

Em nosso primeiro capítulo abordamos três conceitos fundamentais para essa pesquisa: religião, homossexualidade e modernidade. É compreensível que tais conceitos, por si só, dariam um estudo autossuficiente em extensão e debates, mas propusemos discussões teórico-conceituais para entendermos de que maneira eles se entrelaçam a partir de um referencial teórico sociológico da(s) religião(ões). Como, por exemplo, as definições acerca do trânsito religioso; as delimitações histórico-discursivas entre o protestantismo histórico e o neoprotestantismo; partindo para uma breve historicidade da homossexualidade no mundo ocidental a partir dos trabalhos de Michel Foucault (1988) e Uta Ranke-Haneimann (2019); e, tendo como culminância das discussões anteriores, compreender as categorias das homossexualidades no campo do cristianismo na modernidade.

No segundo capítulo as discussões centram-se, em específico, nos conceitos de homossexualidade e neoprotestantismo. Divido em dois pontos: a) Uma remontagem da trajetória histórica da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) no estado da Paraíba, com coleta de dados junto ao líder atual da ICM/PB da cidade de Cabedelo; e b) Debates acerca da exclusão, de base misógina, social/política/afetiva dentro do próprio movimento homossexual.

No terceiro capítulo há nossos marcos nos processos metodológicos, destacando o afinilamento do estudo, assim como a delimitação do público da pesquisa. Acerca do método de análise que foi utilizado: a Análise de Discurso. E foi por meio dela que foi possível abordar os dois tópicos do capítulo: a) Os entendimentos dos líderes, das instituições as quais foram trabalhadas, sobre a homossexualidade, enquanto uma identidade política, no campo externo às instituições religiosas; e b) Como a tradicionalidade da fé convertida busca manter-se presente na contemporaneidade, sobretudo entre a comunidade jovem.

Por fim, destacamos aqui as discussões trazidas no apêndice desse trabalho. Partindo da obra de Ursula Le Guin, *A mão esquerda da escuridão*, tecemos reflexões acerca de gênero, narrativa e poder; como que a masculinidade faz uso das narrativas, em grande parte da narrativa fantástica, para exercer e fixar-se no poder. Utilizamos, portanto, o exercício

imaginativo de Le Guin, em idealizar uma sociedade “livre” das categorias de gênero, para remontar as posições de gênero na construção do monoteísmo javista entre a passagem no politeísmo ao monoteísmo hebraico. E assim, compreender o distanciamento entre o deus monoteísta e a figura das mulheres: o que, como trouxemos, não é “essencial”, mas uma construção histórico-política que tem como sua principal fundamentação seu estilo narrativo de poder. Com isso, não é difícil entendermos o poema de defesa, mas também de enfurecimento, de Sórora Juana Inés de la Cruz, chamado *Homens néscios*, em relação às culpabilizações histórico-sociais que a masculinidade exerceu historicamente sobre às mulheres, com o qual iniciaremos a leitura desse trabalho:

*Homens néscios, acusais
as mulheres sem ter razão,
sem ver que sois a ocasião
daquilo de que as culpais.*

*Se com ânsia sem igual
solicitais seu desdém,
como quereis que ajam bem
se as incitais para o mal?*

*Combateis-lhes a resistência,
em seguida com gravidade
dizeis que foi leviandade
o que fez a vossa diligência.*

*Com muitas armas em fundo
luta a vossa arrogância,
com promessas e instância
juntais diabo, carne e mundo⁴.*

⁴ CRUZ, Sórora Juana Inés de la. *Homens néscios*. [Recurso Eletrônico]: A Viagem dos Argonautas. Disponível em: <https://aviagemdosargonautas.net/2012/01/27/a-grande-poesia-homens-nescios-de-sor-juana-ines-de-la-cruz/>.

1. RELIGIÃO, HOMOSSEXUALIDADE E MODERNIDADE⁵

1.1. Trânsito religioso no neoprottestantismo

Hoje o tempo voa, amor;

Escorre pelas mãos;

Mesmo sem se sentir;

Não há tempo que volte, amor;

Vamos viver tudo que há pra viver;

Vamos nos permitir⁶

(Lulu Santos)

I wanna be your slave; I wanna be your master

... And if you want to use me; I could be your puppet⁷

(Måneskin)

Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje

(Ditado iorubá)

Mesmo reconhecendo a complexidade da abordagem do tema da transitoriedade religiosa no Ocidente e, sobretudo, nos seguimentos cristãos das sociedades modernas. O que

⁵ É importante destacar nosso uso ao termo “Modernidade”, pensando que muitas são as definições dadas. Ou seja, para iniciarmos os debates que permeiam e circundam esse conceito é preciso, de antemão, situar-se em qual contexto crítico, acadêmico, social e histórico que utilizamos de suas conceituações. Entretanto, trazemos aqui a “Modernidade” enquanto um fenômeno social, histórico, filosófico, epistêmico e econômico de ruptura com outros modelos organizacionais de sistematização das sociedades, seja de base religioso-teológica ou mística (a morte de Deus como um acontecimento fundamental para a mudança dessa sistematização) e de um profundo engrandecimento da individualização, promovendo uma pluralização das sociedades. Por outro lado, a “Modernidade” enquanto um fenômeno de construção de narrativas históricas, “está sempre atrelada à mudança de um estágio antigo para o novo” (SOUZA; OLIVEIRA, 2019, p. 268), e que não é unívoco em todo tempo e em todo lugar. Não fora utilizado o termo “Pós-Modernidade” por compreender que a “Modernidade” não passou por um estágio de “superação” ou de “esquecimento”, mas o *acontecimento* da Modernidade é constante: o “moderno” é moderno para sua época, para o seu tempo, em detrimento das sistematizações “passadas”, isto é, “a expressão *pós-moderno* era ambígua, desajeitada, para não dizer vaga. Isso porque era evidentemente uma modernidade de novo gênero a que tomava corpo, e não uma simples superação daquela anterior” (LIPOVETSKY, 2004, p. 52) Talvez um termo que mais se ajustasse a esse trabalho, partindo de uma noção de “Pós-Modernidade”, seria o de “Hipermodernidade”, termo cunhado por Gilles Lipovetsky para conceituar as relações atuais que desenvolvemos com os valores e condutas da “Modernidade”, “alicerçando-se essencialmente em três axiomas constitutivos da própria modernidade anterior: o mercado, a eficiência técnica, o indivíduo. Tínhamos uma modernidade limitada: agora, é chagado o tempo da modernidade consumada” (LIPOVETSKY, 2004, p. 54).

⁶ LULU Santos. *Tempos modernos*. YouTube, 15 jul. 1 vídeo (6 min). 2015. Disponível em: <https://www.youtu.be/itS3sjWCAnc>. Acesso em 29 nov. 2022.

⁷ *Eu quero ser seu escravo; eu quero ser seu mestre... E se você quiser me usar; Eu posso ser sua marionete* (tradução nossa). MÅNESKIN. *I wannna be your slave*. YouTube, 15 jul. 1 vídeo (3 min). 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yOb9Xaug35M>. Acesso em 29 nov. 2022.

pretende-se neste capítulo é realizar observações de forma resumida, devido a extensão da temática, dos principais marcos que de certa medida contribuíram para às múltiplas pertenças e afluições religiosas no cristianismo na Modernidade, bem como o contexto sociocultural que proporcionou a plausibilidade das ações de permuta dentro das instituições. Portanto, aqui somos levados pelas mesmas indagações dos sociólogos das religiões quando buscaram compreender e relacionar os elementos socioculturais os quais tornaram possíveis a expansão de novas expressões religiosas dentro, até mesmo, de um mesmo seguimento teológico.

Muito se debate nos campos da Sociologia e da Filosofia das Religiões sobre uma das principais características da era moderna: a morte de Deus. Algo expresso pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche, em seu aforismo 125 *O homem louco* de *A Gaia Ciência*:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? [...] Não ouvimos o barulho dos coveiros enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? [...] Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos que inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmo nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!” – conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “o que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” (NIETZSCHE, FW/GC 125 – grifos do autor).

A atestação nietzschiana da morte de Deus traz alguns dos elementos mais importantes para pensarmos as particularidades e propriedades que constituem as sociedades na Modernidade. Para isso dividiremos o aforismo 125 em quatro lados epistêmicos, os quais a partir deles será possível construirmos uma análise das características mais marcantes da modernidade religiosa: a descentralização do divino, de Deus, na vida do humano e a abertura deste lugar vazio a outra *coisa*, outro elo. Não está nas pretensões dessa seção trazer todas as observações pormenorizadas intrínsecas a essa constatação, como, por exemplo, as contribuições feitas por Heidegger aos trabalhos de Nietzsche⁸, mas, por outro ângulo, incutir os elementos observados e denunciados por Nietzsche da “chegada” da Modernidade: a) O primeiro lado epistêmico a analisarmos é no detalhe de justamente um *homem louco* ser a personagem em evidenciar a morte de Deus. Para isso temos algumas observações a serem feitas. A ação de Nietzsche em optar por um louco é, no mínimo, atrevida, já que, para ele, não são quaisquer pessoas que podem anunciar tal ato grandioso, visto que “somente quem deixou atrás de si os ensinamentos da filosofia, da religião, da moral e da ciência pode perceber que ‘Deus morreu’” (ROBERTO, 2018, p. 162). Em sentido inverso, tendo um olhar a partir do ato de escárnio dos demais presentes no momento de perscrutação do homem louco, demais homens os quais também personificam o *homem moderno*, compreendemos como a ação de matar Deus e incorporar uma nova realidade apartada do metafísico atesta não somente uma alienação partilhada na Modernidade, uma vez que é o homem moderno quem mata Deus, mas também denuncia que tal intento fora realizado sem ele (nós) ter consciência do ato, dado isso, Nietzsche avocar-se enquanto um louco para proclamar o anúncio; b) Com isso chegamos ao segundo lado a ser observado e levado em consideração, este mais breve, do movimento ambíguo presente no ato de assassinato, que se dá entre a ausência intrínseca coletiva de asseveração da morte de Deus e o inserimento de outra legitimidade em seu lugar socialmente aceito. Em outras palavras, este mesmo homem que mata a Deus e não se apercebe de seu grandioso ato, sente, ainda assim, sua ausência pondo outra plausibilidade social em seu lugar: o método e a investigação. O que atualmente pode ser associado ao que muitos sociólogos das religiões denunciam como sendo a problemática da Teodiceia; c) Outro ponto a se ter um olhar atento, e que também merece mais de uma observação, é o ensejo idiossincrásico trazido à tona

⁸ Para isso deixo uma obra do próprio Heidegger: A sentença nietzschiana “Deus está morto”. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: *Natureza Humana*. v. 5, n. 2, 2003. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000200008#:~:text=A%20senten%C3%A7a%20de%22Deus%20est%C3%A1%20morto%22%20significa%3A%20o%20mundo%20supra,como%20Platonismo%2C%20est%C3%A1%20no%20fim. Acesso em 25 nov. 2022.

pela expressão do louco de que ele veio “cedo demais”. Ou seja, o silêncio dos demais à fala do louco desperta um sentido de não pertencimento temporal, algo que é completado com a afirmação de que não estava em seu tempo para trazer tal anunciação. Em outras palavras, a conduta de escárnio dos *homens modernos* no aforismo converge com o silenciamento à fala do *louco*, este dá-se conta que mesmo sendo ele próprio a perpetrar tal ato, ainda é preciso *tempo* e espera para que a ausência seja sentida e percebida. Trago tal coisa para compreendermos que as noções de temporalidade e espacialidade entram em conflito epistêmico na assunção da Modernidade, o que posteriormente torna-se um elemento característico seu, a ação de permuta: “a modernidade tem mobilidade, por isso, é comparada aos fluídos” (LEMOS, 2009, p. 25); d) Por fim, esta última amarração não colocada aqui como uma ruminância, apenas, mas para que pensemos na resposta do louco às inquisições feitas fora das igrejas – trazida ao final do aforismo nietzschiano: “o que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?”. O que nos faz refletir a respeito de nossas vivências e experiências com os espaços físicos historicamente sacramentados, embora não tenhamos perdido em sua totalidade as experiências ritualísticas nesses ambientes, é inegável as mudanças de paradigmas ocorridas no vivenciamento desses mesmos espaços. Ou melhor dizendo, quais as visíveis e quase que imperceptíveis transfigurações no método abordagem mística e vivências sacramentais com esses lugares? Para isso, deixo uma citação de Danièle Hervieu-Léger – encerrando esse primeiro mote de análise das características da Modernidade –, em sua obra *O peregrino e o convertido*, onde, após ela andar por um principado de Andorra e observar jovens, idosos, crianças etc., enternecidas com as igrejas locais faz a seguinte reflexão: “é a religião que os reúne? Não se pode duvidar que uma forma particular de devoção esteja envolvida aí, alimentada por crenças, e capaz de suscitar práticas rituais, esforços ascéticos e até experiências inéditas de êxtases” (2015, p. 16).

Para entendermos o processo de secularização nas sociedades ocidentais na Modernidade, é preciso adentrar ainda mais nos aspectos pré-teóricos dessa desinstitucionalização religiosa: a questão da teodiceia para o Ocidente. Muitas discussões seguem esse tema, dentre alguns teóricos temos Weber (2013), Berger (1985), Guerriero (2006), Caes (2009) entre outros. Por isso, buscaremos aqui uma explanação introdutória acerca da transição de paradigmas no Ocidente da legitimação social da fé institucionalizada frente às ameaças anômicas da sociedade, e não a esgotadura da temática. Todavia, é preciso introduzir, ainda, o leitor às dificuldades analíticas de um texto histórico e sagrado como a Bíblia e, sobretudo, os caminhos e descaminhos da construção do cânone judaico-cristão social e teologicamente aceito até hoje. Como bem sabemos, a seleção e construção do cânone bíblico

foi um trabalho que envolveu diversos teólogos e pessoas – diga-se de passagem homens de uma determinada classe social – ligadas diretamente à religião institucionalizada, como chefes e sacerdotes (CANTARELA, 2016), tal como as diversas reformas civis e religiosas para a instituição do monoteísmo entre os hebreus (REIMER, 2008). Todas essas construções, reconstruções e reformas no campo civil e religioso sendo desenvolvidas ao mesmo tempo que esses povos mantinham um prolongado contato com diversas civilizações que habitavam as proximidades do Mediterrâneo, ou seja, toda essa diversidade de culturas e civilizações as quais habitavam às proximidades do Oriente Próximo influenciaram, e foram influenciadas, pelos povos hebreus que ali estavam em construção identitária (DRESCH, 2018). Isto é, a ideia de um povo bíblico com sua identidade *ab aeternum* monoteísta – ou monólatra⁹ – é ingênua e bucólica, ao passo que todos esses povos, a exemplo sumérios, romanos, acádios, hititas, babilônicos, assírios, persas, egípcios, gregos, entre outros, exerceram forte influência uns sobre os outros, assim como entre os hebreus. Mesmo que a bíblia hebraica nos apresente um povo e uma religião com características originais e imutáveis, estudos e achados arqueológicos nos apontam outro caminho, como, por exemplo, a própria construção do monoteísmo na Antiga Israel sendo delineada e elaborada somente a partir do século VII a.e.c. (DRESCH, 2018, p. 97). Desta forma, ao afirmarmos que os cristãos herdaram o estigma aos homossexuais do judaísmo (HANKE-REINEMANN, 2019, p. 379), podemos nos comprometer até certo ponto e momento na história, em outras palavras, só podemos entender essa incorporação da repulsa aos homossexuais feita pelos cristãos a partir do momento em que o judaísmo, ou antes disso, a religião dos povos hebreus, torna-se institucionalizada e adere para si um conjunto de signos como sendo sua marca identitária em meio a tantas civilizações. Esse processo de construção identitária dos povos bíblicos se deu por uma amálgama cultural e religiosa com outras civilizações, até mesmo essas características identitárias as quais julgamos como sendo únicas ou *sui generis* dos hebreus, por exemplo, o culto ao deus Yahweh. O qual surge em Israel enquanto um deus estrangeiro no momento em que esses povos cultuavam o deus El (pertencente ao panteão cananeu e incorporado ao panteão hebreu), mas em algum momento histórico – sobretudo após as reformas deuteronomistas empreendidas pelos reis Josias, Ezequias e Oseias¹⁰ as quais buscavam rever não somente os cultos feitos ao deus Yahweh, mas

⁹ Ou seja, a crença em diversos deuses, mas a adoração sendo exercida apenas a um deus.

¹⁰ Um elemento da antiguidade o qual (re)aparece corriqueiramente em diversos momentos históricos e diversas culturas. Um exemplo é a reforma feita no Antigo Egito pelo Faraó Amenófis IV, por volta do século XIV a.e.c. que instituiu *Aton*, representado pelo disco solar, enquanto o único deus do Egito. Abolindo, dessa forma, a adoração milenar a diversos deuses e instalando o culto monoteísta no seu país. Entretanto, não devemos desconsiderar o fato de que a região de Canaã por muito tempo foi colônia egípcia, “bem como um grupo de

também distanciar-se dos rituais atrelado a outras divindades já que “em diversos lugares tais como Ur, Mári, Assíria, Ugarit, Amou, por volta do século XXIV AEC era prestado um culto ao deus *Molok*. Nele crianças eram queimadas vivas. Esse culto foi introduzido na história de Israel pelas mãos do rei Salomão” (DRESCH, 2018: 100 – grifos do autor) – ambos os deuses, Yahweh e El, tornam-se uma única divindade:

No conjunto, os indícios permitem, portanto, a seguinte reconstrução da tradição: originalmente, Israel adora o deus El, e não Yahweh. Em algum momento e certamente já no século IX ou VIII, Israel passa a adorar Yahweh, *outsider* do sul, recém-introduzido na cultura. Por um período de tempo não determinado, mas, naturalmente, após o ingresso de Yahweh no panteão, El e Yahweh são igualmente cultuados. No final do processo histórico, Yahweh assume a posição de El, que perde retoricamente sua identidade (RIBEIRO, 2016, p. 16 – grifo do autor).

Cabe salientar que essas tradições as quais temos conhecimento atualmente a partir de relatos escritos e arqueológicos, como a bíblia, até chegarem em suas versões textuais eram basicamente tradições orais de memórias ancestrais que remontam tradições ainda mais antigas. Por isso, a complexidade em elencarmos uma característica de um determinado povo como sendo unicamente dele. Outro exemplo pode ser visto nas influências narrativas e mitológicas desses povos uns com os outros: tomando como exemplo a mitologia judaico-cristã vemos diversos elementos presentes em outras narrativas que também aparecem em mitos judaicos, os mitos de criação babilônico e grego iniciando por um caos e desordenado e a partir da criação da luz estabelecendo-se um mundo ordenado pronto para a chegada do Homem, bem como a deusa *Tiamat* do *Enuma Elish*, em comparação ao Abismo de Gn 1:2, tendo até a mesma raiz etimológica; ou então o dilúvio presente em diversas culturas e que também aparece na *Epopéia de Gilgamesh*, poema mesopotâmico considerado uma das primeiras obras da literatura mundial; a Lei Mosaica contida na *Torá* e sua relação com o *Código de Hamurabi*, o *Livro dos Mortos* egípcio e o *Código de Manu* hindu; e, sobretudo, com a religião persa de Zoroastro, tais como a imortalidade da alma e o livre arbítrio, que é produto de criação persa (DRESCH, 2018).

hebreus tenha migrado para o Egito, possibilitando que houvesse um sincretismo religioso entre as duas culturas” (DRESCH, 2018: 99 – 100). Todavia, vale nos questionar a eficácia das diferentes tentativas de implementação de culto monoteísta em ambas civilizações: se por um lado temos o registro de uma única reforma no Egito de cunho religioso monoteísta, quando olhamos para Israel vemos diversas reformas e múltiplos reforços discursivos ao longo da bíblia hebraica para que esses povos não se distanciem do único deus Yahweh. Assim sendo, cabe pensarmos nos seguintes pontos: a) Os hebreus necessitavam constantemente ser lembrados discursivamente de sua identidade religiosa monoteísta; b) Os egípcios eram mais *obedientes* e disciplinados e necessitaram de apenas uma reforma religiosa; c) Ou então o Egito tenha compreendido a força da cultura popular sobre a cultura oficial e feito, assim, uma reforma desafiadora e que acabou não surgindo tanto efeito quanto o esperado.

Trouxemos esse exemplo do culto dos deuses El e Yahweh com os povos hebreus para compreendermos como o processo de construção identitária e religiosa é lento, cheio de aculturações e muitas das vezes a partir de incorporações de outras culturas. Outras problemáticas podem ser encontradas quando analisamos particularmente as traduções ocorridas tanto na bíblia hebraica quanto na bíblia cristã: o primeiro ponto é que, em relação à bíblia cristã – a qual compõe o Novo Testamento –, ainda que tenha sido escrita em grego e seja composta basicamente por duas fontes, joanino e marcano¹¹, em suas traduções, por exemplo, a *septuaginta* ou a *vulgata*, muitos elementos perderam ou sofreram modificações em seus sentidos originais, influenciando até mesmo toda a cosmovisão cristã posteriormente, como o parto virginal de Maria (RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 39); já quando trabalhamos o Antigo Testamento, a bíblia hebraica, deparamo-nos com diversas fontes e uma perceptível mescla identitária e cultural-religiosa (CANTARELA, 2016; REIMER, 2008). Devido a isso, a complexidade em trabalhar as relações culturais dos povos hebreus.

Entretanto, quando partimos para o estudo das sociedades modernas precisamos, acima de tudo, ainda, teorizar o conceito de Modernidade. A palavra *moderno* sempre esteve associada ao sentido de *presente/neste instante*; ou sentidos próximos a isso. Vinda do francês *moderne* do latim tardio *modernus*, a qual chega até nós a partir última palavra rastreável latina *modo* – que significa *precisamente agora*, “os primeiros sentidos em inglês eram mais próximos de *contemporary* [contemporâneo], no sentido de algo que existe agora, precisamente agora. (*Contemporâneo*, ou o equivalente – até meados do S19 – *co-temporâneo* [*co-temporary*], usava-se principalmente, como ainda é usado com frequência, com o sentido de ‘do mesmo período’, inclusive períodos no passado, mais do que ‘do nosso próprio tempo imediato’.)” (WILLIAMS, 2007: 281 – grifos do autor). Isto é, um contraste discursivo e idealizado, coletivamente pactuado, entre *antigo* e *moderno*, exercendo uma função comparativa também. Dessa forma, o sentido de moderno é variante de acordo com o período histórico, ou seja, o que pode ser moderno para um povo numa determinada época; em outra já não pode ser assim percebido. Entretanto, suas variantes – modernismo, modernista, **modernidade** – em sua maioria dos usos antes do século XIX era inadequado no contexto comparativo histórico entre o *antes* e o *agora* (ibid., 282).

Hegel, filósofo alemão, foi um dos primeiros a conceituar a modernidade enquanto um termo histórico, assim sendo, um “sinônimo de novos tempos ou tempos modernos, significando ser a modernidade, em Hegel, um conceito de época” (SOUZA; OLIVEIRA, 2019:

¹¹ Cf. FREZZATO, Anderson. Um estudo das negações de Pedro a partir da exegese de Johannes Beutler. Goiânia: *Fragments de Cultura*, v. 30, n. 3, p. 525 – 533, 2020.

272). É a partir de Hegel, ainda, que temos uma sistematização da história da filosofia a qual usamos até os dias atuais; para ele a história universal é constituída por três períodos cronológicos: Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna – novos tempos, isto é, tempos modernos –, essa última consolidando-se apenas ao tempo da Guerra dos Cem Anos com os filósofos como Bacon, Boehme e Descartes. Portanto, um período recente da história, com ainda poucos séculos e, por isso, sendo uma filosofia nova. (ibid., 2019, p. 273). Para Weber é no Ocidente, e mais especificamente na Europa, que surge fenômenos culturais os quais lograram-se de valores universais; é a partir do processo sistemático de racionalização e desmagificação do mundo que podemos compreender a vida social moderna ou seja, Weber associa a ascensão da modernidade ao contexto histórico da civilização e do racionalismo europeu ocidental (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009: 103) (WEBER, 2013: 13). Observando todas essas transformações nas esferas política, econômica, filosófica e em toda a estrutura social e a intrínseca relação da modernidade – em conceito como vimos anteriormente – com a noção de temporalidade, outro aspecto que não podemos esquecer; pensando no sentido de o que é moderno é moderno num determinado tempo, sendo este um aspecto importante da Modernidade. Ou seja, uma fragmentação das relações e instituições sociais até então historicamente legitimadas pelos discursos hegemônicos; uma fragmentação que se espalha por toda estrutura social que compõe e individualiza os sujeitos. Por assim dizer, “a verdade absoluta, que se procura atingir, fragmenta-se em verdades parciais que convém viver, o que delinea claramente os contornos da estrutura mitológica” (MAFFESOLI, 2010, p. 22).

O avanço do racionalismo proporcionou transformações inimagináveis às sociedades, bem como o avanço da tecnologia, que conduziram a humanidade a diversas descobertas e outras direções filosóficas, mas isso não significava dizer que as instabilidades das sociedades estariam suprimidas; ou que os problemas imprevisíveis de se viver numa sociedade tecnológica estariam resolvidos (LEMOS, 2009, p. 26). Pelo contrário, esse racionalismo, de gênese iluminista e cartesiano, trouxe às sociedades a Modernidade enquanto um fenômeno ambivalente e de constante movimento, tendo como principal característica seu estado de mudanças. Mas para além disso, o ideal moderno de racionalidade, desde sua idealização por Descartes com seu “método”, entrou em constantes crises e inúmeras outras ações devastadoras perpetradas em nome da “ciência” e do “avanço”: bombas atômicas, massacres humanitários a nível global, guerras mundiais com auxílio tecnológico, dentre tantos outros atos genocidas (CRUZ, 2018, p. 354), fazendo com que mais transformações acontecessem: se num primeiro momento tínhamos a certeza na “salvação” da vida e do progresso pelo racionalismo, produzindo, assim, o mundo desmagificado (ou desencantado) intuído por Weber; agora, após

tantos desastres realizados com instrumentos da ciência baseada na absoluta razão, os indivíduos perderam a total confiança na razão, levando a uma (re)imersão no universo das emoções. Sendo essa uma das principais marcas separativas entre a Modernidade e a Pós-Modernidade: “acontece que, durante a modernidade, o desenvolvimento tecnológico tinha duravelmente desencantado o mundo. Podemos dizer, no que se refere à pós-modernidade nascente, que é a própria tecnologia que favorece um real *reencantamento do mundo*” (MAFFESOLI, 2010, p. 24 – grifos do autor). Desta forma, não fora pretendido fazer uma definição *separatista* entre Modernidade e Pós-Modernidade – ou Hipermodernidade, para Lipovestsky, que, ao que se apresenta, mostra-se encaixar mais adequadamente a esse trabalho –, mas apenas trazer algumas conceituações e definições teóricas dos tempos modernos e demonstrar como sua relação dialética entre instituição e indivíduo, isto é, “os indivíduos constituíram e foram constituídos pela modernidade, mas agora, sentem-se inseguros para vivenciá-la” (LEMOS, 2009, p. 27). O que podemos dizer é que a Modernidade, com sua potencialidade transformadora da realidade a partir de suas ambivalências, mostrou suas consequências (em seu duplo sentido do termo) na descentralização dos discursos hegemônicos legitimadores das instituições; e nas transformações da moderna noção de sujeito (CRUZ, 2018, p. 354). Discorrido acerca das principais conceituações sobre a Modernidade, pensemos doravante sobre o *problema da teodiceia* e sua relação com o discurso religioso.

Max Weber é um importante teórico para pensarmos as questões da teodiceia, trazendo-a para o debate do estudo sociológico da religião à luz da filosofia de Leibniz em que este último busca apresentar às religiões do mundo moderno, sobretudo às monoteístas, uma harmonia, a partir de uma forma racional, na crença em um deus onipotente e benevolente diante um mundo cercado por anomias sociais, “é do esforço para conseguir essa conciliação que surge a teodiceia, ou seja, o discurso elaborado com a finalidade de explicar, na história, a coexistência entre o bem e o mal, com o objetivo de oferecer um sentido supra-histórico para o sofrimento humano” (SILVA, 2014, p. 24). Consequentemente, um bom resultado social de uma teodiceia está estritamente relacionado a sua plausibilidade, ela precisa, acima de tudo, dar sentido à vida humana dentro de um sistema de anomia. Sobre isso Berger comenta:

[...] Essas experiências, por penosas que possam ser, ao menos têm sentido agora em termos que são tanto social quanto subjetivamente convincentes. É importante salientar que isso de *modo algum* significa necessariamente que o indivíduo esteja agora *feliz* ou mesmo *satisfeito* ao passar por tais experiências. *Não é a felicidade* que a teodiceia proporciona ante de tudo, *mas significado* [...] (1985, p. 85 – grifos nossos).

Ou seja, a teodiceia é um importante instrumento na manutenção do mundo e da ordem social religiosa (CAES, 2010, p. 159) já que ela pode servir de legitimação tanto para os privilegiados quanto para os desfavorecidos, servindo para os primeiros enquanto uma justificação subjetiva de seu poder e privilégios sociais e para estes últimos como uma espécie de ópio a fim de tornar a vida um pouco menos miserável e impedi-los de rebelarem-se contra a ordem social (BERGER, 1985, p. 87).

Com bem fala Silva (2014), Weber apresenta a teodiceia a partir de três formulações: uma teodiceia a partir de uma formulação maniqueísta do cosmo, isto é, o bem e o mal nos são postos enquanto forças metafísicas igualmente poderosas e conflitantes, mesmo que com gêneses distintas. Em tal perspectiva “não há espaço para uma divindade com poder absoluto, já que sua onipotência é limitada pela existência de um antagonista com poder equivalente” (2014, p. 25). Incorporações da tradição judaico-cristã das personificações do Zoroastrismo, religião considerada por muitos como a primeira manifestação religiosa e cultural de caráter monoteísta (DRESCH, 2018, p. 99), nos deuses Ahura Mazda e Arimã. E o homem é nada mais que um participante dessa contenda cósmica “em que todas essas formações, todos os fenômenos anômicos são, é claro, atribuídos às forças malignas ou negativas, ao passo que toda nominação é vista como a vitória progressiva do seu antagonista bom ou positivo” (BERGER, 1985, p. 102). Representando, assim, a corrente religiosa com uma concepção de um deus transcendental, todo-poderoso, criador de todas as coisas, ou seja, a corrente metafísica mais partilhada entre as sociedades pré-modernas. Entretanto, se por um lado a questão da onipotência de Deus é solucionada, abre-se espaço para o questionamento da benevolência da divindade, no momento em que ao ser “exaltado como o criador de todas as coisas, a responsabilidade pela existência do mal também deve ser-lhe atribuída” (SILVA, 2014, p. 25). Já a teodiceia baseada na doutrina da predestinação – tema muito debatido por Weber em sua *Ética protestante* – traz um recurso à questão da benevolência de Deus ao renunciar a crença na eterna bondade da divindade:

Nº 5. Aqueles do gênero humano que são predestinados à vida, Deus perante a fundação do mundo colocou, de acordo com o Seu eterno e imutável propósito, e do conselho secreto e do bel-prazer da Sua vontade, escolheu em Cristo a eterna glória, por conta de Sua mera graça e amor, sem qualquer antevisão de fé ou boas obras, ou de qualquer perseverança em qualquer uma delas, ou qualquer outra coisa na criatura tal como condições, ou causas, movidas por Ele para isso, e tudo para o louvor de Sua gloriosa graça (WEBER, 2013, p. 131).

Por último, é tratada a doutrina do *karma-samsara* – o que Berger (1985) define como sendo um *continuum* racional-irracional – que, assim como a doutrina da predestinação, é

determinista, mesmo que de modo distinto. Na complexa relação dos conceitos de *karma* (sendo a lei de causa e efeito que rege todas as ações do cosmo) e *samsara* (a roda dos renascimentos) toda anomia social inteligível é “integrada numa interpretação inteiramente racional e de ilimitada abrangência do universo. Nada fica, por assim dizer, de fora” (1985, p. 94). Ou seja, nesta crença baseada na transmigração da alma, a predestinação do ser está diretamente relacionada às escolhas do próprio indivíduo, e em que toda ação humana tem sua consequência, o indivíduo não tem outro corpo externo para depositar as culpas e questionamentos de seus infortúnios a não ser a si mesmo. O complexo sistema *karma-samsara*, entretanto, representa a transmigração das injustiças sociais das mãos de Deus para as mãos dos homens, a mudança de uma teodiceia para uma antropodiceia (BERGER, 1985, p. 111).

Compreender como se dão essas modificações no campo pré-teórico da teodiceia ocidental é fundamental para entendermos a crescente ascensão de novos seguimentos religiosos nas sociedades modernas favorecendo, assim, o trânsito religioso e um sistema de bricolagem religiosa, sobretudo no Brasil. Não é inesperado que a abordagem de Caes, acerca da interação e integração entre os valores religiosos orientais e ocidentais, paute-se, em especial, no processo de substituição da teodiceia, a qual já não mais oferece respostas plausíveis para os eventos que ameaçam a ordem social (2010, p. 158).

Em última análise aqui, a sustentação de todas as doutrinas listadas mais acima, ou as demais as quais não entraram nessa relação, fixa-se numa atitude masoquista, ou seja, uma atitude em que o indivíduo se reduz à posição de um objeto semelhante a uma simples coisa. Nessa atuação, a própria dor e suplício, física ou mental, transforma o eu em nada, o outro na absoluta realidade e é justamente nessa metamorfose que seu êxtase consiste, até o ponto dessa realidade se tornar, de fato, agradável e aceitável ao indivíduo.

[...] O masoquismo religioso assume um perfil particular na órbita bíblica precisamente porque o problema da teodiceia se torna intoleravelmente agudo quando o outro é definido como um Deus totalmente poderoso e totalmente reto, criador do homem e do universo. É a voz desse Deus terrível que precisa agora ser tão acabrunhadora que afogue o grito de protesto do homem atormentado, e, mais ainda, converta esse grito numa confissão de auto-humilhação *ad maiorem Dei gloriam*. O Deus bíblico é radicalmente transcendentalizado, isto é, postulado como o totalmente outro (*totaliter aliter*) vis-à-vis ao homem. Nessa transcendentalização, existe implícita desde o início a solução masoquista por excelência do problema da teodiceia – submissão ao totalmente outro, que não pode ser interpelado nem desafiado, e que, pela sua própria natureza, está soberanamente acima de todos os padrões éticos humanos e geralmente nômicos (BERGER, 1985, p. 105 – grifos do autor).

Poderíamos compreender esse comportamento masoquista religioso em diversas passagens bíblicas, as quais expressam a transmigração da dor e do suplício do eu para o êxtase de total anuência do sujeito para a divindade, como, por exemplo, em Jó 2: 9-10; Sl 35: 1-3; Sl 86: 1-2; Jo 3: 30 dentre outras; contudo, usando da palavra poética, deixamos as inquietações de Leandro Gomes de Barros em seu poema *Se eu conversasse com Deus...*, que traz consigo um espírito questionador da benevolência de Deus e como, ainda mesmo que diante mazelas e súplicas, o humano mantém sua crença numa divindade aparentemente boa:

*Se eu conversasse com Deus
Iria lhe perguntar:
Por que é que sofremos tanto
Quando viemos pra cá?
Que dívida é essa
Que a gente tem que morrer pra pagar?
Perguntaria também
Como é que ele é feito
Que não dorme, que não come
E assim vive satisfeito.
Por que foi que ele não fez
A gente do mesmo jeito?
Por que existem uns felizes
E outros que sofrem tanto?
Nascemos do mesmo jeito,
Moramos no mesmo canto.
Quem foi temperar o choro
E acabou salgando o pranto?*¹²

Para terminar, vale levantar uma rápida discussão acerca do processo de secularização, os quais favoreceram a abertura do Ocidente a todo um conjunto de recombinações das crenças presentes no mundo ocidental da Modernidade que apontam para uma virada mística/cósmica/esotérica nas sociedades atuais. Bem, como já vimos, a secularização das sociedades na Modernidade não se dá de forma única e centrada, os vários fatores sociais, históricos e paradigmáticos influenciaram e influenciam até hoje esse processo, já que não se trata de um processo estacionário, dado que a sociedade está a todo momento sofrendo modificações em suas diversas camadas sociais. Um ponto ao qual trouxemos fora a substituição da teodiceia – baseada na concepção do divino transcendente – pela antropodiceia – uma concepção imanente, reconhecendo que o humano, assim como a natureza que o cerca, constitui um todo integrado e responsabilizando, destarte, o próprio humano por suas condutas (CAES, 2009, p. 158). Essa transmigração da teodiceia representa, entre muitas coisas, a busca do indivíduo por uma auto-orientação religiosa. Em outras palavras, as sociedades modernas

¹² BARROS, Leandro Gomes de. *Se eu conversasse com Deus...* Disponível em: <https://www.ufrgs.br/enunciarcotidianos/2021/12/08/se-eu-conversasse-com-deus/>. Acesso em 20 jan. 2023.

são marcadamente reconhecidas não pela total saída da religião dos debates sociais, mas, ao contrário, pelo pluralismo religioso; pela individualização das crenças; pelo sistema de bricolagem religiosa; pela passagem das instituições coletivas para as instituições autônomas:

[...] A “secularização” das sociedades modernas não se resume, portanto, apenas ao processo de evicção social e cultural das religiões com o qual ela é confundida, muitas vezes. Ela combina, de maneira complexa, a perda da influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma seu destino, e a recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas que permitiram a esta sociedade pensar a si mesma como autônoma (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 37).

Não devemos pensar essas recombinações de crenças enquanto um movimento sincrético, porém, como um “ecletismo, pois não existe uma síntese, mas a justaposição de elementos diversos, advindos das mais diferentes religiões” (GUERRIERO, 2006, p. 58). Por assim dizer, o indivíduo não reconhece mais as instituições tradicionais como fonte de normas, regras e condutas éticas sociais as quais ditam a vida religiosa e suas experiências particulares: “na Modernidade, a tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos” (HERVIER-LÉGER, 2015, p. 34). Assim, essas instituições historicamente tradicionais não se sustentam mais, nem mesmo sua explicação do mundo, “tampouco pode-se manter a sua legitimação da ordem social por muito mais tempo” (BERGER, 1985, p. 112).

Desta forma, passamos por todas essas reflexões para podermos entender a emergência do movimento neoprotestante no Brasil. O protestantismo não participou da construção do regime de Padroado¹³ no Brasil durante o período colonial, atividade a qual favoreceu a supremacia católica em território brasileiro. Situação que sofre alteração com a vinda da Família Real Portuguesa, no ano de 1808, e também, conseqüentemente, com a abertura dos portos (1810) instaurando, assim, uma influência inglesa em solo brasileiro “e o avanço das correntes liberais, o que, decerto modo, levou ao que Martin Dreher chamou de ‘revolução imigrante’” (MUSSKOPF, 2008, p. 75). Entre os anos de 1830 – marcado pela pressão nacional e internacional para a abolição da escravidão – a 1970 – notável período do pós-guerra o qual ficou caracterizado pelo movimento de contestação da cultura hegemônica¹⁴ –, uma forte onda de imigração tomou conta do Brasil – principalmente para suprir a perda da mão de obra escravizada –, mesmo que, inicialmente, o governo brasileiro tenha imposto restrições à entrada

¹³ Por Padroado entende-se a ação da Igreja Católica em conceder o poder a um governante civil “certo grau de controle sobre uma igreja nacional em apreciação por seu zelo cristão e como incentivo para futuras ações em favor da igreja” (MATOS, 2011, p. 01).

¹⁴ Sobretudo nos EUA da década de 1960 com seu ápice em 1969 no Festival de Woodstok, chegando ao Brasil na década de 1970. Movimento conhecido por Contracultura.

desses/as imigrantes. Contudo, esses/as mesmos/as imigrantes não trazem consigo apenas suas bagagens físicas, mas culturais também, entre elas a religiosa modificando fortemente o padrão da religião no Brasil nesse período: “dos milhares de imigrantes alemães que passaram a fazer parte da população brasileira entre 1824 e 1945, estima-se que 60% eram protestantes” (ibid., 2008: 76). Marcando o início de um levante protestante no país. A situação legal/política dos/as imigrantes no país ainda era determinada pela relação de influência da igreja católica sobre o Estado, algo que só veio mudar com a Proclamação da República no ano de 1889. Porém, mesmo com as restrições do Estado e influência da Igreja Católica sobre a política nacional, esses/as imigrantes protestantes que chegaram em solo brasileiro no interim da segunda metade do século XIX e início do XX constituíram comunidades religiosas que deram advento de muitas igrejas protestantes no Brasil, configurando aquilo que ficou conhecido por “Protestantismo de Imigração” (MUSSKOPF, 2008: 76), sendo em sua maioria de tradição luterana, mesmo que tenha havido uma diversificação entre esses/as imigrantes.

Entrementes, vários missionários chegam ao país – durante o século XIX, mais específico no ano de 1835 – tendo outras denominações protestantes oriundos, em especial, dos EUA. E, embora, buscaram iniciar suas atividades religiosas e sociais nas comunidades de imigrantes que já se encontravam aqui, em sua grande parte esses missionários estadunidenses tiveram que criar suas próprias comunidades, “fizeram isso principalmente através da conversão de fieis que a Igreja Católica não conseguia acompanhar e atender” (ibid., 2008, p. 77). Surgindo, deste modo, outro tipo de protestantismo no Brasil, o Protestantismo de Missão. Posteriormente com as mudanças ocorridas nas legislações acerca de imigração, no campo da liberdade religiosa e o reconhecimento da cidadania dos protestantes (de Imigração e de Missão) permitiram a consolidação do protestantismo no país. A partir daí, vemos um movimento que acontece há anos no catolicismo no Brasil, uma espécie de “doação universal” de seus fiéis a outros seguimentos e denominações religiosas, dentro e fora do cristianismo (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p. 97). Outro momento de grande importância para a mudança no cenário religioso brasileiro, sobretudo o protestante, ocorrido ao longo do século XX, foi o surgimento de novas expressões da religiosidade protestante. Entre os anos de 1910 e 1911 os missionários estadunidenses constituíram no Brasil a Congregação Cristã e Assembleia de Deus, respectivamente, – herdando o movimento pentecostal recém-criado nos EUA – solidificando, assim, o pentecostalismo no território brasileiro. Nos anos que se seguiram, maiormente na década de 1945, outro grupo de instituições e seguimentos religiosos ganham espaço no quadro brasileiro, ainda que originários de uma mesma matriz teológica pentecostal, surgem com elementos distintos caracterizando-se como “Protestantismo

Pentecostal Renovado”. Já a partir da década de 1970, mantendo-se uma proximidade com os outros dois movimentos citados acima, mas ainda assim tendo suas particularidades, são fundadas “a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) e a Igreja Cristo Vive (1986)”, as quais tornaram-se ponto central na discussão sobre o outro tipo protestantismo, o “neopentecostalismo” (MUSSKOPF, 2008, p. 79). E nesse ponto da discussão concordamos com André Musskopf em dividir o movimento protestante no Brasil em duas tipificações:

Assim, as igrejas oriundas do protestantismo de imigração e de missão do século XIX podem ser classificadas como expressões do “protestantismo clássico”. Já as diversas igrejas pentecostais e neopentecostais, bem como as igrejas que se formaram a partir destas correntes no século XX, são expressões que Adilson Schultz denomina de “neoprotetantismo”, o qual, apesar das diferenças, está em continuidade com o conjunto do protestantismo brasileiro [...] (2008, p. 80).

Essa reformulação no quadro religioso brasileiro é vista com maior ênfase quando nós voltamos aos números e dados que reforçam a ideia num “protestantismo em movimento” que ganha cada vez mais força devido, em especial, por ser um grande receptor de outros seguimentos religiosos que compõem o perfil religioso brasileiro. Mesmo com as dificuldades censitárias que o IBGE possa ter¹⁵, ele ainda é um grande aporte metodológico de análise social e é a partir de dados oficiais divulgados por órgão como o IBGE que podemos ter uma compreensão do trânsito religioso presente no Brasil. Como demonstram Almeida e Monteiro (2001) os mais diversos seguimentos e denominações religiosas no país sofreram com a secularização, uns mais que outros, mas, de toda forma, perceberam seus impactos, uma dessas instituições que mais sentiu a decadência de influência duradoura nos campos das normas, valores e símbolos que permitiram dar sentido à sua existência ao longo do tempo foi o Catolicismo. Em contramão, os que mais receberam fieis foram os neoprotetantes, um número quatro vezes maior em relação a sua perda, todavia, não apenas as denominações do neoprotetantismo apreciaram e desfrutaram do processo de evasão de fieis no catolicismo, entre as demais alcunhas religiosas também favorecidas estão os sem-religião; protestantes históricos; kardecistas; e afro-brasileiros, respectivamente (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p. 97). E todas elas mantêm uma transitoriedade em comum entre si. Entretanto, os neoprotetantes, diferente de alguns outros seguimentos, buscam seus fieis entre alguns estratos sociais, religiões e denominações, tendo um alvo muito privilegiado de suas ações de conversão

¹⁵ Como bem fala Silas Guerriero (2006, p. 25), muita das novas expressões religiosas ou religiões pouco convencionais, como, por exemplo, o Esoterismo e Neopaganismo, sofrem com a categorização do IBGE, muitas vezes agrupadas nas “outras religiosidades” ou então “religiosidade mal definida”.

as religiões afro-brasileiras, mas o catolicismo também forma um grande corpo de seus novos adeptos e nesse sentido “a Renovação Carismática não deve ser entendida apenas como um movimento de readesão, mas também de reação ao avanço evangélico” (ibid., 2001, p. 99). Ou seja, o que se observa é uma complexa relação entre esses diversos campos religiosos de principal expressão no Brasil e que estruturam um trânsito religioso em exercício no cenário brasileiro que é tanto de ida quanto de vinda, uma dupla movimentação.

Enfim, é visto como não apenas o processo de solidificação do Protestantismo, como um todo, é irregular e complexo no Brasil, um país que já é marcadamente reconhecido por seu caldeirão cultural e religioso em efervescência, mas que é preciso recorrer a diversos campos teóricos – como fizemos aqui entre a Filosofia, Sociologia, Antropologia e História – para compreender a secularização das instituições religiosas favorecendo, assim, o trânsito religioso, com grande número, em homossexuais, os quais não reconhecem mais nas instituições tradicionais uma plausibilidade e uma legitimação social para sua manutenção institucional permanente, fazendo-o, assim, buscar novas expressões religiosas que abarquem suas condutas sociais ou, então, auto-orientando-se numa busca pelo sagrado enquanto um ser “sem-religião”.

1.2. Uma breve história da homossexualidade

*... Nada é orgânico; é tudo programado
E eu achando que tinha me libertado
Mas lá vêm eles novamente; eu sei o que vão fazer
Reinstalar o sistema¹⁶
(Pitty)*

Reconhecemos que este também é outro tema que pode nos deter um longo tempo de atenção por grande parte das discussões a partir daqui. Contudo, é necessário haver um diálogo lúcido e fluído acerca dos conceitos que circundam a homossexualidade: desta forma, passaremos por algumas breves observações conceituais como masculinidade; sexualidade; afetividade; e construções identitárias masculinas para, assim, seguirmos com nossas análises a respeito da performance homossexual no Ocidente moderno e sua presença no movimento neoprotestante brasileiro. Em outras palavras, para que possamos compreender a presença dos

¹⁶ PITY. *Admirável chip novo*. YouTube, 14 fev. 2012. 1 vídeo (3 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=aXJ_Ub1xbhw. Acesso em 26 nov. 2022.

movimentos sociais de homossexuais no espaço institucional religioso neoprotestante é necessário nos atentar ao histórico discursivo da Igreja – enquanto uma instituição elaboradora de condutas, identidades e performances sociais – acerca desses corpos ao longo da história. Mas, para isso, iremos nos concentrarmos em três atos importantes para a teologia neoprotestante, e cristã como um todo: os momentos da gênese do Cristianismo institucional e a herança discursiva medieval da construção e fiscalização dos corpos; a conduta ascética, moral e higienista entre a Reforma Protestante e a ascendência da Era Vitoriana; e a reivindicação da prática religiosa dos homossexuais no cenário religioso brasileiro entre o Brasil Colônia e as revoluções pós-1950.

Não distante do que se pretende discutir nessa seção, a qual iniciamos com uma música de Pitty, Admirável Chip Novo, em que a construção do comportamento do ser, enquanto um processo autônomo, é posto em questionamento, bem como suas pulsões de liberdade e desejo expressas na frase “nada é orgânico; é tudo programado... e eu achando que tinha me libertado”, a construção das identidades sociais e subjetivas sexuais e de gênero também são questionáveis enquanto um processo autônomo e constituído de pura liberdade. E nesse processo de formação, e deformação das identidades, e performances identitárias, as culturas e as religiões são instituições fundamentais para isso. Um dos exemplos que podemos citar, o qual mais tem passado por idealizações ao longo do tempo, sem hesitação, é o conceito de masculinidade. Como bem nos lembra Fernanda Lemos (2008, p. 03), “a masculinidade é construída social e historicamente, é determinada pela religião, pela época, pelo lugar e pela sociedade”, ou seja, os fatores temporais, geográficos e históricos instauram uma conduta performática de masculinidade e feminilidade, que é diferente a cada sujeito e vivenciada de modo também diferente, e que as categorias de gênero se apropriam para poder distinguir, no campo biologizante e teologizante, das diferenciações da materialidade dos corpos. Algo que pode ser traduzido na expressão de Butler (2018b, p. 21) acerca das conceituações da categoria “gênero”, no recorte ocidental:

[...] Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constitui de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, éticas, sexuais e regionais de identidades discursivamente construídas [...].

E ainda que o fator “religião” unam de algum modo esses sujeitos, a condicionalidade geográfica e dos processos históricos de construções sociais se sobressaem: por exemplo, qual

brasileiro nunca ouviu a expressão “homem não usa saia”, ou então a expressão de negação e dúvida quanto a conduta da masculinidade por parte de algum homem quando a frase “não honra as calças que veste” entra em cena? Entretanto, esses discursos, carregados de um fator simbólico de negação da masculinidade alheia, teriam pouca efetividade e sentido nas regiões em que homens usam artigos compreendidos por outras sociedades enquanto “feminino”, tal como a Grã Bretanha, em especial na Escócia, onde o uso do Kilt¹⁷ é social e moralmente aceito entre os homens. E aqui a religião não é determinante: segundo censos demográficos, a Grã Bretanha é majoritariamente cristã, mesmo que atualmente o cristianismo esteja perdendo seus fieis para outros mercados religiosos advindos com a secularização e **importação** cultural em ascensão (BBC, 2012), enquanto no Brasil, país também marcado pelo cristianismo como a religião majoritária, o preceito social do uso de saias em homens é oposto aos escoceses. Tudo isso é significativo para a construção das masculinidades (e aqui o termo é usado no plural já que, como pudemos ver, cada contexto constitui para si a ideia de masculino), mas não somente, e para entendermos como se dá esse processo de identificação é preciso irmos mais a fundo – ou mais ao longe. Muitos usos das Ciências Naturais, especialmente nos campos da Neurociência, serviram de instrumentos para validar a ideia de uma masculinidade ancestral “herdada” e as diferenças comportamentais entre homens e mulheres, masculino e feminino. Para Allan e Bárbara Pease, como cita Musskopf (2015, p. 84) “estas diferenças são heranças genéticas dos seres humanos. A configuração atual do cérebro está ligada a um longo processo evolutivo em que o homem teve o papel de caçador, e a mulher de cuidar da prole e do ambiente doméstico [...]. A partir dessas teorias explicava-se, por exemplo, as aptidões espaciais diferenciadas e a forma de se relacionar sexualmente”. Isto é, a partir da transição ocorrida das sociedades de coleta para às de caça, o que provocou mudanças sistemáticas na estrutura social até então vigente, onde elementos como força física, liderança e poder eram, agora, centrais, provocando o surgimento da violência e da competição.

Em decorrência disso, o masculino toma presença em toda estrutura social por ser denotação de poder e liderança absolutos, excluindo, assim, o feminino e as mulheres (MUSSKOPF, 2015, p. 81). Entretanto, se por um lado vimos o “gênero” enquanto uma categoria de análise histórica¹⁸ para entendermos as divisões sociais entre homens e mulheres

¹⁷ Artigo usado inicialmente pelos gaélicos no final do século XIV a fim de evitar a umidade e o frio, já que eram feitos de lã escovada para que impermeabilizasse o corpo da água. Foi adotado enquanto um símbolo nacional pelos escoceses no século XVIII e posteriormente exportados para os países vizinhos como Inglaterra e Irlanda.

¹⁸ SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Tradução: Christine Dabat; Maria Betânia Ávila.

e, assim, visto como uma construção social e cultural que modela os corpos sexuais onde *ninguém nasce mulher: torna-se mulher*¹⁹, e o “sexo” como um fator determinista da natureza que se expressa nas diferenças corpóreas e físicas, por outro lado, Butler nos apresenta um entendimento oposto acerca da conjuntura dissociativa da categoria sexo/gênero. Como aborda ela, se a binaridade da categoria “sexo” e seu caráter imutável já são descentralizados e contestáveis nos debates de gênero, “talvez o próprio constructo chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero: destarte, a separação e dissociação social entre sexo e gênero seja totalmente nula” (BUTLER, 2018b, p. 27). Deste modo, a relação sexo/gênero não está numa zona pré-discursiva, numa condicionalidade biológica, mas, opostamente a isso, é a partir das construções discursivas e performativas que esta relação se apresenta, bem como o caráter humanizante dos sujeitos:

[...] A marca do gênero parece “qualificar” os corpos como corpos humanos; o bebê se humaniza no momento em que a pergunta “menino ou menina?” é respondida. As imagens corporais que não se encaixam em nenhum desses gêneros ficam fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano estabelece [...] (BUTLER, 2018b, p. 194).

Isto é, o gênero manifesta-se socialmente através de atos performáticos fundamentados na repetição estilizada e não enquanto uma “identidade aparentemente homogênea” (BUTLER, 2018a, p. 03). Ideia essa que corrobora com o que André Muszkopf (2015) traz em sua conferência acerca dos processos de construção da masculinidade, e como isso se inicia ainda na fase uterina quando o pai e a mãe estruturam todo o ambiente para recepcionar o novo ser, agora devidamente humanizado após a resposta para a pergunta “menino ou menina?”. E a partir disso todas as expectativas, coletivas e individuais, são projetadas sobre esse novo ser: esta última em relação aos nomes do filho, sua profissão, círculo social etc., e a primeira direcionada, entre outras coisas, às performances e identidades sexuais. Entre outras palavras, a sexualidade dos sujeitos. Mantendo uma continuidade discursivo-perfomática da heteronormatividade, um sistema ao qual Butler (2018b, p. 192 – 193) designa como sendo de heterossexualidade compulsória, que opera por meio “de um sistema de reprodução sexual compulsória”. Em suma, a relação sexo/gênero/desejo instaurada pelo discurso se impõe e é identificada pelo sujeito a partir da alteridade, a partir do outro em questão, e por meio da repetição performática.

¹⁹ BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: a experiência vivida*, volume 2. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

Dando continuidade, outro momento significativo na construção da identidade da masculinidade é no período de passagem da infância para a adolescência, na qual o sujeito menino/rapaz constitui sua identidade a partir de seu círculo social (família, escola, bairro, parentes, amigos/as, religião etc.) e do distanciamento de tudo aquilo que representa, física e simbolicamente, o feminino. Assim, a construção da identidade masculina acontece, sobretudo, nos campos físico – homens não choram/falam – e afetivo – homens não sentem –, desta maneira, “o menino afasta-se da mãe porque não pode assemelhar-se a ela, símbolo da negação da sua identidade, e do pai porque o contato muito próximo, especialmente na adolescência, pode emascular o menino/rapaz” (MUSSKOPF, 2015, p. 83). Já em seu último estágio de “mascaramento” da identidade masculina, o homem em seu ambiente de trabalho desempenha sua identidade, primeiramente, como provedor familiar e autossuficiente – demonstrando seu caráter econômico social – para isso um artifício fundamental é o sentimento de competição, assim, o trabalho não aparece, necessariamente, enquanto uma fonte de subsistência ou prazer, mas uma obrigação e um caminho pelo qual prova-se a masculinidade; e novamente o “silêncio e afastamento são imprescindíveis para uma carreira vitoriosa e de sucesso” (ibid., 2015, p. 83). Para mais uma vez exemplificar a atitude da masculinidade enquanto uma performance que requer continuidade, deixo aqui uma citação de Lemos (2008, p. 05 – grifo da autora): “a masculinidade é uma esfera social fundamental para a organização da sociedade, e para a manutenção do *nomos*, tanto que qualquer sujeito que nasça com características físicas socialmente atribuídas aos homens, deve se representar enquanto homem”.

Contudo, para inserirmos esses debates no campo da religião – enquanto formadora de legitimações da manutenção do mundo – trago as discussões feitas por Veloso (2015) acerca do gênero masculino e cristianismo, e para isso ele ilustra doravante cinco momentos em que o cristianismo baseia-se para conservar a representação social da identidade masculina: a) Em primeiro momento aparece a cena do batismo de Jesus e sua legitimação social enquanto Filho de Deus (Mt 3: 13 – 17; Lc 3: 21 – 22), adjetivação fundante da compreensão e aceitação textual seguinte, com isso, ele não é um homem qualquer entre os seus na sociedade, algo que é atestado por outro homem, João Batista, o qual reconhece sua posição e origem divinas, anunciando que a partir de então ele, o ator principal, batizará os demais pelo Espírito Santo, momento em que surge uma nova figura masculina e a esta altura também surge a figura do Pai, configurando a trindade divina radicalmente masculinizada. Desta forma a abertura de uma narração sacramentada a qual insere o homem numa posição privilegiada é o primeiro ponto de apartamento dos constructos simbólicos femininos, regulando, assim, a exclusão da mulher, delineando a resposta ao questionamento de quem deveria estar o poder sagrado nas

comunidades cristãs; b) Outro estágio está na tentação de Jesus no deserto (Mt 4: 1 – 11; Mc 1: 12 – 13; Lc 4: 1 – 13), seguindo os passos para a validação social da figura do herói, ele confronta seu opositor, Satanás, e como deve-se esperar o herói sai da provação vitorioso e é servido por outros novos personagens entram em cena: os anjos. Novamente, todas as figuras que aparecem são masculinas; c) Após a cena de provação da figura do herói temos a formação do seletivo grupo que o seguirá até o fim de seus dias (Mt 4: 18 – 22; Lc 5: 1 – 11), não surpresa que todos sejam homens, e assim todos eles se identificam com os desejos uns dos outros e que circula apenas entre os homens. Portanto, a Igreja fundamenta-se nessa narrativa para legitimar o serviço de pastoreio e ensino nas comunidades unicamente entre os homens, havendo uma naturalização a função de liderar e ser liderado no campo público e doméstico (Ef 5: 21 – 24; Cl 3: 18 – 19): mais uma ação de distanciamento da figura das mulheres do seio social; d) Percebe-se ainda que após a apresentação dos Doze seguidores do Filho do Homem, todos eles, os Apóstolos, recebem a anuência divina das ações de ensinar e beneficiar, espiritual e socialmente, as pessoas em volta. Nesse caso, não há apenas o compartilhamento de desejo entre eles, mas de poder também; e) Por fim, temos a etapa antropofágica da Ceia Pascal (Mc 14: 22 – 25), período marcado pelo rito de passagem desses homens escolhidos para homens sagrados é aqui também que todos recebem a incumbência de direcionar as comunidades cristãs ainda em processo de formação, função a qual é exclusividade dos homens.

Sendo assim, a Igreja possui sua base legitimadora discursiva para delinear e contornar a identidade masculina: um processo contínuo de distanciamento aos atributos aos quais eles próprios constituíram como sendo imperfeito, condenável, hediondo, abjeto e tantos outros adjetivos que circulam o feminino e as mulheres. Por isso, “não é incomum encontrarmos homens que impõem sua masculinidade por intermédio da misoginia, do horror a tudo que se representa enquanto feminino. A masculinidade é desenvolvida em constatação com a feminilidade, tais representações se constroem na tensão, no conflito na oposição” (LE MOS, 2008, p. 04). Em suma, um profundo processo de dialética identitária entre os sujeitos doravante suas interações sociais. Desta forma, como fora visto, a construção da identidade é um processo contínuo, performativo e que requer, acima de tudo, plausibilidade. É necessário que tenha uma identificação do sujeito com o discurso produzido, mas também é preciso haver legitimidade desse discurso, seja metafísico e/ou legal. À vista disso, não apenas a identidade/performance do sistema sexo/gênero/desejo é constituída a partir da alteridade, não obstante, a identidade sexual também o é.

Ao propor uma remontagem histórica da homossexualidade, bem como de todas as sexualidades e identidades não heteronormativas, deparamo-nos com desafios em diversas

perspectivas, não obstante a experiência homoerótica de sujeitos que questionava os papéis de gêneros socialmente impostos, ainda há complexas dificuldades nesses registros históricos: mesmo que a identidade LGBTI+ seja recente, após às emergências de coletivos ativistas do século XX, a existência de pessoas que se relacionavam com outras pessoas do mesmo sexo é tão antiga quanto a história humana (QUINALHA, 2022, p. 18). Portanto, não há um ponto de partida ou um momento na história que podemos identificar enquanto o momento inicial da homossexualidade humana. Ao contrário, o humano nasce com seu potencial biológico, mas todo o *corpus* que constitui a sexualidade é elaborado no decorrer de sua existência, em suas relações, experiências sociais e culturais, e nos diversos processos históricos em que o sujeito está inserido (BRANDÃO, p. 2021, 24). Compreendendo isso, a expressão e exteriorização das sexualidades partem mais do subjetivo do que do coletivo; em outras palavras, quando alguém diz “eu gosto de homens” ela não está inserindo todos os homens existentes em seu desejo, mas, ao contrário disso, um seletivo grupo de homens que atendem os desejos desse alguém a partir de um recorte físico-corpóreo, performativo, etário etc. Logo, compreendemos o conjunto que compõe esse complexo elemento do humano, a sexualidade, como todo o universo simbólico e performativo que cerca as potências biológicas de cada um. Em concordância com as compreensões de Marina (2008, p. 23):

[...] Trata-se de uma complicada mescla de estruturas fisiológicas, condutas, experiências, sentimentalizações, interpretações, formas sociais, jogos de poder. Para utilizar uma metáfora linguística: o sexo é o significante, e a sexualidade, o conjunto de significados – afetivos, práticos ou ideológicos – que lhe atribuímos.

A sociedade grega²⁰, que recebeu duras críticas dos evangelistas bíblicos por suas condutas sexuais, por muito tempo foi vista enquanto “berço” da homossexualidade. Entretanto tal hipótese divide opiniões e não é unívoca entre historiadores e exegetas. De certo que os homens tinham maior abertura moral para se relacionarem com outros homens, contudo, estava longe de ser uma sociedade desprevenida de julgamentos e interditos sexuais, a própria ruptura

²⁰ Compreendemos as limitações da pesquisa acerca da historicidade da homossexualidade: partimos da Grécia Antiga, entendendo-a enquanto “berço da civilização ocidental” e assim havendo um “esquecimento” da história próxima, isto é, da história dos povos indígenas aqui no Brasil. Deve-se entender também que o termo “homossexualidade” não conotava sentido na realidade, linguagem e cognição ameríndia brasileira; esses povos pré-colonizados não tinham como recorte discursivo-narrativo o conceito “homossexual” para a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo. Mostrando que é a partir da colonização europeia que há uma inserção da aversão e estigma à prática sexual de pessoas do mesmo sexo e a imposição da violência (discursiva e não-discursiva) contra esses sujeitos, além da chegada de uma obsessão colonizadora com a sexualidade indígena. “Em comum, nas narrativas mencionadas, o olhar abjeto, servindo como uma das justificativas para a colonização, fazendo uso sobretudo da conversão a partir do medo” (FERNANDES, 2016, p. 17). Para isso ver Fernandes (2017).

com a heterossexualidade era cercada de interditos. Em um de seus diálogos mais consagrados, *O Banquete*, Platão levanta debates elogiosos ao deus Eros, usaremos dois deles para entender um pouco a vivência homoerótica na Grécia: a) O primeiro centra-se na fala de Alcebíades, o qual distorce o objetivo do banquete e faz elogios a Sócrates, não ao deus. Alcebíades inicia sua fala remontando algumas de suas trajetórias com seu amado no exército e em outros encontros, e todo seu discurso é carregado de um pesado ciúme²¹. Portanto, em uma primeira análise, há na fala de Alcebíades a intencionalidade platônica em mostrar como o amante é regido pela intensidade das paixões e a perda do sentido em delimitar o ciúme no espaço, já que ele exterioriza e transparece seu ciúme em público. E aqui Platão nos apresenta uma das principais instituições para a formação da identidade masculina e política na Grécia Antiga: a *Paidierastia*, que tinha o objetivo em preparar jovens atenienses²² para a vida pública na polis (REBOUÇAS, 2022, p. 06). Essa relação era estruturada em regras morais que deveriam ser respeitadas, como, por exemplo, a diferença de idade entre o *eraste* – o mais velho, responsável pela formação pedagógica – e o *erômeno* – o mais novo da relação, os quais eram, necessariamente, sexualmente passivos (Iotti, 2021, p. 85); os ensinamentos filosóficos e políticos da polis; e a proibição a quaisquer violações às normas socialmente estabelecidas, aos limites individuais a outros homens, às divindades e a ordem natural das coisas, a *hybris*. Outro interdito a essa relação era a delimitação do envolvimento erótico, o erômeno (amado) deve ter uma contenção aos impulsos de seus desejos: “essa é uma regra basilar da paiderastia, na qual o erasta desempenha o papel de modelo. Desde modo o erômeno é gradativamente iniciado na vida adulta sendo capaz de ter autocontrole e torna-se um cidadão útil na polis” (REBOUÇAS, 2022, p. 07). Ou seja, a paiderastia era considerada uma importante ferramenta para a construção da identidade masculina do homem grego, marca a passagem da juventude à maturidade.

Por mais que as relações sexuais entre homens²³ fossem “permitidas” pelo Estado e uma prática comum de formação pedagógica, toda relação sexual entre pessoas do mesmo sexo que saísse dos limites da paiderastia era ridicularizada e colocava a masculinidade do homem em

²¹ “Ó Zeus – disse Alcebíades –, como sofro nas mãos desse homem. Está decidido a levar a melhor sobre mim sempre. Eu te peço, permite que Agatão se sente entre nós” (PLATÃO, 2015: 222 e).

²² Jovens esses que tinham uma posição social e econômica privilegiadas, já que apenas homens livres tinham o título de cidadãos atenienses.

²³ Trazemos aqui os termos “relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo” ou “prática sexual entre pessoas do mesmo sexo”, pelo fato de que para essas culturas, assim como na cultura ameríndia brasileira do período pré-colonial, o conceito “homossexualidade” não era presente na cognição e no recorte discurso-narrativo. Esse termo aparece, enquanto um conceito epistêmico para designar indivíduos que têm desejo/atração/relação sexual com outros indivíduos do mesmo “sexo” – termo o qual também é recente na história, sendo um recurso indispensável para às sedimentações das relações de poder de “gênero” e “normatizações” das sexualidades. Cf. Foucault (1988).

questionamento; já que o homem se relacionar sexualmente com outro homem na qualidade de passivo, tinha sua masculinidade posta em prova e até mesmo sua posição social na polis. Devido a isso quando o erômeno atingia a determinada idade a relação com seu eraste acabava, “a questão não era as características femininas e sim a submissão a um outro homem” (REBOUÇAS, 2022, p. 06); b) O outro discurso importante é o de Aristófanes, o qual o traz o mito dos *andróginos*: segundo ele, no início da raça humana, havia três sexos; o masculino, o feminino e o andrógino, o único que exercia uma participação em ambos os sexos – masculino e feminino (PLATÃO, 2015, 189 e – 190 a). Eram criaturas esféricas compostas por um homem com outro homem, outros tinham duas mulheres em seus corpos, e, por fim, corpos que tinham o homem e a mulher, os que atualmente entendemos como heterossexuais. Esses seres após sofrerem castigo dos deuses foram partidos ao meio e, assim, tiveram que passar a vida em busca de sua outra metade. Desta forma, os que tinham em seu estágio inicial homens, irão buscar por sua metade masculina, tem-se então o sentido metafísico para à prática sexual entre homens dentro da cultura grega: “assim, o que o cristianismo, que teve muitos homossexuais queimados na fogueira durante toda a história, devido ao seu vício, rotula como ‘antinatural’, o mito grego chama de ‘natural’” (RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 392).

Algumas tradições religiosas, sobretudo as monoteístas ocidentais, veem a homossexualidade enquanto uma “prática” antinatural por se opor à constituição matrimonial instaurada por Deus com Adão e Eva ainda no Paraíso (Gn 2: 4 – 25), a qual é categorizada como natural – já que foi instituída pela própria divindade e que, pela natureza, “o homem só busca se unir à mulher, e a mulher ao homem” (RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 391), mantendo, assim, este processo dialético identitário constituído a partir do outro: homem/mulher; masculino/feminino; natural/antinatural. Entretanto, essa rejeição aos homossexuais presente no cristianismo pode ser vista como uma incorporação à sua doutrina do judaísmo, já que tanto no Antigo quanto no Novo Testamento a repulsa a homossexualidade é constantemente reforçada como, por exemplo, nas condutas sexuais impostas pelas leis de Levítico as quais estabelecem normas nos campos do público e do privado das instituições basilares das sociedades – casamento, família, tabus, vícios e interditos – e nesse ponto a homossexualidade é enquadrada como uma “prática” passível de punição e morte: em Lv 18: 22 vemos, “não te deitarás com um homem como se deita com uma mulher. É uma abominação”; em outro momento (Lv 20: 13), os quais instituem os castigos “justificáveis” perpetrados pela religião, podemos ler, “o homem que se deitar com outro homem como se fosse uma mulher, ambos cometeram uma abominação; deverão morrer, e o seu sangue cairá sobre eles”. E na Epístola aos Romanos 1: 27, Paulo diz que os homens se distanciaram da

relação natural com a mulher e “arderam em desejo uns para com os outros, praticando torpezas homens com homens e recebendo em si mesmos a paga da sua aberração”, nesse ponto a homossexualidade já é vista enquanto uma *prática* que deva ser silenciada ou até mesmo exterminada da sociedade moralmente aprazível, e que tais sujeitos não herdariam o Reino de Deus – o Paraíso – (1 Co 6: 9). Notável vemos que o pessimismo sexual sobre a homossexualidade em Paulo recai ainda sobre o feminino, pois “suas mulheres (mulheres gregas) mudaram as relações naturais por relações contra a natureza” (Rm 1: 24). Nesse sentido, “Paulo considera no primeiro capítulo da Epístola aos Romanos tanto a homossexualidade masculina quanto o amor lésbico entre os piores e mais típicos vícios gregos” (RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 396). Essa constituição da identidade num movimento dialético entre o “natural” e antinatural” vai se estender ao longo da história, sobretudo entre as sociedades punitivas e fiscalizadoras/confessionais das condutas sexual e de gênero – mas falemos disso mais adiante – e como nos fala Foucault (1988, p. 45): “a ‘natureza’, em que às vezes se apoiavam, era ainda uma espécie de direito”.

Todavia, esse crescente pessimismo sexual e condenação teológica aos homossexuais dentro do cristianismo ganhou um significativo espaço na sua doutrina que tal relação tenha se tornada singularmente ambígua em suas instituições:

O cristianismo adotou a repulsa do judaísmo à homossexualidade; mas a relação do cristianismo com a homossexualidade tornou-se estranhamente polarizada. Por um lado os cristãos, em um fanatismo criminoso, tentaram exterminar os homossexuais com ajuda de palavras bíblicas e ainda tentam em certos círculos protestantes, submissos à Bíblia. Por outro lado, uma parte do cristianismo – por exemplo, o Vaticano – tornou-se uma sociedade homossexual (quando não assexuada ou antissexual) que despreza as mulheres (RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 393 – 394).

É pertinente a colocação da misoginia no campo da anti-homossexualidade, feita por Uta Ranke-Heinemann (2019), dado que a aversão e o sentimento de repulsa aos sujeitos homossexuais – e em especial aos homossexuais masculinos – são fortalecidos através de um modelo social performático/discursivo de distanciamento a toda conjuntura simbólica que remeta ao feminino²⁴: um ressentimento de hostilidade à feminilidade presente em corpos que socialmente deveriam desempenhar uma economia significativa masculinista (BUTLER, 2018b, p. 37). Mas as mulheres, assim como os homossexuais que transgredem o padrão heteronormativo, não se dão conta desse sistema categoricamente misógino? Bem, a resposta para esse questionamento pode estar um pouco além. Bourdieu, buscando entender os

²⁴ Cf. p. 30.

constructos sociais dos corpos, observa um fator substancial para a manutenção desse sistema: a dominação simbólica.

[...] E as próprias mulheres aplicam a toda a realidade, e, particularmente, às relações de poder em que se veem envolvidas, esquemas de pensamento que são produto da incorporação dessas relações de poder e que se expressam nas oposições fundadoras da ordem simbólica. Por conseguinte, seus atos de conhecimento são, exatamente por isso, atos de reconhecimento prático, de adesão dóxica, crença que não tem que se pensar e se afirmar como tal e que “faz”, de certo modo, a violência simbólica que ela sofre (2020, p. 62).

Entretanto, esse já falado pessimismo sexual, em geral, presente no cristianismo, assim como a hostilidade aos homossexuais, é uma incorporação doutrinária de outros povos, outros constructos sociais. Nesse caso, vindo de raízes não cristãs: o Estoicismo, o qual era tomado por uma visão negativa dos prazeres sexuais, movimento conhecido como *gnosticismo*, isto é, um protesto veemente contra a ideia de que a vida seria boa. Movimento que futuramente também iria influenciar a filosofia neoplatônica – fundamental para Agostinho. Nesse ponto “o neoplatonismo exigia de seus seguidores uma vida abstinente, uma verdadeira ascese. E teve um destino semelhante ao do cristianismo: por mais que tenha lutado contra o gnosticismo desde o princípio, viu-se contaminado pela hostilidade gnóstica ao corpo” (RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 22).

No decurso dos séculos as relações sexuais como um todo, singularmente as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, tiveram diversas nomenclaturas e alcunhas com base numa moralidade determinada por sua sociedade e temporalidade, até chegarmos ao conceito que conhecemos hoje: a homossexualidade. A partir do século XIX a terminologia para os homossexuais começa a passar por diversas transformações discursivas, até então o termo mais utilizado para designar pessoas que mantinham relações homoeróticas era a expressão latina *sodomita*²⁵, uma incorporação cristã do judaísmo a qual tipificava toda e qualquer prática sexual que não tivesse como fim a reprodução como *sodomia*, ou seja, um pecado perante Deus (VIANNA; PRETES, 2007, p. 317) – partindo da premissa bíblica de que viemos ao mundo para crescermos e frutificarmos, como expresso no livro de Gênesis 1:28, isto é, o humano “programaticamente” deve cumprir seus objetivos básicos reprodutivos e toda conduta sexual a qual escape a essa regra é uma transgressão à ordem *natural* que a divindade nos herdou:

²⁵ Em referência à passagem bíblica da queda das cidades de Sodoma e Gomorra pela ira divina acerca de suas vivências sexuais tidas pelos povos hebreus enquanto ilícitas e antinaturais. Entretanto, essas passagens têm mais relação às experiências eróticas sexuais exacerbadas do que puramente uma crítica dogmática à homossexualidade masculina e em diversas outras interpretações de pesquisadores essa destruição estaria relacionada à violação da lei da hospitalidade, fugindo totalmente da compreensão pessimista homoerótica. Tratando-se, portanto, de um termo ambíguo e impreciso. Para isso, ver Jesus (2020: 270).

temos então sua primeira adjetivação moral, a de pecado. Termo, inclusive, que só tardiamente é igualado, dentro do discurso oficial cristão, às relações sexuais entre sujeitos do mesmo sexo, uma vez que a Igreja – onde inclusive a homossexualidade era sabidamente vivenciada – até então dava pouca ou quase nenhuma importância às vivências homoeróticas e homossexuais, pois dos 35,527 versículos da bíblia católica apenas 7, isto é 0,02%, podem ser interpretados como proibicionistas aos atos homossexuais. Além de que tais passagens nem sempre foram associadas ou entendidas como categoricamente proibicionistas/punitivas à homossexualidade, não como em nossos tempos modernos.

Por exemplo, Gênesis 19 registra a destruição de Deus de duas cidades, Sodoma e Gomorra, por “enxofre e fogo” devido suas maldades. Por 1.500 anos após a escrita de Gênesis, nenhum escritor bíblico equiparou essa maldade a relações sexuais homossexuais. Apenas no primeiro século d.C. um filósofo judeu, Filo de Alexandria, que primeiro por engano equiparou o pecado de Sodoma com a sexualidade homossexual²⁶ (MCCLAIN, 2019, p. 03 – tradução nossa).

É nesse momento que temos uma primeira ligação discursiva da prática homossexual à ideia de pecado ou “maldade”, e que pelos séculos seguintes passou por um empreendimento de políticas reguladoras dentro e fora dos mosteiros, a exemplo, é no “Terceiro Concílio de Latrão de 1179, um concílio da igreja realizado no palácio de Latrão em Roma que, por exemplo, a sodomia é proibida. Clérigos que praticassem deveriam ser destituídos ou entrar num mosteiro para pagar penitência. Os leigos eram punidos com mais severidade com excomunhão²⁷” (MCCLAIN, 2019 – tradução nossa).

A partir disso, como aborda Foucault em sua genealogia da sexualidade, “três grandes códigos explícitos – além das regularidades devidas aos costumes e das pressões de opinião – regiam as práticas sexuais: o direito canônico, a pastoral cristã, e a lei civil. Eles fixavam, cada qual à sua maneira, a linha divisória entre o lícito e o ilícito” (1988, p. 44). Posteriormente os Estados católicos e não católicos ressignificaram a sodomia, desta vez considerando o que já era pecado agora em crime, dessa forma, além de ser uma blasfêmia contra a divindade, era também uma violação contra o Estado: constituindo, assim, em um pecado-crime (VIANNA; PRETES, 2007, p. 317). No entanto, apenas do século XII em diante que a sodomia passa a ser

²⁶ Tradução nossa do fragmento original: For example, Genesis 19 records God’s destruction of two cities, Sodom and Gomorrah, by “sulphur and fire” for their wickedness. For 1.500 years after the writing of Genesis, no biblical writers equated this wickedness with same-sex acts. Only in the first century A.D. did a Jewish philosopher, Philo of Alexandria, first mistakenly equate Sodom’s sin with same-sex sexuality.

²⁷ Tradução nossa do fragmento original: The Third Lateran Council of 1179, a church council held at the Lateran palace in Rome, for example, outlawed sodomy. Clerics who practiced it were either to be defrocked or enter a monastery to perform penance. Laypeople were more harshly punished with excommunication.

vista e enquadrada nos discursos e práticas jurídicas da Igreja, significando cada vez mais o intercuro sexual entre homens, podendo ser violentamente punido com mutilação e morte (JESUS, 2020: 271), tendo uma justificação, ou uma tentativa dela, em textos do Antigo e Novo Testamento que anuem o extermínio de homossexuais, como vimos anteriormente.

Com a configuração da sodomia como um crime perante Deus e o Estado, fora necessário a instituição de mecanismos para o controle das práticas sexuais, dos *dispositivos de sexualidade*. Um desses dispositivos foi a colocação do sexo em discurso (FOUCAULT, 1988, p. 26), algo que já tinha se constituído na tradição ascética monástica, conduta moral, social e sexual fortemente presente no protestantismo pós-reforma luterana, especialmente no calvinismo:

O desperdício de tempo é, portanto, o primeiro e o mais mortal dos pecados. A duração da vida humana é infinitamente curta e preciosa para se assegurar a certeza da eleição de alguém. Perda de tempo com sociabilidade, com conversas alheias, luxúria, e mesmo dormir mais do que o necessário para a saúde, de seis a, no máximo, oito horas, é digno de absoluta condenação moral (WEBER, 2013, p. 239).

Vale aqui salientar que o discurso não se qualifica apenas pela expressão linguística dos sujeitos, apenas na fala, mas em seu conjunto de significantes e significados. Não é uma relação de transmissão de informação e decodificação, somente, o que há é um processo complexo mútuo de significação que está para além da fala: no ato performativo da fala, nas pulsões do dito e não-dito etc.:

[...] Desse modo, diremos que não se trata de transmissão de informação apenas, pois, no funcionamento da linguagem, que põe em relação sujeitos e sentidos afetados pela língua e pela história, temos um complexo processo de constituição desses sujeitos e produção de sentidos e não meramente transmissão de informação [...] (ORLANDI, 2020, p. 19).

Destarte, desde a Reforma no século XVI, passando por uma complexa intensificação até o século XIX com o surgimento das Ciências Humanas, o sexo não sai de cena dos discursos, sobretudo religiosos. Ele é posto em debate e estimulado a confessar-se, a manifestar-se: um forte instrumento usado pela Igreja no período inquisitorial da Contrarreforma são os confessorários, esse poder pastoral “desenvolveu a confissão como um dispositivo de poder que tornou a consciência passível de ser controlada, processo pelo qual a confissão seria filtrada pelo confessor, que determinaria se o confidente havia assimilado de maneira útil as verdades impostas pelos ditames cristãos” (VIANNA; PRETES, 2007, p. 325). E é justamente o poder, através de suas instituições legitimadas que o convoca a nós, sujeitos, a partilhar e enunciar nossa sexualidade, como a Igreja, a escola, família, consultório médico, e as instituições de

saberes doravante presentes como a biologia, a medicina, a psiquiatria, a psicanálise, a pedagogia etc. Assim, “não se fala menos do sexo, pelo contrário. Fala-se dele de outra maneira; são outras pessoas que falam, a partir de outros pontos de vista e para obter outros efeitos” (FOUCAULT, 1988, p. 33). Ou seja, a negação da hipótese de repressão não corrobora a ideia de que o capitalismo favoreceu um período de total liberdade sexual, mas de que uma vontade de saber sobre a sexualidade se instaura entre as instituições enquanto estratégia fundamental para o regulamento da vida dos sujeitos e do poder, por meio de sua *scientia sexualis*. A partir desse ponto as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo recebe uma atenção no campo das ciências como nunca antes visto, passando a ser estudada categoricamente por meio do método científico, e o que até então era considerado uma perversão religiosa, moral e cível agora é considerado uma patologia:

[...] O que antes era entendido como um pecado, um vício moral, um ato criminoso e que tinha suas raízes no desvio social e moral, agora toma forma de desvio psíquico e/ou biológico. Aquilo que antes era entendido como um vício moral e social, e que era de responsabilidade da religião do direito, encontra-se nos séculos XIX e XX sob responsabilidade da psiquiatria, psicologia e medicina (VIANNA; PRETES, 2007, p. 320).

Se entre os séculos XVI e XVIII tínhamos o Ofício da Sagrada Inquisição para fiscalizar e perpetrar punições aos sujeitos praticantes da até então sodomia – independente do gênero já que o Código Penal Português, ao qual o Brasil era regido também, considerava a sodomia a penetração anal tanto do homem quanto da mulher (GREEN, 2000, p. 55) – nas sociedades capitalistas modernas a experiência sexual entre pessoas do mesmo sexo é inspecionada pelas ciências em ascendência, configurando-a enquanto uma disfunção da norma afetiva/sexual tida como ‘normal’, ou seja, a dicotomia ‘natural’ e ‘antinatural’ dá espaço às ambiguidades da ‘normalidade’ e ‘anormalidade’. Os sujeitos, dessa forma, são entendidos como degenerados em relação às condutas sexuais/afetivas do campo da normalidade. Este discurso científico de hierarquização das sexualidades institui a heterossexualidade como sendo a única possível e verdadeira ao passo que as relações sexuais de fora dessa norma eram qualificadas como uma doença degenerativa da sociedade: o homossexualismo, aparece, assim, o sufixo patológico (VIANNA; PRETES, 2007, p. 320 – 321). Em linhas gerais, não é à toa que o discurso acerca da experiência erótica homossexual tenha passado de pecado-crime para doença. Com o avanço da secularização das sociedades ocidentais, as instituições religiosas e suas plausibilidades discursivas dogmáticas foram perdendo a cada momento suas legitimações no seio social. O sujeito necessita agora de outras fontes confiáveis de legitimação para a manutenção do mundo social. Algo que chega com as ciências modernas, bem como suas interpretações racionais do

mundo e das chagas humanas vindas com a onda positivista em voga: desastres, doenças etc. Produzindo, assim, as sociedades higienistas de herança vitoriana.

[...] Mas, além desses dúbios prazeres, reivindicava outros poderes, arvorava-se em instância soberana dos imperativos da higiene, somando os velhos medos do mal venéreo aos novos temas da assepsia, os grandes mitos evolucionistas às modernas instituições da saúde pública, pretendia assegurar o vigor físico e a pureza moral do corpo social, prometia eliminar os portadores de taras, os degenerados e as populações abastardas. Em nome de uma urgência biológica e histórica, justificava os racismos oficiais, então iminentes. E os fundamentava como “verdade” (FOUCAULT, 1988, p. 62).

É inegável a relevância das mudanças ocorridas no século XIX para a construção dos estudos acerca da identidade homossexual no Ocidente, em específico nas sociedades capitalistas burguesas. Os avanços tecnológicos e dos centros urbanos devido às Revoluções Industriais ocorridas na Europa contribuiu, à sua maneira, para a elaboração do que hoje entendemos como sendo uma identidade homossexual masculina. Essa dispersão na pluralidade das grandes cidades proporcionou um individualismo crescente o qual contribuiu para afugentamento de jovens da repressão familiar para, assim, conquistar, através do trabalho livre e assalariado, uma vida independente e novas vivências, consecutivamente “a experimentação de práticas sexuais alternativas” (QUINALHA, 2022, p. 44). Os preâmbulos emergentes de uma identidade única desses sujeitos fazem com que tenha cada vez mais uma redução da complexidade do fenômeno da sexualidade no discurso médico-legal; cada vez mais as designações feitas acerca das mais variadas experiências sexuais vão centralizando-se em numa identidade única, configurando, assim, um novo sistema classificatório das performances da ordem sexo/gênero/desejo (ibid., 2022, p. 45). É nessa gênese de uma identidade única homoafetiva que podemos perceber o surgimento de um protoativismo civil-político, sobretudo na Alemanha e EUA. Um importante nome no protoativismo homossexual é o do jurista Karl Heinrich Ulrichs, funcionário público da Prússia que ao discursar no Congresso Alemão de Juristas na década de 1860, afirmou que o uranismo – termo usado por ele para se referir à homossexualidade masculina – “era algo natural, uma espécie de terceiro sexo” (QUINALHA, 2022, p. 57). Contudo, foi interrompido pelos presentes por vaias.

A passagem da segunda metade do século XX para o XXI também teve seus momentos importantes para muitos movimentos civis como, por exemplo, o Movimento Negro, o Movimento Feminista, o New Age e outros. Não sendo diferente com o movimento LGBTQ+. Dois desses momentos merecem nosso destaque: o movimento de resistência LGBTQ+ às violências e práticas antidemocráticas perpetradas durante os regimes autoritários entre as décadas de 1960 a 1980 na América Latina – mas nos concentremos no caso brasileiro – e as

conquistas de direitos civis pós anos 2000. Como é de se esperar, tal temática poderia nos deter aqui por longas discussões seguintes, contudo, pretendemos pontuar alguns rápidos assuntos que marcaram o movimento de sujeitos não normativos durante o Regime Militar no Brasil²⁸. O primeiro deles é pensarmos como o próprio movimento foi se resignificando e se reincorporando ao longo da repressão, entre os anos 1970 e 1980 a sigla MHB (Movimento Homossexual Brasileiro) era a mais usada para referenciar os levantes de militantes homossexuais contra o estágio em que o país se encontrava, ou seja, mulheres, bissexuais, travestis, lésbicas e demais identidades “transgressoras” eram notoriamente excluídas dos espaços de reivindicações políticas democráticas nos primeiros anos.

Posteriormente, já com a redemocratização do Estado brasileiro, que pudemos ver mudanças significativas no movimento: inicialmente referenciado pela sigla GLS (Gays, Lésbicas e Simpatizantes); GLT (Gays, Lésbicas e Travestis); GLBT (Gays, Lésbicas, Bissexuais e Travestis); e, mais recentemente, LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais) (QUINALHA, 2021, p. 98). Trazemos tal informação para vermos como o movimento que deveria, em sua essência, expressamente contemplar as mais diversas e plurais identidades sexuais e de gêneros, levou, de forma unívoca, a figura dos homossexuais masculinos, maiormente os homens brancos, como sujeitos centrais nas lutas e representações de todo um conjunto de sujeitos. Uma das principais incongruências dessa época é que justamente no período de um regime autoritário, o qual silenciava e proibia qualquer organização civil e mantinha a institucionalização do preconceito e violências contra os sujeitos que rompessem com a normativa sexuais e de gêneros, que levantes LGBT tenham aparecido. Um momento significativo foi o da criação do Núcleo de Ação pelos Direitos dos Homossexuais, idealizado por João Silvério Trevisan no final da década de 1970, mas que enfrentou muitas dificuldades para ter, enfim, sua primeira reunião em maio de 1978. Um mês após a primeira publicação de um dos principais jornais da época: o *Lampião da Esquina*. Com isso, o grupo realizava debates acerca da condição homossexual e os temas publicados no *Lampião*, mas também “chegou a redigir uma carta aberta à imprensa em protesto à forma depreciativa como as homossexualidades eram retratadas na televisão”, este sendo, portanto, o embrião do Somos, pioneiro no movimento homossexual no Brasil (QUINALHA, 2021, p. 103). Marcando uma notável participação popular representativa nos campos intelectual, jornalístico e midiático. Entretanto, outros grupos também devem ser lembrados, como o GGB

²⁸ Para uma leitura mais aprofundada recomendamos a célebre obra do professor Renan Quinalha, *Contra a moral e os bons costumes: a ditadura e a repressão à comunidade LGBT*.

– fundado em 1980, é a mais antiga associação de defesa dos direitos dos homossexuais no Brasil; membro da ABGLT²⁹ – e o GAAG – organizado na cidade de Duque de Caxias no Rio de Janeiro, que tinha como objetivo a luta pela conscientização homossexual (QUINALHA, 2021, p. 117). Na virada da década de 1990 para os anos 2000 muitas conquistas são alcançadas e muitas outras identidades foram reconhecidas, novamente temos uma ressignificação e ampliação nas siglas que compõem a comunidade, passando a ser LGBTQI+³⁰. Novos movimentos surgem – como o ASTRAL, associação fundada em 1992 por uma iniciativa de travestis buscando, acima de tudo, maior visibilidade, mas também a participação em campanhas de prevenção às ISTs entre prostitutas; e o ANTRA, associação criada em 1997 e até os dias de hoje central dos debates e redes do movimento LGBTQI+ brasileiro (QUINALHA, 2022, p. 130 – 131) – e outros se aliam a causa da comunidade. Direitos de reconhecimento identitário também foram importantes nessa passagem, os quais se estendiam da *despatologização* da homossexualidade, em 1996 pela ONU, até o reconhecimento de união estável entre pessoas do mesmo sexo e, posteriormente, o casamento civil com todos os direitos garantidos pela legislação do país (ibid., 2022, p. 132 – 133).

Após passarmos por toda essa historiografia da homossexualidade no Ocidente – algo que poderia facilmente ter nos detido mais tempo – percebemos a importância da Igreja – bem como o Estado, também, ao passo que trata-se de uma instituição que tem o dever, em sua formulação, em proteger e preservar a integridade e os direitos dos cidadãos –, enquanto uma entidade a qual prega os ideais de benevolência e perdão, reconhecer suas condutas violentas realizadas contra os homossexuais e mulheres ao longo de sua história; além de trazer aos seus seguidores e fieis a reparação histórica que todas e todos devem ter para que assim os princípios que integram a base teológica da religião – como, por exemplo, humanidade, bondade, perdão, caridade e humildade – não sejam postos em questionamento devido a uma Igreja perpetradora de violências contra seus próprios seguidores. Como bem diz Uta Ranke-Heinemann (2019, p. 397 – 398):

A propósito, como sinal de arrependimento pelos crimes cometidos contra homossexuais por milênios, seria apropriado que a Igreja abençoasse os casais homossexuais que assim desejassem. Não que algo faltasse a esses casais sem essa benção, mas sim porque faltaria à Igreja humanidade.

²⁹ Cf. disponível em: <https://pelourinhodiaenoite.salvador.ba.gov.br/grupo-gay-da-bahia-ggb/#:~:text=Grupo%20Gay%20da%20Bahia%20%C3%A9,utilidade%20p%C3%BAblica%20municipal%20em%201987>. Acesso em 25 nov. 2022.

³⁰ Em países, como na Inglaterra, a sigla é ainda maior: LGBTQQICAAPF2K+. Cf. disponível em: <https://razoesparaacreditar.com/significado-lgbtqjqicapf2k/>. Acesso em 28 nov. 2022.

1.3. Homossexualidade no cristianismo moderno

... *We're in love with a world, but the world just wants to bring us down;
By putting ideas in our heads that corrupt our hearts somehow*³¹
(Adele)

As mudanças ocorridas no decorrer da segunda metade do século XX, e aqui destacamos o surgimento da identidade única desses sujeitos dissidentes da norma, contribuíram para a representatividade social e o reconhecimento de direitos, que por muito tempo foram negados, mas também para às reivindicações de participação coletiva em espaços que marginalizavam seus corpos, suas identidades e sexualidades. Uma dessas reivindicações, e a que mais nos interessa, foi o direito de pertencer e participar de alguma comunidade religiosa cristã enquanto sujeitos dissidentes da norma cisheterossexual. Alguns desses elementos percebidos nessas mudanças significativas no corpo social foram indispensáveis para a eclosão de uma teologia *queer*. Como fala Musskopf (2008), dentre essas revoluções – observadas entre as tantas esferas sociais – podemos destacar: o surgimento da teologia feminista, ou exegese feminista, no Brasil uma das pioneiras é a teóloga Ivone Gebara, movimento teológico inspirado na segunda onda feminista, sobretudo com o *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir; a teologia negra a partir da emergência de movimentos Afro-Americanos, liderados por Marthin Luter King Jr. e Malcon X, denunciando o sistema estruturalmente racista estadunidense; a teologia da libertação latino-americana com um olhar atencioso às personagens marginalizadas dos textos sagrados bíblicos, e levando isso para a vida comunitária; e o movimento homossexual e a Revolta de Stonewall Inn, bar marcado pela frequência da população LBGTQI+ na década de 1960, mas que todo instante sofria com as violentas batidas policiais entre o público, coisa que muda com a rebelião no ano de 1969 contra as investidas policiais protagonizada por Marsha P. Johnson (QUINALHA, 2022, p. 79). É a partir desse cenário e acontecimentos revolucionários que os sujeitos homossexuais entram no debate teológico, visto que são movimentos políticos/sociais questionadores dos constructos repressivos presentes na sociedade e perpetrados pelo Estado e suas instituições (SILVA, 2018, p. 48). Posteriormente, esses sujeitos desejosos de uma

³¹ ... *Estamos apaixonados pelo mundo, mas o mundo quer apenas nos derrubar; Colocando ideias em nossas cabeças que de alguma forma corrompe nossos corações* (tradução nossa). ADELE. *I drink wine*. YouTube, 26 out. 2022. 1 vídeo (7 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jDvYDzFOK9A>. Acesso em 28 nov. 2022.

vivência religiosa que não olhasse para sua sexualidade como sendo algo antinatural, pecaminoso ou moralmente vil, constituíram comunidades autônomas para poderem exercer a prática religiosa, temos, então, o aparecimento das primeiras igrejas inclusivas lideradas ou abertas ao público LGBTQI+. Poder-se-ia perguntar do porquê utilizar o termo *igreja inclusiva* e não *igreja gay*, bem, além dessa terminologia remeter a um público específico de fiéis, entendendo que *igreja gay* seja uma instituição nada mais que formada e aberta aos homossexuais masculinos, muito de seus seguidores preferem designar tais instituições de igrejas *para* pessoas LGBTQI+, ou até mesmo “outras preferem definir-se como organizações ‘inclusivas’³², no sentido de que estão abertas a todas as pessoas, especialmente àquelas que se sentem ‘excluídas’ de outros espaços” (MUSSKOPF, 2008, p. 168). Essas igrejas na perspectiva teológica operam com o método de interpretação alternativo dos textos bíblicos, conhecido como Hermenêutica:

[...] Essa reflexão é diferente das teologias tradicionais nos aspectos específicos que norteiam os textos sagrados que citam a classe LGBTI+ e envolvem o direito a salvação. Esse método de hermenêutica [...] utiliza dos próprios textos da Bíblia para explicar a si mesmo e dar uma nova interpretação. Desse modo, os estudos da teologia inclusiva apontam que a homossexualidade não pode ser vista como algo profano, mas pode sim integrar o campo do sagrado [...] (BRANDÃO, 2021, p. 67).

Essas mudanças, ao que se mostram, as quais favoreceram essa hermenêutica alternativa aos sujeitos não-normativos, deu-se, em conjunto com toda reorganização social ocorrida nos últimos séculos em decorrência da ascensão da vida globalizada, a qual proporcionou o desenraizamento identitário, potencializando as individualidades ainda mais, sobretudo no Ocidente. Essa descentralização dos sujeitos proporcionada, e fomentada, pela globalização afetou a vida religiosa em geral de duas formas: possibilitando ao indivíduo a mudança da identidade religiosa o que resultou na busca de vários deles a uma religiosidade próxima à sua identidade; bem como o surgimento de um reforço identitário a um determinado grupo ou etnia (DIAS, 2012: 99). Entretanto, independentemente da forma pela qual o indivíduo expresse sua identidade religiosa, seja pela total mudança ou pela total aderência, ainda continua sendo uma expressão da religiosidade individualizada em que sua pertença é facultada, isto é, uma opção a ser tomada em consideração ou não. Em outras palavras, a diversificação da religião – dentro de uma lógica de mercado, numa realidade capitalista – e da revalorização das diversidades “étnicas, religiosas e culturais mostra-se aberta para o consumo de produtos e serviços de toda

³² Termo escolhido para este trabalho por compreender sua abrangência social e religiosa, mesmo entre os não praticantes da fé.

origem. Uma das características da globalização é a diversidade e a diversificação” (DIAS, 2012, p. 99 – 100). A religião, por assim dizer, mostra-se muito expressamente enquanto uma agência e/ou instituição fomentadora de sentidos, significados e, sobretudo, identidades, devido a isso entendemos a busca engendrada pelos sujeitos de sexualidades dissidentes por uma pertença institucional religiosa, mesmo naquelas religiões as quais historicamente são vistas como perpetradoras de violências contra suas identidades – importante destacar a forma a qual as religiões apregoam suas verdades por meio da dominação violenta e da subjugação de outros povos, algo que nos está muito próximo à memória através das religiões monoteístas no Ocidente, ao passo que passam de perseguidas a perseguidoras e assim reivindicam suas verdades absolutas de uma base retórica messiânica aos povos e identidades cismáticas (PIKAZA, 2008).

Para além de uma “dupla e múltipla pertença religiosa” (RIBEIRO, 2018), dentro de uma realidade mercadológica de uma vida religiosa secularizada e descentralizada, o que expressamos aqui é o surgimento de um movimento religioso carismático, de base reformadora, no campo da hermenêutica cristã, protagonizado por sujeitos *queers* e/ou não-normativos. Tendo como sua principal crítica teológica e social a exclusão desses sujeitos *queers* na prática religiosa cristã a partir de uma fundamentação na teologia da libertação: por compreender, acima de tudo, que toda narrativa de poder sobre seus corpos parte de um lugar de fala específico. Assim como discute a teoria marxiana³³ que toda produção intelectual – e aqui elencamos ela de toda e qualquer natureza, seja teológica, social ou científica – é resultado da classe social dominante de seu tempo, essas irmandades religiosas descentralizam o discurso hegemônico acerca das dissidências da sexualidade e de gênero, agora podem elas mesmas falar de si a partir de uma releitura exegética bíblica, visto que esta é uma das possibilidades favorecidas pela globalização: a ruptura com os discursos hegemônicos em um projeto emancipatório identitário. Surgindo, assim, “igrejas e comunidades eclesiais específicas que levantam a bandeira em prol da aceitação e do acolhimento dessas comunidades de minoria, que outrora foram excluídas pelos grupos majoritários das comunidades cristãs em geral” (BRANDÃO, 2021, p. 61).

Entretanto, a reação em sentido contrário ao surgimento dessas comunidades e igrejas cristãs inclusivas também tem se mostrado em ascensão nas últimas décadas, isto é, um movimento opositor paralelamente aos de reivindicações identitárias de sujeitos não-normativos, dentro das instituições religiosas e fora dela também. Se para alguns representantes

³³ KARL, Marx; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Tradução de Edmilson Costa. 3. ed. São Paulo: EDIPRO, 2015.

religiosos protestantes o debate sobre a sexualidade, sobretudo acerca daquelas dissidentes do sistema sexo/gênero/desejo, devem ser silenciados e/ou levados com menor importância, para Foucault (1988) nunca se falou tanto sobre essa temática quando nos presentes dias na nossa sociedade ocidental. Mesmo que para reforçar valores dominantes das condutas sexuais e de gênero sobre os indivíduos e, assim, exercer poder através do medo e da punição. Nessa linha, a Igreja, e mais recentemente comunidades religiosas protestantes, armou-se do discurso bíblico, em um fanatismo desvairado, para perpetrarem inimagináveis violências e exterminarem esses sujeitos homossexuais, isto é, armando-se de um discurso instauram o medo por meio do pecado a partir de um dispositivo regulatório da sexualidade (MESQUITA; PERUCCHI, 2016: 107).

Portanto, não é surpresa ou inesperado encontrarmos posicionamentos de líderes religiosos protestantes, e não protestantes, cristãos que condemnam o “comportamento” homossexual dentro de uma realidade de regulação da sexualidade, não somente, mas do corpo também e assim escutarmos que o sujeito “homossexual tem reserva no inferno”³⁴. No mais, estamos falando de uma conduta condenatória e regulatória para além da vivência sexual homoerótica, apenas, mas, ainda, de seus corpos enquanto uma realidade política. Pensado que “o” corpo é invariavelmente constituído e transformado no corpo do outro, nessa consideração o pessoal é político, isto é, “minha situação não deixa de ser minha só porque acontece com outra pessoa, e meus atos, embora sejam individuais, reproduzem, ainda assim, a situação do meu gênero, e o fazem de diferentes maneiras” (BUTLER, 2018a, p. 78). Em outras palavras, o corpo na e da sociedade tal qual o Brasil está inserida, isto é, republicana, não dispõe de uma representação que corporifica toda estrutura política da sociedade, como tem-se a monarquia com a figura do rei; ao contrário, o que se tem é um corpo social e que precisa, acima de tudo, ser cuidado e protegido.

[...] É esse corpo que será preciso proteger, de modo quase médico: em lugar dos rituais através dos quais se restaurava a integridade do corpo do monarca, serão aplicadas receitas, terapêuticas, como a eliminação dos doentes, o controle dos contagiosos, a exclusão dos delinquentes. A eliminação pelo suplício é, assim, substituída por métodos de assepsia: a criminologia, a eugenia, a exclusão dos “degenerados” ... (FOUCAULT, 2022, p. 234).

É dentro dessa lógica de uma heterogeneidade performática, ou seja, uma política higienista do paraíso, que muitas instituições tradicionais cristãs operam com o discurso, e

³⁴ G1 DF. “Homossexual tem reserva no inferno”; fala de pastor durante evento de igreja evangélica em Brasília é denunciada por deputado. *G1*, 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2023/02/22/distrito-denuncia-falas-homofobicas-em-evento-de-igreja-evangelica-em-brasilia-homossexual-tem-reserva-no-inferno.ghtml>. Acesso em 21 mar. 2023.

postura, de *cistematização* heteronormativa dos sujeitos homossexuais e assim reconhecem a sua realidade, mas de mesmo modo condicionam sua existência, enquanto membros pertencentes a um mesmo grupo social, a um comportamento “regrado” e desassociado ao pecado. Sendo assim, há a rejeição à homossexualidade, compreendendo-a enquanto conduta “antinatural” e “pecaminosa”, mas ainda assim “há o acolhimento dos/as homossexuais pela igreja, desde que eles/as reconheçam que precisam mudar seu comportamento” (MESQUITA; PERUCCHI, 2016, p. 107). Uma forma, a qual podemos compreender, que essas instituições têm de não perder seu mercado religioso, mas simultaneamente manterem sua lógica heteronormativa.

No que se refere à Igreja Católica Apostólica Romana, pode-se ter uma leitura de dois campos antagônicos acerca do entendimento da sexualidade, mesmo havendo uma centralidade de poder e ordenamento dos sistemas de crença e simbólico: um mais tradicional, ligado diretamente ao Vaticano e grupos católicos internos de grande influência, como, por exemplo o Opus Dei³⁵, há outros movimentos e grupos minoritários formados, em seu maior número, de intelectuais e teólogos/as católicos/as, que propõem uma nova hermenêutica bíblica – tal qual as instituições e comunidades cristãs inclusivas – realizando, desta forma, uma releitura dos textos bíblicos a partir de uma crítica histórica-social-teológica (RANKE-HEINEMANN, 2019), há exemplo a teologia da libertação e teologia crítica feminista. Ainda dentro do discurso católico sobre à homossexualidade, é argumentado que os sujeitos homossexuais “podem” gozar de uma liberdade de culto dentro dos preceitos morais cristãos, sem deixarem de ser homossexuais, precisamente, desde que decidam-se viver em completo celibato³⁶, o qual foi incorporado à moral católica e instituído como um dos pilares da conduta sexual de seus líderes e membros mais devotos, dentro de um contexto de hostilidade ao sexo e ao casamento, mas também ao feminino e às mulheres.

O cristianismo católico, por ter em seu núcleo apenas um único sexo e assim estruturar a igreja de forma monossexual, consoante com seu pessimismo sexual, acabou por dessexualizar os homossexuais (até onde é possível) e então os cultivou e os glorificou dentro de sua sociedade masculina depreciadora das mulheres (RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 410).

³⁵ Uma instituição da Igreja Católica criada por Jose Maria Escrivá de Balaguer, a qual, durante o papado de João Paulo II, ascendeu rapidamente à uma categoria de grupo católico de alto nível de influência, suplantando, assim, os jesuítas. Têm como principal objetivo a “consolidação e expansão do poder papal como base da nova evangelização da Europa” (RANKE-HEINEMANN, 2019: 403).

³⁶ Instituição do cristianismo católico que, à propósito, não é desconhecido na história da humanidade, tendo suas raízes “pagãs” e remontando à Idade da Pedra. Em muitas sociedades da Antiguidade o ritual de castração, para haver uma total vivência do sujeito à divindade, pode ser encontrado, por exemplo, “na Babilônia, no Líbano, na Fenícia, em Chipre, na Síria, no culto de Ártemis em Éfeso, no culto de Osíris no Egito e no culto frígio de Átis e Cibele, que foi amplamente disseminado pelo Oriente e Ocidente” (RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 119).

Esses discursos religiosos operam a linha de uma tradição ascética, levada ao extremo por teólogos da Igreja, que liga o pecado dos homens às punições coletivas enviadas por um deus colérico (DELUMEAU, 2003, p. 10), dessa forma a homossexualidade é concebida enquanto um pecado condenatório da natureza do homem e que tal sujeito é influenciado por demônios e vícios, logo, a salvação estaria na total aceitação aos preceitos da instituição e negação da “carne”, isto é, uma desassociação entre a sexualidade e a condição biológica – uma oposição que é apenas “uma das características da civilização ocidental” (FOUCAULT, 2021, p. 22). Nesse mesmo contexto, é crescente o número de cristãos, neoprotestantes e não-protetantes, na política brasileira e nas instâncias governamentais do Estado, aproximando-se, assim de uma agenda social-religiosa de “disseminação dos valores da religião na arena governamental, em contraponto à perspectiva de laicidade do Estado” (MESQUITA; PERUCCHI, 2016, p. 108). Reforçando o pensamento da crítica feminista de que “o pessoal é político”. A partir disso surgem vários movimentos eclesiais de base cristã para romper com essa lógica regulatória de enquadramento *heterocisnormativo*. Essas primeiras respostas dadas por teólogos/as e intelectuais cristãos, em anuência ao Movimento Homófilo, abre novas reflexões no estudo da teologia e da religião promovendo mudanças significativas no mercado religioso tradicional, e que aqui é tratado de “teologia homossexual” ou, em específico, “teologia *sobre* a homossexualidade”, as quais são “marcadas pelos estudos médicos do século XIX e XX e pela atuação dos grupos homófilos, estas obras procuram articular o *corpus* teórico e a atuação política na construção de um discurso inclusivista” (MUSSKOPF, 2008, p. 126 – grifo do autor).

Os preâmbulos de novas vertentes teológicas de um seguimento cristão, compreendidas hoje em dia como “igrejas inclusivas”, tem como seu precursor o reverendo Troy Deroy Perry Jr. – o qual fora criado no seguimento batista onde teve seu primeiro casamento, este sendo heterossexual –, ainda nos EUA. Com o seu divórcio e a exposição de sua sexualidade, a qual obrigou-o a desistir do sacerdócio, viu-se diante várias frustrações no campo religioso e pessoal, sobretudo por não se encaixar na heteronormatividade das condutas do sexo/gênero/desejo. Assim, “decidiu se debruçar sobre os estudos da teologia para encontrar uma maneira para que ele e seus amigos LGBTI+ pudessem exercer sua fé livremente” (BRANDÃO, 2021, p. 70). Nessa busca por um espaço o qual proporcionasse o livre exercício da fé, aliado às aspirações de um movimento cristão de acolhimento à comunidade homossexual, temos a realização do primeiro encontro religioso na casa do reverendo Troy no ano de 1968. O que mais tarde viria a se tornar a reconhecida *Metropolitan Community Church* (Igreja da Comunidade Metropolitana – ICM) e o que começou com um clérigo e doze fiéis, hoje conta com mais de

60.000 membros, mais de 300 igrejas em 22 países pelo mundo (ICM/SP). De acordo com Musskopf (2008, p. 127), D. J. Good apresenta três parâmetros interpretativos para lidar com os “textos de terror”, o qual pode-se dizer que essa nova hermenêutica teológica das instituições inclusivas reivindicam, – termo cunhado por Phyllis Tribble que correspondem às passagens bíblicas de Gn 19: 1–25, Lv 18: 28 e 20:13, 1Co 6:9, 1Tm 1:10, Rm 1: 26–27, e assim confrontar as escrituras usadas, de formas discursivas e não discursivas, para reprimir, violentar, dominar e subalternizar os corpos e sexualidades transgressoras – sendo o primeiro deles: a) O de “restauração”, dando ênfase em mostrar que os textos bíblicos usados pelas instituições tradicionais para estigmatizar as relações entre pessoas do mesmo sexo não podem se encaixar nos atuais debates acerca da homossexualidade e, devido a isso, precisam estar hierarquizados em relação a outros textos da bíblicos como, por exemplo, Jo 13: 34–35 e Mt 7: 1–5; b) A “omissão” é um desenvolvimento hermenêutico o qual compreende que o conteúdo bíblico não contem nada, diretamente, pertinente aos debates acerca de relações com pessoas do mesmo sexo, entretanto, afirmam que tais rejeições que têm na Bíblia estão relacionados a momentos específicos e não a toda matriz de relações homoeróticas; e c) O “acabamento”, onde há esse reconhecimento de passagens bíblicas que condenam as relações homoeróticas, e afetivas, e se opõem a esses textos “com outros materiais e conclusões de leitores/as contemporâneos/as” (MUSSKOPF, 2008, p. 127).

Temos, então, uma instituição que tem como um de seus principais objetivos acolher sujeitos os quais foram/são suprimidos pelos seguimentos cristãos neoprotestantes tradicionais, que fundamentam sua doutrina teológica na condenação e estigmatização daqueles tido como desviantes e transgressores da heteronormatividade sexual e de gênero.

2. HOMOSSEXUALIDADE E NEOPROTESTANTISMO

2.1. A historicidade da ICM na Paraíba

*Eu não vou sucumbir; eu não vou sucumbir;
Avisa na hora que tremer o chão;
Amiga, é agora, segura a minha mão³⁷
(Elza Soares & BaianaSystem)*

³⁷ ELZA Sorares; BAIANASystem. *Libertação* (part. Virgínia Rodrigues). YouTube, 16 ago. 2019. 1 vídeo (4 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6XrCS1GI2ec>. Acesso em 28 nov. 2022.

Vimos, portanto, até aqui os impulsos sociais que favoreceram o surgimento de um movimento cristão direcionado, especificamente, a sujeitos reprimidos de suas sexualidades por outros seguimentos cristãos mais tradicionalistas em relação às condutas sexuais dissidentes. Uma busca por coesão institucionalizada na mesma fé que os marginalizou, a partir de uma hermenêutica própria. Ou seja, de fato há o empenho dessas comunidades religiosas em manter não somente uma identidade sexual e de gênero próprias, mas a harmonia disso com a identidade religiosa. E preservada, essa harmonia, dos aparelhos repressores das instituições tradicionalistas. Para pensarmos isso trazemos uma frase encontrada no site oficial da ICM Brasil, acerca de sua história:

A ICM reconhece um estado de necessidade em todo o mundo nas áreas de direitos humanos e justiça, incluindo, entre outros, a comunidade de lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros e queer. Como pessoas de fé, a ICM se esforça para construir pontes que liberam e unem vozes de desafio sagrado. A ICM lidera a partir das margens e transforma (ICM/SP)³⁸.

Foucault em sua aula inaugural em que trata da *Ordem do discurso*, fala-nos de como “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (2014, p. 10). Dessa forma, podemos compreender, a partir da definição de Foucault de *discurso*, e num primeiro momento, de como a luta do movimento ativista homossexual, diante as repressões sofridas pelo conjunto de normas/*ethos* pelos sujeitos desviantes da heterossexualidade compulsória, confronta-se com o sistema de dominação vigente – teológico, jurídico ou médico-legal; bem como, de que *aquilo porque, pelo que se luta* é a legitimação enquanto um movimento cristão capaz de produzir suas próprias hermenêuticas fundamentadas numa teologia inclusiva e libertária, disponibilizando aos fiéis cristãos homossexuais o livre exercício da fé sem correr o risco, a princípio, da repressão discursiva (BRANDÃO, 2021, p. 73). O que leva essas igrejas a participarem massivamente do mercado religioso frente a outras instituições. Favorecendo a readesão de fiéis ao cristianismo e conseqüentemente no trânsito religioso. Tal abertura a novos territórios proporcionou a chegada de um movimento religioso inclusivo ao Brasil na década de 1990, tendo a instalação da ICM no território brasileiro no ano de 2003 na cidade do Rio de Janeiro. E com a chegada da reverenda Darlene Garner em 2005 a instituição começou a expandir sua rede de igrejas pelo país, sendo hoje o 4º com maior número de líderes no mundo (ICM/SP).

³⁸ ICM São Paulo. *Quem somos*. Disponível em: <https://www.icmbrasil.org.br/quem-somos/>. Acesso em 28 nov. 2022.

E aqui aparece outro ponto que distancia cada vez mais as instituições tradicionais das inclusivas: a presença feminina em cargos eclesiásticos. O conceito de masculinidade, enquanto uma normativa cultural “separatista” dos sujeitos, dentro do cristianismo foi sendo construído a partir de um distanciamento e silenciamento do feminino e da mulher no espaço religioso e doméstico. Assim, as mulheres não encontram uma legitimação teológica que as permitissem pastorear alguma comunidade cristã, justificativa até hoje presente nos discursos hermenêuticos de instituições tradicionais. Em um dos encontros com um dos líderes eclesiais participantes desta pesquisa, a qual foi realizada virtualmente com um total de dez perguntas e entre uma delas fora questionada divisão social dos sexos e como isso se refletia nas práticas religiosas, como, por exemplo, a celebração de cultos, cargos institucionais etc., um deles respondeu que, mesmo algumas instituições tradicionais com cargos importantes exercidos por mulheres, a exemplo, no sul do Brasil, a ordenação feminina nessas instituições é muito dependente de uma interpretação textual bíblia mais secular dos diretórios estaduais e regionais, majoritariamente masculinos: explicando, assim, a falta de ordenação feminina no estado da Paraíba. Ainda assim não temos material suficiente para afirmar que tal ato, de vermos mulheres eclesiais em liderança em uma instituição tradicional cristã, como a Assembleia de Deus, poderia ser visto nos próximos anos em nosso estado; mais facilmente seria afirmarmos que teremos mais um longo tempo dessas instituições e comunidades cristãs sob a discursividade masculinista nessas igrejas. Contudo, é comumente achado mulheres que exercem funções eclesiais de prestígio, mas que lhes impõem limites *à la* Jó 38: 11, e àquelas que até aqui chegaram “percorreram um longo caminho, pois se trata de um espaço de poder que historicamente foi construído pela ideologia patriarcal das igrejas como se fosse propriedade dos homens” (JÚNIOR, 2018, p. 56).

Em um de nossos encontros virtuais, fundamentais para a realização desse trabalho, com o líder da Igreja da Comunidade Metropolitana de Cabedelo/PB, foi questionado ao entrevistado acerca da historicidade da instituição no estado da Paraíba. Ele apresentou as primeiras ações, movimentos e encontros eclesiais que deram o início a uma instituição religiosa cristã inclusiva no estado da Paraíba, que datam por volta do ano 2005, quando a pastora Rosângela tem seu primeiro contato com a ICM na cidade de Fortaleza/CE, liderada pelo então reverendo Igor Simões, e tem interesse em instituir em João Pessoa um grupo de oração inclusivo às pessoas LGBTQI+ e àquelas que busquem uma instituição desassociada às interpretações patriarcais e condenatórias dos textos bíblicos, o qual posteriormente tornar-se-ia a primeira igreja inclusiva da Paraíba, no Bairro dos Ipês na cidade de João Pessoa. Logo após algumas movimentações a partir da instituição recém criada na capital, inicia-se um grupo de implantação da instituição na cidade de Cabedelo/PB. Entretanto, as atuações da ICM na

cidade de João Pessoa são encerradas entre os anos de 2012 a 2013, permanecendo apenas o grupo de oração, tendo o nome *LGBT que adoram*³⁹, sediado na cidade de Cabedelo/PB – ainda sem denominação e/ou vinculação institucional e ligação oficiais com à ICM – para e por pessoas LGBTQI+.

Entrementes, o atual líder da ICM/Cabedelo, até então membro participativo das reuniões do grupo de oração, recebe autorização das instituições de Fortaleza/CE e São Paulo/SP para vincular o grupo de oração à ICM⁴⁰, e no dia 09 de fevereiro de 2014 é formalizada a veiculação institucional com a instituição sede, sendo, doravante, uma igreja inclusiva emergente na cidade de Cabedelo. Contudo, outros movimentos e grupos cristãos inclusivos concomitante à ICM têm ações em todo o estado da Paraíba, mesmo que não sejam nomeadamente reconhecidos enquanto uma instituição formalizada. Atualmente a ICM/Cabedelo tem e recebe fiéis de vários seguimentos religiosos, cristãos e não cristãos, e desenvolvem ações participativas, igualmente, em outras religiões e regiões a partir de um trabalho colaborativo religioso. Devido, sobretudo, às suas intersecções teológicas e ritualísticas com outros sagrados e universos simbólicos religiosos, de matriz cristã e não cristã. Exercendo, assim, uma espécie de bricolagem religiosa, a qual já fizemos referência nas discussões de Hervieu-Léger (2015). Um desses trabalhos da ICM/Cabedelo está, precisamente, nas realizações de cerimônias religiosas e encontros junto à Comunidade de Juremeiros e Benzedores de Alhandra/PB – ação essa que passa por um período de descontinuação, sem previsão, até o momento, de retorno. São ações que unem instituições e comunidades religiosas juremeiras, espíritas, do catolicismo popular e protestantes inclusivos.

A ICM/Cabedelo, assim como outros seguimentos das espiritualidades e religiões emergentes da Modernidade, e as quais enquadram-se na categoria de Novas Expressões Religiosas, carrega consigo elementos simbólicos e discursivos de outras religiões e mantém em suas liturgias cerimoniais símbolos, características e uma autoconstrução religiosa a partir de outros universos religiosos. Contudo, esse processo de estruturação institucional eclesial e teológica de uma identidade religiosa inclusiva, ainda está em construção no Brasil e América Latina no momento. Orientando-se pelos discursos do próprio Jesus, e não mais nos discursos dogmáticos de seus seguidores – os quais são entendidos como reflexo de seu contexto

³⁹ Nota-se que as identidades de gêneros e sexualidades referenciadas eram as lésbicas, gays, bissexuais e travestis, sendo levado a frente, em sua maioria, pelos homossexuais masculinos. As demais identidades e sexualidades transgressoras aos papéis de gênero e sexuais à heterocisnormatividade foram entrando nos debates da instituição ao longo dos *descobrimientos* realizados pelos estudos de gêneros e sexualidades.

⁴⁰ No site oficial da ICM Brasil, a única instituição paraibana vinculada à sigla da instituição inclusiva é a ICM/Cabedelo. Disponível em: <https://www.icmbrasil.org.br/icm-cabedelo/>.

histórico, unicamente –, e da Igreja Primitiva, promovendo uma unidade a seus seguidores, em especial àquelas pessoas que foram excluídas de movimentos e comunidade cristãs tradicionais. Sendo assim, “o principal campo de abrangência dessas igrejas é incluir as pessoas de orientação sexual não aceitas pelas denominações convencionais” (BRANDÃO, 2021, p. 62).

2.2. Da inclusão excludente

Quando a educação não é libertadora, o sonho do oprimido é ser o opressor!

(Paulo Freire)

Como debatido antes, os constructos sociais da masculinidade deram-se por meio de estruturas culturais discursivas em oposição ao que nomeadamente instituiu-se por universo feminino a partir da dominação simbólica e, por muitas vezes, o sujeito masculino exerce uma performance de gênero misógina pautada numa economia masculinista (LEMOS, 2008). Ou seja, mesmo os sujeitos não heterossexuais e não normativos produziram, ou estão em processo de, em algum momento de sua história práticas discursivas e não discursivas misóginas e patriarcais, porque a masculinidade não é dependente das sexualidades, bem como das assexualidades, mas está presente nas discursividades que constituem das identidades, coletivas e subjetivas. Já que ela varia de acordo com alguns fatores históricos, temporais, geográficos etc. Portanto, não deve ser surpreendente vermos pessoas não heterossexuais produzindo discursos total ou parcialmente aversos ao universo feminino e tudo aquilo que lhe cerca, bem como contra outros sujeitos não heterossexuais ou até mesmo contra si. Este último, o ato de negação e recusa de sua própria sexualidade, sendo definido pelo termo *homofobia implícita*, ou então *homofobia internalizada*. Desta forma:

[...] Há uma crescente evolução na discussão acerca do uso do termo homofobia como representativamente limitado à agressão física e verbal contra indivíduos não heterossexuais, estando assim muito mais conturbada à homofobia explícita – caracterizada por comportamentos de interação social – quando, na verdade, o escopo da homofobia transcende os aspectos físicos e verbais e engloba formas mais sutis de violência como não apoiar políticas públicas que visam a ampliação ou conquista dos direitos dessa população [...] (CERQUEIRA-SANTOS et al, 2016, p. 03).

Em muitos momentos essa prática violenta pode ser expressa: seja no ambiente de família, trabalho, amizade, escolar ou entre outros. Contudo, e quando essas discursividades excludentes se apresentam em espaços predominantemente não heterossexuais como redes

sociais de encontros destinadas ao público homossexual? Esse ciberespaço tem ganhado demasiada atenção de uma significativa parte da população homossexual e bissexual, sendo, em uma observação sociológica, a alteração das praças públicas – as quais serviam para o encontro sexuais e eróticos entre os homens da *belle époque* dos parques do Rio de Janeiro (GREEN, 2000) – para o mundo tecnológico com ascensão das redes sociais virtuais.

No caso de *apps gays*, cujo intuito é viabilizar encontros reais (físicos) entre homossexuais masculinos, majoritariamente discriminados pela cultura heteronormativa da sociedade, esta ressignificação dos espaços, principalmente no campo virtual, se concretiza através do ato sexual no espaço físico, pode ser encarada como tentativa de construção de um território seguro para dar vazão aos desejos considerados “desviantes” dos homossexuais [...] (REZENDE; COTTA, 2015, p. 354 – grifos dos autores).

Para falarmos sobre aplicativos de encontros, tomemos como exemplo o *app* Grindr, criado pelo israelense-estadunidense Joel Simkhai em 2009 e chegando ao Brasil de maneira gradual, porém, constante (REZENDE; COTTA, 2015, p. 355). No caso de uma rede social mesmo que para encontros eróticos e sexuais entre homens, os sujeitos perceberam um terreno fértil para depositar seus desejos, suas fantasias e seus discursos. Ainda que notadamente estigmatizantes e preconceituosos, sustentados numa perspectiva heteronormativa e, em maior expressão, misógina. Destacamos para o uso do termo misoginia, baseando-se na pesquisa de Rezende e Cotta (2015) a qual busca identificar e mapear os discursos misóginos e homofóbicos num aplicativo voltado aos homossexuais masculino, em referência às principais expressões encontradas nas descrições dos perfis: a constante inferiorização do feminino ao campo do não-desejado e do abjeto; e uma necessidade exacerbada da performance do “macho”, enquanto sujeito portador da virilidade que está “disponível” apenas para interesses sexuais transitórios, já que o domínio da afetividade é marginalizado ao feminino. Portanto, é corriqueira a lógica do “não afeminado e não curto” estar presente nos perfis dos usuários.

Já nas observações de Cerqueira-Santos et al (2016), as quais buscaram identificar a influência do argumento pessimista sexual da religiosidade na rejeição da própria sexualidade, trazem discussões relevantes demonstrando como elementos discursivos de combate à homossexualidade através de uma argumentação teológica assim como a busca pela satisfação sexual são centrais no entendimento da homofobia internalizada. Em um de seus trabalhos recém publicados no Brasil, *Discurso de ódio*, o qual pode servir para uma análise comparativa ao estudo da homofobia internalizada, Judith Butler, ao debater a homossexualidade nas Forças Armadas, aborda essa homofobia internalizada na perspectiva do sentimento de culpa:

[...] Essa homossexualidade, no entanto, não é simplesmente eliminada, desviada ou reprimida, mas se volta sobre si mesma, e essa volta sobre si

mesma não é uma simples autossupressão; ao contrário, ela é a condição necessária para uma produção do ideal do eu em que a homossexualidade e sua proibição se “combinam” na figura do cidadão heterossexual, cujo sentimento de culpa será mais ou menos permanente [...] (2021, p. 201).

Contudo, quais atuações essas instituições religiosas têm – ou deveriam ter – frente a casos de violências discursivas e não discursivas de sujeitos não heterossexuais contra outros sujeitos não heteronormativos? Quais as possíveis intervenções – a partir de sua representação social/comunitária, enquanto uma instituição que foi pensada e constituída para e por sujeitos que transgredem os papéis de gênero e sexual – contra tais episódios? Esses questionamentos precisam ser apresentados e discutidos entre essas instituições tidas como igrejas inclusivas devido, sobretudo, aos expressivos casos de inumanidades dentro do próprio movimento LGBTQI+, que vez mais volta passar por um processo de *esquecimento* em relação às outras identidades presentes na sigla. Ao que se apresenta, que essas identidades são apenas lembradas e postas em discursos em trabalhos acadêmicos e núcleos de estudos e pesquisas de gênero. E se não está havendo debates dessa natureza com seus seguidores, os quais confiaram a essas instituições o encargo de respeitá-los e acolhê-los de uma realidade violenta e excludente, é preciso pensar o porquê ele não está acontecendo. Quais os motivos do silenciamento.

Esses questionamentos foram levantados em diálogos com o líder religioso da ICM/Cabelo, onde a partir de sua fala percebemos os desafios e a complexa relação de conscientização político-social do combate à homofobia e à misoginia entre os sujeitos não heterossexuais dentro do movimento LGBTQI+. Sobretudo, devido à circunstância de um número significativo de seguidores chegarem à instituição com o enraizamento da homofobia internalizada em seus discursos, refletindo em suas permanências ou distanciamentos da prática religiosa institucional. Mas, como sabemos, o processo de sensibilização com esses sujeitos deve ser gradual e contínuo, que, com base na fala do líder em questão, precisa-se haver uma conversação entre o discurso teológico carismático e o discurso político-social. Para que concepções como, por exemplo, da convicta condenação ao inferno devido sua sexualidade – uma das principais justificativas para a desistência da prática religiosa institucional dadas pelos fiéis da ICM – não sejam mais tão presentes no imaginário social. Algo que é presente em demais pesquisas que também abordam os conceitos aqui trabalhados, homofobia internalizada e religiosidade. Na pesquisa de Cerqueira-Santos et al (2016) as/os pesquisadoras/es observaram a constante associação discursiva entre danação eterna com a vivência sexual dos sujeitos, que é externalizado nas participações coletivas religiosas, ou seja, muitos fiéis desistem da prática da fé institucional devido a crença em sua condenação no *post mortem*; na

satisfação sexual/conjugal, impactando o tempo de relacionamento dos sujeitos. Entretanto, tendo como base nossas análises discursivas com os líderes religiosos e a bibliografia apresentada, consideramos também que esse processo identitário dialético de entendimento e construção do sistema sexo/gênero/desejo quando unido aos discursos repressivos e acusatórios das identidades de gênero e sexuais dissidentes da conduta heteronormativa produzem um sentimento de desencantamento sexual do mundo e de si, o qual é responsável pelos índices de homofobia e misoginia dentro e fora das instituições inclusivas.

3. O MÉTODO: ANÁLISE DE DISCURSO

Uma questão de método

(Eni Orlandi)

A partir de todas essas discussões e análises das construções culturais, históricas, místicas e míticas acerca dos “papeis” de gênero na sociedade, entendemos que uma das principais ferramentas para as interpretações dessas relações entre sujeito e objeto (material da realidade do discurso), entre indivíduo e coletivo, bem como da trinca religião-homossexualidade-modernidade, é a Análise do Discurso (AD). A qual busca compreender a posição do sujeito na fala a partir de todo um *corpus* narrativo e performático, em outras palavras, a AD não se prende unicamente à textualidade ou *gramaticidade* da língua, mas vê o discurso para além e aquém das letras e arranjos gramáticos presentes no material textual, ou oral. Nesse sentido, “as palavras falam com outras palavras. Toda palavra é sempre parte de um discurso. E todo discurso se delinea na relação com outros: dizeres presentes e dizeres que se alojam na memória” (ORLANDI, 2020, p. 41). E essa relação entre o dizer presente e o capital discursivo da memória, aquilo que não se precisa dizer pois já está estabelecido por códigos, e por uma espécie de criptografia simbólica da cultura, é o que trazemos aqui como sendo a relação entre o dito – aquilo que está “presentificado” na produção textual – e não-dito – o que ficou obscuro, por baixo da cena, mas que ainda assim contribui para o discurso –, que o discurso contribui para a elaboração de sentidos do sujeito numa realidade material.

Vimos isso em vários momentos da história, traçados nesse trabalho: a busca pela pertença e pelo sentido, os quais foram trazidos aqui; a construção dos corpos e das sexualidades transgressoras – vale pensar que a noção de heterossexualidade surge **após** a noção de homossexualidade, desta forma, é a transgressão que dita a norma “pré”-estabelecida; e em

como a sedimentação dos discursos sobre à (homo)sexualidade institui um capital simbólico, e imaginário, acerca desses sujeitos. E em todos esses momentos a relação do sujeito com o discurso, ao qual ele esteja inserido, foi impulsionadora de formulações identitárias e ressignificações performáticas, bem como as novas imposições de normas fundamentadas numa legitimação discursiva num momento de constante secularização, tal qual vivemos hoje, já que, jogando essa teoria analítica do discurso, e suas interpretações da materialidade da língua, para o campo do estudo das religiões, “o problema fundamental das instituições religiosas é sobreviver num meio que já não considera evidentes as suas definições da realidade” (BERGER, 1985, p. 200). Dito de outro modo, a quebra, rotura, no campo do discurso hegemônico das instituições tradicionais, sobretudo as instituições religiosas, devido, em grande parte, aos avanços tecnológicos da comunicação e da ciência, favoreceram também um distanciamento às formulações, ditas estáticas, das identidades sociais – subjetivas e coletivas – em ascensão na Modernidade. E desta forma essas instituições, tradicionais presentes na modernidade, têm, portanto, duas alternativas: a acomodação frente à secularização em “progresso”, correndo-se o perigo em estagnar no tempo-espaço; ou, como demonstra Danièle Hervieu-Léger (2015), enfrentar dos desafios da desinstitucionalização. Contudo, fora necessário passarmos por algumas formulações e construções culturais, estabelecidas na materialidade do discurso, que promovem o sentido de pertença identitária comunitárias e individuais: as discussões da categoria gênero entre as masculinidades e feminilidades – numa construção ocidental – e como a manifestação da sexualidade, ao contrário do que condiciona a cultura ocidental, apresenta-se na realidade dos corpos; e como essa relação está, discursivamente, concernente a busca pela pertença religiosa alternativa aos discursos institucionais hegemônicos, regulatórios da sexualidade.

Nesse sentido, a presente pesquisa buscou analisar as motivações, com base da Análise de Discurso, sociais e teológicas que propiciaram o trânsito religioso de sujeitos homossexuais masculinos entre instituições religiosas tradicionais e inclusivas. E foi escolhida essa posição textual – *das tradicionais para as inclusivas* – projetando a hipótese de que a maior transitoriedade desses sujeitos seria da tradicionalidade para os movimentos e comunidades eclesiais inclusivos, idealizados a fim de envolver pessoas que vivenciaram a marginalização de seus corpos e identidades por irem em oposição aos *nomos* da heteronormatividade ou de um estabelecimento afetivo-sexual masculinista de suas relações. Realizou, desta forma, observações de algumas celebrações religiosas nas instituições – de primeiro modo virtual por plataformas digitais, devido à pandemia do COVID-19, e posteriormente de forma presencial nas instituições pesquisadas – tendo como objetivo a análise dos discursos, a partir de uma

metodologia proposta por Eni Orlandi, em suas possibilidades de expressões, isto é, um processo metodológico que de-superficializa o objeto discursivo: “o como se diz, o quem diz, em que circunstâncias etc.” (ORLANDI, 2020, p. 63), em especial, de onde se diz; para quem se diz. Não ambicionamos trazer aqui considerações estáticas e/ou conclusões acabadas, ao contrário, pretende-se abordar as pluralidades do discurso, mas também despertar outros pontos de análises e questionamentos, os quais possam servir para pesquisas futuras. Inclusive do próprio pesquisador. E com isso nos aproximamos da fala de Orlandi (2020, p. 25), de que cada análise é própria e dissemelhante, ainda que usem os mesmos dispositivos analíticos:

Cada material de análise exige que seu analista, de acordo com a questão que formula, mobilize conceitos que outro analista não mobilizaria, face a suas (outras) questões. Uma análise não é igual a outra porque mobiliza conceitos diferentes e isso tem resultados cruciais na descrição dos materiais. Um mesmo analista, aliás, formulando uma questão diferente, também poderia mobilizar conceitos diversos, fazendo distintos recortes conceituais.

Apresenta-se, nesse momento, um ponto de fundamental questionamento ao estudo e aos apontamentos teóricos do pesquisador, que é o lugar de interpretação que o pesquisador tem/usa para trabalhar e transmitir os dados colhidos. E nesse sentido, reconhecer as limitações teóricas recorrentes em uma transferência dos signos e universos simbólicos do discurso para a textualidade: o que fica dentro e fora do texto; a forma de análise, por mais que seja objetiva e metodológica; e a articulação dos dados com a teoria. Ou seja, por mais que falemos o mesmo “idioma”, não falamos a mesma “língua”, e não falamos do mesmo “modo”, e assim cabe ao analista realizar esse recorte teórico do dispositivo de análise para alcançar os objetivos propostos na pesquisa: “se assim é, o dispositivo que ele [o analista] constrói deve ser capaz de mostrar isso, de lidar com isso. Esse dispositivo deve poder levar em conta ideologia e inconsciente assim considerados” (ORLANDI, 2020, p. 58). E, por conseguinte, exercer um lugar de escuta discursiva, uma escuta não silenciosa, mas, pelo contrário, perceber ideológicos no discurso.

Um dos principais pontos, que movimentaram a realização desse estudo, é que há poucas – ou quase nulas – pesquisas no estado da Paraíba que buscaram elucidar as relações, no campo da Análise de Discurso, do trânsito religioso entre homossexuais masculinos neoprotestantes entre igrejas tradicionais e inclusivas, tendo como objeto de estudo a Igreja da Comunidade Metropolitana. Na Universidade Federal da Paraíba apenas um trabalho publicado, até a presente data da elaboração desse estudo, situa-se no estudo de igrejas que têm uma rotura hermenêutica em relação a igrejas de viés tradicionalistas: sendo trabalho de dissertação de

mestrado na área de Comunicação⁴¹. E não aborda o modo como o discurso religioso pode influenciar direta ou indiretamente com o trânsito religioso entre igrejas tradicionais e inclusivas. Sendo, portanto, um novo olhar sobre as instituições abrindo uma possibilidade de metodologia analítica dentro do curso de Ciências das Religiões na UFPB: unindo da Análise de Discurso com o estudo etnográfico. Ou seja, o analista em questão obtém resultados diferentes dos que aqui se apresentam devido a diferente mobilização de conceitos.

Fora realizado, em resumo, encontros com os líderes das instituições analisadas, a ICM – Cabedelo; e a Assembleia de Deus – Alhandra/PB, de forma virtual, pela plataforma digital Google Meet, com uma duração média de 1h 30min, onde temas e conceitos diversos, para dentro e fora da igreja, enquanto instituição social-religiosa favorecedora de uma espiritualidade da coletividade e pertencimento social, foram postos em debate para análise dos líderes, como, por exemplo, o de masculinidade, gênero, trânsito religioso, e sexualidade dentro e fora dos espaços institucionais e de uma participação eclesial dos indivíduos. Por fim, ao fazermos o recorte do público-alvo da pesquisa, fora necessário definir com **quais** sujeitos estaríamos trabalhando, nisso definimos o público com o de homossexuais masculinos, cis e trans – discussão a qual está para além dos marcadores biologizantes – praticantes da religião entre as instituições trabalhadas. Acerca das instituições trabalhadas, ainda, reconhecemos que as instituições religiosas conhecidas como Assembleia de Deus, não se encaixam no grupo das igrejas/instituições historicamente tidas enquanto tradicionais – as quais encontram-se as denominações Luterana, Presbiteriana, Metodista, Anglicana e Batista – todavia, a partir do recorte metodológico que foi utilizado, a AD, discursivamente as igrejas Assembleias de Deus enquadram-se, mais adequadamente, no campo da tradicionalidade do que no campo das igrejas inclusivas, dentre as quais encaixa-se a Igreja da Comunidade Metropolitana. Devido a isso, fora escolhido tal método de compreensão e “distinção” entre as instituições trabalhadas. Como também fora preferido utilizar o termo “neoprottestantismo” ao “neopentecostalismo”, não apenas pela complexidade nas discussões que cercam esse último termo, mas, sobretudo, pela fácil diferenciação entre os protestantismos históricos – pós-reformas luterana e do protestantismo clássico – e o neoprottestantismo – os novos seguimentos surgidos a partir das reformas do século XX, os quais **também** abarcam toda a gama complexa e nebulosa dos pentecostalismo e neopentecostalismo⁴².

⁴¹ LORENZO, Daniel de Andrade. *Teologia inclusiva nas redes sociais: evangelização inclusiva segundo a Igreja Comunidade Metropolitana em João Pessoa*. João Pessoa, 2016. 102 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Comunicação Social, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/11246>. Acesso em 28 nov. 2022.

⁴² Cf. p. 27.

3.1. A homossexualidade além do templo

*Quanto mais proibido; Mais faz sentido a contravenção;
Legalize o que não é crime; Recrimine a falta de educação*⁴³

(Rita Lee)

*Perverso, mal amado, menino malvado, cuidado;
Má influência, péssima aparência, menino indecente, viado;
A placa de censura no meu corpo diz: Não recomendado à sociedade;
A tarja de conforto no meu corpo diz: Não recomendado à sociedade*⁴⁴

(Elza Soares)

O campo da sexualidade passou – e ainda passa – por diversas transformações ao longo do tempo, como pudemos ver, estando em todos esses momentos entre linguagens do dito e não-dito; interdito e transgressão; lícito e ilícito; divino e maléfico; natural e antinatural; patológico e inerente. E assim elaborando sentidos e plausibilidades que oportunizaram a constituição de muitas atuações contra determinados grupos – perseguição, marginalização, distanciamento, extermínio, criminalização, silenciamento; mas também enfrentamento, representação política, (re)existência, alcance de direitos, reconhecimento identitário. Desde a década de 1950 muitas entidades se levantaram para instituir na sociedade um novo modelo de sociabilidade, que não mais fosse sustentado em violações e hostilidades contra grupos sociais vistos até então como “minorias”. Uma dessas organizações pioneiras no ativismo homossexual foi a Mattachine Society, fundada pelo militante do Partido Comunista Harry Hay, que se designava um movimento homófilo e não homossexual. Deslocamento terminológico realizado a fim de “ênfatisar mais o amor e o senso de comunidade, não o sexo, algo que pode ser visto como uma concessão à sociedade conservadora da época” (QUINALHA, 2022, p. 75). Ao longo das décadas de 1950 e 1960 o Ocidente, em especial a Inglaterra e EUA, foi marcado por muitas revoluções de reivindicações político-sociais e algumas delas são lembradas até hoje⁴⁵.

⁴³ RITA Lee. *Obrigado não*. YouTube, 01 dez. 2010. 1 vídeo (3 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VmZCfDkrKJg&list=RDMM&index=9>. Acesso em 29 nov. 2022.

⁴⁴ ELZA Soares. *Não recomendado*. YouTube, 13 set. 2019. 1 vídeo (3 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=f5RC1szBEJQ&list=RDMM&index=27>. Acesso em 30 nov. 2022.

⁴⁵ Para citar algumas, falemos do Movimento Contracultural de 1969 em Woodstock; da Resistência da Compton’s Cafeteria em 1966; do Confronto do Black Cat Tavern em 1967; e da mais memorável resistência LGBTQI+ no EUA de 1960, a Revolta de Stonewall Inn.

E todas elas tendo um mesmo objetivo: abolir a era de repressões sofridas através de uma burocracia do Estado, o militarismo. Criando uma emergência de organizações LGBTQI+ e ativistas pelos Direitos Humanos a demandar, à sociedade conservadora da época, o *Gay Pride* (Orgulho Gay) e pôr em evidência uma porção da sociedade que até então vivia submersa em um mar de estigmas e violações institucionalizadas:

É por isso que, já em 1970, no primeiro aniversário da Revolta de Stonewall, o coletivo ECHO aprovará a realização da marcha anual da Filadélfia no último fim de semana de junho na cidade de Nova York. O ativista veterano do Mattachine Society Craig Rodwell é comumente considerado o grande responsável por essa mudança. Mais de 2 mil pessoas, entre militantes dos grupos homossexuais e das novas gerações, estiveram na marcha que saiu do Greenwich Village até o Central Park pela Sixth Avenue. O nome escolhido foi em referência à rua que sediou a revolta: Christopher Street Liberation Day March. Em Los Angeles também foi realizada uma manifestação semelhante (QUINALHA, 2022, p. 98).

Temos, portanto, a gênese dos movimentos anuais realizados em várias cidades dos EUA e tantos outros países, incluindo o Brasil, chamados de Paradas do Orgulho LGBTQI+. Mobilizações que buscam cada dia mais problematizar os sistemas heterocisnormativos que perpetram barbárie contra sujeitos transgressões da heterocisnormatividade compulsória.

Como dito antes, alguns encontros com os líderes das instituições trabalhadas aqui foram realizados a fim de interpelar mais incisivamente a condição homossexual nos espaços religiosos tradicionais e inclusivos, a partir de perguntas relacionadas aos objetivos da pesquisa. Uma dessas perguntas foi acerca da compreensão e reconhecimento dos movimentos de reivindicações políticas e de participação dos homossexuais na sociedade, a qual um dos líderes responde que a conquista de direitos civis – não especificados – e o direito à existência não são pontos a serem contestados, mas a expressividade dos corpos – que por muito tiveram que se adequar à políticas de silenciamento performático, isto é, os enquadramentos performativos, para que os sujeitos não produzissem transgressões e dissonâncias às condutas heteronormativas compulsórias, fabricam um sentimento de culpa a esses sujeitos que silenciam cada vez mais seus corpos e até mesmo executam as violências sofrida contra si e outros igualmente não heterossexuais. Ou seja, é até válido sujeitos não heterossexuais terem o direito à vida, mas “propagar” a “prática” é danosa e deve ser repreendida. Ao dizer isso, o líder em questão não compreende que fazer tais repressões às performances que estão em oposição às condutas heterocisnormativas⁴⁶ é voltar a um passado não tão distante onde esses sujeitos

⁴⁶ Termo recente nos debates de gênero e sexualidade nos núcleos e trabalhos acadêmicos. Em suma, ele direciona-se aos discursos de caráter binarista de gênero (masculino e feminino) e às sexualidades estáticas, em concordância

tenham que lidar com as constantes violações a seus corpos nos campos do pecado – que queimem à fogueira para a remissão de seus pecados; da criminalização – estão indo contra Deus e o Estado, por isso devem ser punidos pela lei; e da patologia – não é natural, portanto, que seja exterminado da sociedade. E assim, passar novamente pelo processo de apagamento de suas identidades. Mas também é demonstrar um sentimento de proteção à sociedade de algum perigo que tais sujeitos possam transmitir, já que só se cogitaria a ideia de proteger algo ou alguém de algo danoso ou nocivo.

Entretanto, com a ICM a perspectiva sobre o mesmo assunto é mais uma vez distinta, vendo que em seus momentos de surgimento o seu precursor, o reverendo Troy Derooy Perry Jr., no ano de 1970 foi um dos principais fundadores da primeira Parada do Orgulho LGBTQI+ nos EUA (BRANDÃO, 2021, p. 70), assim, a história da ICM no Brasil e no mundo é marcada pela constante busca de representação social da comunidade LGBTQI+ e de mulheres dentro e fora dos espaços religiosos. Levando a essas pessoas uma hermenêutica alternativa em que seus corpos “transgressores” não fossem vistos enquanto representações pecaminosas passíveis de silenciamento e condenação “eterna” – e aqui entra todas ambiguidades que as interpretações teológicas podem trazer ao termo.

3.2. A tradicionalidade na contemporaneidade

*Proibicionismo: não funcionou nem quando Deus tentou*⁴⁷

às condutas pré-estabelecidas desde o nascimento do sujeito. E que irão acompanhá-lo ao longo de sua construção identitária e sexual. Mas para desembaralhar o conceito, passemos pelos três termos unidos em um só: a) Heterossexualidade compulsória, diz respeito à matriz heterossexual que impõe as relações binaristas sexuais como as únicas possíveis (homem x mulher; mulher x homem), e tudo que fugir à essa norma está fadado ao desprezo; b) Cisgeneridade, para que o padrão heterossexual compulsório se mantenha, é preciso que as noções de gêneros sejam tão limitadas quanto. Ou seja, esse *cistema* de gênero interpreta os sujeitos a partir de uma visão binarista patológica dos corpos (há apenas homens e mulheres, e tudo que transgredir à regra é inumano e precisa de conserto – a exemplo, quando sujeitos intersexos nascem muitas vezes são usadas intervenções cirúrgicas a fim de “consertar” o “corpo defeituoso”); c) E a Heteronormatividade, a imposição de regras e performances de acordo com o *cistema* sexo/gênero, ou seja, o sujeito deve comportar-se e buscar alinhar-se aos papéis de gênero e sexuais pré-estabelecidos de acordo com seu gênero designado ao nascimento. Estendendo-se no campo do performativo, mas indo além ainda, no econômico e profissional etc. Para isso, deixamos um artigo de William Roslindo Paranhas para o *Blogueiras Feministas*, 2015. Disponível em: <https://blogueirasfeministas.com/2015/10/08/a-heterocisnormatividade-na-construcao-de-nossa-personalidade/#:~:text=O%20processo%20heterocisnormativo%20E2%80%94%20padr%C3%B5es%20pr%C3%A9,este%20ser%20venha%20C3%A0%20possuir>.

⁴⁷ VIANA, Maria Julia. Proibicionismo: não funcionou nem quando Deus tentou. São Paulo: *Grupo Reinserrir*, 2021. Disponível em: <https://gruporeinserrir.com.br/blog/proibicionismo-n%C3%A3o-funcionou-nem-quando-deus-tentou/>. Acesso em 30 nov. 2022.

(Maria Julia Viana)

A ciência do XIX projetava para os séculos seguintes uma sociedade apartada da religião, altamente desmagificada⁴⁸, para usar o termo weberiano, como explicação para o processo de secularização em preliminar ascensão. O campo da Sociologia das Religiões apresenta-se bem dividido nesse ponto de estudo: há autores que questionam esse processo de secularização afirmado por Weber, Hervieu-Léger e outros teóricos; há os que identificam esse processo como uma volta das sociedades ao mundo irracional magificado (GUERRIERO, 2006, p. 48). Quem sabe não precisemos ser muito além nem muito aquém para entendermos as mudanças ocorridas nas sociedades ocidentais nos últimos dois séculos. Entretanto, as transformações sociais ocorridas, as quais já abordamos nos capítulos anteriores, abalaram fortemente as instituições religiosas hegemônicas, fazendo com que outras formas de experienciar o sagrado ganhasse espaço e constituíssem uma plausibilidade teológica tão atraente e significativa quanto a cristã até então predominante, “essas novas formas de lidar com o religioso não eliminam, portanto, o processo de secularização em curso” (ibid., 2006: 48); longe disso, como já debatemos, a secularização despertou as sociedades modernas para outras possibilidades de vivências religiosas e aumento das correntes carismáticas, ou, entretanto, uma religiosidade peregrina (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 98), onde a prática religiosa voluntária, variável, móvel etc. Destarte, as instituições religiosas começam a enfrentar os desafios da descentralização do poder em voga; a exemplo, o Catolicismo é uma dessas instituições que mais litiga com processo de desinstitucionalização, ao pensarmos que seu regime de institucionalização deu-se pela periodicidade e na continuidade de uma civilização paroquial em que a identificação dos fiéis à religião realizava-se por meio dos “cultos e a administração dos sacramentos” (ibid., 2015, p. 175):

[...] Com a interferência de um regime de validação mútua de crer que dissolve suavemente, pela imposição progressiva de um “modelo frágil” do crer verdadeiro, as instituições religiosas devem elaborar, internamente, os dispositivos tradicionais de validação institucional. Elas devem enfrentar, ao mesmo tempo, interna e externamente, a pluralização dos pequenos regimes de validação comunitária que opõem ao movimento precedente a resistência de “modelos fortes” da verdade partilhada [...] (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 171).

Essa partilha do sentimento de “verdade”, juntamente com a crise na ortodoxia no mundo cristão, devido ao racionalismo iluminista do XIX, contribuíram para a erosão de um

⁴⁸ Usamos aqui a significação *ipsis litteris* do conceito weberiano do processo de racionalização do mundo dentro das instituições religiosas (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 105).

dossel sagrado, isto é, uma desmagificação, ao usar o termo weberiano, dos sistemas de crenças e das instituições nas sociedades ocidentais. Nesse sentido, o que se percebe é um processo de caráter dialético, e não apenas unilateral:

[...] Assim, nas análises anteriores, é igualmente possível dizer que o pluralismo produz a secularização ou quem a secularização produz o pluralismo. Isso não se deve, arriscamos dizer, a nenhuma incúria no pensamento ou ambiguidade nos termos, mas à dialética intrínseca aos fenômenos em consideração e aos fenômenos sócio-históricos em geral [...] (BERGER, 1985, p. 199).

Um comercial da multinacional alemã *Knorr* do ano de 2017, expôs o processo de secularização das sociedades ocidentais de uma maneira bastante didática. Usando da linguagem poética e figuras com base na letra musical – utilizando um gênero musical característico das sociedades urbanizadas, o *rap* –, a propaganda demonstrou algumas transformações no campo social-discursivo-ideológico ocorridas em nossas sociedades. Numa de suas estrofes podemos ouvir: “Não é porque você me olha que quer dizer que me vê; Olhe bem, chegue mais perto; Não julgue sem conhecer; ... *Dia de domingo vou à igreja; Sabadão vou pra balada*⁴⁹”, essa ação demonstrada na última frase aqui destacada é que caracteriza a fé peregrina descentralizada, a qual Hervieu-Léger (2015) aborda em sua obra: uma relação autônoma, individual e variável com a religião. A perda dessa homogeneidade discursiva das instituições religiosas tradicionais no Ocidente a qual promove a troca de instituição religiosa, muita das vezes em busca de uma hermenêutica própria, é o que aqui chamamos de “trânsito religioso”. A prática da fé independente do espaço em que essa fé seja exercida. Como já apresentamos, a instituição religiosa tradicional que mais sentiu os impactos da secularização, e até hoje sente, foi a Igreja Católica, funcionando como uma espécie de “doador universal” às outras instituições: em nossa pesquisa abordamos dois seguimentos religiosos cristão os quais corroboram essa projeção trazida em outros estudos, datados e mais recentes, acerca do trânsito religioso. Na igreja tradicional pesquisada, o líder religioso destaca que o maior índice de trânsito dos fiéis se dar do Catolicismo para a instituição em questão, não descarta, contudo, a chance de que outras religiões também exerçam esse papel de “doador de fiéis”. Caso que também é presente na ICM/Cabedelo, em que o líder comunitário/religioso concorda com a circunstância de uma quantidade expressiva de fiéis virem da igreja católica, nesse caso, porém, justifica-se pela aproximação dos rituais litúrgicos da ICM com o Catolicismo devido ao seu sistema de bricolagem religiosa com outros seguimentos cristãos e não-cristãos. O que num

⁴⁹ KNORR. *Me conheça melhor*. YouTube, 10 ago. 2017. 1 vídeo (1 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FiYhvu5wanc>. Acesso em 29 nov. 2022.

primeiro momento pode gerar um “estranhamento” em novos congregantes, entretanto, não significa que as demais instituições religiosas tradicionais não tenham perdido público para a ICM ou outras comunidades eclesiais inclusivas. Os próprios seguimentos religiosos cristãos mais recentes fazem parte desse processo de secularização em que a instabilidade da fé convertida é expressiva. Outros desafios ligados às instituições religiosas atuais são os avanços tecnológicos e da urbanização das cidades, em que cada vez mais estamos conectados ao mundo numa realidade altamente imediatista e **pluriopcional**, nesse sentido, os sujeitos agora não têm/precisam de um intermédio de alguma instituição para a veiculação de informações e possibilidades do acesso a outros grupos étnicos, culturais, políticos-ideológicos, e, em específico, religiosos. Ou seja, as grandes dificuldades das atuais religiões institucionalizadas são o enfrentamento ao processo de desinstitucionalização presente; e a manutenção da juventude à fé convertida praticante – a qual foi por muito tempo mantida pelos ritos iniciáticos que exerciam/exercem uma prática compulsória da religiosidade – frente às pluralidades culturais, étnicas e religiosas favorecidas pelo processo de secularização:

A crescente visibilidade e valorização do pluralismo religioso, não isenta de tensões, revela que uma parte das experiências religiosas é vivida, não apenas em uma única expressão religiosa, mas em duas ou mais tradições. Ao mesmo tempo, o fato de as diferentes expressões religiosas se tornarem mais conhecidas e públicas possibilita para as pessoas, em especial para a juventude, maior acesso a elas. Por vezes, esse fato se torna um elemento facilitador de, não somente formas de trânsito religioso, mas também de dupla ou múltipla vivência religiosa, uma vez que as propostas religiosas em geral são sedutoras e mobilizadoras na vida humana [...] (RIBEIRO, 2018, p. 97).

Para exemplificar isso trazemos uma colocação feita por um dos líderes entrevistados, da instituição tradicional, onde ele põe em evidência a crise das identidades religiosa herdadas para a manutenção da práxis religiosa institucional entre os jovens fiéis. Em outras palavras, a instituição religiosa, em suas palavras, precisa acompanhar o processo de secularização vigente nas sociedades modernas para que não se perca no tempo e espaço; e desenvolva métodos alternativos de abordagem em relação à crise na transmissão da identidade religiosa. Para isso, ele pontuou alternativas utilizadas por algumas instituições, as quais reconheceram a realidade recém estabelecida na Modernidade, que são interessantes a serem citadas, uma delas é a ação da “proibição do proibir”. De certo que tal colocação não é de toda anuída por diversos fatores, mas o que está sendo posto em debate é a oposição entre as antigas e novas gerações. Mas essa ação tem mais sentido quando partimos de uma análise da realidade material das sociedades modernas ocidentais, sobretudo aquelas que convivem com uma tecnologia massificadora, em que é proporcionado “uma nova postura do indivíduo dentro das diversidades religiosas,

permitindo ao homem usufruir do direito de escolher livremente sua religião dentro da cosmovisão que mais se adequar as suas crenças” (BRANDÃO, 2021, p. 64). Ou seja, uma adaptação discursiva das instituições tradicionais, para manter seu capital religioso, frente à secularização e desinstitucionalização. Para ilustrar, trouxemos um artigo de Maria Júlia Viana, a qual relaciona a tentativa do proibicionismo de Deus no mito de Adão e Eva, da tradição judaico-cristã, com os proibicionismos discursivos-sociais atuais; o que não distancia-se em muito da resposta dada pelo líder religioso da instituição tradicional: buscar por alternativas menos restritivas e repressoras aos avanços tecnológicos e industriais, ou seja, por mais que seguidores mais conservadores em relação à *moral e os bons costumes* sejam contrários aos múltiplos avanços e incorporações desses pela comunidade jovem praticante, a instituição busca não exercer coerção e proibições às vivências e experiências dos jovens convertidos. Como aborda Hervieu-Léger (2015: 57 – 58), não devemos amalgamar “continuidade” com “imutabilidade”: não se nega a continuidade da mudança social entre as gerações, contudo, não há tantas mudanças em acontecimento em tão curto espaço de tempo. A partir disso, a continuidade das novas gerações em uma instituição religiosa, sobretudo tradicional, não deve ser interpretada como uma imutabilidade das tradições e expressões religiosas; ao contrário, é através da convivência com as mudanças sociais ocorridas que uma instituição permanece no tempo e espaço.

[...] Se o ideal da transmissão pretende que os filhos sejam a imagem perfeita dos pais, é claro que nenhuma sociedade jamais o atingiu, simplesmente porque a mudança cultural não cessa de agir, inclusive nas sociedades regidas pela tradição. Não há, nesse sentido, transmissão sem que haja, ao mesmo tempo, uma “crise na transmissão” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 58).

Não obstante, o que se mostra na ICM é como a união de elementos simbólicos de duas ou mais religiões⁵⁰ pode influenciar, não somente o trânsito religioso e a múltipla pertença religiosa – já que muitos fiéis se identificam também com outras religiões, sobretudo com o catolicismo, devido à proximidade das cerimônias religiosas – mas, ainda, com a manutenção da fé praticante na instituição entre os novos adeptos e a comunidade jovem. Em outras palavras, muitos de seus seguidores chegam à ICM com um capital religioso de outras tradições religiosas mais tradicionalistas, que ao terem contato com as liturgias da instituição inclusiva

⁵⁰ Algo característico dos Novos Movimentos Religiosos, que têm despertado cada vez mais o interesse de pesquisadores da área devido não a sua quantidade de seguidores ou presença nos discursos hegemônicos religiosos, mas por sua expressividade. Cf. Guerriero (2006). Entretanto, por mais que esse estudo aborde a ICM/PB enquanto um NMR, falta-nos dados suficientes para afirmarmos que tal identificação é acatada pelos fiéis e líderes da instituição. Ela é trazida aqui como uma ferramenta metodológica de identificação e facilidade de análise no estudo.

pode causar a estranheza ao seu *corpus* religioso, todavia, a ambientação institucional torna-se mais acessível à medida que ocorre a identificação do sujeito com o grupo, devido justamente por suas múltiplas linguagens, ocorrendo, assim, uma identificação indivíduo-instituição. Destarte, como podemos perceber, não há uma análise única acerca desse processo, muito menos um ponto de partida unívoco: tem-se uma relação de troca e significações simbólicas que favorecem o trânsito religioso e, em outros casos, a manutenção da prática religiosa.

Em outro momento foi questionado, entre os líderes das instituições nas entrevistas, os limites discursivos e não discursivos da identificação cristã entre os seguimentos religiosos trabalhados nessa pesquisa: até aonde se dava essa identificação; como se dava; e seria passível de aceitação, entre ambos seguimentos, haver uma singularidade, uma proximidade, teológica em que ambos se reconheçam pertencentes a um mesmo cristianismo. Neste ponto, o que se mostra é que a proximidade se dá, precisamente, pelo distanciamento, e não quer dizer que há posto uma ambiguidade nas interpretações dos dados, ou até mesmo uma relação *ipso facto* de encadeamento em causa e efeito, mas, no entanto, essas dissonâncias discursivas apontam mais para uma complexidade teórica e analítica da compreensão desse fenômeno. As respostas dadas têm uma delimitação importante: a) Enquanto no seguimento tradicional a identificação limita-se a descontinuidade discursiva da aceitação homoafetiva após a conversão/inserção à instituição. Ou seja, há uma receptividade, em todo caso limitante, à homossexualidade até o momento em que o sujeito é inserido no grupo religioso, a partir de então ele deve abandonar a vida transgressora às condutas normativas e aderir aos enquadramentos discursivos e performativos; e b) Já no seguimento inclusivo, o rompimento à identidade cristã em relação a uma instituição tradicional faz o caminho inverso: se não há uma aceitação e comprometimento de validação da instituição religiosa aos corpos historicamente marginalizados e violados, não há uma verdadeira prática da fé cristã. O que reforça a história de luta da ICM pela ocupação dos espaços religiosos, historicamente tradicionalistas ao sistema sexo/gênero/desejo, para e por sujeitos não heterossexuais e usar essa ocupação como um movimento de luta e resistências.

CONSIDERAÇÕES INACABADAS

Nessa pesquisa, portanto, buscamos compreender, com uma base metodológica na Análise de Discurso, proposta por Eni Orlandi, a forma pela qual o discurso religioso sobre a homossexualidade interfere no trânsito religioso de homossexuais masculinos entre as igrejas cristãs tradicionais e inclusivas no contexto atual. Mas também em analisar como se dar esse trânsito a partir de uma historicidade da homossexualidade no Ocidente e o processo de secularização das instituições religiosas. Diante dos resultados observados, entendemos como a religião, enquanto um fenômeno social, um sistema cultural e histórico elaborador de significados da realidade, é de fundamental análise para as sociedades. Não obstante, precisa-se ter em mente que esse seja um objeto de estudo o qual está no campo da subjetividade, portanto, não há uma resposta cartesiana *ipso facto* para os problemas postos em questionamentos. E essa percebeu-se como sendo uma das principais problemáticas da pesquisa, ou seja, as perspectivas reducionistas herdadas do cientificismo iluminista do século XIX ou diagnósticos imediatistas, até então dominantes, não devem ser metodologias centrais nos estudos do fenômeno religioso. As construções identitárias do sujeito, subjetivas e coletivas, dão-se por meio de um processo dialético em que o sujeito se *constrói* através do outro: dado o caso, não somente, das identidades sexual e de gênero, mas também das identidades religiosas e comunitárias. A masculinidade mostra-se enquanto uma instituição, por assim dizer, social/histórica/temporal/geograficamente formulada a partir de uma conjunção metalinguística e simbólica em oposição ao universo feminino, produzindo, assim, uma economia significativa masculinista. E nesse interim constitutivo, a religião, os mitos, e o discurso religioso são entidades facilitadoras desse processo dialético. Ou seja, o masculino, histórica/socialmente, atribui para si elementos e características sociais desejáveis e relega o feminino ao campo do desprezível, do pecaminoso, do risível, do silenciamento etc., bem como todo corpo que apresentar e/ou incorporar em si elementos do universo simbólico feminino, usando do discurso religioso/teológico como método processual retórico. Ao mesmo modo, as identidades religiosas são elaboradas e significativamente constituída de acordo com seu contexto histórico e a partir de outros fatores colaborativos, especialmente o temporal e discursiva. Por mais que a vivência da sexualidade tenha sido abertamente experienciada em muitas sociedades antigas, e passada por um processo de *despudorização* após a Revolução Sexual da década de 1950, ela sempre esteve enquadrada numa discursividade performativa, onde o sujeito assume uma posição-ação em relação a outrem. Ou seja, suas performances sexual e de gênero são refletidas – e ao mesmo tempo reflexo, por isso tratamos enquanto um

processo dialético de constituição dos sujeitos – em sua posição na sociedade. No caso da homossexualidade masculina, mesmo que em alguns momentos da história ela tenha sido parte da formação social do sujeito perante o Estado, como na Grécia e Roma, não significa que não tenha passado por supressões. Com o advento do imperativo contrassexual cristão de herança não cristã, a sexualidade – sobretudo a homossexualidade – agora é reprimida, suprimida, condenada e, posteriormente, vigiada. Entretanto, a sexualidade ainda que passe, e ela pode, pelos dispositivos da sexualidade e sofra intervenções, o campo da afetividade não funciona, necessariamente, da mesma forma, assim sendo, a afetividade busca outros espaços em que possa ser expressada sem a ingerência da *scientia sexualis*, criando ambientes seguros para a performatividade reprimida no campo da sexualidade: tem-se o que chamamos aqui de homoafetividade. Pensando o Brasil, país o qual é marcado pela vivência do esporte, em específico o futebol, a masculinidade vê nos ambientes futebolísticos – os estádios – um local seguro de expressão da afetividade *inter homines*, contudo, aqui, e apenas aqui, em um ambiente “seguro” e “controlado”, é a masculinidade tem seu momento aguardado de permissão afetiva. Já que o sujeito da masculinidade é, acima de tudo, exterior à emoção e puramente racional. Como na sociedade ateniense, na relação da *Paidierastia* um dos principais objetivos é tornar o *erômeno* emocionalmente ponderado.

Por outro ponto, à medida em que trabalhamos a constituição das identidades religiosas, percebemos como ao momento em que as sociedades vão se complexando as experiências religiosas também vão se complexando: ao passo que cresce a urbanização nas sociedades, em virtude das múltiplas revoluções ocorridas nas áreas industrial, tecnológica e política, há consecutivamente o aumento de imigrações de pessoas, as quais buscam por outros modos de vida e empregos, nas cidades em desenvolvimento, e, assim, fortalece-se o individualismo entre os sujeitos os quais buscam, agora, por outros modos de experiências religiosas, e não-religiosas muita das vezes, distante não só da coerção familiar, mas comunitárias. Para um exemplo disso, na Europa dos anos de 1980, a qual vivenciou expressivamente essa migração de jovens, sobretudo homossexuais, da área rural para áreas urbanas, está presente na música *Smalltown Boy*⁵¹ do trio inglês Bronski Beat, de estilo musical Pop R&B e Indie, que retrata a realidade de muitos indivíduos não-heterossexuais inseridos numa sociedade altamente regulatória das (des)sexualidades, e que também marca o movimento LGBTQI+ na Inglaterra entre os anos de 1980 a 1990, por isso buscam um sentido de pertencimento fora dos ambientes domésticos, os

⁵¹ SMALLTOWN Boy. Intérprete: Bronski Beat. In: THE AGE of Consent. Intérprete: Bronski Beat. Grã-Bretanha: London Records, 1984. (5 min). Disponível em: <https://open.spotify.com/track/5vmRQ3zELMLUQP02FLQ76x?si=ea877fb3c48f421a>. Acesso em: 27 mar. 2023.

quais exercem fortemente violações e limitações de suas identidades, sexuais, de gênero e ideológicas. Em um de seus trechos encontramos as seguintes frases: “*mamãe nunca irá entender porque você teve que ir embora; mas as respostas que você procura nunca serão encontradas em casa; o amor que você precisa nunca será encontrado em casa*”⁵²; e segue com o refrão incentivando, sobretudo, esse “êxodo doméstico”, de cidades interioranas, não necessariamente rurais, para às cidades mais industrializadas e/ou em forte processo de industrialização, por parte desses sujeitos transgressões às condutas heteronormativas do sistema sexo/gênero/desejo: “*fuja, afaste-se, fuja, afaste-se, fuja*”⁵³. Nesse momento, a Inglaterra está passando por um processo de movimentação dos políticos republicanos em sentido de extrema-direita religiosa, o qual usa das representações sociais botânicas, em relação aos corpos transgressores, para exercer uma política nacionalista de apagamento desses sujeitos: o chamado *Lavender Scare*, sentido mais fortemente nos EUA, mas também vivenciado na Inglaterra da década de 1950 a 1980, um ponto alto em políticas institucionais, que tinha como “alvo” principal funcionários homossexuais, levando a uma demissão em massa de mais de 5 mil pessoas, apenas nos EUA. E “numa virada histórica, em 1969, multidões carregavam consigo ramos de lavanda em Nova York, em duas das grandes marchas do período pela afirmação dos direitos dos homossexuais, transformando o ramo de lavanda num sinônimo de empoderamento desses grupos”⁵⁴. Assim, o que esses sujeitos, dissidentes à norma sexual e de gênero, estão fazendo nesse período é uma rotura com os relacionamentos abusivos e opressores dos ambientes domésticos, de violências perpetradas pelas próprias famílias. Não quer dizer que não tenhamos tido mudanças sociais e históricas antes das grandes revoluções pós-século XVI, todavia, não tivemos tantas mudanças e revoluções sociais/políticas em um tão curto espaço de tempo. Todas elas perpassadas pelo discurso imperante. Ao passarmos pelos momentos significantes para a fragmentação da plausibilidade teocrática religiosa cristã no Ocidente, percebemos como todos eles são atravessados, também⁵⁵, pelo discurso, entretanto, não se deve ter/fazer uma análise serializada, isto é, em que os processos de significação e constituição das identidades dos sujeitos, e sua transgressões aos discursos hegemônicos religiosos se comportem tal qual uma queda de peças de um jogo de dominó; todavia,

⁵² Tradução nossa do fragmento original: Mother will never understand why you had to leave; but the answers you seek will never be found at home; the love that you need will never be found at home.

⁵³ Tradução nossa do fragmento original: Run away, turn away, run away, turn away, run away.

⁵⁴ BEIGUELMAN, Giselle. *Botânica Tirânica: da genealogia do preconceito às possibilidades de um ecossistema errante*. *Revista ClimaCom*, v. 9, n. 23, 2022. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/>.

⁵⁵ Interessante frisarmos que o discurso *também* faz parte desse processo porque, como vimos, são múltiplas as interposições sofridas. O sujeito é atravessado pelo discurso, mas não só. Outras funções de compreensão e apreensão da realidade têm sua importância para o entendimento do sujeito e seu meio.

diferentemente disso, trata-se de um processo dialético que centra a historicidade, o sujeito, a religião e demais atores sociais, mas, singularmente, o discurso e sua materialidade histórica. Preocupa-me em demasia trazer uma narrativa, para esse estudo, repetitiva e muito circular, bem como em trazer teorias e debates de gênero e das sexualidades, sedimentadas ainda na segunda metade do século XX, para poder descrever os processos históricos resultantes da transitoriedade religiosa, feitas por e para os indivíduos não-heteronormativos; mas, ao que se parece, há ainda sujeitos que não compreendem mulheres, pessoas racializadas e (des)sexualizadas enquanto seres humanos passíveis de respeito.

Cabe salientar as diversas problemáticas, epistêmicas e discursivas, presentes no texto para que futuros leitores possam, em certo grau, compreender as limitações desse estudo. De certo, o primeiro deles diz respeito às discussões teóricas propostas na pesquisa, ao abordar teóricos e estudiosos, majoritariamente, europeus. Mas para isso exponho o material de estudo aqui proposto: as construções e (re)formulações das identidades transgressoras dos campos da sexualidade e do gênero *ocidentais*, e como isso influencia (in)diretamente no trânsito desses sujeitos entre religiões, mais uma vez aqui, *ocidentais*, isto é, foi analisado um objeto de estudo inserido geopoliticamente na sua realidade material. Não que os/as teóricos/as e estudiosos/as ocidentais devam ser esquecidos ou renegados/as, ao contrário, deve-se entendê-los/as na sua realidade e dentro de suas limitações teórico-narrativas. Outro ponto é acerca da escolha do referencial metodológico, a Análise de Discurso (AD). Entendemos que a AD é uma das principais ferramentas para compreender os sistemas hegemônicos, discursivos e não discursivos, operantes na sociedade e suas instituições identitárias, bem como “desnaturalizar crenças que servem de suporte às estruturas de dominação”⁵⁶. Devido a isso, às suas abrangências no material de análise, trata-se de uma disciplina analítica do discurso múltipla e de fronteiras teóricas inconstante, “consequentemente, por sua interdisciplinaridade e multiplicidade de aplicações, os estudos do discurso apresentam-se com fronteiras instáveis”⁵⁷. Nisso, reconhecemos, ainda, outras ferramentas analíticas do discurso presentes no estudo de culturas. Dito isso, cabe questionarmos a seguinte situação: se, apenas recentemente, esses sujeitos, dissidentes à lógica masculinista do sistema sexo/gênero/desejo, começaram a escrever e a narrar sobre si, denunciando seus corpos enquanto uma realidade política e coletiva, e a

⁵⁶ SALLES, Helena; DELLAGNELO, Eloise. A análise crítica do discurso como alternativa teórico-metodológica para os estudos organizacionais: um exemplo da análise do significado representacional. *Revista Organizações & Sociedade*, v. 26, n. 90, 2019. p. 414 – 434. Disponível em: DOI 10.1590/1984-9260902.

⁵⁷ TERRA, Kenner. Teorias da linguagem e estudos do discurso: apontamentos metodológicos para uma análise do discurso religioso. *Horizonte*, v. 16, n. 51, 2018. p. 1085 – 1106. Disponível em: DOI – 10.5752/P.2175-5841.2018v16n51p1085.

partir disso influenciarem outros sistemas, igualmente simbólicos do humano, como a religião, é possível falarmos em uma realidade de total ruptura com esses constructos, em outras palavras, é possível *não estar*? Dificilmente. É possível *saber* que se está e só assim subverter e transmutar a realidade opressora. Por último, trazemos aqui o termo usado no título das considerações, *inacabadas*, pois compreendemos que todas as discussões levantadas nesse estudo, e em suas considerações últimas, estão limitadas a um recorte teórico-metodológico, histórico e discursivo. O qual não impede que outras discussões sejam empreendidas com outros referenciais e outras construções discursivas, que possam obter outros resultados e além desses.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. São Paulo: *São Paulo em Perspectiva*, v. 15, n. 3, 2001. p. 92 – 101. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-88392001000300012>.
- ANJOS, Gabriele dos. Identidade sexual e identidade de gênero: subversões e permanências. Porto Alegre: *Sociologias*, ano 2, n. 4, 2000. p. 274 – 305. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1517-45222000000200011>.
- BBC. *Após cristãos e mulçumanos, sem-religião são 3º maior grupo no mundo*. Brasília: BBC Brasil, 2012. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/12/121218_religioes_mundo_mm. Acesso em 26 nov. 2022.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.
- BÍBLIA de Jerusalém. Coordenação de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica*. Tradução de Maria Helena Kuhner. 18. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.
- BRANDÃO, Fagner Alves Moreira. *Religião e homossexualidade: uma abordagem histórica e sociocultural das igrejas cristãs inclusivas em Goiás. Morrinhos/GO*. Dissertação (Mestrado) – Curso de História, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Goiás, Goiânia, 2021. 224 f.
- BUSIN, Valéria Melki. Religião, sexualidades e gênero. São Paulo: *Rever – Revista de Estudos da Religião*, v. 11, n. 1, 2011. p. 105 – 124. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/6032>.
- BUTLER, Judith. *Discurso de ódio: uma política do performativo*. Tradução de Roberta Fabbri Viscardi. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. *Caderno de Leituras*, n. 78, 2018a. 16 p. Disponível em: https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2018/06/caderno_de_leituras_n.78-final.pdf.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.
- CAES, André Luiz. A “orientalização do Ocidente”: elementos reflexivos para a compreensão da interação e integração entre os valores religiosos orientais e ocidentais. Goiânia: *Revista*

Mosaico – Revista de História, v. 2, n. 2, 2010. p. 154 – 164. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18224/mos.v2i2.973>.

CERQUEIRA-SANTOS, Elder; et al. Homofobia internalizada e religiosidade entre casais homoafetivos. [Revista Digital]: *Sociedade Brasileira de Psicologia*, v. 25, n. 2, 2016. p. 691 – 702. Disponível em: <https://doi.org/10.9788/TP2017.2-15>.

CISCON-EVANGELISTA, Mariane Ranzani; MENANDRO, Paulo Rogério. Trânsito religioso e construções identitárias: mobilidade social de evangélicos neopentecostais. Campinas/SP: *Psico-USF*, n. 16, n. 2, 2011. p. 193 – 202. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-82712011000200008>.

DIAS, Agemir de Carvalho. *Sociologia: introdução às teorias sociológicas sobre o fenômeno religioso*. São Paulo: Paulinas, 2012.

DREHER, Martin. Protestantismo brasileiro: um mundo em mudança. *Estudos Leopoldenses*, v. 1, n. 2, 1997. p. 139 – 161.

FERNANDES, Estevão Rafael. “*Existe índio gay?*”: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

FERNANDES, Estevão Rafael. Homossexualidade indígena no Brasil: um roteiro histórico-bibliográfico. Cuiabá: *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 3, n. 5, 2016. p. 14 – 38. Disponível em: <https://doi.org/10.48074/aceno.v3i5.3849>.

FERNANDES, Felipe Bruno. Por uma genealogia do conceito homofobia no Brasil: da luta política LGBT à um campo de governança. [S/L]: *Passages de Paris* 7, 2012. p. 97 – 104. Disponível em: http://www.apebfr.org/passagesdeparis/editione2012/articles/pdf/PP7_artigo10.pdf.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Tereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização de Roberto Machado. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2022.

GREEN, James. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. Tradução de Cristina Fino e Cássio Arantes Leite. São Paulo: Editora da Unesp, 2000.

GUERRIERO, Silas. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Tradução de João Batista Kreuch. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e religião: abordagens sociológicas*. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2009.

IOTTI, Paulo. Da homossexualidade à homoafetividade: dos gregos à contemporaneidade. Jundiaí/SP: *Revista de Direito Civil*, v. 3, n. 1, 2021. p. 83 – 107. Disponível em: <https://revistas.anchieta.br/index.php/RevistaDirCivil/article/view/1756/1554>.

JESUS, Cassiano Calestino. Masculinidades dissidentes no medievo ibérico: um estudo sobre a sodomia no discurso jurídico de Afonso X (1252 – 1284). São Cristóvão/SE: *Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura*, v. 14, n. 27, 2020. p. 260 – 278. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/pontadelanca/article/view/14340>.

JÚNIOR, Francisco Maurício de Sena. *Ordenação das mulheres como pastoras na Assembleia de Deus do estado do Amapá: desafios e consequências (2003 – 2016)*. São Leopoldo, 2018. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST. São Leopoldo, 2018.

LEMOS, Fernanda. A representação social da masculinidade na religiosidade contemporânea. João Pessoa: *Diversidade Religiosa*, v. 1, n. 1, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/dr/article/view/10736>.

LEMOS, Fernanda. *Religião e masculinidade: identidades plurais na modernidade*. Santo André: Fortune, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.

MARINA, José Antonio. *O quebra-cabeça da sexualidade*. Tradução de Diana Araújo Pereira. Rio de Janeiro: Guarda-Chuva, 2008.

MATOS, Alderi Souza. Breve história do protestantismo no Brasil. Goiânia: *Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FASSEB*, v. 3, n. 1, 2011. Disponível em: <http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfaifae/article/view/27>.

MCCLAIN, Lisa. A Thousand years ago, the Catholic Church paid little attention to homosexuality. *The Conversation*, 2019. Disponível em: <https://theconversation.com/a-thousand-years-ago-the-catholic-church-paid-little-attention-to-homosexuality-112830>.

MENTOR, Pedro Farias. Representação, metafísica da substância e poder em Judith Butler. Salvador: *Periodicus – Revista de Estudos Interdisciplinares em Gêneros e Sexualidades*, n.

11, v. 1, 2019. p. 127 – 138. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus>.

MESQUITA, Daniele Trindade; PERUCCHI, Juliana. Não apenas em nome de Deus: discursos religiosos sobre a homossexualidade. *Psicologia & Sociedade*, v. 28, n. 1, 2016. p. 105 – 114. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1807-03102015v28n1p105>.

MUSSKOPF, André. Identidade masculina e corporeidade: uma abordagem queer. São Leopoldo: *Sinodal*, 2015. p. 80 – 107. In: MUSSKOPF, André; STROHER, Marga (org.). Corporeidade, etnia e masculinidade: reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: *Sinodal*, 2015. Disponível em: <http://www.perse.com.br>.

MUSSKOPF, André. *Via(da)gens teológicas*: itinerários para uma teologia queer no Brasil. 2008. Tese (Doutorado) – Curso de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia. 525 f. 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

OLIVEIRA, Arilson. Secularização e mercado religioso em Peter Berger. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, n. 4, v. 7, 2012. p. 7 – 26. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10463>.

ORLANDI, Eni. *Análise de discurso*: princípios e procedimentos. São Paulo: Pontes, 2020.

ORO, Ari Pedro. No Brasil as tendências religiosas continuam: declínio católico e crescimento evangélico. Porto Alegre: *Debates do NER*, ano 20, n. 37, p. 69 – 92, 2020. Disponível em: DOI: 10.22456/1982-8136.105410.

PASSOS, João Décio. *Pentecostais*: origens e começo. São Paulo: Paulinas, 2005.

PIKAZA, Xabier. *Violência e diálogos das religiões*: um projeto de paz. Tradução de Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2008.

PLATÃO. *O banquete*. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Martin Claret, 2015.

QUINALHA, Renan. *Contra a moral e os bons costumes*: a ditadura e a repressão à comunidade LGBT. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

QUINALHA, Renan. *Movimento LGBTI+*: uma breve história do século XIX aos nossos dias. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus*: Igreja Católica e sexualidade – de Jesus a Bento XVI. Tradução de Paulo Fróes e Debora Donadel. 5. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

REBOUÇAS, Adriana Rodrigues. Sócrates e Alcebiades no Banquete de Platão: paideia e retórica. *Revista Cacto: Ciência, Arte, Comunicação em Transdisciplinaridade Online*, v. 2, n. 2, 2022. 11 p. Disponível em: <https://revistas.ifsertao-pe.edu.br/index.php/cacto/article/view/409>.

REZENDE, Renata; COTTA, Diego. “Não curto afeminado”: homofobia e misoginia em redes geossociais homoafetivas e novos usos da cidade. *Contemporânea: Revista de Comunicação e Cultura*, v. 13, n. 2, 2015. p. 348 – 365. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/contemporaneaposcom/article/view/13860>.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Dupla e múltipla pertença religiosa no Brasil. v. 32, n. 3. São Paulo: *Estudos de Religião*, 2018. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/8655/6471>.

ROBERTO, José. Nietzsche como decisão: a interpretação de Heidegger da sentença nietzschiana “Deus está morto”. *Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas*, v. 18, n. 32, 2018. p. 159 – 173. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/2245>.

SILVA, Bárbara Amaral da. O discurso da inclusão: uma análise argumentativa do discurso religioso de uma igreja inclusiva. Salvador: *Tabuleiro de Letras*, v. 2, n. 1, 2018. p. 46 – 60. Disponível em: <https://doi.org/10.35499/tl.v12i1.4454>.

SILVA, Janete Rodrigues da. *Movimento neopentecostal, renovação carismática católica e a reformulação da teodiceia cristã na contemporaneidade*. 2014. Tese (Doutorado) – Curso de Sociologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília. 248 f. 2014.

SOUTO, Caio Augusto. Nietzsche e Foucault: da morte de Deus a morte do homem. Natal: *Saberes*, v. 1, n. 6, 2011. p. 129 – 141. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/saberes/index>.

SOUZA, Sullivan Ferreira de; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. Modernidade, transmodernidade e eurocentrismo: mutações conceituais. Brasília: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 7, n. 3, 2019. p. 267 – 289. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v7i3.27033>.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VELOSO, Marcelo Augusto. Uma abordagem de gênero a partir da religião: gênero masculino e cristianismo. São Leopoldo: *Sinodal*, 2015. p. 71 – 79. In: MUSSKOPF, André; STROHER, Marga (org.). Corporeidade, etnia e masculinidade: reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: *Sinodal*, 2015. Disponível em: <http://www.perse.com.br>.

VIANNA, Tulio; PRETES, Érika. História da criminalização da homossexualidade no Brasil: da sodomia ao homossexualismo. Belo Horizonte: *Iniciação Científica: Destaques*, 2008. p. 313 – 392. Disponível em: <https://vetustup.files.wordpress.com/2013/05/historia-da-criminalizacao-da-homossexualidade-no-brasil-da-sodomia-ao-homossexualismo-tc3balio-1-vianna.pdf>.

WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave*: um vocabulário de cultura e sociedade. Tradução de Sandra Gardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007.

APÊNDICE

GÊNERO, PODER E NARRATIVA⁵⁸: A SUPRESSÃO DA SEXUALIDADE E DO EROTISMO DIVINOS NA CONSTRUÇÃO DO MONOTEÍSMO JAVISTA

No início do mês de Hakanna, ouvimos no rádio em Gorinhering, no Boletim do Palácio, entrecortado por estática, que o Rei Argaven estava esperando um herdeiro. Não outro filho de seu kemmering, dos quais ele já tinha sete, mas um herdeiro do corpo, um filho-rei. O rei estava grávido⁵⁹.

Iniciamos essa última sessão desse trabalho a partir de uma discussão, proposta por Ursula K. Le Guin, em *A mão esquerda da escuridão*, que é a de pensarmos numa civilização apartada do idealismo categórico de gênero, enquanto um sistema estrutural e institucional que domina dos campos da vida pública e privada, bem como os corpos e seus destinos, e com isso, então, questionarmos as relações de gênero, narrativa e poder na realidade histórica da construção do monoteísmo javista hebraico da Antiga Israel. Em sua obra, Le Guin vai elaborar uma narrativa onde a realidade, a qual se está sendo narrada, é destoante com a qual vivenciamos em nossa realidade. Para isso, ela usa da mentira, não como uma arte de enganar, iludir ou falsear a verdade, mas enquanto um estilo discursivo e assim chegar à verdade. Nas palavras dela, a função do/a escritor/a de ficção científica não é prever os acontecimentos, mas o de usar dessa ferramenta discursiva da mentira para expor as verdades mais encamadas da sociedade e do humano. Sendo assim, para introduzir o leitor na estrutura desse pequeno texto, divido essa sessão em três partes: a) Uma interpretação política da célebre obra de Ursula K. Le Guin, a partir das (in)compreensões de gênero e como essas (in)compreensões estão relacionadas às relações de poder e construção de uma identidade nacionalista/política/racial, dentro da narrativa literária distópica sci-fi; b) Uma rápida discussão das formações da “identidade de gênero” como base performática da “identidade pessoal”, para sedimentações da relação de poder dos gêneros; c) E a formação da identidade monoteísta dos hebreus e como ela foi, historicamente, construída por uma ausência da “parte feminina de Deus”, além de analisar como essa identidade monoteísta serviu para atender os interesses patriarcais da época.

⁵⁸ TEMPERO Drag. *Gênero, poder e narrativa*. YouTube. 8 abr. de 2022. 1 vídeo (26 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SyRhrAlZwZU&t=310s>. Acesso em 20 abr. de 2023.

⁵⁹ LE GUIN, Ursula K. *A mão esquerda da escuridão*. Tradução de Susana L. de Alexandria. 3. ed. São Paulo: Aleph, 2019. p. 110.

Para evitar apresentações formalistas da autora, basta dizer que Ursula K. Le Guin foi uma das mais renomadas intelectuais e escritoras do século XX, que tratou, e incentivou, a abordagem da literatura distópica sci-fi na academia com tanta seriedade quanto os demais campos literários, como, por exemplo, a poesia, o romance etc.; isto é, do chamado Realismo. Com essa obra, Le Guin vai denunciar que esse estilo literário, literatura de ficção científica, possibilita e favorece uma amplitude para uma espécie de “descamação” do mundo e da sociedade; isto é, a narradora da ficção científica e fantástica permite-nos acessos a outras realidades e outros mundos possíveis a partir da mentira, enquanto um estilo discursivo, e assim descrever a realidade material de uma outra forma, de um outro ponto de vista. Dado isto, o livro acompanha um humano, Genly Ai, que fora enviado para uma missão política no planeta Gethen, tendo como objetivo o estabelecimento de um tratado político de aliança entre o povo getheniano – composto por diversas nações-estados, sendo as principais delas Karhide e Orgoreyn – e o Ekumen, uma liga intergaláctica com diversos outros planetas, que proporciona contatos e trocas culturais, científicas e materiais, sobretudo, bélicas, mas também uma “promessa” de salvaguarda/proteção contra ameaças de guerra. Entretanto, algo é particular ao planeta Gethen: primeiro, não há para eles, os gethenianos, a noção de **guerra**, eles nunca entraram, definitivamente, em um processo bélico institucional como a guerra é, sempre houve desentendimentos e conflitos, mas nunca uma *guerra* como pensamos e materializamos; segundo, é a sua constituição corpórea, os gethenianos são, durante majoritariamente parte de suas vidas, andróginos e andróginas, isto é, não possuem o marcador “sexo” em sua corporeidade e na sua materialização do corpo. E devido a isso, por não haverem essa distinção na materialidade do corpo da categoria “sexo”, não há para eles a normatização e institucionalização da norma regulatória. “O mundo Getheniano é assim povoado por corpos que são simultaneamente *agendered* (sem gênero) e *gender fluid* (gênero fluído, não estático)” (grifos da autora)⁶⁰, nessa realidade todos – e aqui cabe a ambiguidade do termo masculino para se referir aos gethenianos, já que são corpos apartados de uma compreensão do sistema sexo/gênero – os corpos têm a potencialização de gerar vida, de serem parturientes. Entre os acontecimentos principais da narrativa, há uma apresentação de contos e relatos, míticos e históricos, e relatos de bordo a partir de uma perspectiva narrativa da personagem Estraven, o qual é um getheniano, morador de Karhide e principal aliado de Genly Ai em sua jornada.

⁶⁰ ESPIRIDIANO, Marta. O andrógino, a performatividade e o pós-gênero: o feminismo de Ursula K. Le Guin em *A Mão Esquerda das Trevas*: FCSH-UNL. p. 3. Disponível em: https://www.academia.edu/download/58961052/androginio_ursulaleguin20190419-28957-1s69e3u.pdf. Acesso em 20 abr. de 2023.

Para pensarmos numa discussão sobre essa categoria regulatória chamada “sexo”⁶¹, partimos do debate de Judith Butler acerca dos limites, limitações, normatizações e materializações discursivas do “sexo”. Nisso, a noção de “sexo”, por ela abordada, está voltada a uma norma a qual é instituída, que tem como um de seus objetivos manobrar os corpos em um sentido de regulamentação histórico-político-social; mas não somente, ela é também parte de uma prática regulatória que exerce um poder produtivo sobre seus próprios corpos, isto é, demarcar, presidir, diferenciar, circular, delimitar, circunscrever etc. os corpos que essa própria categoria regulatória governa. Falando doravante uma análise histórica materialista, a palavra **sex** entra na língua inglesa pela primeira vez no século XIV, pelo latim a partir das palavras *secus* e *sexus*, designando às **seções** de segmentação dos corpos (masculino e feminino). E a partir de então foi empregada regularmente com maior frequência em suas transcrições, havendo suas variantes e derivativos ao longo do tempo, sobretudo nos séculos XVIII e XIX⁶².

Todavia, essa função regulatória de diferenciação dos corpos, a qual parte e é marcada pelo discurso, como diz Butler, não pode ser igualitário a dizer que o discurso produz uma diferença sexual: “afirmar que as diferenças sexuais são indissociáveis de uma demarcação discursiva não é a mesma coisa que afirmar que o discurso causa a diferença sexual”⁶³. Nesse sentido, as normas e agências regulatórias do “sexo” atuam de uma forma continuada, isto é, a partir de uma performatividade de gênero – o qual distancia-se da noção de performance de gênero, no sentido de que o primeiro está ligado a uma prática reiterada, onde o discurso produz efeitos sobre os corpos e as noções de gênero; enquanto este último está ligado a uma ação/ato singular que cada sujeito/indivíduo mantém com a percepção de gênero e performatividade de gênero – para constituir uma materialidade da diferença sexual dos corpos, consolidando o “imperativo heterossexual”⁶⁴, ou seja, a heterossexualidade compulsória. Não temos como pensar, desta forma, no gênero – enquanto essa categoria de análise – como um constructo histórico-dialético-cultural, apenas, que se arraiga e é deliberado sobre a materialidade dos corpos, mas, para além disso, se até mesmo a própria noção de “sexo” sofre com a ingerência

⁶¹ O “sexo” aqui trabalhado não se trata do ato sexual comum entre os seres sexuados, o qual o sexólogo do XIX, Richard von Krafft-Ebing, irá definir como um “instinto natural” e que “exige satisfação” (Cf. WEEKS, Jeffrey. *O corpo e a sexualidade*. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 43 – 104.); mas a descrição da diferenciação sexual entre os corpos, trazidos aqui enquanto uma norma regulatória.

⁶² WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. Tradução de Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 370.

⁶³ BUTLER, Judith. *Corpos que pensam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 194.

⁶⁴ BUTLER, 2019, p. 195.

do discurso, a materialização desta outra norma regulatória, o gênero, não tem como ser compreendida separadamente. Em outras palavras, o “sexo”, tanto quanto o gênero, é aquilo que qualifica e “identifica” o indivíduo dentro da cultura, “o ‘sexo’ é, pois, não simplesmente aquilo que alguém tem ou uma descrição estática aquilo que alguém é: ele é uma das normas pelas quais o ‘alguém’ simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural”⁶⁵.

Isto é, o mundo social – tal qual compreendemos – constrói a materialização do corpo enquanto algo natural, bem como suas divisões socialmente adotadas e moldadas, a fim de legitimar uma ordem social/econômica/política da divisão dos “sexos” na sociedade. E, historicamente, bem sabemos qual dos corpos tiveram a legitimação social como uma instituição naturalizada para exercer domínio e controle; nisso, “a ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça”⁶⁶. Pensar o “sexo”, e suas funcionalidades sociais legitimadas pelo discurso hegemônico institucionalizado, seja pela narrativa do sagrado ou por uma plausibilidade biologizante naturalizada – isto é, “sempre fora assim” e por isso é “natural que assim continue sendo” – mas que ainda assim tem sua eficácia simbólica⁶⁷, torna-se necessário para compreendermos como a categoria “gênero”, ou seja, a interpretação e significação cultural da materialidade dos corpos – entendendo essa materialidade como “sexo” – faz uso dessa norma regulatória para atender às discursividades ideológicas e identitárias institucionalizadas, ou em formação, e é fundamental para questionarmos as estruturas “formalizadoras” de poder e assim exercer uma denúncia dessa realidade, que é mantida por meio da violência e de uma cultura, sistematicamente, masculinista. Sobretudo em momentos de estresse e ansiedade sociais⁶⁸. Em outras palavras, o sistema político-representativo do “gênero” opera em cima das materializações do “sexo”, enquanto uma norma regulatória, para exercer poder, domínio e controle em garantia de legitimidade a um grupo específico, o qual traz consigo não apenas as segmentações da normativa sexo/gênero, mas também de classe e etnia; por mais que teóricas e pensadoras feministas se distancie conceitualmente, e aborde um aspecto singular do

⁶⁵ BUTLER, 2019, p. 196.

⁶⁶ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica*. Tradução de Maria Helena Kühner. 18. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020. p. 24.

⁶⁷ Não faço uso aqui do conceito empreendido por Claude Lévi-Strauss, voltado à prática mágica xamânica e a cura de feis, mas o uso estrito do termo: uma eficácia social/política/histórica de uma categoria regulatória dos corpos, que está intimamente ligada ao significado simbólico que tal sociedade tem sobre essas instituições. É, ao fim, um movimento de aproximação-distanciamento.

⁶⁸ RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 64.

“gênero”, algo aparece enquanto uma constância: “gênero” como a construção e representação social-política do masculino e do feminino, como base legitimadora da relação de poder⁶⁹.

Voltando para o debate em Ursula K. Le Guin, há três ausências, ou inexistências⁷⁰, no planeta Gethen que são importantes serem ressaltadas: a) A ausência de guerra, não há, nesse sentido, a noção de uma instituição em que dois ou mais Estados nacionalistas se digladiam, que tenham como finalidade poder, território ou riqueza. São povos que vivem um sistema sindicalista, sem a opressão do Estado, mas que com a chegada de Genly Ai começam a experienciar a eclosão de uma guerra; b) A ausência de “sexo”, ou seja, não há a materialidade segmentária dos corpos expressivamente, “a sociedade de Gethen, em seu funcionamento diário e em sua continuidade, é assexuada”⁷¹, conseqüentemente, não havendo a construção de “gênero” sobre seus corpos, o que há é a potencialidade, sobretudo a de engravidar; e c) A ausência da opressão de gênero, ou melhor, uma ausência de hierarquia de gênero tanto no espaço social quanto no espaço privado. Compreendemos aqui por opressão de gênero o que Simone de Beauvoir aborda em *O segundo sexo* como o aprisionamento do “eterno feminino”, isto é, a mulher entende que toda sua realidade foi construída, e ainda é, por mãos masculinas e que devido a isso a sua realidade é aprisionada à realidade do homem: “a própria mulher reconhece que o universo em seu conjunto é masculino; os homens modelaram-no, digiram-no e ainda hoje o dominam; ela não se considera responsável; está entendido que é inferior, dependente; não aprendeu as lições da violência, nunca emergiu, como um sujeito, em face dos outros membros da coletividade; fechada em sua carne, em sua casa, apreende-se como passiva em face desses deuses de figura humana que definem fins e valores”⁷². Assim, Le Guin parte de um entendimento, o qual já se está sedimentado há algumas décadas, de que os domínios da sexualidade, e suas categorias normativas de reprodução de condutas regulatórias, são cercadas de políticas engendram desigualdades e modos de opressão, a partir de representações morais, sociais e políticas dos sujeitos. Ou seja, as *políticas do sexo* “são permeadas por conflitos de interesses e manobras políticas, tanto deliberadas quanto incidentais. Nesse sentido, o sexo é sempre político”⁷³. É necessário, ainda, salientar que a obra de Ursula K. Le Guin está inserida num contexto teórico-social da chamada *segunda onda do feminismo*, na década de 1960, a qual tem como sua principal figura Simone de Beauvoir, que vai trabalhar, em especial, a condição

⁶⁹ SAFFIOTTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado e violência*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015. p. 47.

⁷⁰ Termo o qual faço uso para agradecer os/as lacanianos/as.

⁷¹ LE GUIN, 2019, p. 105.

⁷² BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: a experiência vivida*, volume 2. Tradução de Sérgio Millet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 408.

⁷³ RUBIN, 2017, p. 64.

e a essência da mulher, isto é, o “eterno feminino”; além de questionar os papéis de gênero social, histórico e politicamente definidos para que um grupo exerça o poder “legitimamente”.

Nesses termos, a categoria “sexo”, tanto quanto a de “gênero”, é sempre tida como uma categoria genuinamente do feminino, da mulher, dentro das condições da heterossexualidade compulsória. Não à toa que nos primeiros anos dos Estudos de Gênero, enquanto uma área analítica de estudo acadêmico, dentro dos departamentos universitários, era tido como Estudo sobre Mulheres. Ideia essa que não saiu da consciência coletiva desde então, de ligar a categoria “gênero” às mulheres por tratar a mulher e a feminilidade como a transgressão, e o homem e a masculinidade como a norma: personificando a posição do **normacho**, isto é, o normal que é o macho. O masculino não sofre a marcação do discurso, como algo que está para além da norma e que por isso também faz parte da categoria “gênero”, mas marca as outras performatividades e identidades de gênero, e conseqüentemente é sinônimo de universal⁷⁴. Portanto, como essa autora vai pensar “gênero” numa realidade, numa sociedade, na qual todas as coisas e todas as potencialidades sofrem com o processo de **generificação**? A resposta é que ela não vai. Na ação dela em “retirar” a identidade de gênero do debate, mas ainda assim centralizando-o nas discussões, na verdade o que ela faz é retirar o “feminino”, como se a marcação do “gênero” recaísse apenas no feminino, e o masculino sendo a norma: “no entanto, você não deve pensar num getheniano como uma pessoa ‘neutra’. Eles não são neutros. São potencialidades, ou integralidades. Na falta do ‘pronome humano’ karhideano usados para pessoas em somer, devo dizer ‘ele’, pelos mesmos motivos por que utilizamos o pronome masculino ao nos referir a um deus transcendente: é menos definido, menos específico do que o pronome feminino. Entretanto, o próprio uso do pronome em meus pensamentos me leva, continuamente, a esquecer que o karhideano diante de mim não é um homem, mas um homem-mulher”⁷⁵.

Em um artigo seu publicado posteriormente à obra *A mão esquerda da escuridão*, chamado *Gênero é necessário?*, Le Guin vai nos denunciar o quão desatenta estava a questão do apagamento do feminino em sua obra, mas mantendo o masculino como aquilo que se acha depois de um longo processo de desnudamento, ou, **descamamento** do “gênero”. E que no momento que ela escreve o livro, o qual vai ser publicado pela primeira vez no ano de 1969 e que vai ser reeditado somente no ano de 1985, não considerou isso importante, mas agora o considera, e muito: “‘ele’ é um pronome genérico, caramba, no inglês. (Eu invejo os japoneses,

⁷⁴ BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. p. 45.

⁷⁵ LE GUIN, 2019, p. 106.

quem, como me disseram, têm um pronome para ele/ela.) Mas eu não considerei isso realmente importante. Mas agora considero isso muito importante”⁷⁶. Portanto, esse movimento de idealizar uma sociedade apartada da categoria “gênero”, mesmo que não totalmente, bem como de suas opressões histórico-político-sociais, trata-se, sobretudo, de um experimento mental. Assim como fez Einstein e Schrödinger com seus respectivos experimentos mentais: “Einstein lançou um raio de luz através de um elevador em movimento; Schrödinger pôs um gato numa caixa. Não há nenhum elevador, nenhum gato, nenhuma caixa. O experimento é realizado, a questão é feita, na mente. O elevador de Einstein, o gato de Schrödinger, meus Gethenianos, são simplesmente uma forma de pensar. São perguntas, não respostas; são processos, não estase”⁷⁷. Nisso, ela faz uma ressalva em lermos a personagem Estraven, personagem a qual acompanha Genly Ai em Karhide e outras províncias de Gethen, a partir de uma performatividade masculina e não como um ser feminino, mãe ou até mesmo uma criança⁷⁸, ou descentrado das categorias regulatórias do “gênero” e do “sexo”. Contudo, esse experimento mental é abordado por Le Guin não somente no campo das instituições legitimadoras de códigos sociais como a guerra; a estratificação social por meio da dominação; e a ausência das categorias sexo/gênero enquanto instituições promovedoras de sentidos, identidades e pertencimentos, mas também no campo da religião. Isto é, em primeiro ponto, o sistema de crença não é monoteísta – não há a figura central de poder transcendente; segundo, os deuses não sofrem, também, com a marcação de gênero e do sexo em suas corporeidades; e, portanto, não há, conseqüentemente, uma legitimação social de dominação e hierarquização de gênero com base nas corporeidades divididas: “ser ateu é manter Deus. Sua existência ou sua não existência são quase a mesma coisa, no plano das provas. Assim, *prova* não é uma palavra usada com frequência pelos handdaratas, que optaram por não tratar Deus como um fato, sujeito a prova ou crença: e romperam o círculo, libertaram-se”⁷⁹. Ou seja, Le Guin nos faz imaginar uma realidade na qual não se tem esse sistema sexo/gênero da corporeidade “humana” dos gethenianos influencia diretamente no modo com que se projeta uma idealização de uma

⁷⁶ Tradução nossa do original: “‘he’ is the generic pronoun, damn it, in English. (I envy the Japanese, who, I am told, do have a he/she pronoun.) But I do not consider this really very important. But now consider it very important.” LE GUIN, Ursula K. Is gender necessary? In: LE GUIN, Ursula K. *The language of the night: essays on fantasy and science fiction*. London: The Women’s Press, 1979. p. 155 – 172. p. 169 – 170. Disponível em: <https://americanfuturesiup.files.wordpress.com/2013/01/is-gender-necessary.pdf>.

⁷⁷ Tradução nossa do original: “Einstein shoots a light ray through a moving elevator; Schrödinger puts a cat in a box. There is no elevator, no cat, no box. The experiment is performed, the question is asked, in the mind. Einstein’s elevator, Schrödinger’s cat, my Gethenians, are simply a way of thinking. They are questions, not answers; process, not stasis.” LE GUIN, 1979, p. 158 – 159.

⁷⁸ LE GUIN, 1979, p. 170.

⁷⁹ LE GUIN, 2019, p. 159 – grifo da autora.

divindade, bem como a relação entre o teísta e a divindade. Em outras palavras, a marcação do discurso na materialização dos corpos, influencia diretamente na imagem que se tem “deus”.

Assim, Deus não é, por assim dizer, um ser transcendente – o qual é um agente externo, que legitima e *naturaliza* os processos e sistemas de dominação masculinos na sociedade institucionalizada; mas imanente – termo não necessariamente mais adequado para referir aos sistemas de crenças na obra, por se tratar de um ser o qual ocupa um espaço de não-totalmente fora dos sujeitos, nem de totalmente dentro, sendo uma entidade presente na matéria e, por isso, sofre com as influências e materializações dos corpos. Outro aspecto importante é que, diferentemente dos humanos, os quais Genly Ai representa na narrativa, os gethenianos passam por um processo *outro* de construção de identidade e ela não está associada, sobremaneira, aos conceitos permeados pelo sistema normativo sexo/gênero. As interações homossexuais, pré-definidas pela marcação do discurso, não cambem na “lógica” humanizada: “nas minhas Diretrizes finais deve constar o seguinte: quando encontrar um getheniano, não se pode e não se deve fazer o que um bissexual naturalmente faz, que é enquadrá-lo no papel de Homem ou Mulher, enquanto adota, para com ele, o papel correspondente, dependendo de suas expectativas com respeito às interações padronizadas ou possíveis entre pessoas do mesmo sexo ou do sexo oposto. Todo o nosso padrão de interação homossexual inexistente aqui. Eles não conseguem entrar no jogo. Não veem uns aos outros como homens ou mulheres. É que impossível nossa imaginação aceitar isso. Qual a primeira coisa que perguntamos sobre um recém-nascido?”⁸⁰. Isto é, a “continuidade”, identidade, do indivíduo, enquanto indivíduo pertencente à inteligibilidade cultural, não depende de “fatores” ontológicos, mas deve ser compreendido a partir de dentro das características da norma social instituídas e mantidas: “em sendo a ‘identidade’ assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de ‘pessoa’ se veria questionada pela emergência cultural aqueles seres cujo o gênero é ‘incoerente’ ou ‘descontínuo’, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas”⁸¹. Nesses termos, para Judith Butler, a noção de “identidade” está intimamente atrelada às características culturais e a categoria regulatória do “sexo”, bem como das próprias definições de “identidade de gênero”; isto é, a “identidade” compreende-se mais enquanto um ideal normativo, do que puramente uma característica descritiva de uma experiência.

Contudo, essa noção de identidade é complexa e variável de acordo com a corrente teórica, período histórico que a discussão se insere e a perspectiva epistemológica, da própria

⁸⁰ LE GUIN, 2019, p. 105 – 106.

⁸¹ BUTLER, 2018, p. 43.

vertente teórico-analítica, a qual faz-se uso. Duas principais áreas de estudo são fundamentais para compreender os debates sobre identidade: a Sociologia e a Antropologia, onde vários conceitos que aparecem nessas áreas dialogam com os estudos linguísticos – Análise de Discurso, Psicanálise, Linguística etc. – e sociolinguísticos. Dentro do estudo de cultura, Stuart Hall entende a emergência do conceito de “identidade” em três estágios, por assim dizer, ou três concepções diferentes de identidade, a qual cada uma delas é reflexo de sua época e momento históricos⁸²: a) A identidade do sujeito do Iluminismo, concepção centrada na noção de “indivíduo” unificado e racional a partir da máxima de René Descarte, o *cogito, ergo sum*, ou seja, uma identidade baseada no aspecto racional do sujeito, o qual favorece a emergência de um individualismo racionalista. Já o surgimento de uma noção de **individualidade**, ou de um **sujeito individualista**, em seu sentido moderno, “pode ser relacionado com a dissolução da ordem social, econômica e religiosa medieval”⁸³; b) Do sujeito sociológico, essa concepção de identidade emerge a partir do final do século XIX, cuja noção está associada a toda estrutura social a qual o sujeito está inserido, sendo, portanto, reflexo do meio social; e c) A identidade do sujeito pós-moderno, uma concepção filosófica, sociológica e antropológica do século XXI em diante, doravante o colapso e a fragmentação das identidades tradicionais, produzindo, assim, uma diversificação cada vez maior das identidades emergentes na realidade da Pós-Modernidade, ou da Hipermodernidade⁸⁴. Trata-se, desta forma, de uma identidade num estado não-fixo; não-estático, mas transitório; líquido, tal como o momento histórico sociologicamente compreendido como *modernidade líquida*, em que suas principais características são a fluidez/liquidez e o consumismo⁸⁵.

Na constituição, e construção, da identidade monoteísta dos povos hebreus do Antigo Testamento, entende-se que sua origem se deu a partir de uma sociedade politeísta – sobretudo dos hebreus recém saídos do Antigo Egito, os quais ainda traziam a carga cultural, simbólica e religiosa dessas sociedades politeístas, que tinham constante contato com os povos hebreus. Ou seja, é considerada a instabilidade do povo hebreu em relação ao culto à sua divindade, bem como uma problemática interna a qual se origina na definição entre *Iahweh* e *Elohim*. “Essa questão teria sido resolvida pela escola Deuteronomista que unificou as divindades hebraicas e

⁸² CASIMIRO, Sérgio. A identidade nos estudos sociolinguísticos. In: ANDRADE, Gustavo da Silva (org.). *Estudos linguísticos: do falado ao escrito, do texto ao discurso*. [Recurso Eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2021. p. 30 – 56. p. 32. Disponível em: <http://precog.com.br/bc-texto/obras/2021pack0056.pdf#page=30>.

⁸³ WILLIAMS, 2007, p. 229.

⁸⁴ Cf. p. 21.

⁸⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

organizou os escritos do Primeiro Testamento”⁸⁶. Há, portanto, uma primeira compreensão do modo de formação do monoteísmo entre os povos hebreus: por meio da literatura. Ou seja, o que se tem, a partir dessa primeira compreensão da formação do monoteísmo, é uma sobreposição do monoteísmo ao politeísmo, o qual estava era vivenciado na cultura popular, a partir da literatura ortodoxa feita pelos reformadores e copistas. Muitas divindades partilhavam os altares, principalmente, no espaço doméstico e os cultos, um desses é o culto à Deusa-Mãe, que é um dos mais antigos cultos da história da humanidade. “Deusas como Inana, Ishtar, Anate, Asherah eram muito comuns nos tempos de construção do monoteísmo javista, sendo a própria Asherah consorte de Javé. Deusas da fertilidade, grandes-mães, controladoras da natureza, características que gradativamente foram assimiladas por Javé, o tornando o único Deus, Todo-Poderoso e assexual”⁸⁷. Assim, há o segundo modelo de constituição do monoteísmo entre os povos hebreus, em meio à uma efervescência de uma cultura politeísta: a retirada das outras divindades do panteão, sobretudo femininas; a aglutinação simbólica de determinadas divindades, como a incorporação entre os deuses El e Iahweh; e a ausência do erótico e da sexualidade do Deus Todo-Poderoso, em outras palavras, a imposição da assexualidade sobre a “materialidade” corpórea de Deus.

A vivência religiosa, da fé, no Antigo Israel era sentida em diversos lugares e de diversas formas. Muitos espaços e momentos, no período da Idade do Ferro, eram direcionados à experiência sagrada com a(s) divindade(s), dentre esses espaços estão: I) Culto doméstico, santuários encontrados dentro dos ambientes domésticos, das casas; II) Santuários de culto relacionado ao trabalho; III) Santuários dos bairros, ou da coletividade próxima; IV) Santuários dos palácios, os quais estão mais próximos à religião oficial “ortodoxa”-nacionalista; V) Santuários que podiam ser encontrados para além de um “cercamento” institucional, são encontrados ao ar livre; e VI) Os santuários de estados supra-regionais. Dessa forma, temos dois tipos cultos e religiosidades: a) a religião popular, a qual preocupava-se, sobretudo, por questões ligadas ao ambiente doméstico e familiares, isto é, doenças, fertilidade, relações amorosas, segurança etc.; mas também tinham rituais que eram realizados fora das casas, nos bairros, na coletividade próxima, por famílias maiores; e rituais mais externos ao círculo doméstico, realizados em espaços públicos, santuários locais, regionais e estaduais; e b) a religião estatal, ou nacionalista, ou seja, o Estado – ou nação – centralizava a prática religiosa

⁸⁶ SANTOS, Douglas Oliveira dos. *Monoteísmo originário: linguagem, identidade e contracultura a partir de Hebreus*. 269 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2019. p. 18.

⁸⁷ TOMAZ, Angélica Tostes. Asherah: a ausência erótica de Deus. São Paulo: *Mandrágora*, v. 24, n. 1, 2018. p. 59 – 76. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v24n1p59-76>. p. 60 – 61.

e dava a ela um caráter nacional, mesmo que na realidade popular não a “ortodoxia” não se mostrasse bem desta maneira. Devido a isso não termos, por exemplo, ou quase não termos, menções constantes das práticas religiosas familiares em textos do Antigo Testamento, todavia, “durante o Estado centralizado era possível a prática religiosa plural no âmbito da aldeia e da família, uma vez que a fé exclusiva de Javé restringia-se ao nível de Estado, se é que de fato isso realmente aconteceu durante o período monárquico”⁸⁸. Entretanto, temos uma tendência em compreendermos a religião nacionalista-estatal enquanto exclusivamente javista, durante todo o período monárquico israelita, mas essas compreensões advêm, sobremaneira, dos livros “políticos-jurídicos” do Antigo Testamento – a exemplo, de Reis, Juízes, Deuteronômio. No próprio livro de Reis é expresso a dinâmica e enfrentamentos entre a religiosidade popular da vida familiar na esfera estatal e com às imposições da fé monoteísta javista por parte do poder central monárquico. As reformas empreendidas por Ezequias e Josias, assim como outros relatos do livro de Reis, retratam a presença de outras divindades no templo de Manassés, entre elas Asherah, todavia, os reformadores deuteronomistas são veementes em julgar de ímpios e repulsivos aqueles e aquelas que cultuam à deusa e demais deuses. Entretanto, “a religião da família é incrivelmente tenaz, ela pode sobreviver inclusive a insistentes estratégias oficiais para reprimi-la”⁸⁹. Mas para além dos relatos bíblicos, a Arqueologia é uma importante ferramenta para compreender a pluralidade religiosa presente no Antigo Israel, como, por exemplo, as inscrições as quais mencionam o deus Yahweh, o deus Javé, e a deusa Asherah encontradas no importante sítio arqueológico de Kuntillet ‘ajrud, o qual é fundamental para entender a relação entre a religiosidade monárquica e a religião popular do século VIII a.e.c., por se tratar de um significativo ponto de parada próximo a uma rota comercial, que leva ao mar mediterrâneo. Por isso, por se tratar de um ponto de comércio que conecta diversas culturas, povos e territórios não é de se surpreender que haja uma aculturação, sobretudo, religiosa entre esses povos, exercendo influências entre si⁹⁰: “a bênção de Javé e Asherah encontra maiores espaços na vida das pessoas, no comércio, e também na monarquia”⁹².

Como já citado, muitos textos do Antigo Testamento indicam como a pluralidade religiosa era vivida e muito experienciada pelo povo no período monárquico do Antigo Israel.

⁸⁸ MATOS, Sue’Hellen Monteiro de. As sagradas de Asherah: culto à deusa no Antigo Israel. Goiânia: *caminhos*, v. 17, n. 1. p. 352 – 370, 2019. Disponível em: DOI: 10.18224/cam.v17i1.7000. p. 353.

⁸⁹ MATOS, 2019, p. 354.

⁹⁰ Cf. p. 17.

⁹¹ DRESCH, Paulo Cesar. A influência das primeiras civilizações do Oriente próximo na construção da religião do povo hebreu. [Recurso Eletrônico]: *Revista Unitas*, v. 6, n. 2, 2018.

⁹² MATOS, 2019, p. 354.

Contudo, devemos ter cautela ao tomar os textos bíblicos como fontes excepcionais acerca da realidade religiosa deste período, tendo em vista que os autores deuteronômistas tinham suas limitações sobre o conhecimento do “politeísmo pós-exílico já que tudo foi reunido relativamente tarde e os redatores advogavam pelo monoteísmo javista”⁹³. Todavia, os silenciamentos e supressões da cultura popular feitas por parte dos reformadores e da religiosidade oficiais – os quais tentaram segmentar a adoração de Iahweh (Javé), pondo esse acima das demais divindades, e declarando batalhas até⁹⁴ – não surgiram tanto efeitos quando o esperado: a cultura e religiosidade populares ainda se mantinha presentes, bem como suas formas de adoração próprias. Portanto, mesmo havendo as perseguições empreendidas por parte do estado monárquico e da fé oficial o culto aos demais outros deuses e deusas, como Asherah, por exemplo, resistiam e eram presentes na realidade material histórica. Algo que pode ser visto ainda na atualmente na dualidade entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial. Por isso, a Arqueologia é a principal fonte de estudo e reconstituição para compreender a realidade dos povos passados, bem como para “decodificar” termos nos textos bíblicos os quais sofreram com as traduções sofridas. A exemplo, a denúncia feita em Oseias 4: 13 aos cultos realizados em Israel⁹⁵, em que é possível encontrar a presença da deusa, “pois a palavra traduzida como ‘carvalho’ na verdade é *elah*. Isto é, a forma feminina da palavra *El*, e, literalmente significa ‘Deusa’. Desta forma, a sombra protetora que é boa é a sombra da própria Deusa”⁹⁶. Assim, por mais que os escritores do Antigo Israel tenham, de maneira esforçada, apresentar os cultos a Javé separado e independente ao da deusa Asherah, sabe-se que o posto privilegiado dado a Javé de deus nacional não exclui, de modo algum, a adoração a uma divindade, em específico, feminina do seu lado, a qual era tida como sua consorte.

É a partir da Arqueologia, também, que podemos compreender como dava-se a complexa relação e experiência erótico-sexual entre as divindades, as quais estavam inseparavelmente ligadas às mesmas relações e experiências que os homens tinham uns com os outros. Em outras palavras, dentro do sistema político-religioso⁹⁷ politeísta e/ou teocrático a

⁹³ TOMAZ, 2018, p. 65.

⁹⁴ Como, por exemplo, é demonstrado em 2Rs 21: 2 – 3, o qual retrata a ideologia deuteronômista acerca do reinado “desviante” da fé oficial de Javé por parte de Manassés em Judá: “Ele fez o mal aos olhos de Iahweh, imitando as abominações das nações que Iahweh havia expulsado de diante dos israelitas. Reconstruiu os lugares altos que Ezequias, seu pai, havia destruído, ergueu altares a Baal, fabricou um poste sagrado, como havia feito Acab, rei de Israel, e prostou-se diante de todo o exército do céu e lhe prestou culto”.

⁹⁵ “Nos cimos das montanhas oferecem sacrifícios, debaixo do carvalho, do choupo e do terebinto, pois a sua sombra é boa. Por isso as vossas filhas se prostituem e as vossas noras cometem adultério”.

⁹⁶ MATOS, 2019, p. 355 – grifos da autora.

⁹⁷ Visto dentro de um sistema monárquico o corpo do rei não é uma metáfora ou uma representação simbólica, mas uma realidade política também. FOUCAUL, Michel *microfísica do poder*. (org. Roberto Machado). 14. ed.

realidade “corpo-rei” está, ou melhor, é a própria realidade “corpo-deus(es)”. E como as próprias divindades vivenciam a poderosa experiência do sexo, o qual também é uma potencialidade do humano, o corpo humano conta a habilidade – tal qual os deuses – em gerar vida, prazer e amor. Por muito tempo, e muitas culturas, associavam o prazer erótico ao divino, à experiência divina, não apenas por se tratar de um sentimento poderoso, mas por ligar o humano a uma experiência interior, cercado de misticidade e mistério – mas não um mistério do campo do desconhecido, porém, do não revelado, do obscuro –, isto é, “toda a operação do erotismo tem por fim atingir o ser mais íntimo, no ponto em que o coração desfalece”⁹⁸. Portanto, é comum encontrarmos em sistemas religiosos politeístas relações afetivo-sexuais entre as divindades e, conseqüentemente, deuses e deusas antropomórficos: “e para haver atração é necessário que haja corpo. Deuses e Deusas com corpos. De uma perspectiva psicológica, é natural que humanos criem Deuses à sua imagem”⁹⁹.

Nas culturas gregas e iorubás, por exemplo, as divindades relacionavam-se entre si com regularidade. No mito iorubá do rapto de Oiá feito por Xangô das mãos de Ogum, ela é descrita como uma mulher bela e desejada:

*Oiá era uma mulher muito desejada,
que além de bela, sedutora e guerreira
preparava deliciosos acarajés como ninguém.
Um dia Xangô raptou Oiá da casa de Ogum.
Voltando de uma caçada, Ogum ficou ciente do ocorrido
e mandou uma mensagem para Xangô:
iria buscar sua mulher¹⁰⁰.*

Esse mito retrata dois pontos importantes a serem considerados: a) Os deuses iorubás têm e sentem desejos amoroso-sexuais uns pelos outros, bem como mantêm relacionamentos institucionais como o casamento; e b) Têm sentimentos e vivências próximas às experienciadas pelos humanos (ciúmes, traição, batalhas, contendas etc.), sendo, assim, uma relação humano-deuses não apenas de criar “deus” à sua imagem e semelhança; mas dialética. Um criar e recriar-

Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022. p. 234. Sobretudo em uma realidade teocrática ou em que a figura centralizada do rei era legitimada pelo discurso oficial da religião.

⁹⁸ BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. p. 41.

⁹⁹ TOMAZ, 2018, p. 68.

¹⁰⁰ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 – 177v.

se. Outra narrativa iorubá, esta narrando o nascimento da deusa Oxum, em que Orunmilá ver Iemanjá se encantou por sua beleza, mesmo ela sendo a esposa de Oxalá, e a convidou, por Exu, para lhe fazer uma visita em seu palácio:

*Orunmilá, então, mandou convidá-la ao seu palácio,
dizendo que deseja conhece-la.
Iemanjá não atendeu de imediato ao convite,
mas um dia foi visitar Orunmilá.
Ninguém sabe ao certo o que se passou no palácio,
mas o fato é que Iemanjá ficou grávida após a visita a Orunmilá.
Iemanjá deu à luz a uma linda menina.
Como Iemanjá já tivera muitos filhos com seu marido,
Orunmilá enviou Exu para comprovar se a criança
era mesmo filha dele. Ele devia procurar sinais no corpo.
Se a menina apresentasse alguma marca,
mancha ou caroço seria filha de Orunmilá
e deveria ser levada para viver com ele.
Assim foi atestado, pelas marcas de nascença,
que a criança mais nova de Iemanjá era de Orunmilá.
Foi criada pelo pai, que satisfazia todos os seus caprichos.
Por isso cresceu cheia de vontades e vaidades.
O nome dessa filha é Oxum¹⁰¹.*

Mais uma vez, como em tantas outras, as divindades conhecem o sentimento do desejo amoroso e sexual, além de estarem em constante contato ambíguos de afetividade (desejos que provocam traições e confrontos, como no mito de Oiá, Xangô e Ogum; ou relacionamentos duais, como no mito de Iemanjá, Orunmilá e Oxum). Outra narrativa, desta vez nos mitos gregos, que expressa as potencialidades afetivo-sexuais das divindades é do Hino Homérico do nascimento de Afrodite, deusa da sexualidade. Homero – supostamente – nos traz o modo de nascimento da deusa, mas também seus atributos e desejos, sobretudo:

¹⁰¹ PRANDI, 2001 – 186v.

*Esses corações¹⁰² ela [sc. Afrodite] não pode persuadir
ou seduzir; mais nenhum outro – nem Deuses bem-aventurados nem homens mortais – podem
[escapar de Afrodite.*

*Ela conduziu até mesmo a razão de Zeus, que se compraz em lançar o raio,
ele, que é o maior, que tem na partilha a maior parte das honras;
mesmo esse espírito sábio, quando ela quer, ela engana,
fazendo-o facilmente unir-se às mulheres mortais
e esquecer-se de Hera, sua esposa irmã,
ela que é a mais bela dentre as deusas imortais,
o astuto Crono e a engendrou a mais gloriosa,
junto com Reia e beleza venerável, a ela Zeus de desígnios eternos
fez sua esposa virtuosa e responsável¹⁰³*

Ou seja, os relacionamentos que as divindades expressam partem da realidade humana, das experiências humanas, e o corpo é um elemento fundamental para a construção dessas narrativas: “e assim, os mitos são criados, as trajetórias, aventuras são tecidas a partir do corpo. A experiência sexual entra como um fenômeno importantíssimo nas antigas mitologias do Oriente Próximo. [...] A virilidade e potência dos deuses masculinos, os paradigmas de certo e errado na atividade sexual, vem desse antropomorfismos entre seres humanos e deuses(as)”¹⁰⁴. Com isso, compreendemos que relacionamentos sexuais, afetivos e de outras naturezas eram, e ainda são, presentes em sistemas religiosos politeístas, onde as divindades expressam, por meio das narrativas míticas, as condições e potencialidades do humano. Além de que, tais ações – deuses e deusas relacionando-se entre si, e mantendo para e si, instituições formais como o casamento e a guerra, por exemplo – não eram um horror ou obsceno à lógica nessas sociedades antigas, mesmo entre os povos hebreus no politeísmo pré-exílico.

Entretanto, é durante a passagem do politeísmo para o monoteísmo – para a crença única no deus Iahweh, Javé – que a sexualidade é retirada de “cena” e é instaurada da tentativa de “descorporificação” da divindade. Isto é, a tradição monoteísta javista busca, por meio da justificação narrativa dos redatores e reformistas deuteronomistas, rejeitar o antropomorfismo

¹⁰² O trecho refere-se às deusas Ártemis, Atena e Héstia, as quais são divindades castas e, por isso, as “persuasões” e/ou potencialidades de Afrodite não as tocam, diferentemente como em outros seres, divinos e não-divinos.

¹⁰³ Hino Homérico à Afrodite. Tradução de Flávia Regina Marquetti. São Paulo: Editora Unesp, 2010. 36 – 44v. In: HOMERO. *Hinos homéricos*. Wilson Alves Ribeiro Jr. (org.). São Paulo: Editora Unesp, 2010.

¹⁰⁴ TOMAZ, 2018, p. 69.

de Javé e negar sua sexualidade – corpo e sexualidade estão, desta forma, intrinsecamente, ligados um a outro – mas isso mostra-se, sobremaneira, uma construção da imposição do monoteísmo ao politeísmo. O deus El, de origem no panteão ugarítico, que mais tarde tornar-se-á o deus El israelita, “perde sua sexualidade com o monoteísmo israelita”¹⁰⁵. Contudo, esse movimento de “descorporificação” da divindade é tardio e de difícil instauração, devido a isso torna-se mais cômodo extrair da divindade a sua sexualidade e a diversidade de deuses e deusas instituindo apenas uma divindade, um único culto – que é sacerdotal, exclusivista – e de único “gênero”: “portanto, é mais fácil negar o corpo de Javé, negar sua companheira Asherah, negar o erótico. Porém, isso faz com que seja necessário suspeitar do que os textos deuteronomistas nos apresentam e ir além dele, além das fontes da bíblia hebraica”¹⁰⁶. Assim, a partir do momento que a pluralidade sai de cena, bem como o erótico e a feminilidade, em proveito e benefício da masculinidade, do culto exclusivo e sacerdotal, a percepção das mulheres dentro no campo do religioso e da própria ideia de “deus” é tirada, sobretudo por meio da narrativa deuteronomista. Mesmo que na cultura popular a prática da fé oficial não tenha se instaurado de mesmo modo. “As divindades femininas se tornaram negativas, e as mulheres não possuem sua imagem nos céus, portanto, entre as mulheres e Deus há um abismo”¹⁰⁷.

Portanto, o que se mostra, a partir da historiografia e da Arqueologia, a narrativa, em especial o estilo narrativo, é uma forte ferramenta de legitimação das instituições as quais fomentam as relações humanas. Por exemplo, retornando às discussões de Le Guin, acerca das legitimações narrativas das relações de gênero na sociedade e nas instituições sociais, em seu artigo *A teoria bolsa na ficção*, ela mostra como por mais que as narrativas “oficiais” tentem sedimentar a figura do herói-caçador no imaginário, é a figura do coletor que era central nas primeiras “sociedades” humanas. Em outras palavras, o sujeito e o sistema coletor de alimentos é que era o fundamento dessas primeiras civilizações, contudo, quem ficou registrado nas paredes das “cavernas” foi a figura do herói-caçador. Desta forma, é a narrativa que nos une entre esses dois universos, entre lá e aqui. A fantástica e maravilhosa narrativa do herói. Por conseguinte, outras narrativas surgem para remontar e (re)compreender as figuras do erótico no espaço do sagrado e reimaginar as categorias do divino. Nesse aspecto o romance encontra lugar: “o romance é um tipo de história fundamentalmente não-heroica. É claro que o Herói frequentemente assumiu o controle, sendo essa a sua natureza imperial e de impulso incontrolável, que toma para si e destrói enquanto faz severos decretos e leis para controlar seu

¹⁰⁵ TOMAZ, 2018, p. 70.

¹⁰⁶ TOMAZ, 2018, p. 71.

¹⁰⁷ TOMAZ, 2018, p. 73.

próprio impulso incontrolável de matar. Então o Herói decretou através dos seus trompetes e seus Legisladores primeiro; que a forma apropriada da narrativa é a da flecha ou lança, começando aqui e indo direto para lá e ploft! Atingindo sua marca (que cai morto); segundo, que a preocupação central da narrativa, incluindo o romance, é o conflito e o terceiro, que a história não é boa se o herói não estiver nela”¹⁰⁸. Assim sendo, reinterpretar essas estruturas sociais e históricas é buscar sair de uma realidade toda fálica e masculinista para uma não-toda.

¹⁰⁸ LE GUIN, Ursula. *A teoria bolsa da ficção*. [Recurso Eletrônico], 1986. <https://escuracamera.wordpress.com/2020/10/04/a-teoria-das-sacolas-da-ficcao-ursula-le-guin/>.