

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

**(HOMO)SEXUALIDADE EM DIÁLOGO: IMAGINÁRIO CRISTÃO,
INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E CISMA ANGLICANO.**

ELTON RONEY DA SILVA CARVALHO

JOÃO PESSOA-PARAÍBA

2014

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

**(HOMO)SEXUALIDADE EM DIÁLOGO: IMAGINÁRIO CRISTÃO,
INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E CISMA ANGLICANO.**

ELTON RONEY DA SILVA CARVALHO

Orientador:

Prof. Dr. Carlos André Macêdo
Cavalcanti

Dissertação apresentada em
cumprimento as exigências do
Programa de Pós-Graduação em
Ciências das Religiões da
Universidade Federal da Paraíba;
Linha de Pesquisa Religião,
Cultura e Produções Simbólicas,
para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das
Religiões.

JOÃO PESSOA-PARAÍBA

2014

C331h *Carvalho, Elton Roney da Silva.*

*(Homo)sexualidade em diálogo: imaginário cristão,
intolerância religiosa e cisma anglicano / Elton Roney da
Silva Carvalho.- João Pessoa, 2014.*

122f.

Orientador: Carlos André Macedo Cavalcanti

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CE

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

*“(HOMO)SEXUALIDADE EM DIÁLOGO: IMAGINÁRIO CRISTÃO, INTOLERÂNCIA
RELIGIOSA E CISMA ANGLICANO”*

Elton Roney da Silva Carvalho

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:


Carlos André Macedo Cavalcanti
(Orientador/PPGCR/UFPB)


Valmor da Silva
(membro-(externo/ PUCGO)


José Vaz Magalhães Neto
(membro-interno/ UFPB)

AGRADECIMENTOS

Dou graças a Deus;

à minha família, minha esposa Manuela Cordeiro Carvalho e ao meu filho Rafael Cordeiro Carvalho, pela paciência e apoio no período de pesquisa;

ao meu orientador, Prof. Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti, por todo apoio, ensino e mentoria durante todo o processo na pesquisa e na vida acadêmica;

aos professores Dr. Valmor da Silva e Dr. José Vaz Magalhães Neto, pela atenção concedida na pesquisa e pelas orientações para o trabalho;

ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, pelo compromisso com os alunos e com o conhecimento científico;

a todos que contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização deste trabalho.

RESUMO

CARVALHO, Elton Roney da Silva. **(Homo)sexualidade em debate: imaginário cristão, intolerância religiosa e cisma anglicano.** Dissertação de Mestrado em Ciências das Religiões – Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões. UFPB.

O tema deste trabalho é compreendido no campo das Ciências das Religiões, especificamente na área de Religiões Culturas e Produções Simbólicas, e foi pesquisado de acordo com a Análise Crítica do Discurso, tendo como metodologia a pesquisa bibliográfica e documental. Buscou verificar a hipótese seguinte: a chamada (pós) modernidade atraiu, para o meio cristão, a nova interpretação bíblica acerca da prática homossexual, gerando não apenas a aceitação da prática, como também o crescimento de igrejas inclusivas e o surgimento de movimentos de intolerância religiosa; como se observa no cisma ocorrido na igreja episcopal anglicana do Brasil. Pretende analisar o diálogo atual entre a (homo)sexualidade e o cristianismo. Inserido, objetivamente, no debate do imaginário cristão acerca da prática homossexual, na intolerância religiosa que se pode constatar em nosso mundo (Pós)moderno, no cisma eclesiástico ocorrido na igreja episcopal anglicana do Brasil. O estudo está estruturado em quatro capítulos. No primeiro capítulo, pretendeu-se analisar a influência que o imaginário cristão católico apostólico romano despertou no povo brasileiro para a formação do entendimento acerca da prática homossexual, uma vez que, no caso específico do Brasil, a presença da Igreja Católica Apostólica Romana contribuiu para a formação da cultura local deste país. No segundo, pretende-se analisar a relação atual entre o cristianismo e a prática homossexual no Brasil. Esta análise perpassa pelas interpretações bíblicas e pelos principais pontos de argumentações contemporâneos da moral cristã acerca desta prática. O terceiro capítulo tem o objetivo de discorrer sobre os novos diálogos gerados pela pós-modernidade e o impacto que ela causou no cristianismo, especificamente no que diz respeito às doutrinas acerca do fundamentalismo e no surgimento da teologia *queer*. Já o quarto capítulo se debruça em analisar o debate atual acerca da relação entre a aceitação da homossexualidade por fiéis anglicanos e o cisma eclesiástico ocorrido na Diocese Anglicana do Recife; gerando a excomunhão do Bispo Robinson Cavalcanti. Discute, ainda, a formação histórica da igreja anglicana no Brasil, com interesse de perceber a formação da doutrina anglicana e a postura acerca da sexualidade no Brasil.

Palavras-chave: Homossexualidade – Imaginário – Intolerância Religiosa – Pós-modernidade

ABSTRACT

CARVALHO, Elton Roney da Silva. (**Homo**) **sexuality debate : Christian imagery , religious intolerance and Anglican schism.** Dissertation Master of Science of Religions – Post Graduate Program on Religions Sciences . UFPB .

The theme of this work is understood in the field of Science of Religions , specifically in the area of Cultures and Religions Symbolic Productions , and was investigated according to the method of Critical Discourse Analysis , with the methodology to bibliographic and documentary research . Searching verify the following hypothesis : the call (post) modernity attracted to the Christian community , the new biblical interpretation about homosexual practice , creating not only the acceptance of the practice , as well as the growth of inclusive churches and the emergence of movements of religious intolerance ; as seen in the schism occurred in the Anglican Episcopal Church of Brazil . Aims to analyze the current dialogue between the (homo) sexuality and Christianity . Uploaded objectively debate in the Christian imagery of homosexual practice , religious intolerance that can be seen in our world (post) modern, in the ecclesiastical schism occurred in the Anglican Episcopal Church of Brazil . The study is structured in four chapters . In the first chapter , we intend to analyze the influence that the imaginary Christian Catholic Apostolic Roman aroused the Brazilian people to form the understanding of homosexual practice , since, in the specific case of Brazil , the presence of the Roman Catholic Church contributed to the formation of the local culture of this country . Then, we intend to analyze the current relationship between Christianity and homosexuality in Brazil . This analysis pervades the biblical interpretations and major points of contemporary Christian moral arguments about this practice . The third chapter aims to discuss the new dialogues generated by postmodernity and the impact it has had on Christianity, specifically with regard to the doctrines of fundamentalism and the emergence of queer theology. The fourth chapter focuses on analyzing the current debate about the relationship between the acceptance of homosexuality by faithful Anglicans and the ecclesiastical schism occurred in the Anglican Diocese of Recife ; generating the excommunication of Bishop Robinson Cavalcanti . Also discussed the historical formation of the Anglican Church in Brazil , with interest to understand the formation of the Anglican doctrine and posture about sexuality in Brazil .

Keywords : Homosexuality - Imaginary - Religious Intolerance - Postmodernism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO 1	13
1. Imaginário da intolerância: a inquisição no Brasil colonial	13
1.1. (Homo)sexualidade e inquisição.....	13
1.2. Imaginário e inquisição.....	20
1.3. Pecado nefando e inquisição.....	28
CAPÍTULO 2.....	35
2. Cristianismo e homossexualidade: uma relação crítica.....	35
2.1. Intolerância e homossexualidade.....	35
2.2. Bíblia e (homo)sexualidade.....	44
2.3. Diálogos contemporâneos: cultura cristã e homossexualidade.....	56
CAPÍTULO 3.....	62
3. Novos diálogos da (Pós)Modernidade.....	62
3.1. “Dogmas sociais”, modernidade e pós-modernidade.....	62
3.2. Religião, espaço público e pós-modernidade.....	64
3.3. Cristianismo, fundamentalismo religioso e pós-modernidade	78
3.4. Teologia, cristianismo <i>queer</i> e pós-modernidade.....	72
CAPÍTULO 4	84
4. O caso do Anglicanismo: raiz histórica e atualidade plural.....	84
4.1. Formação histórica da Igreja Anglicana.....	84
4.2. Anglicanismo no Brasil.....	90
4.3. Anglicanismo, homossexualidade e (des)unidade.....	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
REFERÊNCIAS.....	111

INTRODUÇÃO

Vivemos em uma cultura chamada Pós-moderna – ou, Modernidade Tardia - com características específicas herdadas do que conhecemos por Iluminismo. Este trabalho é fruto deste tempo; tempo de diálogo; tempo de construção, mas também de conflito, uma vez que as diversas produções, afirmações, cosmogonias e os diversos dogmas que trabalham a noção de Absoluto divergem bruscamente, como decorrência do “choque de civilizações” na *Aldeia Global*.

O trabalho, por ser fruto deste momento histórico e de seu contexto cultural, também está cercado pela ideia de construção e de abertura ao diálogo que vivemos. Como tal, sofre as influências do tempo presente e das marcas da cultura pós-moderna, que, segundo Alberto da Silva Moreira, podem ser definidas nas características de Crítica ao projeto tecnocientífico; Crítica à noção de sujeito e de realidade objetiva; Fim dos sistemas totalizantes e das categorias universais; Ecletismo, justaposição, superposição, tolerância, mistura, bricolagem; Crítica à sociedade pós-industrial; Afirmação do indivíduo e do momento presente; Mobilidade extrema; Afirmação do gozo e do direito de desfrute; Nihilismo ou insignificância potencial de toda a realidade; Sobreafirmação da estética (MOREIRA, 2005, p.46-48). Sendo assim, o trabalho está permeado dessas categorias e é essa própria categoria em construção.

Sendo parte dessa Cultura que vivemos, sabemos da importância de percebê-la em nossos dias, uma vez que:

“A cultura define a identidade coletiva dos povos. É nela que se expressam a visão de mundo, da vida, do sofrimento, da morte, assim como as tradições, os hábitos, os costumes, a língua etc de um povo. A cultura é como uma roupa que cada um veste quando nasce ou a lente do óculos com os quais ele enxerga a vida. Ele muda conforme o lugar do nascimento assim como pelos conhecimentos que serão adquiridos e as experiências que vida vai proporcionar” (SCHIAVO, 2005, p. 11).

Desta forma, a produção cultural está intimamente ligada à Religião de um povo, pois as tradições religiosas são inseridas na cultura e revelam determinados comportamentos. A visão que um povo, uma nação, uma sociedade têm de um deus e o que esse determinado deus revela para este grupo, gera comportamentos e afirmativas que têm grande impacto na sociedade. Ainda segundo Schiavo, “A religião é parte

constitutiva da cultura. Nosso povo, diante da pluralidade de crenças e de formas religiosas, afirma: “Deus é o mesmo!”, destacando que a fé num ser superior transcendente é o que há de comum entre as culturas e grupos sociais, ao passo que o que muda é somente a expressão histórico-cultural desta fé.” (SCHIAVO, 2005, p. 13). Assim, a religião como dependente da cultura e a cultura como dependente da religião formam os comportamentos sociais e as afirmativas de um grupo diante dos desafios e das afirmações ontológicas do Ser.

Uma das áreas mais impactadas pelas transformações sociais atuais, decorrentes das mudanças promovidas pela pós-modernidade é a sexualidade. O gênero está em debate e a homossexualidade, de maneira especial, ganha notoriedade nos debates atuais.

“A sexualidade é uma das dimensões básicas da pessoa, que repercute sobre as múltiplas manifestações da conduta humana: individual, relacional, matrimonial, celibatária, familiar, social. A sexualidade é uma grande riqueza da condição humana que não pode deixar de ser aproveitada e, muito menos, pode ser utilizada contra o bem dos indivíduos e da sociedade. [neste sentido] Uma das realizações mais problematizadas neste momento presente corresponde àquela das pessoas com orientação homossexual. Sua condição constitui também um dos desafios teóricos e práticos da hora atual” (VIDAL, 2008, p.5).

A relação entre a prática homossexual e o cristianismo está no centro da questão, uma vez que presenciamos grandes mudanças neste segmento religioso específico, como a ordenação sacerdotal de homossexuais e a aceitação do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Gerando um debate que deve ser historicizado e problematizado à luz da bíblia, uma vez que esta é a “regra de fé” fundamental do cristianismo, e da cultura, uma vez que elas formam a *Moral* e o entendimento cristão que se tem acerca da prática homossexual. “A atividade sexual humana e a ética sexual que busca ordená-la são, ambas, realidades sócio-históricas e estão, portanto, sujeitas à historicidade, a qualidade do animal humano que inescapavelmente deriva da sua localização no tempo e nos espaços reais e “fornece-lhes um mundo [humano] que ele deve aceitar em liberdade”” (SALZMAN, 2012, p. 27).

A igreja, como a representação oficial da revelação bíblica – pelo menos assim se percebe -, passa a se tornar protagonista nesta análise. A participação da interpretação bíblica e da aplicabilidade da revelação na sociedade é a formadora de um imaginário

acerca da prática homossexual e da participação de tal indivíduo na sociedade. Como podemos perceber na participação da Igreja Romana na formação do imaginário da (homo)sexualidade no contexto do Brasil Colonial. Gerando um choque cultural com a inquisição, pois, se encarava a prática homossexual de uma forma diversa na cultura local ameríndia; segundo relatos. Assim, cabe-nos a tarefa da análise da inquisição como peça chave para o entendimento desta problemática, pois o papel da igreja continua sendo fundamental para a interpretação bíblica e para a análise da sexualidade em nosso mundo pós-moderno, uma vez que o chamado pecado de Sodomia é tratado pela inquisição como um pecado nefando: horrendo.

Em se tratando de igreja, observamos o surgimento das primeiras comunidades inclusivas. Igrejas que incluem indivíduos homossexuais e aceitam sua orientação sexual. Como respostas dos movimentos sociais iniciados em 1960, estas igrejas ganharam força e evidência social a partir da Metropolitan Community Churches (MCC), a primeira igreja inclusiva que tem origem nos Estados Unidos. A visão de que os homossexuais deveriam ser incluídos na religião cristã e, especificamente, nas igrejas, foi um reflexo do “...início da militância política organizada de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros ou, simplesmente, o movimento LGBT” (CÉSAR, 2013, p. 106).

A intolerância também é assunto inserido no debate acerca da prática homossexual, pois, a diversidade está presente quando tratamos do que é *queer*, ou, “diferente”. “Diferença” que traz a necessidade de aprimorar diálogos na tentativa de construção de uma sociedade mais tolerante e igualitária. A luta pela diversidade cultural e religiosa propõe, assim, a efetiva participação de todos os cidadãos que são comprometidos com os direitos humanos e com o seu cumprimento.

Entretanto, sendo de interesse de todos que seja possível uma convivência de paz dentro do respeito ao diferente, é dever de todo cidadão, cristão ou não, ateu ou participante de qualquer manifestação religiosa, a tolerância com o diferente. O respeito ao próximo se fundamenta, justamente, na aceitação do diferente. Entende-se aqui por tolerância “uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro”, como observado na Declaração de Princípios sobre a Tolerância, em seu Art. 1. “Considerando que a religião ou as convicções, para quem as profere, constituem um dos elementos fundamentais em sua concepção de vida e que, portanto, a liberdade de religião ou de convicções deve ser integralmente respeitada e garantida” (BRASIL, 2011, pág. 14).

Rotular a postura cristã neste debate é difícil, tendo em vista as várias manifestações e faces do cristianismo atual, especificamente no Brasil, um país plural onde o cristianismo tem se misturado com outras expressões de fé. O cristianismo, como cosmogonia que está em adaptação cultural desde bastante tempo, também sofre mudanças pelo surgimento de novos “diálogos” e construções teóricas e práticas em relação à aceitação e partilha da diversidade humana. Novas interpretações bíblicas e novas afirmações *teológicas* surgem como resposta ao momento que vivemos, sendo a Teologia Indecente uma forte representação destas. André Muskopff destaca importante citação de Marcella Althaus-Reid, aonde afirma:

“Uma teologia indecente é uma teologia que problematiza e desnuda as camadas míticas de múltipla opressão na América Latina, um teologia que, encontrando seu ponto de partida na interseção da teologia da libertação e do pensamento queer, refletirá sobre a opressão econômica e teológica com paixão e imprudência. A teologia Indecente questionará o tradicional campo da demência e ordem latino-americanas enquanto permeiam e apoiam as múltiplas (eclesiológica, teológica, política e amorosa) estruturas de vida de um país...” (MUSKOPFF, 2008, p. 93).

Nestes diversos segmentos do cristianismo, percebemos de modo especial, o caso do Anglicanismo, por se tratar de um acontecimento de cisma tendo em vista a Sagração de um bispo declaradamente homossexual no EUA; reverendo Gene Robinson sagrado bispo de New Hampshire, em 2 de novembro de 2003. Esse fato gerou um grande alvoroço no Anglicanismo Mundial, atingindo o Anglicanismo Brasileiro e, conseqüentemente, a Diocese Anglicana do Recife, “enquanto, por um lado, o primaz da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), em nome de uma denominação não consultada, emitia carta aberta de apoio, por outro – tendo por base a autonomia das províncias, os cânones e a cultura -, os bispos e o Conselho Diocesano do Recife emitiam “Afirmação”, condenando tal ato por ser contrário às Escrituras e à tradição da igreja anglicana” (CAVALCANTI, 2013, p. 17).

O Anglicanismo passa a ser visto, desta maneira, como uma denominação que encara o processo de conflito das afirmações dogmáticas fundamentais da fé cristã, uma vez que, em um segmento da igreja à revisão das interpretações bíblicas acerca da prática homossexual e, em outro segmento, a afirmação dos pilares da interpretação bíblica em relação a ordenação de homossexuais e o casamento de pessoas do mesmo sexo são mantidos “segundo a tradição”, ou seja, para este segmento a

homossexualidade continua sendo um pecado; apesar do discurso de aceitação e de diálogo promovido. Segundo Robinson Cavalcanti,

“Não estamos vivenciando uma simples “divergência de opiniões entre liberais e conservadores” na igreja anglicana. De um lado, está o extremismo da minoria liberal revisionista; de outro, toda a cristandade histórica em suas diversas ramificações. Também não se podem reduzir todas as crenças cristãs à categoria vaga, inconstante e relativistas das “opiniões”, sem que desaparecessem os dogmas, as doutrinas, as verdades, as certezas. Os secularizados e pós-modernos (netos do iluminismo) querem acabar com qualquer limite à “inclusividade”, cuja redefinição, distorção e descaracterização têm marcado também o conceito de “comunhão”” (CAVALCANTI, 2013, p. 53).

Desta forma, este trabalho não pretende encerrar – tendo em vista a impossibilidade de tal fato – a discussão, o diálogo e a construção de uma realidade entre a “pluralidade de cristianismos” e a afirmação homossexual, de gênero, de Ser; porém, deseja contribuir de forma ampla para pesquisa e para o diálogo entre a religião e a cultura; entre a “crença” e a “ciência”.

Para tal construção no trabalho, utiliza-se do campo teórico metodológica da Análise Crítica do Discurso, com base em Fairclough. Essa Análise, como “pretende, em suma, mostrar o modo como as práticas linguístico-discursivas estão imbricadas com as estruturas sociopolíticas mais abrangentes de poder e dominação” (MAGALHÃES, 2005, p.314), tem a capacidade de desenvolver o trabalho, tendo em vista a implicação política e social das representações da sexualidade, especialmente no que diz respeito a/ação da religião na sociedade e na formação do imaginário acerca da homossexualidade. Justifica-se, ainda, pela intenção da Análise Crítica do Discurso em “aumentar a consciência de como a linguagem contribui para a dominação de umas pessoas por outras, já que esse é o primeiro passo para a emancipação” (MAGALHÃES, 2005, p. 314). Em sua metodologia, o trabalho utiliza a pesquisa bibliográfica e documental.

A dissertação está dividida em quatro capítulos, o primeiro, intitulado “Imaginário da intolerância: a inquisição no Brasil colonial”, pretende-se analisar a influência que o imaginário cristão católico apostólico romano despertou no povo brasileiro para a formação do entendimento acerca da prática homossexual e, conseqüentemente, como esse imaginário é formado e desenvolvido para além da igreja

católica apostólica romana, tendo influenciado as diversas manifestações cristãs no Brasil.

O segundo capítulo, intitulado “Cristianismo e homossexualidade: uma relação crítica”, pretende analisar a relação atual entre a homossexualidade e o cristianismo. Sabendo que o cristianismo tem uma considerável parcela de participação na formação da cultura e dos comportamentos sexuais e de gênero no Brasil, analisa-se o surgimento de novas igrejas “inclusivas”, intolerância no Brasil e o despertar das novas interpretações bíblicas acerca da prática homossexual.

O terceiro capítulo, intitulado “Novos diálogos da (Pós)modernidade”, tem o objetivo de discorrer sobre os novos diálogos gerados pela pós-modernidade e o impacto que ela causou no cristianismo, especificamente no que diz respeito às doutrinas acerca do fundamentalismo e no surgimento da teologia *queer*. Sabemos que a modernidade e a chamada pós-modernidade trazem novos significados e novas interpretações acerca das práticas sexuais, perpassando pela homossexualidade e como o próprio cristianismo protestante entende essa prática.

Já o quarto e último capítulo, intitulado “O caso do Anglicanismo: raiz histórica e atualidade plural”, se debruça em analisar o debate atual acerca da relação entre a aceitação da homossexualidade por fiéis anglicanos e o cisma eclesiástico ocorrido na Diocese Anglicana do Recife; gerando a excomunhão do Bispo Robinson Cavalcanti. Discute, ainda, a formação histórica da igreja anglicana no Brasil, com interesse de perceber a formação da doutrina anglicana e a postura acerca da sexualidade no Brasil. Não tem a pretensão de concluir o debate, uma vez que as discussões se encontram em desenvolvimento e sabendo que essa é ainda uma questão dialogal da igreja; apesar de decisões serem tomadas nas diversas igrejas anglicanas em diferentes continentes acerca da ordenação, sagração e casamento de homossexuais.

Observamos o crescimento da intolerância e nos comprometemos com a promoção da diversidade e o respeito mútuo entre as afirmações de fé e as posturas sociais que promovam a convivência pacífica e tolerante na sociedade, sendo parte integrante desta sociedade a expressão cultural/religiosa de cada grupo. Entendemos, por fim que:

“A sociedade pós-moderna se caracteriza pela pluralidade de formas culturais e religiosas convivendo juntas. A afirmação da liberdade como direito fundamental dos indivíduos possibilita o surgimento de expressões as mais variadas possíveis. Neste contexto, o pluralismo, como capacidade de entrar em

relação e diálogo, se impõe como única alternativa na construção de uma 'casa comum' e na busca da verdade perante o conflito étnico, dogmático e religioso. Por isso, olhar para o passado, com seus erros e acertos, torna-se instrumento crítico e profético na construção de uma sociedade tolerante e plural” (SCHIAVO, 2005, p. 33).

Capítulo 1

1. Imaginário da intolerância: inquisição no Brasil Colonial

“Na história da Igreja, os fatos passados são lições para que evitemos cair nos mesmos erros. Por outro lado, não temos nenhum direito de julgar as pessoas, ou de dizer que teríamos feito melhor em seu lugar.”

(Jean Delumeau, *O Pecado e o Medo*)

Neste capítulo, pretende-se analisar a influência que o imaginário cristão católico apostólico romano despertou no povo brasileiro para a formação do entendimento acerca da prática homossexual e, conseqüentemente, como esse imaginário é formado e desenvolvido para além da igreja católica apostólica romana, tendo influenciado as diversas manifestações cristãs no Brasil. Uma vez que no caso específico do Brasil, a presença da igreja católica apostólica romana contribuiu para a formação da cultura local deste país. Sem dúvida o impacto da fé na sociedade é grande e a visão de mundo que o cidadão tem a respeito dos mais diversos temas – incluindo aqui a sexualidade – perpassa pela questão de como o Brasil foi/é influenciado pela fé cristã.

1.1.(Homo)sexualidade e inquisição

Para compreendermos nossa história precisamos rever a História. As origens de um povo podem se comprovar, na medida do possível, em sua história. Sem a história um povo perde sua linha “evolutiva” e o próprio conhecimento de si mesmo. No estudo e conhecimento acerca das práticas homossexuais e o crescimento da intolerância nos principais centros urbanos, faz-se mais que necessário acompanhar o desenvolvimento da história de um povo e seu envolvimento com a questão da sexualidade.

A intenção da igreja romana em reforçar os princípios cristãos após o Concílio de Trento fez gerar uma nova postura em relação à sexualidade. Na colônia, observa-se a punição mediante legislações. Como por exemplo, citamos as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Nesta, os pecados/crimes são listados, dentre eles a sodomia; além deste, temos: estupro, rapto, adultério, concubinato, incesto, bestialidade,

lenocídio e molície. Esses deveriam ser repreendidos e a prática deles levaria a várias punições. Assim, o controle social era maior e o domínio sobre os corpos também era algo real. Assim, a consciência de cada indivíduo era regulamentada na colônia (GOLDSCHMIDT, 1992, p. 16-17). Essa regulamentação era feita mediante a participação de indivíduos que denunciavam pecadores, como sabemos, e, também, nas *confissões*: prática desenvolvida fortemente após o Concílio de Latrão, que dava ao pecador a possibilidade de confessar seu pecado e contribuir para a vigilância e controle da igreja na sociedade.

A vigilância da inquisição se dava em alguns trâmites. Mediante o ensinamento do sermão pela persuasão, especialmente nos Autos de Fé, pela confissão espontânea nos primeiros 30 dias concedidos, chamados “Tempo da Graça” e, se não houvesse mudança nas condutas, inseria-se o poder *coercitivo*; ou as penas (SIQUEIRA, 2008, pp. 86-87). Desta forma, essa vigilância, especialmente tendo em vista os pecados sexuais, é baseada na visão que a igreja romana tinha acerca da sexualidade e das práticas homossexuais. O corpo como templo do espírito santo não pode ser entregue às concupiscências da carne, sendo as principais a fornicação, o adultério, a masturbação e a homossexualidade.

Diante deste quadro, algumas leis são elaboradas para maior controle das práticas sexuais provindas, em um primeiro momento, do cenário que Portugal se encontrava. Ordenações Manuelinas e Filipinas são reflexos de como o governo português reagia diante da prática da sodomia.

“Toda pessoa, de qualquer qualidade que seja, que pecado de sodomia per qualquer maneira commetter, seja queimado, e feito per fogo em pó, para que nunca de seu corpo e sepultura possa haver memoria, e todos seus bens sejam confiscados para a Coroa de nosso Reinos, postoque tenha descendentes; pelo mesmo casos seus filhos e netos ficarão inhabiles e infames, assi como daqueles que commetem crime de Lesa Majestade “ (ORDENAÇÕES FILIPINAS, liv. 5.º, tit. XIII).

A prática homossexual no clero secular é uma realidade que se pode ver na América colonial portuguesa. Um caso interessante é o do Frei João de Valencuela, da Servilha. Carmelitano e Doutor em Teologia, foi preso em Badajoz, pelo Santo Ofício Português. Foi acusado de dormir com as portas trancadas com um adolescente de treze anos, Joanilho. Ele, “por pouco não foi jogado ao mar pelos marinheiros escandalizados, com medo de que Deus Nosso Senhor castigasse-os com desgraças e

naufrágios, em castigo pela devassidão do padre somítigo” (MOTT, 1994, p.9). Foi acusado de ser semelhante aos italianos, que no imaginário ibérico representava Sodoma e Gomorra. Sendo assim, reconhecemos que os próprios padres poderiam ser submetidos a penas se praticassem sodomia ou qualquer crime relacionado à sexualidade. No crime de sodomia existia punição severa também ao clero. Entretanto, vale lembrar: “os sacerdotes e monges serão torturados com menos rigor, em respeito ao seu ministério...a menos que fortíssimas suspeitas justifiquem torturas mais severas” (EYMERICH, LA PEÑA, 1993, p. 211).

Com a presença da Santa Inquisição no Brasil o imaginário do povo é construído e a sexualidade ganha novas conotações. Desde a presença dos europeus em terras brasileiras que as formas de ver e fazer sexo mudaram. Desde uma cultura indígena (ameríndia) até uma “romanização/cristianização” temos uma formação plural e peculiar neste território chamado Brasil. O Tribunal do Santo Ofício formou uma postura em relação à homossexualidade que não era comum em terras brasileiras, e esta postura permanece até nossos dias, evidentemente em contraste e em interferência com tudo o que vem ocorrendo ao redor do mundo e com os movimentos organizados e militantes envolvidos no debate acerca da prática homossexual e da sexualidade de uma maneira mais geral.

Com a inquisição nascem procedimentos jurídicos que são baseados em procedimentos racionais, mas, totalmente influenciados por princípios religiosos/morais. Suas ferramentas são diversas e seu objetivo, dentro de sua complexidade organizacional e funcional, é apenas um: promover a fé cristã combatendo os hereges. Hereges que são tão perseguidos no século XIII que "o papa Gregório IX delegou a Domingos de Gusmão a tarefa de organizar um tribunal religioso encarregado de descobrir e inquirir os apóstatas do cristianismo, remetendo aos poderes civis a execução dos culpados de heresia" (VAINFAS,2010, p. 230). Sem dúvida que a inquisição tinha uma estrutura de poder muito bem organizada e sua extensão alcançou os "nossos trópicos".

É um fato que a inquisição é um objeto de pesquisa de muita complexidade. A explicação dela apenas com a visão de um grande mal intolerante que ocorreu na - mal interpretada - Idade das Trevas é rasa e carece de maior profundidade no entendimento dos motivos e das razões históricas, como também da razão mítica, aqui entendida como a formação complexa dos objetivos psicológicos, religiosos e morais que permeiam a nossa sociedade. "Para melhor entender a Inquisição, deve-se levar em consideração os

fatores psicológicos que motivaram a sociedade e os indivíduos, seus medos e ambições enquanto quadros da máquina religiosa do Santo Ofício. Desse modo, num mundo envolto na crença de “Reino Sagrado”, a religião foi um instrumento de normatização social e individual" (MORAES). ¹Não há como desvincular essa razão psicológica - mítica; moral - da inquisição. E isso se relaciona ao fenômeno religioso e as relações de poder.

Acerca da produção simbólica desenvolvida na inquisição moderna, observamos a crescente utilização de símbolos que representam o poder e a autoridade que a Igreja tinha durante a época inquisitorial. Sobre isso:

"Constatamos inicialmente que o cristianismo foi lentamente abandonando o seu lado místico ainda na Idade Média, exilando o seu imaginário fundante talvez pela confluência da conversão de Constantino e suas consequências históricas múltiplas com a base filosófica tomista-aristotélica. Mas parece ter sido somente com a contra-reforma que esta tendência hegemonizou em definitivo o mundo católico. Isto não significa que se tenha abandonado o enriquecimento simbólico, mas sim que outros símbolos inundaram a bacia semântica com os seus significados, hegemonizando-a (CAVALCANTI, 2011, p. 2).

Essa representação "simbólica" pode ser aproximada do Imaginário e, assim, poderemos compreender que a inquisição foi formulada e vivenciada através de uma base que está alicerçada neste chamado "Reino Sagrado". A partir deste entendimento já podemos afirmar que a inquisição moderna tem um aprofundamento racional e mítico e, sendo assim, é muito mais complexa do que imaginamos ser.

A cosmovisão dos europeus diante do “descobrimento” do Brasil foi constituída de uma essência mitológica, pois, se percebe o mito do Brasil como Paraíso, Inferno e, até mesmo, Purgatório. Marilena Chauí, por exemplo, nos apresenta a ideia de que o Brasil era um Éden. Neste caso, o Brasil seria, além de um Paraíso terrestre, uma terra prometida por Deus, e que o Rei – de Portugal – seria o representante legal de Deus, governando, assim, com poderes divinos². Percebe-se, aqui, que a participação do

¹ Não foi possível obter maiores referências do texto que se encontra On Line na página <http://www.pr.anpuh.org/resources/anpuhpr/anais/ixencontro/comunicacaocoordenada/Inquisicao%20no%20brasil%20casos%20de%20heresia%20na%20colonia/AlinePM.htm>

² Ver mais em CHAUI, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. 5. Imp. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2000.

Europeu na construção do Brasil se dá mediante uma crença/cosmovisão mitológica baseada na ideia de divindade, por isso a participação tão ativa da fé cristã na formação dos indivíduos que habitavam as terras do Brasil. A conquista é, portanto, alicerçada na religião; não apenas, como de fato conhecemos a História.

Porém, como dito, o Brasil não é apenas um paraíso, mas é também o inferno. Os povos nativos eram vistos como “seres” que não tinham civilização, cultura ou uma ligação com Deus. Eram vistos como animais sem alma. Sendo assim, caberia aos europeus a missão civilizadora. Nas palavras de Marilena Chauí, “...Deus, como governante e legislador, envia a lei com um representante de Sua vontade, o qual, em conformidade com o direito natural objetivo, manterá a harmonia natural originária estabelecendo o estado de sociedade” (CHAUÍ, 2000, p. 64).

A nudez, por exemplo, foi tida como uma demonstração deste imaginário infernal. Os Jesuítas manifestaram certo horror ao perceberem a demonstração de nudez dos índios. Segundo Ronaldo Vainfas,

“O horror que manifestavam os jesuítas face à nudez dos índios, especialmente a das partes genitais, parece antecipar o rigor de uma época – tempo de Reformas – obcecada pela ocultação dos corpos: na Europa, ainda no século XVI, começariam as interdições aos que eventualmente exibissem seus corpos em banhos públicos, ternas, rios ou em qualquer lugar de ocasião” (VAINFAS, 2010, p. 21).

Neste sentido, é possível afirmar que houve um choque cultural entre a interpretação da nudez na Europa e a vivida pelos nativos em terras brasileiras. Apesar de que a própria concepção europeia acerca da nudez ganhou novos contrastes. Pois, “Na própria Europa da época a nudez não era estigmatizada como veio a ser posteriormente, sendo comum famílias inteiras banharem-se despidas, no verão, em banhos públicos e rios” (CARDOSO & VAINFAS, 1997, p. 263). Portanto, observa-se que essa visão da nudez e da sexualidade de maneira geral vista como procedente do inferno foi desenvolvida já em terras brasileira, o que sugere que o interesse econômico/religioso tenha interferido diretamente em sua construção.

Assim, a homossexualidade e o uso da nudez em nossos dias sofreu influência desta construção mitológica acerca da prática sexual. O estado do pecado é visto como essa manifestação indevida de uma sexualidade. A relação entre o poder eclesiástico e o

econômico se dá, justamente, na regulação da sexualidade na sociedade, tendo em vista que o índio “pecador” não se adequava à visão eurocêntrica cristã. Sendo rotulado como praticante de um pecado grave, deveria se reestabelecer e ser inserido na moral católica cristã. Os pecados se desdobravam em preguiça, paganismo, fornicação, poligamia, incesto e, como será trabalhado adiante, o “pecado nefando³”.

A divisão de poder, dita acima, se baseia na intenção maior da colonização. Dito de outra forma, segundo Adilson Schultz, “a missão católica que celebrou a 1ª missa no Brasil confundia-se com o governo português...” (SCHULTZ, 2005, p. 30). Esse sistema de relação entre poder temporal e o poder religioso ficou conhecido na história como Padroado. O poder do império ditava os passos da religiosidade, que por sua vez administrava crenças, e conduzia o povo a uma aceitação da legitimidade do império. Os sacerdotes eram movidos pelos interesses do governo.

Assim, a sexualidade era vista e movida mediante essa estrutura de poder. O império, apoiando o sistema específico de fé cristã, legitimava o que o valorizava. A religião cristã estruturou a organização social para que servisse aos interesses do estado português. Na religião atual, a estrutura eclesiástica intervém na interpretação que a sociedade tem da prática sexual, não com o poder da colonização, óbvio, mas, na formação do imaginário atual. No Anglicanismo, isso não foge à regra.

Na análise acerca do imaginário da sexualidade, e especificamente da homossexualidade, percebe-se que os europeus acreditavam que os nativos não apenas tinham uma vida voltada ao pecado, mas, que estavam vivendo próximos ao diabo, ou seja, todas as práticas religiosas dos nativos tinham relação direta com o poder contrário à igreja católica romana, representante de Deus nos trópicos (SOUZA, 2009, p. 16-17). Aqui, o surgimento da *catequese*, batismo e doutrinação, que exigia a mudança de comportamento dos nativos, era como um processo de transformação do indivíduo em um “cristão europeu”; mediante o batismo e as práticas de doutrinação, o nativo deveria abrir mão de sua cultura e forma de sexualidade – neste caso, pecaminosa – e aderir a um padrão cristão e, especificamente, europeu, e, portanto, católico apostólico romano. A interpretação da fé cristã de uma forma especialmente católica, ainda não atingida pelos pilares da Reforma, do Iluminismo e conseqüentemente das novas interpretações modernas e pós-modernas, não permitia a liberdade de escolha do indivíduo, portanto, contribuindo para a intolerância e para a utilização dos nativos (e negros) como “peças”

³ VAINFAS, 1989, p. 22-24.

de doutrinação e uso econômico mediante a escravidão. Assim, o cristianismo romano reprime a sexualidade indígena e promove um imaginário centrado nos princípios de fé europeus.

A relação constante entre catolicismo romano, religião nativa e a presença dos afrodescendentes, contribuiu para a promoção de um imaginário acerca da homossexualidade no Brasil. Isso porque as relações comerciais e a forte presença de povos de diversas partes do “Mundo Antigo” no “Novo Mundo” possibilitou a circulação dessas crenças e desses hábitos particulares, apenas da “presença” – limitada às visitas, como sabemos⁴ - do Tribunal do Santo Ofício. Os cristãos católicos que residiam aqui ainda não tinham sido atingidos pelos ideais da Reforma e só se preocupavam com as questões mais profundas após do século XVII (SOUZA, 1986, p. 86-87).

É um fato que o poder da igreja católica foi abalado após o período do iluminismo. Mesmo com o Padroado em plena atividade, os acontecimentos mundiais de luta pelos Direitos Humanos e o crescimento das assembleias, a igreja romana perdia o poder ideológico. Porém, seu poder político se estendia mediante o próprio estado, pois, em 1824, na Assembleia Constituinte o Catolicismo se torna a religião oficial da nação. Assim, inicia-se um choque com os interesses diretos das correntes políticas liberais brasileiras, já desagradadas com as ações da igreja durante todo o período de exploração de Portugal com o Pacto Colonial. Essa relação se manteria polêmica até a separação entre Igreja e Estado, quando se inicia um processo de maior liberdade, especialmente com a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a realização do Concílio Vaticano II e o desenvolvimento da Teologia da Libertação.

Neste sentido, a igreja romana é participante e formadora, em suas diversas manifestações, de um imaginário especificamente contrário à aceitação da homossexualidade, perpassando também sua influência no movimento protestante. A tentativa de inclusão das minorias em trabalhos de base não podem ser caracterizados ainda pela aceitação das diferenças de gênero. O desenvolvimento do protestantismo, neste caso, é participante deste cenário que encontramos no Brasil desde a Colônia, a saber, um cenário que tem o processo que se dá em três níveis: (1) exploração e

⁴ Sobre as visitas, ver ampla bibliografia de Sônia Siqueira. Dentre elas SIQUEIRA, Sonia. **Confissões da Bahia (1618-1620)** / Sonia Siqueira. 2. ed. Coleção Videlicet. João Pessoa: Idea, 2011. 334p.

catequização; (2) luta pelos marginalizados em “trabalhos de base”; (3) influência no imaginário cristão – inserido neste o imaginário protestante.

No caso da presença dos protestantes no Brasil, a participação do imigrante se fez importante. Segundo Adílson Schultz (SCHUTZ, 2005, p. 84-85), estima-se que existiam 60% de protestantes alemães no Brasil nos séculos XIX e XX. Além destes, a presença de missionários de outras expressões cristãs também se fizeram perceber no Brasil⁵. Ainda da participação dos protestantes no Brasil e sua influência em um imaginário acerca da sexualidade como reinterpretação do imaginário católico apostólico romano, temos o surgimento do Neopentecostalismo em igrejas como a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Internacional da Graça de Deus (1980), ambas com forte repressão ao comportamento sexual “inadequado”.⁶ Esse protestantismo, ou protestantismos, no Brasil, passam por grandes modificações e especialidades importantes, que vão gerar em seus fiéis amplas interpretações diante da prática homossexual.⁷ No caso do anglicanismo, percebe-se que a questão vem à tona, fortemente, com a sagração do Bispo Gene Robinson – tópico abordado, com detalhes, no capítulo 4.

1.2. Imaginário e Inquisição

Analisar a homossexualidade no contexto da inquisição tendo como perspectiva o imaginário possibilita encontrar um símbolo acerca da prática da homossexualidade. Esta prática já era estereotipada durante o período Colonial no Brasil, o que acarreta uma possível formação intolerante em nosso contexto religioso atual. Percebendo a formação da visão acerca da homossexualidade no contexto cristão atual e sua carga cultural na história, compreende-se que a realidade de *Bem* e *Mal* é evidente, e a confirmação desta prática como “pecado” se faz real na possibilidade da leitura cristã no *simbolismo diairético* de Durand. “Consideramos que, nas Estruturas Antropológicas do imaginário (Durand, 1989), os símbolos diairéticos se conformam muito proximamente

⁵ Para um estudo mais aprofundado na formação do protestantismo no Brasil, veja MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir**. São Paulo: Paulinas, 1984.

⁶ Sobre os Neopentecostais ver MARIANO, Ricardo **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

⁷ Sobre as especificidades do protestantismo no Brasil, ver Schultz, Adilson. **Deus está presente – O diabo está o meio**. Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2005.

ao imaginário inquisitorial e são à base de sua classificação. A mitocrítica pode fazer a verificação desta afirmativa”. (CAVALCANTI, 2011, p. 13).

A proposta da Teoria Geral do Imaginário, do antropólogo Gilbert Durand, aborda um estudo baseado na análise sensível de fatos para a obtenção de conhecimento. A “Estrutura Antropológica do Imaginário” e a “Imaginação Simbólica” garantem a possibilidade de encruzelhar diversas disciplinas e conhecimentos científicos, neste caso, também a análise da inquisição e a formação de um imaginário específico acerca da sexualidade e da homossexualidade em questão.

Especialmente inserido no contexto do simbólico, a análise do imaginário se debruça sobre a criação simbólica da humanidade. Este estudo pode ser atribuído inicialmente a Gaston Bachelard (1884-1962). Com a fundação da *Société de Symbolisme*, em Genebra no ano de 1930, passando a publicar em 1962 os *Cahiers Internationaux de Symbolisme*. Já em 1967, Gilbert Durand, discípulo de Bachelard, funda o *Centre de Recherches sur l’Imaginaire*, em Charnbéry, na França. De maneira interdisciplinar, inicia a produção na revista *Circé*, com forte influência de Bachelard e da C. Gustav. Jung (PITTA, 1995, p. 2).

O Mito fundador e os vários mitemas cristãos que formam o “imaginário intolerante” é presente na própria inquisição, o que, conseqüentemente, gera uma formação intolerante. Uma vez que a inquisição é baseada em princípios fundamentais da fé e tem seu ponto de partida em intenções específicas, o imaginário permite a análise, pois está interessado nos motivos geradores, ou no nascimento do procedimento humano e de suas intenções; intenções do espírito. Neste direcionamento, se percebe que o imaginário e a inquisição aproximam-se quando o Santo Ofício é analisado à luz do Mito, quando Bachelard afirma que desde sempre a organização do mundo e as relações existentes entre os Homens, o Homem com a Natureza e até do Homem com o universo não é resultado apenas de raciocínio, mas, especialmente da função da mente e das intenções, dos afetos e das emoções; “O mito seria então a organização de imagens universais (arquetípicas) em constelações, em narrações, sob a ação transformadora da situação social. O que implica em uma unidade entre o indivíduo, a espécie e o cosmos” (PITTA, 1992, p. 2).

Uma das possibilidades da análise da inquisição como um fenômeno que está inserida dentro da Teoria Geral do Imaginário, seria a Mitocrítica, ela “Compreende que há um relato mítico inerente à significação de todo relato, ‘o mito decompõe-se em alguns ‘mitemas’ indispensáveis que lhe conferem sentido arquetípico, mas,

diacronicamente, ele é apenas constituído pelas ‘lições’, que podem ser entendidas como leituras ou recepção” (FERREIRA-SANTOS;ALMEIDA, 2012, p. 113).

O Símbolo, sendo a maneira como o imaginário se expressa, é fortemente presente no Santo Ofício, segundo Carlos André Macêdo Cavalcanti,

“O fogo purificador, o formalismo jurídico e a hierarquização clerical são o sedimento das imagens culturais para o Tribunal [do Santo Ofício]. O fogo está na imagem da fogueira que queima o herege, a imagem que marcou milhões de retinas pelo mundo afora. O formalismo jurídico está nos livros e processos, imagens raras, misteriosas, intolerantes e autoritárias para uma população grandemente iletrada. A hierarquização está nos autos-de-fé, nas suntuosas vestimentas dos inquisidores, nas procissões imensas e nos palácios inquisitoriais ou naqueles não-inquisitoriais, mas utilizados pelos inquisidores. Estas componentes, presentes no cotidiano das pessoas, representaram seu vínculo profundo com as componentes poderosas e sedutoras da intolerância religiosa” (CAVALCANTI, 2011,p. 15).

Este imaginário “...é responsável por grande parte da simbologia que se forma a partir dos fatos, das coisas, do Homem, do animal e da natureza em geral. Ligados a este fenômeno que se forma naturalmente e se fortalece em cada povo, em cada cultura e também individualmente” (ALMEIDA, 2011, p. 2).

Nós atribuímos sentido a tudo o que está em nossa volta. À natureza, às pessoas, às organizações e a tudo o que faz parte da natureza humana, animal e até vegetal. Nossa capacidade de significar nos garante a formação de uma linguagem simbólica; de uma comunicação que está além do usual das letras. Esta possibilidade nos permite significar o mundo, os outros e até a nós mesmos, gerando uma rede de significados que são transmitidos e vividos por nós e pelos outros; por geração e geração.

“Não só o que é dito, mas, especialmente no não dito encontram-se os símbolos que o imaginário criador constrói e o imaginário receptor reconstrói a partir da sua própria percepção através da leitura [ou das várias formas de transmissão deste imaginário]. Portanto, todos os sentimentos e comportamentos inerentes ao homem, assim como os fenômenos não explicáveis como a vida e a morte, mesmo quando as palavras não são o bastante para dizer, se revelam através da simbologia do imaginário” (ALMEIDA, 2011, p. 2).

A construção do imaginário se dá tanto em uma dimensão individual como em uma dimensão cultural. A cultura valoriza mais ou menos os “schémes” representados, ou seja, aquilo que leva à formação dos gestos, levando em conta as emoções e as afeições; é o que faz a junção entre os gestos inconscientes e as representações. Assim, determinadas culturas podem perceber o universo de forma especial, sendo como algo dividido ou unido; em oposição ou em harmonia. Uma primeira forma de ver seria as representações em oposição: alto/magro; bem/mal. Na segunda forma de ver as estruturas do universo, temos a valorização do plural e da comunidade; a percepção da proteção e do aconchego (PITTA, 1998, p. 4). Podemos compreender que a inquisição se verificava pela formação de um mundo dualista, onde o bem deveria vencer o mal através do próprio tribunal. O enfrentamento do mal existente e o papel da igreja como herói que será responsável pela purificação daqueles que são o próprio mal. Para a Teoria Geral do Imaginário, proposta por Gilbert Durand, o mundo é naturalmente uma dualidade existente.

Gilbert Durand, em suas pesquisas, desenvolve a ideia de “trajeto antropológico”, entendendo essa definição como a maneira que as culturas têm de estabelecer relações existentes entre as suas subjetividades específicas e o meio (geográfico/histórico/social) em que vivem. Esse trajeto é inserido em duas dimensões, classificadas como Regime Diurno e Regime Noturno. Neste sentido, é importante perceber que “cada imagem, seja ela mítica, literária, visual, se forma em torno de uma orientação fundamental que se compõe dos sentimentos próprios de uma cultura, assim como de toda a experiência individual e coletiva”. A cultura do Santo Ofício provém de uma orientação mítica cristã. “Este eixo (orientação) básico corresponde ao schéme. Assim, por exemplo, temos uma imagem mítica (presente na mitologia) que é a do cangaceiro (afetividade e experiência regionais), ligada ao arquétipo do herói (universal), ligado ao schéme da divisão (entre o bem e o mal, por exemplo)” (PITTA, 1998, p. 5). Assim, a atuação da inquisição se dá mediante uma estrutura baseada na afirmação de “herói”, com a responsabilidade de correção do mundo nesta realidade de “Bem e Mal” mencionada.

Compreender a inquisição em seu mundo não a livra da intolerância, da tirania e do horror aplicado através da Pedagogia do Medo demonstrada por Jean Delumeau e sua obra “*História do Medo no Ocidente*”. Mas, nos faz perceber que o imaginário da inquisição é mais complexo do que se imagina, e que sua influência em nossa visão de

mundo atual é presente, inclusive e especialmente acerca da prática homossexual. Cabe aqui, perfeitamente, uma citação de Almeida (2011), aonde afirma:

“Percebe-se então a espontaneidade e atemporalidade da imaginação, também sua autonomia, pois, acompanha o pensamento. Ainda segundo Durand, a imaginação bebe o obstáculo que a opacidade do real percebido constitui. Vê-se que o objeto é percebido e dessa percepção resulta a consciência imaginante que dará ao mesmo, a sua categoria imagética e as características existenciais de algo real. Porém, a imagem dada ainda é pobre diante do muito que a imaginação pode atribuir, porque essa se constitui espontaneamente, não há amarras que lhe deem limites, por isso é transcendente”(ALMEIDA, 2011, p.2).

A dualidade existente no processo elaborado pela inquisição para o julgamento do réu baseada na teoria de Durand pode ser melhor compreendida na análise dos verbos inquisitoriais. “É preciso ter em mente o conhecimento da ação inquisitorial e a noção de simbolização diairética para fazer a análise dos verbos obsessivamente recorrentes na documentação inquisitorial” (CAVALCANTI, 2011, p. 14). Essa simbologia diairética diz respeito ao regime diurno das imagens, nele temos a simbologia do Cetro e do Gládio como estrutura heroica que representa uma vitória sobre a morte e o destino.

“O gládio e o ceptro aparecem classificados no regime diurno da imagem, dentro das estruturas heroicas, ao lado do reflexo dominante (ou reflexa dominante)postural. O regime diurno é o da luz totalmente definida, que divide o mundo entre claro e escuro, apontando para a luta entre o bem e o mal. A estrutura heroica do imaginário vê a recusa das diferenças em relação ao outro, que deve ser combatido” (CAVALCANTI, 2011, p. 14).

Ainda no sistema diairético, percebe-se a aproximação entre a atuação da inquisição com o Imaginário no que diz respeito às “Armas do Herói” e as “Armas Espirituais”. Neste contexto, compreende-se que “todo herói é espiritualizado”, e que as armas espirituais, como batismos e purificações, são maneiras de distinguir o profano do sagrado, estabelecer o pertencimento, a uma comunidade, por exemplo, e garantir a diferença entre uma situação social e outra. A distinção é feita mediante escarificações, a circuncisão; como simbolismo de purificação tem a água ou o fogo (PITTA, 1998, p. 7). Aqui, é provável verificar, mais uma vez, a aproximação entre a atuação da

Inquisição e o Imaginário que estabelece as ações culturais, em motivações pessoais e coletivas.

As funções do imaginário perpassam pelas funções de prática da inquisição. Para Gilbert Durand, existe um reequilíbrio que está alicerçado em quatro setores: *equilíbrio vital*, *equilíbrio psicossocial*, *equilíbrio antropológico* e *função transcendental*. Em todos estes setores de funções da imaginação simbólica a inquisição tem atuação. No *equilíbrio vital*, se percebe que as criações do ser humano das artes às ocupações do cotidiano são feitas para vencer a morte; ou seja, para confirmar a vida através de uma produção que ultrapassa nossa realidade atual. Aqui, a inquisição atual como ponto de partida para as produções e análises de tudo o que era produzido culturalmente na Europa Ocidental, além da regulamentação na vida cotidiana de todas as pessoas, tanto na ciência como no dia a dia de pessoas “comuns”. No setor do *equilíbrio psicossocial*, que permite ao indivíduo a síntese das pulsões individuais com as do meio coletivo, a inquisição tem o papel da regulamentação da *psique* social, legitimando o que é “doença” e o que é “sadio” para a social; o comportamento e a mentalidade de uma época que tinha a vigilância do Santo Tribunal. Aqui, cabe destacar a sodomia, lembrando que para o Santo Ofício, era uma prática “abominável”. O terceiro setor, ou nível/fator, para o reequilíbrio *antropológico* é o conhecimento de outras realidades, o que garantiria o saber de que o espírito da espécie é o mesmo, em atuações temporais diferentes. Na inquisição, as realidades europeias e americanas se encontraram, e nelas o choque de cosmovisões gerou a prática da intolerância e da submissão de uma cultura a outra. No quarto e último setor, o da *função transcendental* do imaginário, identificamos que a inquisição se percebia como um agente de revelação transcendental para uma humanidade que vivia em “pecado”. Ou seja, o herói que possibilitaria a salvação para todos.

As estruturas demonstradas nos documentos inquisitoriais possibilitam a análise de verbos que contêm ricos pressupostos simbólicos. Ainda segundo Carlos André Cavalcanti,

“Dividimos o conjunto de verbos em três grupos, respeitando o sentido de tais grupos nos documentos inquisitoriais. O grupo 1 é composto de verbos cujo significado remete à crença transcendente com um caráter desmitologizador: crer, confessar, denunciar e abjurar. O grupo 2 reúne verbos de ações imanentes: vencer, arrepender-se, abominar, apartar. O grupo 3 se compõe dos verbos que permitem o ato pessoal de

repudiar/estigmatizar o antagonista ou os atos judiciais que tornam a realidade as exigências da sentença: degradar, pecar e delinquir. Os verbos utilizados nos processos de feitiço, em seu conjunto, revelam que a fé, no antagonismo com o feitiço, passa a só ter sentido se vivida mundanamente, pois é uma questão de poder e razão a aplicação conjunta de crença e punição com base investigativa. Ou seja, para punir o feitiço é preciso – e acaba por ser o objetivo dos inquisidores – desacreditá-lo”.

“No ambiente de medo obsidional daquele período histórico, os inquisidores modernos buscavam a vitória sobre o mal, que aparecia encarnado no medo. É muito provável que o terceiro grupo de verbos represente o desejo mais profundo dos inquisidores através da boca dos réus: detestar a heterodoxia, descobrir o erro, purificar aquele que pecar ou delinquir. Se há uma universalidade possível para o estudo do Santo Ofício, nasce do conhecimento do imaginário. O significado etimológico dos verbos demonstra a ‘normalidade’ dos inquisidores dentro de uma cultura heroica como a ocidental cristã. Isto é assim até onde deve e se pode falar de ‘normalidade’, haja vista o sentido patológico de todas as culturas. A junção entre subir e separar, vinculados pelo verbo distinguir, é uma unidade histórica com o próprio cristianismo. As dicotomias céu X inferno e luz X trevas são a alma da revelação cristão” (CAVALCANTI, 2011, p. 14-15)

Sendo assim, a consciência da inquisição era composta pelo entendimento de que a Igreja era a maior e única representação divina, e que segui-la e moldar-se a ela seria o certo a se fazer. O sentimento de purificação do mundo através da Inquisição é notório quando percebemos as razões da Inquisição. Seu procedimento atingia a todos os considerados hereges, até mesmo os pecados considerados morais entraram nos Monitórios. Segundo Ronaldo Vainfas: "A partir de meados do século XVI, diversos 'crimes morais', que no restante do mundo católico permaneceram na alçada secular ou eclesiástica, passaram, na Península Ibérica, para a esfera inquisitorial. Foi o caso da bigamia, da sodomia, da bestialidade, de certas incontínuências clericais e de algumas proposições verbais ofensivas às regras morais da Igreja." (VAINFAS, 2010, p. 251).

No Brasil a presença da inquisição é marcada pelas Visitações. Não se teve a instalação de um Tribunal do Santo Ofício em terras brasileiras, apenas a visitação de representantes deste tribunal; o objetivo eram os mesmos da Inquisição em todo mundo.

"A Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil, em 1591, comandada pelo inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, se concentrou no Nordeste brasileiro devido a uma forte presença de cristãos-novos e uma grande concentração populacional e de riquezas. Na tentativa de conter os supostos comportamentos heréticos, os inquisidores moveram uma fortíssima campanha moralizante que controlava as condutas individuais. Delitos sexuais como a sodomia, bestialismo e outros contatos sexuais assimilados a heresias, julgados até então pela justiça secular, foram relegados ao foro inquisitorial a partir de 1553".

A submissão da população mediante o Tribunal do Santo Ofício causou diversos impactos nas regiões de visitação da inquisição. A exigência era que todos delatassem e confessassem as heresias praticadas ou sabidas, como também a leitura dos Monitórios, “rol dos crimes ou indícios deles que cabiam ao Santo Ofício julgar”. Na primeira visitação de Heitor Furtado o visitador exerceu perseguição a diversos denunciados. Sua missão era a despachar apenas aqueles culpados de delitos menos graves, e foi isso que foi feito, condenando vários sodomitas, passando mais tempo do que previsto na Bahia (VAINFAS, 2002, p. 5).

Sobre as questões morais, afirma:

"Ao Santo Ofício interessavam, fundamentalmente, os erros de doutrina passíveis de serem captados não apenas em afirmações e ideias contestatórias à verdade oficial e divina, mas em atitudes ou comportamentos que, por sua obstinação desafiadora àquela vontade, implicavam suspeita de heresia, presunção de que o indivíduo pecava e insistia em fazê-lo, recusando-se a qualquer emenda e urdindo maneiras de burlar a disciplina normalizadora da igreja. Interessavam-lhe, enfim, ainda que no campo das moralidades e do erotismo, os indivíduos que, por livre-arbítrio - e não por eventual possessão demoníaca -, escolhiam doutrinas ou modos de viver francamente hostil aos preceitos do catolicismo. Por isso...os inquisidores tomaram a seu cargo o julgamento dos bigamos, mas não dos concubinários; por isso perseguiram os sodomitas, por vezes os culpados do bestialismo,

deixando os demais transgressores sexuais nas mãos de confessores ou tribunais diocesanos. Eleição arbitrária de 'pecados heréticos' - poder-se-ia com alguma razão afirmar -, mas sempre justificada com o argumento de que certos pecados eram tão graves que ameaçavam a pureza e a ordem da verdadeira fé" (VAINFAS, 2010, p. 252).

1.3. Pecado nefando e Inquisição

"Reunido em Salvador no ano de 1707, o primeiro e único sínodo colonial considerou 'tão péssimo e horrendo o crime de sodomia', tão contrário à ordem da natureza, que era 'indigno de ser nomeado', quanto mais cometido: crime terrível, que levara Deus a destruir as infames cidades de Sodoma e Gomorra na remota Antiguidade, e ainda provocaria 'terremotos, tempestades, pestes e fomes' se não fosse extirpado da Terra. Abominável e torpe, assim se julgava o 'chamado vício nefando', pecado que parecia 'feito ao mesmo demônio'. Fazendo eco à pregação dos teólogos e ao que dispunham os códigos civis e eclesiásticos desde séculos, as Constituições baianas execravam os atos de sodomia e destinavam os culpados da colônia ao Tribunal do Santo Ofício" (VAINFAS, 2010, p. 193).

Nos séculos XVI e XVII foram presas pela Inquisição Portuguesa 350 pessoas que teriam sido acusadas de Sodomia. Em relação a processos envolvendo estrangeiros, foram julgados pelo menos 27 pessoas, nestes casos não se compreendem os que apresentem dois elementos femininos. Em algumas situações são apresentados como tentativas de aliciamento, ou seja, com o uso da força, sem o consentimento, assim como o *conatus*. “Tais são os casos de Micer Fernandes, despenseiro de um tal D. Fulgêncio, que tentara, pela força, ter sexo com ele ou de frei João de Valenzuela, carmelita calçado, de Jerez de la Frontera, acusado de tentar sodomizar um rapaz contra a sua vontade”; como dito (MOREIRA, 2004, p. 93). A prática do *conatus* era classificada como essa tentativa fracassada de atitudes anteriores. Como uma volta às velhas práticas ligadas a bestialidades. Trazia muita preocupação a Inquisição, uma vez que revelada a tentativa de uma volta a uma vida de pecado.

Apesar da homossexualidade, e especialmente a sodomia, ter certa produção e espaço nos estudos inquisitoriais, se percebe pouco da relação entre homossexualidade (sodomia) e Imaginário. Estudos como “*Reflexões sobre a história da homossexualidade*”, de 1979, escrito por Philippe Ariès, “*Les Bûchers de Sodome, Histoire des ‘Infâmes’*”, de Maurice Lever, “*Homossexualidade em História*”, 1995, de Colin Spencer e “*Amore et Sexualité em Occident*”, 1991, de Georges Duby, são produções que apresentam diversas interpretações e perspectivas entre pessoas do mesmo sexo, deste a antiguidade (MOREIRA, 2004, p. 80).

O pecado nefando de Sodomia para o Tribunal do Santo Ofício era tudo que poderia ser classificado como prática que impediria a procriação. “Por um lado, a sodomia perfeita, referindo-se à cópula entre dois elementos do sexo masculino; por outro lado, a sodomia imperfeita, correspondendo à penetração anal entre homem e mulher; ou ao relacionamento entre dois elementos do sexo feminino” (MOREIRA, 2004, p. 80). Outros termos utilizados seriam, *molície*, masturbação, fricção, coito interfemoral e *fellatio*.

Em Portugal a própria justiça civil tinha autoridade para julgar os casos de sodomia. D. João III concedeu, em 1550, a Baltasar de Faria, embaixador junto ao Papa, autorização para que o Santo Ofício tivesse, também, alçada sobre o delito, conseguida em 20 de Fevereiro de 1562, mediante a *Exponis Nobis*, por Pio IV. Antes dessa permissão papal, que ocorreu em 1 de Setembro de 1552, D. Fernando de Meneses Coutinho, dava a inquisição de Lisboa essa capacidade, confirmada em 4 de Março de 1556, designando ao frei Jerónimo de Azambuja e a Pedro Álvares de Paredes este Santo Ofício. A partir do Regimento de 1613 e dos posteriores, especialmente o que 1640, era tida a especificidade do delito (MOREIRA, 2004, p. 81).

A inquisição com toda sua atuação na Europa e sua capacidade de poder, hegemonia e extensão territorial, inclusive no “trópico brasileiro”, teve sua parcela de influência significativa na formação de uma visão contrária à prática homossexual. Sua presença em terras brasileiras gerou uma atitude intolerante acerca desta prática, transformando uma prática comum dos indígenas (ameríndios/nativos) que aceitavam e viam com naturalidade, em um pecado nefando. O que acarreta em nossos dias uma postura completamente contrária à prática homossexual. Não apenas isso, mas, o imaginário que se formou deste momento histórico que chegou em nossos dias é, também, de preconceito, exclusão e não aceitação da homossexualidade. É bem verdade que o que vimos, pensamos, afirmamos e concluímos sobre a Inquisição, não deve ser

baseada em nosso “mundo”, como afirma João Bernardino Gonzaga em sua obra *A Inquisição em seu mundo*, pois, a inquisição viveu seu tempo, e cabe a nós compreendê-la em seu “mundo”, mesmo isso não tirando a intolerância que foi a inquisição.

Segundo João Bernardino Gonzaga,

“A inquisição, enquanto instituição humana, nasceu e permaneceu imersa em um mundo que a envolvia, que a explica e que a modelou. Logo, sem conhecer esse mundo, não poderemos julgá-la... Como o Santo Ofício integrou a Justiça Criminal da sua época, torna-se preciso saber de que modo se comportava essa justiça. Em seguida, verifica-se que a inteira justiça, tanto a comum como a eclesiástica, esteve sob a influência de um complexo de fatores, que criavam toda uma peculiar formação cultural. Eram condições culturais, políticas, sociais, econômicas, religiosas, científicas, que moldavam certo estilo de vida, muito diferente do nosso.” (GONZAGA, 1993, p. 20).

A campanha moralizante era um grande objetivo da inquisição no Brasil. As condutas que não se ajustavam ao padrão estabelecido pela igreja católica apostólica romana deveriam ser reprimidos e condenados. O domínio da igreja nas diversas áreas da sociedade colonial brasileira proporciona a ação de fiscalização e julgamento das atitudes que não condiziam com a moralidade imposta pela Igreja. Os atos heréticos ligados a/à moral aqui no Brasil tinham uma atenção especial. Estes delitos morais chamavam a atenção dos inquisidores por serem considerados como os mais graves e hediondos dos pecados.

“O pecado nefando isto é , aquele cujo nome não pode ser mencionado - e muito menos praticado! - foi considerado pela moral judaico-cristã como mais grave do que os mais hediondos crimes antisociais, como por exemplo, o matricídio, a violência sexual contra crianças, o canibalismo, o genocídio e até o deicídio - todos pecados-crimes mencionáveis, enquanto só o abominável pecado de sodomia foi rotulado e tratado como nefandum” (MOTT, 1994, p. 10).

O pecado nefando era uma prática comum dos aborígenes que habitavam a América Pré-colombiana. Há de ser importante a atenção da tardia ocupação do território brasileiro. Sabemos que a base estrutural da sociedade colonial brasileira era o senhorio do europeu, centrada na ruralidade e na família patriarcal. No Brasil, como não havia modelo de intimidade e privacidade, apenas em um período posterior à chegada

da Família Real (1808), existia certa liberdade, inclusive, para as práticas sexuais na Casa-Grande, formando um tripé de “sexo pluriétnico, escravidão e concubinato” (VAINFAS, 2007, p. 232). “Também entre os aborígenes do Brasil e das partes mais meridionais da América do Sul abundam evidências de que os amores homossexuais faziam parte das alternativas eróticas socialmente aceitáveis antes da chegada dos conquistadores portugueses” (MOTT, 1994, p. 18).

Ainda sobre a prática da homossexualidade por nativos,

“Além dos casos de sodomia entre os brancos, negros e mulheres, podemos verificar que entre os indígenas essas práticas eram realizadas, aceitas e menos discriminadas do que entre os brancos e sua sociedade, onde Luiz Mott também trata do assunto, ao relatar que quando da chegada dos Portugueses no Brasil estes se deparam com a opção sexual de alguns índios e as relatam à coroa, 1549: O Padre Manoel da Nóbrega relata que “os índios do Brasil cometem pecados que clamam aos céus e andam os filhos dos cristãos pelo sertão perdidos entre os gentios, e sendo cristão vivem em seus bestiais costumes”. Estes indivíduos eram denominados como Somítigos, Timbira e Jimbanda, ou seja, a igreja se referia a estes nos termos apresentados para os praticantes de sodomia sendo estes, brancos, índios e negros, respectivamente. Em determinados casos, as práticas de sodomia ocorriam às escondidas (podendo ser nas senzalas, moitas, atrás dos estabelecimentos e até mesmo atrás das igrejas), pois as casas do período não possibilitavam a existência de privacidade, onde esta era pouca ou nula, dependendo da situação, essas práticas podiam ocorrer às vistas de todos” (ALVES, 2011, p. 3).

O mandonismo patriarcal, fator fundamental para a liberdade existente nas terras coloniais, era a disciplina do período, possibilitando uma organização social que se baseava no latifúndio e no poder dos senhores. Essa permissividade pode ser constatada mediante Gilberto Freyre. Em *Casa Grande e Senzala*, aponta os costumes que os meninos tinham de iniciar-se sexualmente com os meninos da senzala.

Neste sentido, se pode perceber que a sexualidade, e conseqüentemente a homossexualidade, especialmente, estava inserida em uma relação de poder e prática social. As formas de fazer sexo e a interpretação “do quê é” e “para quê serve” a sexualidade vão se inserir nas relações de poder entre europeus, poder estatal e poder

religioso, e naqueles que eram escravizados (negros e índios – aborígenes). Assim, o imaginário da sexualidade na vida colonial não pode ser compreendido fora desta relação. As práticas sociais e sexuais estão inseridas nas relações de poder e no domínio social exercido, diretamente, pela igreja romana.

Sabemos da importância de analisar, com mais profundidade, a relação entre Estado e Igreja, e como os documentos oficiais promovidos por essa relação repercutem na formação do imaginário acerca da homossexualidade no período Colonial e em nossos dias atuais, uma vez que somos “extensão” do passado. No caso das *Ordenações do Reino*, que eram basicamente leis portuguesas acerca de diversos assuntos, desdobradas em *Afonsinas*, *Manoelinas* e *Filipinas*, é importante lembrar que sua atuação ficará presente no Brasil até o *Período Republicano*, sendo o Código Civil Republicano promulgado no Brasil apenas em 1916. Ela é endossada por comentário do Direito Romano e pelo Direito Canônico, que marcará o Direito Civil. Essas Ordenações reservavam um livro específico para os hereges e apóstatas, entre eles, assassinos, adúlteros blasfemos e sodomitas (JUNIOR, 2013, p. 147). A pena aos homossexuais é crescente nas três ordenações, destacamos a *Manoelina* acima e, agora, pretende-se destacar a *Filipina*. Nela, editada no século XVII, período intenso da Inquisição, amplia-se o que se entende por pecado nefando, inclui-se a *mollície*, como ato condenatório, definindo *mollície* como onanismo. “Atento para a inclusão da *mollície* e remeto à *mollities*, apresentada em Paulo [por Ariès (1985)]na forma de pecado do prazer e da passividade. Nas *Filipinas*, a prática de onanismo circunscreve-se à busca do prazer, prática vista como pecado pelo igreja” (JUNIOR, 2013, p. 147).

A vida Pré-colombiana na América tem suas características culturais complexas alteradas após essa marcante chegada dos europeus nesta região, especialmente com toda as implementações jurídicas e religiosas mencionadas. A postura da Igreja Católica Apostólica Romana na Inquisição deseja implementar uma cultura estrangeira aos "incultos" habitantes destas ilhas. Assim sendo, ao observarem a prática pecaminosa da homossexualidade, não a toleram. Visto como crime o pecado nefando foi logo perseguido. Também conhecido como Sodomia, uma referência às cidades de Sodoma e Gomorra e a prática homossexual referida no texto de Gênesis 19, este pecado virou alvo da perseguição da inquisição. Segundo Ronaldo Vainfas, “a recusa de Lot em oferecer aos moradores da cidade os dois anjos que havia hospedado, e o suposto desejo sexual que a todos animava quando forçaram a porta daquele piedoso hebreu no encalço

dos hóspedes, eis as raízes da associação entre o castigo de Sodoma e a condenação judaica das relações sexuais entre homens" (VAIFANS, 2010, p. 195).

Sem dúvida alguma que o chamado pecado nefando chamou uma atenção especial das visitações da inquisição no Brasil Colonial. Por se considerar um pecado horrendo, a sodomia será perseguida e sua prática totalmente excluída da aceitação normal pela Igreja Romana. A prática da homossexualidade na Colônia poderia levar ao profundo preconceito e a exclusão social; a sodomia poderia levar a morte. No Brasil, tem-se o relato de duas mortes por ocasião desta prática.

"Para os populares, os que mais os incomodava, eram as atitudes desses indivíduos, denominados também por Homoeróticos, por este inverterem seus papéis sexuais, uma vez que muitos demonstravam afeto publicamente ou ainda se caracterizavam, assumindo a postura e vestindo-se como o ser do sexo escolhido. E mesmo sabendo da rigidez com que a Inquisição condenava e punia os diversos casos que lhes eram denunciados, no Novo Mundo, seu Tribunal era mais maleável a respeito de algumas dessas punições, pois também nos é sabido que na colônia não houve nenhum caso de morte na fogueira, mas ocorreram mortes de alguns sodomitas, para ser exato, foram duas execuções, segundo Luiz Mott, a primeira ocorreu 1613 em São Luís do Maranhão um índio Tupinambá, infamado como tibira, foi amarrado na boca de um canhão sendo seu corpo estraçalhado com o estourar do morteiro, e o segundo em 1678, um jovem negro, escravo, foi morto de açoites por ter cometido o pecado de sodomia" (ALVES, 2011, p. 1).

A sodomia era, assim, fortemente perseguida pelos inquisidores. O argumento da igreja católica era, obviamente, centrado na Bíblia. A moral, um desejo buscado pela igreja, especificamente em relação à vida sexual, era o principal discurso utilizado para reprimir a sodomia. Segundo Zenaide Gregório Alves,

"A sodomia é uma prática fortemente discriminada pela igreja católica, a qual se vale das sagradas escrituras para reprimir e orientar seus fieis seguidores nas condutas da moral religiosa, e considerado luxúria por afastar a alma dos caminhos de Deus, tais advertências são encontradas em diversas passagens da Bíblia, onde vemos em Romanos 1: 26-27, Pelo que Deus os entregou a paixões infames. Porque até as suas mulheres mudaram o uso natural no que é contrário à natureza;

Semelhantemente, também os varões, deixando o uso natural da mulher, se inflamaram em sua sensualidade uns para com os outros, varão com varão, cometendo torpeza e recebendo em si mesmos a devida recompensa do seu erro. Em Levítico 18:22, podemos encontrar, Não te deitarás com varão, como se fosse mulher; é abominação; e 20:13, Se um homem se deitar com outro homem, como se fosse mulher, ambos terão praticado abominação; certamente serão mortos; o seu sangue será derramado sobre eles. Também se ver essas admoestações em I Coríntios 6:9, Não sabeis que os injustos não herdarão o reino de Deus? Não vos enganeis: nem os devassos, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os efeminados, nem os sodomitas" (ALVES, 2011, p. 203).

Inevitavelmente o tema da homossexualidade é visto como uma situação específica na Inquisição no Brasil. Sua prática era vista como um pecado grave e sua punição era a fogueira para os sodomitas. Como se sabe, a “sodomia perfeita” pode ser classificada como o sexo anal. Assim, todos os sodomitas são caracterizados como pecadores.

Desta forma, compreende-se que o imaginário do brasileiro acerca da prática homossexual se baseou nos padrões morais impostos pela doutrina católica apostólica romana. Essa formação de um imaginário especificamente cristão é alargada nas diversas esferas cristãs, desde a formação das primeiras comunidades romanas até o surgimento das igrejas protestantes organizadas no Brasil, como veremos no capítulo a seguir. Uma dessas importantes igrejas para a história do Brasil e para se compreender a relação entre cristianismo e homossexualidade é a própria igreja anglicana, analisada no capítulo 3.

Capítulo 2

2. Cristianismo e homossexualidade: uma relação crítica

“Os extremos se tocam”

Blaise Pascal

O cristianismo tem uma considerável parcela de participação na formação da cultura e dos desdobramentos comportamentais, sexuais e de gênero no Brasil. Após a análise da formação de um imaginário despertado, também, pela presença da igreja católica apostólica romana no Brasil Colônia, pretende-se, neste capítulo, analisar a relação atual entre o cristianismo e a prática homossexual no Brasil. Esta análise perpassa pelas interpretações bíblicas e pelos principais pontos de argumentações contemporâneos da moral cristã acerca desta prática; os pontos analisados dizem respeito ao que se evidencia nas interpretações bíblicas e, portanto, o debate está concentrado, especialmente, na igreja romana e nas novas comunidades inclusivas que se fazem presentes no Brasil.

2.1. Intolerância e homossexualidade

A questão sobre a prática homossexual despertou amplos debates envolvendo temas como preconceito e intolerância no Brasil. Reflexo deste imaginário construído desde a Colônia, as igrejas cristãs, em seus diversos ramos, têm buscado um posicionamento frente ao movimento homossexual, mas, a conclusão deste debate parece estar longe. “A homossexualidade tem sido, nos últimos tempos, amplamente discutida nas igrejas cristãs, que tem frequentemente buscado embasamento bíblico para repudiar ou justificar a tentativa de ‘cura’ deste ‘mal’ espiritual e físico. Neste sentido, uma espécie de ‘heterossexualidade compulsória’ é advogada historicamente, no Antigo e Novo testamento” (JESUS, 2008, p.1)

Percebemos a crescente onda de debates acerca da Homofobia. Esse termo, inclusive, também é motivo de debate. Este termo, criado por Smith, em 1971, objetivava-se definir um modelo de personalidade negativa frente aos homossexuais. Bem verdade que este termo foi popularizado pelo psicólogo norte-americano George Weinberg, especificando que se tratava de um medo irracional de homossexuais.

Entretanto, quando da criação do termo, muitas críticas surgiram a ele, pois, para os pesquisadores, o sufixo “fobia” não daria conta das dimensões socioculturais da questão da homossexualidade. Mesmo assim, o termo continua sendo aplicado nos movimentos sociais para caracterizar qualquer conduta negativa aos homossexuais. Neste sentido, é importante perceber a constante crescente existente busca de tentativas para desconstruir as percepções que se tem acerca da prática homossexual. Desejosos de criar uma política de identidade para que se possa ampliar o reconhecimento dos direitos dos homossexuais. A agenda política se passa por diversas esferas, da parceria civil, criminalização da homofobia, aos discursos religiosos (MACHADO; PICCOLLO, 2010, p. 116;118).

Tema importante, a homofobia é discutida, uma vez que o número de assassinatos de homossexuais vem aumentando no país. Segundo o Grupo Gay da Bahia (GGB), em 2013 foram contabilizadas 312 mortes. Esse número é 7,7% menor que 2012, aonde ocorreram 388 mortes. Entretanto, o GGB afirma que houve um aumento de 14,7% no últimos 4 anos. Pernambuco foi o estado onde mais ocorreram mortes (34), seguido de São Paulo (29), Minas Gerais (25) e Bahia e Minas Gerais empatados⁸(20).

Diante disso, tramita no Congresso Nacional o projeto conhecido como PLC122. Projeto proposto pela então deputada federal Iara Bernardi, do PT-SP. Este projeto foi aprovado pela Câmara em 2006, porém, no Senado sofreu alterações. Com o objetivo de tornar crime a homofobia, ganhou notoriedade por tratar da questão da liberdade de expressão, garantida pela Constituição Federal. Diante disso, algumas lideranças evangélicas, como o Pastor Silas Malafaia, o deputado federal Marcelo Aguiar (PSC-SP) e o senador Magno Malta (PR-ES) se tornaram líderes de destaque no debate acerca da homossexualidade no Brasil. Além destes, dois outros merecem destaques, sendo o líder do movimento carismático da Igreja Católica Romana, deputado federal Eros Biondini (PTB-MG) e o renomado pastor e teólogo, Augustos Nicodemus Lopes, chanceler da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Augusto Nicodemos assinou em 2010 o “Manifesto presbiteriano sobre a lei da homofobia⁹”, criticando o projeto. Por isso, sofreu um furioso protesto realizado por um grupo de estudantes da Mackenzie (CÉSAR, 2013, p. 169-170).

Neste contexto,

⁸ Para saber mais: http://www.brasilpost.com.br/2014/02/13/assassinatos-gay-brasil_n_4784025.html Acessado em 13/05/2014.

⁹ Disponível em <http://www.estadao.com.br/noticias/vidae.lider-religioso-do-mackenzie-ataca-lei-contra-homofobia-e-causa-polemica,641133,0.htm> Acessado em 14/05/2014.

“O debate acerca dos direitos civis dos homossexuais versus o direito à liberdade religiosa foi o grande salto do carioca Silas Malafaia em direção à fama fora do meio evangélico. Ele despontou como uma espécie de porta voz informal da comunidade na grande mídia contra a “mordaza” que propunha o texto original do PLC122...Malafaia usou, diversas vezes, seu horário em rede para explicar didaticamente e questionar o texto do PLC122, mostrando como, em sua visão, alguns de seus artigos feriam a Constituição” (César, 2013, p. 170-171).

Se Silas era o protagonista do meio evangélico, Jean Wyllys era o protagonista do movimento LGBT. Ganhou seu espaço na mídia após se tornar o vencedor do Big Brother Brasil. Mesmo com os avanços do movimento LGBT, ele afirma que a conquista para a cidadania dos Gays mediante o Estado ainda está distante. Para ele, a decisão acerca da união estável é considerável, porém, pede mais avanços no legislativo.

“Estou muito feliz! O Brasil acaba de entrar na lista, cada vez maior, dos países civilizados e democráticos que reconhecem que a população LGBT têm os mesmos direitos civis que qualquer outro cidadão ou cidadã. Da mesma maneira que um dia houve um país que legalizou o voto feminino, depois vieram outros e finalmente a questão resultava óbvia; assim como um dia houve um país que acabou com a escravidão, depois vieram outros e finalmente a questão resultava óbvia; e assim como tantos outros avanços históricos chegaram em alguns países antes que nos outros, hoje o mundo caminha no sentido de reconhecer a cidadania plena à população LGBT. O Brasil é o 15º país do mundo que o faz, e a eles se soma a cidade do México e 12 estados dos EUA. E já vem o Reino Unido, a Colômbia e outros países. Que bom que, dessa vez, não chegamos tão tarde¹⁰”

No que se refere à postura das lideranças religiosas, e conseqüentemente das igrejas cristãs, se percebe que as posturas contrárias à proposta de criminalização sustentam-se nos mesmos argumentos dos movimentos sociais para reivindicar: a pluralidade da sociedade, o direito a diferença e o direito à liberdade de expressão¹¹. Um destes temas em especial é o Casamento Civil Igualitário de homossexuais. Neste caso,

¹⁰ Disponível em <http://jeanwyllys.com.br/wp/jean-wyllys-parabeniza-cnj-pela-regulamentacao-federal-do-casamento-civil-igualitario-no-brasil> Acessado em 15/05/2014

¹¹ Para saber mais veja (MACHADO; PICCOLLO, 2010, p. 119-130).

existe um esforço para criar uma nova normatização para os homossexuais, com o objetivo de gerar uma legitimidade social.

“A luta pela parceria civil fez com que os gays e lésbicas apelassem ao Estado em busca da proteção que ele nega ou que só concederá através de um enquadramento significativo desses grupos. A relação com o Estado ameaça esvaziar o potencial de crítica da ordem social que caracterizava os segmentos do movimento gay e lésbico, pois a redução da luta política ao léxico socialmente oferecido torna seus componentes reféns de formas coletivamente prescritas de comportamento” (MISKOLCI, 2007, p. 123).

Nesta visão, a adoção do casamento e a constituição da família poderiam provocar o enquadramento dos homossexuais em normas ultrapassadas e resultariam em novas formas de hierarquização e de assimetrias. Tendo em vista que a sexualidade é mais complexa que a simples oposição entre ativistas gays e religiosos (MACHADO; PICCOLLO, 2010, p. 134).

Assim, como resposta a esse processo histórico, várias comunidades intituladas inclusivas têm surgido. São igrejas inclusivas que aceitam não só a participação, mas a completa inclusão do indivíduo homossexual. Mesmo sendo um fenômeno recente no Brasil, as igrejas inclusivas já existem nos EUA desde de 1960, com o advento de diversas teologias, como a Teologia Feminista, a Teologia Negra e, posteriormente, a Teologia Queer. O surgimento destas novas formas de expressão e novos conceitos teológicos traz à tona a criação destas novas igrejas que não excluem, mas, incluem homossexuais praticantes. Estas novas comunidades, as igrejas inclusivas, não têm o objetivo de “curar” o homossexual, mas, tratá-lo com respeito e aceitação. É bom ressaltar que não apenas comunidades cristãs específicas reagem de forma negativa – não aceitam a prática - frente aos homossexuais, mas, ONG’s, Partidos políticos e até mesmo psicólogos reagem desta forma diante do comportamento homossexual.

De maneira geral, porém, todas as igrejas cristãs estão em processo de debate e de construção acerca da prática homossexual. Percebe-se que essa questão é mais uma, dentre as várias “crises” que a igreja passou durante seus diversos séculos de história. É a tensão com a cultura e com as transformações que ocorrem na sociedade e o reflexo que isso tem na igreja e em suas posições políticas, ideológicas e éticas.

“É necessário reconhecer que há uma diferença entre o que a Igreja deveria ser e o que ela é, precisamente devido à tensão entre duas forças antagônicas que coabitam nela: a tentação da adaptação e o impulso da ruptura. A tentação da Igreja, como instituição que busca se manter, é evitar assuntos polêmicos e

conflituosos. Por outro lado, o impulso da ruptura chama à coerência com a mensagem original, de não-conformidade com os padrões impostos por este mundo e de ser uma comunidade participativa, aberta para todas as pessoas. Em última análise, a Igreja não luta com o mundo, mas consigo mesma, perguntando a que voz deverá escutar. Talvez Lutero não tenha pensado exatamente nesta possibilidade quando falava da ecclesia semper reformanda, mas ele revela a tensão existente dentro da Igreja, que se pergunta qual dentre as opiniões deve ser acatada, em que direção deve se mover” (DEIFELT, 1999, p. 43)

A pluralidade evangélica no Brasil é uma realidade que vem sendo amplamente debatida. Porém, a grande maioria dos que são caracterizados como evangélicos no Brasil são rotulados como fundamentalistas, tanto pela mídia como pelos movimentos GLBTT. Essa visão geral sobre o todo evangélico brasileiro ser fundamentalista e preconceituoso foi fomentado/a fortemente pela posição predominante dos pentecostais. Entretanto, há de se salientar que pesquisas na área¹² da sexualidade e da relação entre evangélicos e homossexualidade no Brasil revelam que não há homogeneidade nem entre os evangélicos históricos, nem entre os pentecostais, alternando a maneira como a bíblia é interpretada (MACHADO; PICCOLLO, 2010, p. 62).

Neste sentido, se torna fundamental analisar a prática homossexual no cristão brasileiro nas distintas doutrinas, pois, essencialmente encontraremos diversas interpretações acerca desta prática. As visões em relação à homossexualidade não são as mesmas. Entretanto, pode-se afirmar, conforme explanamos neste estudo, que, de maneira geral, a atuação das igrejas cristãs no Brasil tem perpassado pela influência da igreja católica romana e, conseqüentemente, pela condenação da prática homossexual como um pecado. Torna-se importante dizer, porém, que os ramos Luteranos e Anglicanos, que se estabeleceram no Sul do país em seu processo inicial de imigração, seguiram uma percepção mais luterana de visão acerca da sexualidade, a saber, a que apresenta o corpo como morada de Deus, porém, abandonando a ideia de um conflito entre corpo e espírito, e assim, amenizando a recusa da sexualidade como algo negativo. Já segmentos de matrizes puritanas – batistas, presbiterianos, congregacionais e pentecostais – tendem a adotar a ética em uma concepção calvinista, se baseando na teologia que afirma que o corpo é uma clausura do cristão. Já nos ramos católico, como

¹² Ver, entre outros, Mafra, 2001; Fernandes, 1998; Mariano, 1999; Natividade e Oliveira, 2007; Machado, 1996 e 1998; e Ribeiro, 2001.

dito, havia, de uma maneira geral, o princípio da renúncia e a sexualização do pecado (MACHADO; PICCOLLO, 2010, p. 62).

No Brasil, existem várias comunidades GLBTT; “igrejas gays”. Estas comunidades já estão em todo o país, reunindo um grande número de adeptos e chamando a atenção da mídia nacional. As três principais maiores comunidades inclusivas, são a **Igreja da Comunidade Metropolitana**, a **Igreja Acalanto**, ou **Família Acalanto** e a **Igreja Cristã Contemporânea**.

As igrejas inclusivas surgem nos EUA no final do século 20, em um contexto aonde a homossexualidade era crime. Aqui, vale lembrar que os movimentos sociais LGBT tiveram forte participação no processo de formação destas comunidades, como, por exemplo, a conhecida Rebelião de Stonewall, em 28 de Junho de 1969. No bairro de Village, diante de uma batida da polícia, a comunidade resistiu e transcorreram três dias de conflito e distúrbios no local. Neste contexto, doze pessoas começaram a se reunir sob a liderança de Troy Perry, um pastor fundador de uma comunidade que desejava resgatar sua vocação após uma depressão por causa de um relacionamento frustrado com um homem; depois de deixar mulher, filhos e ordenação na Flórida. Essa comunidade cresceu, dando origem à fundação de um ministério conhecido como Metropolitan Community Churches (MCC), primeira nos EUA. Hoje, reúnem mais de 43 mil membros, nas 222 congregações em 37 países. Está no Brasil desde 2009, com 500 membros. Na cidade de João Pessoa, na Paraíba, a Igreja da Comunidade Metropolitana já tem uma representação. Tem como líder, atualmente, a pastora Rosângela Araújo. Esta comunidade foi implantada em João Pessoa em 5 de janeiro de 2013. Funciona no bairro do Ipês, um bairro de classe média da capital. A liderança da igreja ressalta que esta não é uma comunidade voltada exclusivamente ao público gay, mas que deseja incluir também o homossexual¹³. Esta semente plantada por Troy fez crescer em grande quantidade as chamadas “igrejas amigáveis/gays”, de 4.230 em 2009, para 6.826 em 2011, tendo cinco grandes representações nos EUA, como: a Igreja Episcopal (Igreja Anglicana nos EUA), a United Church of Christ, a Lutheran ELCA, a Presbiteriana e a Metodista Unida; além de igrejas católicas sem vínculos com a Igreja Católica Apostólica Romana. Essas grandes denominações representam 68% dos registros de pesquisa. Juntas elas têm 4.623 comunidades (CÉSAR, 2013, pp.107-109).

¹³ Notícia veiculada no site

<http://portalcorreio.uol.com.br/noticias/cidades/cidadania/2013/03/04/NWS,220662,4,96,NOTICIAS,2190-IGREJA-INCLUSIVA-JOAO-PESSOA-PRETENDE-ATRAIR-PUBLICO-LGBT-EXERCER-RELIGIOSIDADE.aspx> Acessado em 11/09/2013

No início dos anos de 1970, vários ministérios surgiram para ajudar os homossexuais. Os principais, foram: *Courage*, *Evergreen International Inc*, *Harvest USA*, *Transforming Congregations*, *Zacchaeus Fellowship*, *Jews Offering New Alternatives to Homosexuality (Jonah)*, *Exodus International North America*, *Homosexuals Anonymous*, *Love in Action* e *New Direction for Life Ministries of Canada*. Estes trabalhos tinham a intenção de transformar os homossexuais; ou seja, reverter a sua “condição” ou “orientação sexual”. Entretanto, hoje defendem apenas a possibilidade de mudança de comportamento¹⁴. Um destes ministérios está no Brasil há mais de dez anos, tendo como diretor Denis Ferreira, que está convencido que a homossexualidade é um comportamento construído e, portanto, pode ser desconstruído. Segundo ele, “É uma busca desesperada por afeto. Uma procura por algo que faltou na infância, uma busca reparativa para alguma coisa que deveria ter sido dada à criança e não foi” (CÉSAR, 2013, p. 117).

As Igrejas Inclusivas têm em sua estrutura fundamental de trabalho com a sexualidade a noção de “comportamento responsável”, ou seja, “independente de sua orientação sexual, esses segmentos religiosos prescreveriam a ‘conduta ética’ identificada como padrão monogâmico” (MACHADO; PICCOLLO, 2010, p. 137). Estas comunidades têm se empenhado na luta pelos direitos dos homossexuais nas mais diversas esferas da sociedade. Eles lutam, especialmente, contra a intolerância e o preconceito. O desejo dos militantes homossexuais cristãos não é apenas a tolerância social, mas, a aprovação do comportamento. Sua luta política diz respeito à liberdade sexual. Sobre isso, torna-se pertinente a reflexão sobre respeito e tolerância.

“O respeito e a tolerância, como atitude ética, política e jurídica, não implica suportar ou ser condescendente com os demais seres humanos, mas implica aceitar e respeitar as diferenças e singularidades, rejeitar as injustiças sociais e a discriminação de pessoas e grupos e reconhecer que toda pessoa tem a livre escolha das próprias convicções e a liberdade de seguir uma religião ou não ter crença alguma” (BRASIL, 2011, p. 6).

Sendo assim, é dever de todo cidadão, cristão ou não, ateu ou participante de qualquer manifestação religiosa, a tolerância com o diferente, sendo este homossexual ou heterossexual. O pilar fundamental da tolerância, neste sentido, é a própria afirmação

¹⁴ Para um aprofundamento acerca de cada ministério, veja (CÉSAS, 2013, p. 113-115).

e aceitação de que existe diferenças consideráveis nos comportamentos, visões de mundo e, também, nas práticas sexuais. O respeito ao próximo se fundamenta, justamente, na aceitação do diferente. Entende-se aqui por tolerância “uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro”, como observado na Declaração de Princípios sobre a Tolerância, em seu Art. 1. “Considerando que a religião ou as convicções, para quem as profere, constituem um dos elementos fundamentais em sua concepção de vida e que, portanto, a liberdade de religião ou de convicções deve ser integralmente respeitada e garantida” (BRASIL, 2011, pág. 14).

Neste sentido, é de inteira importância que tenhamos consciência do crescimento da intolerância. O diálogo, o respeito, e a aceitação entre as expressões culturais e de fé devem ser praticados para a formação de uma tolerância no mundo moderno. Reconhecer a riqueza da diferença é um caminho para se encontrar uma saída para o crescimento expressivo de práticas intolerantes em nossos dias, além de promover os direitos humanos e a paz. “A Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou convicções, que em 25 de novembro de 2011, completa 30 anos, representa um marco significativo no reconhecimento da diversidade religiosa e o respeito às diferenças e convivência amistosa entre as diferentes religiões” (BRASIL, 2011, p.9).

A intolerância religiosa cresce no Brasil, como um grave problema social. Pois, ela gera até mesmo a violência física contra o outro. A perseguição é algo real e a cada dia se torna mais problemática a relação existente entre as diversas religiões no Brasil. “A característica mais marcante da intolerância é a perseguição religiosa que consiste na desqualificação da religiosidade do outro, descambiando muitas vezes para a ofensa em palavras ou até mesmo em agressão física” (GUALBERTO, 2011, pág. 11). Assim, percebe-se que a intolerância não é, essencialmente, a discordância existente entre dois ou mais indivíduos que têm visão religiosa diferente, mas, a negação da existência do outro como indivíduo religioso; praticante de outra expressão religiosa, que baseia sua vida em outros parâmetros transcendentais. Sobre isso, Marcio Alexandre M. Gualberto, afirma:

“Nesse sentido podemos dizer que prisões ilegais, espancamentos, torturas, execução injustificada, negação de benefícios e de direitos e liberdades civis, agressões verbais, ataques a templos religiosos, destruição de propriedades, expulsão de seus praticantes, incitamentos ao ódio, constituem-se em flagrante

intolerância religiosa e, pior, atingem diretamente a premissa inviolável do direito de culto manifesto na Constituição Federal de 1988” (GUALBERTO, 2011, pág. 11).

Ainda neste mesmo artigo é demonstrado que, no Brasil, o preconceito e a intolerância religiosa às vezes é confundida com a mera divergência/crítica religiosa. Segundo o autor, Marcio Gualberto,

“[No entanto] muitas vezes aquilo que é taxado como intolerância religiosa, são, na verdade, casos de crítica à religiões, críticas estas protegidas pela Constituição Federal que permite o direito à livre expressão, havendo aí uma linha tênue e delicada entre o que crítica e o que é intolerância, cabendo, assim, extremo cuidado ao se expressar uma, para não cair na acusação de outra” (GUALBERTO, 2011, pág. 14).

A intolerância é grave; a divergência é natural. Partimos do pressuposto que a liberdade individual é e deve ser garantida, sempre, por um estado laico. Entretanto, essa liberdade não é a libertinagem ou a possibilidade de denegrir, perseguir, reprimir, violentar e, até mesmo em casos extremos, prender, torturar e assassinar pessoas que professam uma fé diferente. É esta intolerância que tem gerado a negação das práticas individuais e os comportamentos específicos no Brasil – e no mundo. A diversidade cultural perde sua capacidade de expressão quando a diversidade religiosa interfere no comportamento específico de cada indivíduo. No caso da homossexualidade no Brasil, a relação entre pessoas do mesmo sexo não tem gerado apenas a discordância e a relatividade de conceitos proposta pelo Iluminismo e a Filosofia Ocidental Moderna. Mas, tem gerado a violência, a perseguição e a exclusão de grupos e expressões nas mais diversas esferas sociais. O crescimento das igrejas inclusivas no Brasil e a crescente manifestação dos homossexuais no Brasil têm incitado o debate e as posturas específicas em relação a esta prática.

Rotular a postura cristã neste debate é difícil, tendo em vista as várias manifestações e faces do cristianismo atual, especificamente no Brasil, um país plural onde o cristianismo tem se misturado com outras expressões de fé¹⁵. Sabemos que existe uma pluralidade na expressão de fé cristã no Brasil. Entretanto, a Bíblia é a regra geral utilizada para o posicionamento contrário ou favorável a prática homossexual, e mediante ela, podemos traçar alguma contribuição neste sentido.

¹⁵ SOARES, Afonso Maria Ligorio. **Sincretismo afro-católico no Brasil: lições de um povo em exílio.** Revista de Estudos da Religião. Nº 3. 2002. pp. 45-65

James Alison, importante teólogo católico na discussão acerca da homossexualidade, é definido como “um sacerdote católico que procura, a partir da teologia, saídas para todo tipo de amor, incluindo o amor gay¹⁶”. Nesta entrevista, ele destaca pontos fundamentais para a relação entre a homossexualidade e a relação com o Evangelho Cristão, dentre eles,

“(a)para recuperar o sentido de que a fé cristã é boa nova é preciso escavar no espaço dos escombros do moralismo dos últimos dois ou três séculos, para tentar recuperar algo do frescor do evangelho; (b)o que busco é um novo paradigma de uma ortodoxia completa, porque se baseia em retornar a um paradigma muito mais antigo do que a doutrina moral sexual da igreja; (c)no momento em que se reconhece que uma relação entre duas pessoas do mesmo sexo pode ser boa, é reconhecida a possibilidade de que existam atos sexuais em si, não abertos a procriação, e com isso toda a moral sexual tradicional desmorona”

A percepção do autor, portanto, não é apenas de uma reforma geral nos pilares morais do cristianismo, mas, uma revisão dos fundamentos anteriores a formação de uma doutrina (tradição) cristã. Neste sentido, segue a reflexão da importância das pesquisas nos textos sagrados.

2.2. Bíblia e (Homos)sexualidade

O desenvolvimento da temática bíblica em relação a sexualidade é, apesar de culturalmente produzido e contextualizado, trazido ao presente e vivenciado pelos que mantêm sua fé baseada nela. Sendo a homossexualidade parte da sexualidade humana como um todo e constituinte, também, das relações sociais, de poder, políticas e eclesial, é necessário enxergá-la como uma realidade dada em nossos âmbitos diversos da sociedade, com influência nas tomadas de decisões e nos rumos das instituições sociais da igreja como instituição que é historicamente localizada,

¹⁶ Entrevista de José Manuel Vidal, publicada no sítio Religi3n Digital, em 10/07/2013; tradu33o de Ceptal, acessado em 10/10/2013, dispon33vel em <http://goo.gl/2MY23k>

contextualizada e culturalmente focada no tempo e no espaço, e, portanto, aberta as especificidades do “*lugar social*”¹⁷.

Para citar um exemplo de como a sexualidade é historicamente localizada, lembramos da Grécia Antiga.

“Hallett, demonstra que, pelo menos entre as mulheres e homens da elite, o intercuro erótico poderia ser buscado com outros parceiros além dos cônjuges, e o concubinato, a prostituição e a relação masculina com escravos eram também permitidos e comuns. O antigo aforismo atribuído a Demóstenes é célebre: ‘Meretrizes nós mantemos pelo bem do prazer, concubinas pelo cuidado diário de nossas pessoas, mas esposa para nos dar filhos legítimos e para serem fiéis guardiãs dos nossos lares’ (SALZMAN, 2012, p. 31-32).

A historicidade da sexualidade é um amplo debate. Por isso mesmo, sua amplitude é uma das principais construções nas argumentações em defesa das opções sexuais. As diferentes culturas e diferentes épocas carregam em si as diversas interpretações da sexualidade e do comportamento sexual de seus indivíduos, além das bases para pesquisas e evidências das várias formas de viver e construir uma identidade. Isso serve também para as afirmações acerca da aceitação ou não da prática homossexual.

Sabe-se, no meio acadêmico principalmente, que para se compreender um texto é necessário mais que lê-lo. Especificamente se este texto foi produzido em outro contexto. Apesar de que existem argumentações claras a respeito de algumas situações, é extremamente perigosa a análise imatura de uma estrutura textual. É exatamente nesta concepção que a intolerância surge. Quando não se compreende o que o texto quis comunicar ou quando se aplica uma leitura equivocada, tendenciosa e manipulada pela política.

Quando se trata da moralidade de um modo geral na sociedade é que o cenário fica mais complexo. Como podemos observar nas argumentações de Nietzsche acerca da Moral. Segundo ele:

“Necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão: para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa,

¹⁷ Conceito utilizado por Michel De Certeau em sua obra CERTEAU, Michel De. **A Escrita da História**. pp. 65-109. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como hoje nunca existiu nem foi desejado” (NIETZCHE, 2009, p. 12).

Basta reconhecermos, a essa altura, que a reflexão sobre a moralidade é, verdadeiramente, complexa. No que diz respeito à moralidade sexual, o problema não é menor. “Nunca é suficiente apenas ler o texto para descobrir o que ele diz sobre moralidade sexual. Seu contexto sócio-histórico original deve ser esclarecido primeiro e, então, o texto pode ser traduzido, interpretado e inculturado em um contexto contemporâneo” (SALZMAN, 2012, p. 38).

A sexualidade sempre foi vista de maneira bastante diferente nas diversas sociedades, civilizações, religiões e contextos históricos. Padronizar a sexualidade é um problema, uma vez que ela se manifesta de diferentes formas em diferentes épocas e lugares. Isso é notório, não necessariamente com olhar acadêmico. Basta contemplarmos a diversidade de cultura existente em nosso planeta e aceitarmos que um olhar novo sobre a sexualidade e as relações entre os indivíduos é formado.

Mediante as interpretações acerca da sexualidade no contexto bíblico, apesar de serem ainda numerosas, nós somos capazes de perceber algumas similaridades. Em vários segmentos cristãos a bíblia é interpretada, de maneira geral, na mesma linha de raciocínio.

“Desde o início da tradição bíblica, portanto, a sexualidade, conforme criada por Deus, está ligada a duas perspectivas, à relação de assistência mútua entre homem e mulher e à sua atividade conjunta de procriação. Essas duas perspectivas são as que encontramos também na tradição greco-romana e estoica. O estoico Musônio Rufo argumenta que o matrimônio é uma instituição natural com dois amplos objetivos, um o intercuro sexual (homilia) e a procriação, e o outro, a comunhão de vida (koinonia) entre os conjugês, e esta é a mais importante louvável de todas as comunhões humanas” (SALZMAN, 2012, p. 42).

A visão da sexualidade no cristianismo passou por várias etapas. Os Pais da Igreja, a era Patrística, deixou o seu legado. Ainda sobre este desenvolvimento da sexualidade dentro do contexto cristão dos Pais da Igreja, Todd A. Salzman (2012, p. 57), afirma:

“A afirmação básica de Agostinho sobre a sexualidade e matrimônio é ubíqua, firme e clara. Contrário aos hereges maniqueístas que defendem que a sexualidade é maligna e que condenam e proíbem o matrimônio e o intercuro sexual, ele afirma que a sexualidade e o matrimônio foram criados como algo

bom por um Deus bom e não podem perder essa bondade intrínseca. Ele especifica o bem do matrimônio como triplo e afirma, que mesmo após a queda, os matrimônios dos cristãos contem esse bem triplo: a fidelidade, a geração de descendentes e o sacramento: Espera-se que, na fidelidade, nenhum dos parceiros incorrerá em atividade sexual fora do matrimônio; que os descendentes serão amorosamente aceitos, gentilmente nutridos e religiosamente educados; que no sacramento, o matrimônio não será dissolvido e que nenhum dos parceiros será dispensado para casar-se com outro, nem mesmo pelo bem de seus descendentes. Nesse bem triplo, Agostinho pretende a fidelidade mútua dos casais, a procriação dos filhos e a indissolubilidade”.

Se tratando especificamente da relação existente entre a Igreja Católica Romana e sua Moral e Doutrina em relação à prática homossexual, temos a atual Congregação para a Doutrina da Fé (CDF) como uma das principais referências para o tratamento da questão. Esta mesma instituição afirma que “há(...) uma coerência clara nas Escrituras Sagradas para o Julgamento da questão moral do comportamento homossexual. A doutrina da Igreja em relação a esta questão está, desse modo, baseada não apenas em frases isoladas, extraídas fora de contexto, a partir das quais poderiam ser elaborados argumentos teológicos incertos, mas, ao contrário, na fundação sólida de um testemunho bíblico constante” (SALZMAN, 2012, p. 27).

Entre diversas publicações a respeito do tema, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé publicou, em 2003, considerações sobre Projetos de Reconhecimento Legal das Uniões entre Pessoas Homossexuais. Porém, nestas publicações, não há elementos doutrinários novos, apenas recordam pontos essenciais sobre o referido problema e fornece algumas argumentações racionais para os bispos agirem em situações específicas e particulares, sempre com o objetivo de proteger a dignidade do matrimônio, a família e, portanto, a solidez da sociedade (MARCIANO, 2008, p. 155). Sendo assim, considera-se a orientação homossexual como uma “constituição viciada”. “objetivamente desordenada”; uma “desordem objetiva”; considerando que a homossexualidade promove comportamentos moralmente inaceitáveis, uma vez que não promove a procriação (MARCIANO, 2008, p. 182). Acerca dos direitos civis e das uniões civis, a CDF afirma que “existem âmbitos nos quais não é discriminação injusta considerar a tendência sexual”; neste entendimento, questões que envolvem adoção, magistério ou serviço militar. No reconhecimento legal das uniões entre pessoas do mesmo sexo, a CDF afirma que não existe nenhum fundamento para estabelecer

analogias entre uniões homoafetiva e a família e o matrimônio¹⁸ (MARCIANO, 2008, p. 184).

Sem dúvida que, tendo a Bíblia Sagrada como a regra de fé e prática, a primeira busca que se fará para a aprovação ou não de uma determinada prática será o que a Bíblia diz acerca de tal prática, tendo ainda como fonte de argumentação a Tradição e as produções teológicas a respeito de determinado tema. O estudo da Bíblia no âmbito da homossexualidade ganhou força e peso nas últimas no Brasil, principalmente com o advento de movimentos sociais que elaboraram seus argumentos tendo como parâmetros a ciência e a própria Bíblia. As diversas interpretações existentes acerca da aceitação e não aceitação da prática homossexual é tão grande quanto à quantidade de comunidades cristãs existentes no Brasil. As interpretações são diversas, como é – e não deve ser? – o nosso tempo – diverso.

Assim, faz-se necessário uma profunda reflexão nas diversas interpretações mais recentes e bem fundamentadas que existem atualmente no âmbito da relação existente entre a homossexualidade e a Bíblia¹⁹. Esse estudo deseja se inserir nas questões que de boa referência no meio acadêmico e, inevitavelmente, no âmbito dos movimentos políticos/sociais de apoio a prática homossexual e, também, no meio religioso onde existe aceitação e não aceitação desta prática no Brasil, tendo em vista que seria muito limitado construir este debate dentro, apenas, de um dos três *guetos*.

O posicionamento das diversas comunidades cristãs tem se pautado na Bíblia, e os principais textos extraídos da Escritura Sagrada cristã são:

“Gn 1:27-28 e 2:18-25 (relato do casal da criação primordial), Gn 19 (Sodoma e Gomorra), Lv 18:22 e 20:23 (preceitos referentes à moral sexual, tirados do Código da Santidade), Dt 23:17 (uma proibição para que os ‘filhos de Israel’ não se tornem prostitutas do templo), 1 Rs 14:24; 15:12:22:47; 2 Rs 23:7 (diferentes relatos sobre a instalação e a proibição da prostituição no templo), Rm 1:18-32 (alerta aos

¹⁸ Para aprofundar o estudo acerca da homossexualidade e as posturas da igreja católica romana, ver MARCIANO, V. **Sexualidade e condição homossexual na moral cristã** / Marciano Vidal; [tradução Marcelo C. Araújo]. – Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008.

¹⁹ Sobre os diversos estudos, ver (MARCIANO, 2008, p 125). MARCIANO;V. **Sexualidade e condição homossexual na moral cristã** / Marciano Vidal; [tradução Marcelo C. Araújo]. – Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008.

'malfeitores' não herdarão o Reino), 1 Cor 6:9-11 (uma lista das pessoas que não herdarão o Reino de Deus), Ef 5:33 (como deve ser a relação matrimonial) e Jd 7 (referência a Sodoma e Gomorra) (DEIFELT, 1999, pág 39-40).

Um dos casos bíblicos mais polêmicos e utilizados no debate acerca da homossexualidade por adeptos e não adeptos da prática homossexual é, sem dúvida, o caso de Sodoma e Gomorra. Em Gênesis 19 é relatado um acontecimento que nos traz uma ampla construção de reflexões acerca das relações homossexuais. Inclusive, a obra *Gomorrianus*, de Pedro Damiano, produzido na Idade Média, é inspirado neste acontecimento bíblico. Mesmo sendo de difícil relação entre esse texto e outros textos bíblicos a respeito da homossexualidade, tem se criado diversas interpretações acerca da prática homossexual mediante este texto.

O relato de Sodoma e Gomorra pertence à fonte javista de produção bíblica do século X antes de Cristo. Essa escola recolheu diversas lendas para explicar a destruição das cidades como Sodoma e Gomorra. Segundo Vidal Marciano (MARCIANO, 2008, p. 127), “Como em outros relatos bíblicos, a mensagem a ser comunicada não depende de a história que da origem a lição ter realmente acontecido ou não”. Seria, segundo ele, “uma etiologia, gênero muito frequente no antigo testamento e, sobretudo, no javista”.

No versículo de número 5 do capítulo 19 do livro de Gênesis encontramos a palavra *yadha*, traduzida como a palavra “conhecer”. Esta palavra também é utilizada no sentido de conhecimento sexual em algumas passagens. Observa-se que, nesta questão, a discordância dos intérpretes desta passagem é, justamente, o sentido de “conhecer” que se tenta transmitir. Segundo Todd A. Salzman (2012, p. 300-301), “O léxico Hebraico-Inglês do Antigo Testamento observa que *yadha* é empregada 943 vezes e em apenas 10 dessas ocorrências o uso apresenta uma conotação sexual”. Para ele, mesmo esta palavra sendo utilizada, neste caso, como referência ao pecado homossexual, não se deve atribuir ao pecado homossexual deste caso o motivo da destruição e abominação. Ainda no mesmo trecho, Salzman, (2012, p. 300-301), afirma:

“Se yadha deve ser entendido em sua conotação sexual, e acreditamos que deva, então os homens de Sodoma demonstraram a extensão de sua inospitalidade ao buscarem o estupro violento dos estrangeiros. Se alguma ação é condenada no texto, essa ação é o crime de estupro homossexual injusto, violento e inospitaleiro cometido por homens heterossexuais pervertidos. O princípio racional de Moore para a discussão sobre a moralidade ou a imoralidade do comportamento homossexual é pertinente aqui: Argumente com o melhor da prática homossexual, não com o pior. A igreja quer mostrar que

práticas homossexuais são como tais contrárias à vontade de Deus e, assim, contrárias ao bem-estar humano, não simplesmente que os piores excessos da homossexualidade são contrários ao bem-estar humano. Ainda que o ato de estupro homossexual masculino perpetrado por heterossexuais pervertidos seja condenado neste texto, isso está a uma longa distância de uma condenação clara e inequívoca dos atos homossexuais amorosos de pessoas com a mesma orientação homossexual” (SALZMAN, 2012, p. 301).

Para Vidal Marciano, (2008, p. 128), a interpretação da eliminação das cidades de Sodoma e Gomorra mediante o pecado da homossexualidade, se dá através dos escritos intertestamentários, como o de Benjamim 9, e o II Henoch 34,2 e 10,4. Estes apócrifos são acrescidos dos escritos de Fílon e de Flávio Josefo, que em contato com o mundo grego (helenismo) interpretou estas passagens como pecado homossexual. Neste caso, o pecado de Sodoma que trouxe a “abominação” (*to-ebah*) e a destruição desta não estaria ligado a prática homossexual, porém, a homossexualidade seria julgada como pecado, neste caso, porque estaria associada ao estupro e à falta de hospitalidade dos habitantes desta região.

Segundo, Valdeci Santos, (2013, p. 19),

“A proposta de releitura do episódio de Sodoma e Gomorra feita pelos expoentes do homossexualismo não é convincente por uma série de fatores. Primeiro, é bem verdade que, quando as duas cidades foram destruídas, o homossexualismo era apenas uma de suas depravações. Todavia isso não valida a prática nem inocenta o pecado, pois este é sempre visto como uma depravação aos olhos de Deus (Levítico 18:22).

Outro fator que aponta para a presença da prática do homossexualismo em Sodoma foi a resposta de Ló aos habitantes da cidade. Diante das exigências daqueles homens que queriam ‘abusar’ dos visitantes celestiais, Ló ofereceu suas filhas para suavizar o apetite sexual da multidão (Gn 19:8). Ankerberg e Weldon defendem a hipótese de que, agindo assim, Ló ‘estava propondo uma desgraça menor (estupro heterossexual) no lugar de uma desgraça maior (estupro homossexual). Há, inclusive, proponentes da teologia gay que, diante da resposta de Ló, estão prontos a admitir que parece haver alguma conotação sexual no episódio. Ló ainda afirma que suas filhas não tinham conhecimento sexual de homem algum, pois eram virgens, e esse fato, ao ser contrastado com a exigência dos habitantes de Sodoma (‘para que os conheçamos’ ou ‘abusemos’), indica que a intenção daqueles homens era sexual, ou seja, homossexual”.

Outro texto que está em constante debate na relação da homossexualidade como pecado é Levítico 18:22. Este texto afirma: “não te deitarás com um homem como se deita com uma mulher, isso é abominação”. Este texto complementa outro, que diz:

“Quando um homem se deita com um homem como se deita com mulher, ambos cometem uma abominação. São réus de morte e o sangue deles recaia sobre ele” (Levítico 20:13). Estes dois textos são os únicos do Antigo Testamento que fazem menção direta a condenação da homossexualidade (MARCIANO, 2008, p. 129). Davies (1982, p. 1033) explica que essas propostas de Deus para o povo Hebreu serve para distingui-los dos demais povos idólatras. Isso ajudaria os povos a manter forte os limites morais, por ser um grupo escolhido por Deus (MONTALVÃO, 2009, p. 103). A homossexualidade é, no sentido destes textos judaicos do Antigo Testamento, enfatiza que as penetrações homossexuais caracteriza uma “perversão” que poderia estar ligada a idolatria. Bigger (1979, p. 202-203), afirma que as leis relacionadas à homossexualidade são encontradas, também, em outros textos que são apoiadas nas tradições populares, como em Gênesis 19:4-8 e Juízes 19:22-26. Aqui, as leis de santidade apresentam essa prática como “abominação”, com certa ligação com a própria idolatria. Além disso, a homossexualidade envolvia atos como um homem deitar com outro “como se fosse mulher”, que era visto pelos hebreus como uma prática heterossexual antinatural (MONTALVÃO, 2009, p. 104).

Duas perspectivas que merecem destaques acerca dos textos bíblicos do Antigo Testamento sobre homossexualidade, são as de Olyan (1994) e a de Walsh (2001).²⁰

Em Olyan, se pode ver que a produção de Levítico 18:22 e 20:13 ocorre em um contexto especial influenciado por uma legislação conhecida como Fonte de Santidade. Segundo ele, essa possível fonte, conhecida como “H”, constrói os limites da sexualidade do povo Israelita. Nesta linha, acredita-se que Levítico (17 – 26) é uma coleção de materiais separados da Escola Sacerdotal, este trecho seria atribuído à Escola da Santidade. Esta unidade seria chamada de “Código da Santidade”, ou, “fonte”, abreviando, então, para “H”. Nestes textos, o termo utilizado contra a homossexualidade que é traduzida por “abominação” é *to-ebah*. “Olyan explica que comentadores...têm se esforçado para interpretar essas leis. Alguns compreendem que as leis de Levítico...servem para proibir especificamente o papel de penetrador na penetração anal” (MONTALVÃO, 2009, p. 106).

“Para Olyan, estas são as únicas leis encontradas na Bíblia Hebraica; para ele não há absolutamente nada de análogo para tais leis nas outras coleções legais israelitas existentes, apesar da sua unicidade, segundo Olyan, a não ser, de

²⁰ Para aprofundar mais a temática e o debate de Olyan e Walsh, ver MONTALVÃO, 2009, pp 105-131.

forma geral, reconhecida por acadêmicos. Ao contrário, Olyan diz que não há razão para admitir a associação entre as proibições de relações masculinas encontradas em Levítico 18:22 e 20:13 e diversas outras interdições presentes nos mesmos contextos legais. Olyan sugere que, caso haja uma ligação, ela pode ser resultado da transmissão e/ou de intenção redacional. Segundo Olyan, o investigador contemporâneo é responsável por procurar as razões pelas quais os escritores e/ou editores de Levítico 18 e 20 possam ter associado as leis que proibem relações masculinas” (MONTALVÃO, 2009, p. 106-108).

Walsh analisa o Levítico 18 e 20 dentro da perspectiva de penetração sexual. Aqui, ele aponta para a argumentação de Olyan, na qual as leis do Levítico são dirigidas para o penetrador, percebendo que estas leis condenam aquele que “deita com um homem como se deita com uma mulher”. Entretanto, “diferente de 18:22, Levítico 20:13, impõe a punição de ambas as partes do ato” (MONTALVÃO, 2009, p. 127).

“Walsh observa que Olyan pontua a inabilidade da sintaxe do versículo e argumenta que 20:13 originalmente tinha em mente a mesma pessoa de 18:22 (na perspectiva de Olyan, o parceiro penetrador), e que o deslocamento abrupto do singular (o homem que...) para o plural (“eles-os dois deles”) é uma expansão redacional posterior do Código de Santidade. Walsh pontua que traços de um desenvolvimento similar podem ser vistos em diversas das leis em Levítico 20) (MONTALVÃO, 2009, p. 127).

Obviamente teremos sempre divergências significativas nas interpretações textuais. Em relação a questão homossexual, as divergências são consideráveis. Assim, a busca por interpretar e compreender algumas palavras que podem contextualizar bem as estruturas textuais continuam. No contexto das produções bíblicas na língua grega, duas palavras são tratadas com maior atenção no estudo da prática da homossexualidade. A saber, *Malakos* e *Arsenokoitai*.

Acerca de *Malakos*, recebendo várias traduções de acordo com a linguagem bíblica.

“Gingrich apresenta o termo como sendo ‘efeminado’, J. Stegenca e Alfred Tugy comcordam com Gingrich, e da mesma maneira Taylor que baseia sua tradução em Thayer. Este último apresenta a palavra como sendo ‘uma metáfora usada num sentido pejorativo: efeminado, de um catamito, um homem que submete seu corpo a lascívia antinatural. O léxico de Ardnte Gringish determina como o significado da palavra sendo ‘homens e garotos que se permitem serem abusados homossexualmente’” (JULIÃO, 2005, p. 28).

A palavra *Malakos* é utilizada, na maioria dos textos, para a significação de “fino”; “macio”, às vezes para classificar um tipo de tecido. No texto de Mateus 11:8 encontramos a referência feita por Jesus. Também no texto de Lucas 7:25. Observamos assim que esta palavra tem promovido, na verdade, uma ampla discussão no meio acadêmico e, também, no meio político e militante.

“Não há unanimidade de tradução. Malakos é claramente difícil de traduzir, mas, tendo em mente o contexto hebreu que discutimos, relacionado ao Lv 18:22, há uma legítima e clara tradução contextual. Honra era um valor primordial na cultura hebraica, especialmente a honra masculina que era conquistada e preservada por um homem que se comportasse como homem; a masculinidade era honrada e a feminilidade era, por sua vez, depreciada. A fineza ou a efeminação nos homens eram, portanto, efeminação sem qualquer sugestão de comportamento homogenital, era horrivelmente considerada uma ‘abominação’”. (SALZMAN, 2012, p. 306).

Como dito, as várias traduções interpretam de maneira diferente o uso da palavra. Ainda segundo Todd A. Salzman (2012, p. 306),

“A Vulgata a traduziu como Molles (o efeminado); a King James Version a traduziu nos mesmos moldes como effeminacy [efeminação]; a Revised Standard Version, de 1973, a traduziu como adulterers [adúlteros]; a nova Revised Standard Version a traduz como male prostitutes [prostitutos]; e a New English Bible a traduz como adultery [adultério]”.

Outra palavra que tem bastante espaço na construção do discurso no debate sobre a prática homossexual é a *arsenokoitai*, como dito acima. Esta palavra aparece em alguns em 1 Timóteo 1:10. Ela costuma ser traduzida para “homossexuais”, “Sodomitas” ou “homossexuais ativos”, sendo assim, considera-se que os praticantes homossexuais ativos seriam chamados pela palavra *arsenokoitai*, já os homossexuais passivos pela palavra *Malakos*. A palavra *arsenokoitai* nos remete a uma postura ativa na relação, algo como uma homem que é homossexual sodomita. Na construção da palavra encontramos “*arsen*”, como Homem e “*koith*”, como uma atividade sexual masculina em alguns análises e “coito” ou “cama” em outras.

Seria, portanto, uma forma efeminada de ser. Uma prática anti-natural e, portanto, contra a lei de Deus. Neste sentido, observamos que a complicação em relação a interpretação e aplicação da palavra se torna mais problemática entre os diversos teólogos que analisam a questão.

“Um modo feminino de se comportar é, sem dúvida, atuar de forma passiva como uma mulher em vez de ativa como um homem no ato de intercurso sexual (estamos falando aqui de uma cultura do primeiro século de Paulo, não de uma cultura do século XXI,

com sua noção mais avançada de sexualidade masculina e feminina), mas isso ainda não significa que o ato passivo do intercursos sexual seja o que é condenado. É muito provável que o que é condenado seja a efeminação masculina em quaisquer de suas formas. Essa leitura é confirmada por outra palavra difícil, arsenokoitai, uma palavra bastante incomum, talvez cunhada pelo próprio Paulo. A opinião geral é a de que ela é inspirada pela versão da Septuagésima do Lv 18:22. Se isto for verdade, então Paulo a emprega no contexto dos atos sexuais entre homens, proibidos no Levítico, mas, novamente, isto não significa que são precisamente esses atos homogenital que são uma abominação. A abominação pode ser, mais uma vez, a depreciação mais geral de um homem que se comporta como mulher. Paulo condena a ambos, o malakoi e o arsenokoitai (que é também a palavra em jogo em 1 Tm 1:10), não por atos homogenitais pervertidos...” (SALZMAN, 2012, p. 307).

Toda essa questão perpassa pelo movimento global de novas interpretações bíblicas. Atualmente, diversos teólogos têm publicados suas leituras acerca da prática homossexual e sua relação com a Bíblia. Jack Rogers, por exemplo, é um pastor presbiteriano e professor emérito do San Francisco Theological Seminary. Ele é um dos que validam a teologia inclusiva²¹. Em texto citado por Marília de Camargo César, ele afirma:

“Nunca estudei, de fato, a questão sobre o status na Igreja, dos homossexuais. Opunha-me à homossexualidade reflexivamente – era o que achava que os cristãos deveriam fazer. Entretanto, estudar esse tema em profundidade pela primeira vez me levou a um novo entendimento dos textos bíblicos e da vontade de Deus para nossa igreja. O processo foi, igualmente muito sério e doloroso. Não fui levado pela cultura ou pressionado por colegas da Academia. Mudei de opinião, a princípio, ao voltar a Bíblia e considerar seriamente sua mensagem central para nossas vidas” (CÉSAR, 2013, p. 136-137).

Em outra linha interpretativa, Dom Robinson Cavalcanti, morto em 2012, bispo Anglicano da Diocese do Recife, afirmou que a igreja deve ter uma atitude de amor e de reconhecimento civil dos direitos dos homossexuais. Porém, acerca das interpretações que aceitam a prática homossexual, afirmou em entrevista para César (2013, p.138):

“Ocorre que você tem uma tradição de cinco mil anos de história judaico-cristã-islâmica e até agora não havia surgido nenhum teólogo, nenhum exegeta que tivesse feito outra leitura desses textos. De Abraão até o século XX não houve releituras. De repente, surge um grupo que teve uma iluminação. A igreja teve os pais apostólicos, os pais da igreja, os reformadores, a filosofia

²¹ Marília de Camargo César atribui esse termo a nova teologia de interpretação “liberal”; aqueles que aprovam a prática homoafetiva mediante a interpretação bíblica.

oriental ortodoxa, e ninguém nunca viu isso. Mas agora chegam os americanos e fazem uma releitura. Trata-se de uma pirueta teológica”.

Neste sentido, diversos textos, além dos citados acima, merecem atenção acerca das interpretações atuais que dizem respeito a prática homossexual. Tendo em vista que são os principais textos que contém passagens acerca da prática e de “códigos morais” afirmados por diversas comunidades cristãs, incluindo a Igreja Anglicana e, conseqüentemente, a Diocese Anglicana do Recife. Essas análises encontradas no livro *Entre a Cruz e o Arco-íris* (CÉSAR, 2013, pp.140-160), já citado em referência bibliográfica. Fazem parte desta produção, teólogos que defendem diversas interpretações acerca da questão homossexual.

O caso de Jônatas e Davi, em 1 Samuel 18-20 e 2 Samuel 1:1-26, é tido como um problema. Segundo os teólogos da teologia inclusiva, trata-se de um caso explícito de relacionamento homoafetivo, já para teólogos como Márcio Retamero, Davi e Jônatas viviam em uma sociedade que condenava a prática homossexual, e, assim, nenhum homem passaria despercebido nesta prática, uma vez que o próprio Davi foi ungido rei, e sua vida foi relatada com relação as concubinas e ao adultério seguido de assassinato.

E 1 Coríntios 6:9-10, encontramos o Apóstolo Paulo afirmando que “...nem impuros, nem idólatras, nem adúlteros, nem efeminados, nem sodomitas...herdarão o Reino de Deus”, propondo, novamente, as palavras *Malakos* e *Arsenokoites*. Sobre isso, Carlos Osvaldo e Luiz Sayão, defendem que “Enquanto o primeiro [Paulo] faz constante referência ao substantivo *arsen*, Platão usa o termo *neos*, ‘jovem novo’ para descrever a parte passiva do relacionamento pederástico, comum no sistema educacional grego, que ele discute em suas leis”. Assim, o debate diz, agora, respeito ao uso da palavra. “Defensores do estilo de vida homossexual sugerem que a palavra era limitada a meninos usados na prática da pederastia no contexto greco-romano, mas o uso em literatura extrabíblica sugere o contrário²²”. Acerca do termo *Malakoi*, afirma que “Luciano, satirista e historiador do segundo século de nossa era, rotula como *malakoi* certos sacerdotes pagãos cuja vida era sexualmente promíscua. Mare endossa essa linha de pensamento ao descrever os *malakoi* como ‘prostitutos culturais’” (CÉSAR, 2013, p. 149).

²² O autor segue a argumentação, afirmando: “Assim, Moulton e Milligan indicam que um músico, por nome Zenóbio, foi assim designado devido a seu estilo de vida, e que o adjetivo foi ‘grafitado’ em uma inscrição macedônia para satirizar o modo de vida do homenageado” (CÉSAR, 2013, p. 149).

Sendo assim, o que observamos é a constante construção de afirmações que se baseiam em análises interpretativas de palavras específicas e análises de contexto cultural e histórico para a fundamentação do argumento contra ou favorável da prática homossexual. A Bíblia é utilizada como um instrumento de defesa e as aplicações se tornam relativas em um mundo plural.

2.3. Diálogos contemporâneos: cultura cristã e homossexualidade

A relação entre a cultura e a revelação bíblica deve ser levada em conta, tendo em vista que a bíblia foi produzida e é interpretada dentro de um determinado contexto histórico, cultural e social. A revelação bíblica, portanto, tem o desafio de enfrentar as demandas culturais atuais e as principais argumentações acerca da sexualidade e da prática sexual como um todo, incluindo a homossexualidade e as novas formulações de gênero. A tensão existe, pois, se reconhece-se que a bíblia foi revelada e sua autoridade é inquestionável, a cultura deve ser submissa a bíblia, entretanto, se a cultura é superior a autoridade da revelação, uma vez que a bíblia é uma produção cultural, a bíblia deve se submeter a cultura. Haveria, assim, um terceiro caminho? Veremos.

Partindo do contexto do casamento e das relações homoafetivas à luz da bíblia como caso de análise para esta questão, podemos dizer que o diálogo ainda está em processo de formação. São muitas as bases utilizadas para a afirmação da prática e da interpretação que se tem em relação à homossexualidade. Como base para esta argumentação contemporânea que envolve a cultura, o casamento e a homossexualidade, temos a produção do autor inglês anglicano John Stott, intitulada de *"Os cristãos e os desafios contemporâneos"*, aonde analisa a questão de relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo a luz da Revelação e da Cultura contemporânea, basicamente Ocidental pós iluminista. Nesta produção, o autor apresenta o casamento como três fundamentos, sendo o primeiro o (1) Gênero Heterossexual do casamento como uma criação divina, aonde afirma que a necessidade de companheirismo humano fez Deus criar a mulher, mediante o entendimento de que "Não é bom que o homem esteja só" (Gn 2:18). Segundo o autor, "Uma vez que ele[Deus]é amor e que nos criou sua imagem, ele nos deu uma capacidade de amarmos e sermos amados. Ele planejou que vivêssemos em comunidade, não em solidão" (STOTT, 2014, p. 479). Para ele,

"Em particular, Deus continua: "Farei para ele alguém que o auxilie e o compreenda". Além disso, essa "auxiliadora" ou companhia, que Deus declarou ser "idônea", deveria ser também parceira sexual, com a qual ele se tornaria "uma só carne", de tal maneira que ambos pudessem, a partir daquele momento, consumir seu amor e procriar" (STOTT, 2014, p. 479).

Ainda nesta linha de interpretação, temos o (2)casamento heterossexual como uma instituição divina, uma vez que "Adão encontrou reflexo de si mesmo, um complemento de si, na verdade, uma parte de si mesmo" (STOTT, 2014, p. 479). Afirmativa que está baseada na leitura do Gênesis 2.23, aonde encontramos: "Esta sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne! Ela será chamada mulher, porque do homem foi tirada".

Por fim, o autor encerra a afirmativa desta interpretação da formação da sexualidade e do casamento heterossexual com a argumentação da (3)fidelidade hererossexual como uma intenção divina. Afirma que "O poema de Adão está registrado no versículo 23 [o texto de Gênesis citado acima]. O "portanto" ou "por essa razão" do versículo 24 é a dedução do narrador: "Por esta razão, o homem deixará pai e mãe e se unirá a sua mulher, e eles se tornarão uma só carne" (STOTT, 2014, p. 480). Neste sentido, a relação sexual seria apenas um símbolo de uma complementaridade sexual e espiritual muito mais profunda, que estaria sendo produtora de uma unidade entre masculino e feminino. Para o autor, o próprio Jesus sancionou o casamento de uma forma heterossexual, quando afirma que o Criador "homem e mulher os criou"; "Assim, ele já não são dois, mas sim uma só carne. Portanto, o que Deus uniu ninguém separe" (Mateus 19:6).

Sendo assim, segundo o autor, a Escritura define o casamento como uma monogamia heterossexual,

"Os cristãos não devem, portanto, destacar o relacionamento homossexual para ser especialmente condenado. O fato é que todo tipo de relacionamento e atividade sexual que se desvie da intenção revelada de Deus é, por isso mesmo, desagradável a ele e está sob seu julgamento. Isso inclui a poligamia e a poliandria (que infringem o princípio de "um homem, uma mulher"), coabitação e uniões clandestinas (um vez que estas não envolvem deixar publicamente os pais, o que é decisivo), encontros eventuais e relações temporárias, adultério, divórcios múltiplos (que conflitam com "unir" e com a proibição e Jesus de

"não se separem"), e relacionamentos homossexuais (que violam a declaração de que "um homem" se unirá a "sua esposa") (STOTT, 2014, p. 482).

Entretanto, como dito, as diversas interpretações acerca da prática homossexual têm gerado diferentes posturas e comportamentos acerca dos casamentos e da sexualidade de maneira geral. Alguns argumentos respeitados por diversos autores e apoiadores ou não da causa do casamento e dos relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo são inseridos nas seguintes reflexões do autor.

Primeiro, a própria questão da (1) Escritura e da Cultura. Segundo este argumento, os autores bíblicos estavam tratando de questões relevantes às suas próprias circunstâncias, que, como sabemos, eram extremamente diferentes de nosso contexto. Os autores bíblicos não estavam tratando de nossos problemas, por isso, afirmam o silêncio das Escrituras em relação a algumas questões de nosso tempo. Tendo em vista a questão da homossexualidade, afirma-se que não se sabia nada sobre "orientação" sexual.

Em segundo lugar, afirma-se (2) o argumento da Criação e da Natureza. Neste caso, "Norman Pittenger é bastante franco no uso desse argumento. Uma pessoa homossexual - ele escreve - não é uma pessoa "anormal" com desejos e hábitos "contrários às leis da natureza". "Uma pessoa com orientação heterossexual age 'naturalmente' quando age heterossexualmente, enquanto uma pessoa com orientação homossexual age 'naturalmente' quando tem comportamentos de acordo com o seu desejo e tendências homossexuais inatos" (STOTT, 2014, p. 484).

"Outros argumentam que o comportamento homossexual é "natural" (a) porque em muitas sociedades primitivas é razoavelmente aceitável, (b) porque em algumas civilizações desenvolvidas (p. ex., na antiga) ele era até mesmo idealizado, e (c) porque é dito ser bem difundido entre os animais - uma questão ainda de intenso debate entre os zoolistas" (STOTT, 2014, p. 484).

Neste sentido, o que está em questão aqui é, o que é "normal" ou "natural".

Existe um terceiro argumento, sendo (3) o argumento da qualidade dos relacionamentos. O Movimento Cristão de Lésbicas e Gays afirma que o amor é o elemento mais importante do mundo e que, por isso, se torna o critério adequado para todo relacionamento. Segundo o documento *Friends' Report Towards a Quaker View of Sex*, de 1963, "Não se pode lamentar a 'homossexualidade' mais do que a condição de ser canhoto", e que "Certamente são a natureza e a qualidade dos relacionamentos que importam". Também encontra-se em um documento de 1979 da Igreja Metodista, na

Seção de Responsabilidade Social da Igreja Metodista que "as atividades homossexuais" não são "intrinsecamente erradas", uma vez que "a qualidade de qualquer relacionamento[...]deve ser avaliada pelos mesmos critérios básicos que têm sido aplicados aos relacionamentos heterossexuais" (STOTT, 2014, p. 487).

No (4) argumento da justiça e dos direitos, temos a seguinte linha de pensamento:

"Assim como não podemos discriminar as pessoas devido ao seu sexo, cor etnia ou classe social, não podemos discrimina-las devido a sua preferência sexual. Pois o Deus da Bíblia é o Deus da justiça, que é descrito como amando a justiça e odiando a injustiça. Portanto, a busca pela justiça de ve ser a obrigação suprema das pessoas de Deus. Enquanto os escravos, as mulheres e os negros já foram libertados, a libertação gay está muito atrasada. O que os ativistas pelos direitos civis eram nos anos de 1950 e 1960 os ativistas pelos direitos dos homossexuais são hoje. Nós devemos apoiá-los em sua causa e nos unirmos a eles em sua luta" (STOTT, 2014, p. 494).

Esse, segundo John Stott, é o argumento que visa na justiça e na busca por direitos a liberdade dos homossexuais. Afirma-se que todos são iguais perante a lei e a lei deve garantir a prática homossexual livremente, uma vez que é direto justo de escolha de todos que assim desejam viver.

Por fim, encontramos um quinto argumento acerca da prática homossexual, o (5)da aceitação do evangelho. Neste ponto, os cristãos devem aceitar a prática, o casamento e a expressão homossexual como um todo, uma vez que o cristianismo ensina o amor como virtude maior e a aceitação do próximo como a si mesmo. Normam Pittenger afirma: "A característica essencial do evangelho cristão é que Deus nos ama e nos aceita do modo como somos" (STOTT, 2014, p. 495). Segundo essa afirmativa, Paulo nos ensina a aceitação do próximo, quando esclarece em Romanos 14:1: "Aceitem o que é fraco na fé sem discutir assuntos controvertidos".

Ainda neste sentido, cabe aqui uma interessante discussão acerca da prática do amor. Segundo Ulrich Eibach, citado por Christoph Schneider-Harpprecht, em artigo intitulado *Homossexualidade na perspectiva da Teologia Prática* (1999, p. 71), afirma:

"o amor romântico busca o ganho erótico e depende apenas do sentimento, que é algo espontâneo, pré-moral, não relacionado a normas. [...] a compreensão de sexualidade que diz que a sexualidade é um meio de comunicação e que ela orienta-se pelo desejo, que pode ser heterossexual, homossexual ou bissexual, é um produto da generalização do amor romântico e tem como pressuposto o

“individualismo pós-moderno” que vê o sentido da sexualidade apenas na sua dimensão psíquica, na vivência do prazer e da felicidade independentemente de instituições como o ‘matrimônio’ e a “família”.

Nesta relação de amor, baseando em Martin Buber, Eibach afirma que a *Imago Dei* é definida na construção da relação entre um "eu" e um "tu", que seria complementada com a estruturação da relação entre um Homem e uma Mulher. Um importante debate tem se construído acerca da *Imago Dei* e da relação afetiva entre pessoas do mesmo sexo. O ponto central da argumentação é a relação entre a *Imago Dei* e dualidade da sexualidade humana. Neste sentido, "sob a influência de Filo de Alexandria, cristãos e judeus na época do helenismo separaram a *imago dei* da polaridade dos sexos e construíram a ideia de que o homem original, masculino, seria a imagem de Deus" (SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1999, p. 73). Entretanto, essa afirmativa foi se construindo a medida que novas produções e interpretações teológicas deram nova forma a *imago dei*. Agostinho, por exemplo, interpreta-a como a racionalidade masculina. Encontramos, também, nos livros de Coríntios (1 Cor. 11) e Gálatas (Gl 3:28) a *imago dei* incorporada por homens e mulheres e em relação a uma realidade espiritual e social (SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1999, p. 73).

"Para Graham, “marcas” dessa imago Dei são: 1) o valor incondicional de cada ser humano; 2) a capacidade contextual de participar da construção de novas possibilidades e relações que promovam a vida assim como Deus participa do processo da criação; 3) a alegria dos prazeres de uma existência corpórea e a extensão do cuidado de si mesmo, da gratidão e da responsabilidade consigo mesmo para os outros com os quais compartilhamos esta existência; 4) a justiça relacional entre o si-mesmo, o outro e o mundo, que não admite relações injustas de subordinação e contesta as hierarquias entre homens e mulheres, heterossexuais e homossexuais; 5) “respeitar a diversidade e multiplicidade dentro do contexto de um todo dinâmico” , refletindo assim o amor de Deus pelo universo, um amor em que Deus é ele mesmo possibilitando e participando da multiplicidade de relações no universo³¹. Esta visão da imago Dei é influenciada pela teologia do processo com a sua compreensão característica de Deus no processo cósmico. No interesse principal de pensar teologicamente a aceitação de pessoas que são diferentes, como os homossexuais, ela encontra-se com a posição da diversidade reconciliada e pode ser considerada uma sistematização conseqüente desta linha de pensamento". (SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1999, p. 73-74).

Portanto, a relação entre pessoas do mesmo sexo ainda se encontra problematizada no que diz respeito a Doutrina e a interpretação dos Dogmas Teológicos do cristianismo, apesar de encontrarmos bastante abertura de algumas denominações para o diálogo e a reinterpretação e reformulação destes Dogmas. Sendo a cultura parte integrante da produção teológica contemporânea, entende-se que apenas um diálogo constante e uma abertura entre os argumentos contemporâneos acerca da sexualidade e a cultura cristã poderão iluminar as novas interpretações teológicas e a prática da tolerância. Acerca do desafio do cristianismo e de diversas religiões em nosso momento histórico, Alberto da Silva Moreira afirma:

“O cristianismo é tanto um co-produtor como um refém da modernidade. Muitíssimos desenvolvimentos e linhas-de-força da modernidade ocidental, como o universalismo, a noção de individualidade, de história, factibilidade, igualdade, dignidade da pessoa etc, estão nele enraizados ou forma por ele transmitidos. Por outro lado, as igrejas cristãs estiveram de tal maneira permeadas com a história da dominação e da injustiça, do colonialismo, do machismo e da imissão, que nem sempre é fácil guardar distância entre a mensagem cristã e sua realização histórica. Se quiserem prestar serviço à humanidade neste tempo de crise, os cristãos e os fiéis de todas as religiões precisarão se depurar e se converter à sua fonte original, apoiar projetos libertadores, resgatar sua herança espiritual mais rica e humana, seu legado de sentido mais genuíno. O cristianismo e as grandes religiões do mundo podem ser instâncias de sabedoria que lembrem ao homem sua vocação sabática, sua aspiração à alteridade absoluta” (MOREIRA, 2005, p. 51).

Capítulo 3

3. Os novos diálogos da (pós) modernidade

*“O cristão tem uma condição livre, que lhe permite não se render à antiguidade
nem à modernidade”*

John Stott

Este capítulo tem o objetivo de discorrer sobre os novos diálogos gerados pela pós-modernidade e o impacto que ela causou no cristianismo, especificamente no que diz respeito às doutrinas acerca do fundamentalismo e no surgimento da teologia *queer*. Sabemos que a modernidade e a chamada pós-modernidade trazem novos significados e novas interpretações acerca das práticas sexuais, perpassando pela homossexualidade e como o próprio cristianismo protestante entende essa prática.

3.1. “Dogmas sociais”, modernidade e pós-modernidade

A Idade Média é bem definida em padrões sociais, culturais e religiosos. Os limites para os *atos* sociais do cidadão eram impostos por uma religião dogmática que definia bem o espaço sagrado e o profano. “A Europa Ocidental viveu, no decorrer da Alta Idade Média, uma crise de ansiedade. Até aquele momento, as fronteiras sociais estavam bem delimitadas e a cultura medieval fornecia, de modo geral, um mapa bem ordenado do sagrado e do profano” (GRUMAN, 2005, p. 96).

As Reformas Religiosas do século XV foram, em sua essência, um movimento religioso que também é possuidor de sua parcela de participação social, uma vez que não se pode afirmar exageradamente esta separação de movimento religioso x movimento social, sendo a religião uma esfera de grande influência na constituição social. Ela tem sua particularidade por ser um movimento religioso que reivindica mudanças religiosas de cunho social. É a crítica eclesiástica ao sistema eclesiástico para resultar em uma mudança social, uma vez que o poder católico romano na Idade Média

tem influência social elevada, sendo esta formadora de um imaginário medieval.²³ A exigência das transformações sociais e eclesiásticas questionam os “*dogmas sociais*”²⁴.

A Reforma Protestante, fato importantíssimo para este momento, é entendida de duas formas: enquanto alguns estudiosos laicos entendem-na como um caminho natural para a liberdade, defensores papais compreendem-na como uma desestabilização dos princípios de autoridade, de ordem social e disciplina.²⁵ Formadora de uma nova forma de ver a relação do povo com Deus e com a sociedade, a Reforma “inaugurou” a Idade Moderna, quando se percebe o povo como participante da história e não apenas subordinados a um poder central, neste caso *Sacro-político*. Seu desdobramento político, social e cultural é forte, perpassando pela influência na econômica, como observamos em Max Weber e seus trabalhos relacionados a *Ética Protestante* e a sua ligação ao *Espírito do Capitalismo*.

As fronteiras e as relações entre a religião e o espaço público ganham novas facetas e possibilidades na passagem da modernidade para a pós-modernidade. Evidente que o debate modernidade/pós-modernidade é carregado de ensaios e críticas²⁶. A modernidade impõe desafios específicos ao Homem e, dentre eles, a própria crítica de si mesmo. Inserido nesta crítica temos as afirmações de verdades universais nas diversas religiões, principalmente na Europa, com o cristianismo Católico Romano. É notório que nosso modo de viver atual é reflexo de uma situação histórica europeia iluminista. A crítica Racionalista e o Renascimento são formadores da modernidade e da substituição de afirmações religiosas por elaborações racionais.

“Nossa época se desenvolveu sob o impacto da ciência, da tecnologia e do pensamento racional, que tiveram origem na Europa dos séculos XVII e XVIII. A cultura industrial ocidental foi moldada pelo iluminismo – pelos escritos de pensadores que se opunham à influência da religião e do dogma e desejavam

²³ Ver, entre outros trabalhos: Sonia Siqueira, **O poder da Inquisição e a Inquisição como poder**. Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, no. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História.

²⁴ Por *Dogmas sociais* compreende-se a extensão da influência das leituras sociais da religião na cultura laica. Os dogmas religiosos formam a cultura, perpetuando-se na sociedade; no coletivo e, conseqüentemente, no indivíduo.

²⁵ Ver mais em MONTEIRO, Rodrigo Bentes. **As Reformas Religiosas na Europa Moderna notas para um debate historiográfico**. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 23, nº 37:p. 130-150, Jn/Jun 2007.

²⁶ “Tanto a contemporaneidade deve seu modo de ser á modernidade que o debate se dá a respeito de uma pergunta: a modernidade acabou ou se instaurou uma nova fase interna a ela mesma que poder nem ser a última?”. CAMPOS, Breno Martins. **Fundamentalismo Protestante: a invenção de uma tradição exclusivista na modernidade**. PUC-SP; UPM). Acessado em 09/02/2014. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st3/Campos,%20Breno%20Martins.pdf>

substituí-los por uma abordagem mais racional à vida prática” (GIDDENS, 2000, p. 13).

A religião no espaço público traz suas consequências sociais em nossa contemporaneidade de forma acentuada. O controle da religião neste espaço não é tema recente. Desde o surgimento da crítica a hegemonia católico-romana na Europa que percebe-se a presença da religião nos debates significativos nas diversas esferas sociais. Segundo Marilena Chaui, é uma passagem do público para o privado que caracteriza este momento histórico.

“De um lado, procurou controlar a religião, deslocando-a do espaço público (que ela ocupava durante toda a Idade Média) para o privado. Nesta tarefa, foi amplamente auxiliada pela Reforma Protestante, que combatera a exterioridade e o automatismo dos ritos assim como a presença de mediadores eclesiásticos entre o fiel e Deus, e deslocara a religiosidade para o interior da consciência individual. De outro, porém, tratou a religião como arcaísmo que seria vencido pela marcha da razão ou da ciência, desconsiderando, assim, as necessidades a que ela responde e os simbolismos que ela envolve. Julgou-se que a modernidade era feita de sociedades cuja ordem e coesão dispensavam o sagrado e a religião, e atribuiu-se à ideologia a tarefa de cimentar o social e o político” (CHAUI, 2004, p. 153).

A religião ganhou espaço no subjetivismo individual. Entretanto, o estado laico se forma, gerando a *secularização* e o abandono da relevância social da religião frente às descobertas científicas, ou, uma *“fé na ciência”*. O domínio público do religioso se fechou, mas, a individualidade e a pessoalidade da religião ganha espaço. Constrói-se uma ideia de um Deus relacional e uma interpretação baseada não apenas na Doutrina, na Tradição ou no conhecimento teológico, mas, essencialmente na experiência (esses, pilares de uma escolástica moderna, baseada na Filosofia para aprimoramento da Teologia como resposta a Modernidade).

4.2. Religião, espaço público e pós-modernidade

A modernidade trouxe, como dito, desafios ao Homem Moderno. Ele se vê, inevitavelmente, sem um *suporte ontológico*. Abrir mão de sua individualidade em detrimento de uma coletividade se torna algo incompreensível. Como a modernidade cria um padrão de comportamento quase que generalizado, o indivíduo ganha espaço,

pois, na medida em que se vê fruto de uma realidade dada e racional também se enxerga como indivíduo capaz de afirmar suas convicções pessoais, subjetivas e, também, religiosas. “Essas determinações provocam mudanças no sujeito, pois, a imposição de padrões de vida traz consequências de exclusão para o indivíduo, que não consegue ser aquilo que é, mas, sim o que a modernidade o impõe” (MELCHIOR, 2009, p. 1). A “modernidade líquida” permite as possíveis, necessárias e constantes mudanças na constituição da sociedade moderna. A reformulação da sociedade e de seus paradigmas é uma consequência dela. Os padrões sociais não estão definidos nem impostos, pois, as características individuais são presentes. Nesta modernidade existem características específicas que podem ser definidas na Pluralidade, Secularização e na Racionalidade.

Acerca da subjetividade, Bauman afirma:

“Esse sentimento só pode vir de um sentimento do tempo, do tempo preenchido com seus cuidados – sendo estes o fio precioso com que se tecem as telas resplandecentes da ligação e do convívio. A receita ideal de Friedrich Nietzsche para uma vida feliz, plenamente humana – um ideal que ganha popularidade em nosso tempos pós-modernos ou ‘líquidos modernos’, é a imagem do Super homem, o grande mestre da arte da auto afirmação, capaz de evadir ou escapar de todos os grilhões que restringem a maioria dos mortais comuns. O Super homem é um verdadeiro aristocrata – ‘os poderosos, os bem situados, os altivos, que pensavam que eles mesmos eram bons, e que suas ações eram boas’ quer dizer, até se renderam à reação e à chantagem da ressentimento vingativo de ‘todos os vis, os pobres de espírito, os vulgares os plebeus’, recuaram e perderam sua auto-confiança e determinação” (BAUMAN, 2008, p. 28).

A racionalização científica trouxe, também, o “desencantamento do mundo”, tendo ampla contribuição na Reforma Protestante. Esse “desencantamento” pode ser entendido não apenas como a negação da religião e de seu papel, mas, em relação ao Homem e sua forma de ver o mundo. O avanço das pretensões científicas possibilitam, como dito acima, uma *fé na ciência*, que, posteriormente, permite um retorno ao fenômeno religioso e sua atuação no mundo. O significado dado ao sentido “desencantamento do mundo” é capaz de nos fazer compreender o que ocorre no fenômeno moderno/pós-moderno.

“Descubro no meio dessa travessia, e demonstro, que os dois significados encontrados são concomitantes na biografia de Weber. Eles se acompanham um ao outro sabendo-se entretanto distintos, na medida em que dizem ora o

desencantamento do mundo pela religião (sentido 'a'), ora o desencantamento do mundo pela ciência "(sentido 'b')" (PIERUCCI, 2003, p. 42).

O processo de *Secularização* é extremamente formador de um caráter cultural atual. Ele não apenas forma como é o próprio resultado da negativa da religião no espaço público, mas, não apenas desta, também da crítica avassaladora da metafísica e dos valores universais, das afirmativas dogmáticas sobre “verdade” ontológica. A negação da uniformidade de valores afirmados durante séculos no mundo Antigo é posto em xeque, alterando o sistema social e as próprias convicções pessoais. A crítica ao mito e à leitura do mundo de forma sacralizada, baseada em uma estrutura bíblica-cristã-católica-romana foi fortemente disseminada na época moderna. Porém, isso ocorreu de forma especial na Europa Ocidental, ou, podemos dizer, no Ocidente, pois, nele, a racionalidade (Razão) e seu desenvolvimento se deu baseando-se na crítica as crenças míticas. Essa razão é “autônoma, teórica, prática e técnica, dessacralizadora da natureza, da sociedade e do poder e emancipadora do homem, agora sujeito de direitos inalienáveis, independentemente da sua religião, raça, sexo, idade ou condição” (PEREIRA, 1992, p. 206). Essa nova cosmovisão é uma crítica direta a qualquer forma de dependência servil, pensa de forma livre e independente o mundo, o Homem e Deus.

“...é pertinente perguntar se saída da menoridade culpável da razão não será uma resposta racional requerida ao homem, como primeiro momento, pelo ‘êxodo’, em sentido bíblico. Este problema é fulcral na discussão das formas contemporâneas de fundamentalismo, pois, se é justa a crítica racional a toda a manipulação, repressão e eliminação do homem em nome do Sagrado, não é menos pertinente a crítica a toda a usurpação do Sagrado pelo poder hegemônico de uma razão autônoma capaz de absolutizar o seu próprio falibilismo” (PEREIRA, 1992, p. 207).

A modernidade propõe, assim, a libertação e a própria emancipação do homem, mas, como reverso, a solidão, o abandono. A ambiguidade da modernidade e a proposta do Iluminismo, vencidas a utopia positivista de um futuro melhor com a secularização, revela “o rosto ambíguo e contraditório do iluminismo, privado agora de toda conciliação possível e sem forma própria definitiva revela-se em ritmo crescente uma séria ameaça para a vida humana e seus fundamentos” (PEREIRA, 1992, p. 208). O Iluminismo, porém, com sua negativa de uma religião “dona da verdade” possibilita a liberdade e a autonomia do homem, somado a ele a secularização, que, com força afasta a metafísica, sendo esta uma contradição da razão por ser porta da revelação da religião.

Os “*dogmas sociais*” se revelam, neste sentido, como as propostas iluministas formadoras de uma cosmovisão secularista, libertária, absoluta e autêntica, geradora de um espaço novo, configurado dentro de um espaço “profano”, mas, profanado pela razão, ele não aceita a ambiguidade do espaço e exclui o “sagrado”. Um espaço único, novo e sem nomenclatura. Um espaço de “*dogma social*”. A verdade absoluta da modernidade é a razão e sua própria crítica.

Desta forma, a sexualidade e a própria religião são inseridas em uma releitura baseada na razão iluminista em um contexto “profanado”. A religião não tem autoridade para julgar pressupostos sociais “profanos”; o “*dogma social*”, neste caso acerca de uma sexualidade libertadora/libertária/*queer*, legitima a pluralidade e as várias formas de amor. A religião se transforma e propõe reformas pilares de seu dogma de acordo com os padrões iluministas, modernos, “profanos”. Uma vez que as afirmações acerca da sexualidade se pautam em paradigmas iluministas, modernos e racionais, que também são questionáveis e passíveis de releitura, a construção das afirmações sexuais são constantemente mutáveis e flexíveis.

O período atual (moderno/pós-moderno) se vê em seus pressupostos de ciência experimental e valorização do discurso jurídico/moral/ético, por vezes religioso, com a autonomia das produções artísticas e culturais e com a estrutura do capitalismo no empreendimento de um estado forte e burocrático, desfazendo e “reinventando” tradições, valorizando o indivíduo e suas pretensões pessoais vinculadas a um sistema social de coletividade que luta por um sentido de vida. Neste contexto, a sexualidade se refaz de acordo com as práticas individuais e coletivas, em uma teia de novas expressões e formas. Uma forma *queer* de enxergar essa realidade é produto, por assim dizer, de uma sociedade que se faz e refaz na pluralidade de identidades e na busca do próprio sentido que cada um tem para si. “Para além de uma razão aberta, dos direitos humanos, da democracia e do pluralismo não há na política moderna qualquer Absoluto que fosse seu ponto de Arquimedes”; assim como as referências religiosas acerca da sexualidade se reconstróem neste contexto; “pois, os sistemas de uma razão aberta são envolvidos por um círculo fechado, que, numa audácia perigosa, põe fim à relação transsistêmica e à possibilidade de outra época para além da Modernidade” (PEREIRA, 1992, p. 210). A sexualidade teve, durante muitos séculos, seu ponto de Arquimedes na religião judaico-cristã, sendo agora reestruturada dentro destas concepções revisionistas iluministas e se refaz na medida da atuação dos indivíduos em coletividade, afirmando seus “*dogmas sociais*”.

4.3. Cristianismo, fundamentalismo religioso e pós-modernidade

Diante da modernidade e do iluminismo, surge o *Fundamentalismo* como uma possibilidade de resposta. Essa resposta se desdobra em movimentos religiosos, mas, não apenas nesta categoria, como também na política e na própria cultura. A busca por uma fé literal e repúdio a toda análise e crítica bíblica; a reintrodução no mundo ocidental do fundamento destruído pelo iluminismo, um discurso aberto e uma crítica à argumentação como se fosse um novo conhecimento; a busca por promessas míticas que forma coesão de pensamento e formação de seitas que trazem a desvalorização da autonomia – grupos espiritualistas; o exemplo do Estado de Israel em que o confronto de dois fundamentalistas provoca o ódio, a violência e a imposição a milhões de opositores de uma fé literal de tempos pretéritos como forma de lei obrigatória para a vida privada e pública (PEREIDA, 1992, p. 209). Existem, porém, outros vários exemplos de como o fundamentalismo tem adentrado na sociedade Ocidental Pós-moderna como consequência ao iluminismo e a razão.

Durante a Idade Média, percebe-se que o espírito conservador delimita a ação nas diversas esferas sociais. Porém, os novos paradigmas formadores de uma recém criada cristandade, desafia o Homem aos novos desafios e as novas possibilidades que surgem com o advento do Novo Mundo. A velha religião repressora e de base essencialmente mitológica se torna inviabilizada. O espírito da ciência, pragmático, ganha espaço na sociedade, gerando uma abertura a novas ideias sobre a Religião e sobre os conceitos de Deus, Estado, Sociedade e Civilização. A modernização, neste contexto, se desenvolve mediante muita luta e um lento e dolorido processo de desenvolvimento na sociedade. Percebe-se que o mundo não é regulado por forças essenciais e imutáveis. Na modernidade, o Homem consegue controlar, em certa medida, seu ambiente mediante da razão; a racionalização. Assim, as forças mitológicas se enfraquecem diante da capacidade da razão e da explicação lógica. Assim, os valores como democracia e tolerância são mais percebidos e alimentados, diante de uma sociedade que acabara de sair de um período de dominação religiosa/política/ideológica.

Com a renovação trazida pelos *ares iluministas*, é possível perceber consequências da modernização. Diante da incerteza que a ausência religiosa trouxe ao europeu moderno, diversas pessoas perdem sua estrutura e sua identidade. Esse medo chega a ser traduzido em episódios de violência.

“Constatamos algo parecido em Lutero. Na juventude ele tinha crises terríveis de depressão. Nenhum dos ritos e práticas medievais da fé conseguia tocar a ‘tristitia’ (‘tristeza’) que lhe infundia o pavor da morte, da completa extinção. Quando esse horror o dominava, era-lhe insuportável a leitura do Salmo 90, que descreve o esvaecimento da vida humana e a condenação dos homens pela fúria de Deus. Para ele a morte corresponde a uma expressão da ira divina. Segundo sua teologia de justificação pela fé, os seres humanos são incapazes de contribuir para a própria salvação e dependem inteiramente da benevolência divina. Só podem ser salvos entendendo sua impotência. Para fugir da depressão Lutero mergulhava numa atividade febril, decidido a fazer todo bem possível, mas também consumido pelo ódio. Sua raiva contra o papa, os turcos, os judeus, as mulheres e os camponeses rebeldes – para não falar de cada um de seus opositores teológicos – seria típica de outros reformadores da atualidade, que padeceram a dor do mundo novo e desenvolveram uma religião na qual o ódio ao semelhante muitas vezes se contrapõe ao amor de Deus” (ARMSTRONG, 2009, p. 98-99).

Neste sentido, Martinho Lutero se tornou um protótipo de cristão moderno. A fé a subjetividade individual, o expulso da razão da esfera religiosa e o processo de secularização podem ser classificados como visões rudimentares de Lutero (MITCHELL, 1993, p.23). Aqui, ocorre um afastamento do divino da esfera social, pois, a esfera sagrada faz oposição ao “mundo”, ou a esfera “mundana”. Igreja e Estado, assim, deveriam atuar de maneira diferente e separada. “Graças a sua apaixonada visão religiosa, Lutero foi um dos primeiros europeus a advogar a separação entre Igreja e Estado” (ARMSTRONG, 2009, p. 101).

O fundamentalismo, em seu desenvolvimento perante a modernidade, é visto na ação da negativa da ciência na resolução das questões da vida e dos mistérios do Homem. Galileu, por exemplo, estava convencido da graça de Deus em sua pesquisa²⁷. Apesar de, em um primeiro momento, não haver choque entre o *logos* e o *mythos*, a ciência moderna inicia um processo de negação da religião nas *questões profundas*. Em síntese, quem era completamente adepto da razão e desejava praticar a religião, deveria reinterpretar a fé.

²⁷ Conforme Armstrong, 2003, página 103: “Os próprios cientistas consideravam suas investigações essencialmente religiosas. Kepler se sentia possuído de ‘furor divino’ ao revelar segredos que nenhum ser humano tivera o privilégio de conhecer, e Galileu estava convencido de que a graça divina inspirara sua pesquisa”.

Diante desse impasse entre Razão e Fé – *Mythos* e *Logos* -, observamos que a razão estava tornando a vida de diversos seres humanos melhor, porém, questões fundamentais da vida humana pareciam apenas ser explicadas, ainda, pelo Mito. Apesar disso, inicia-se uma era aonde a Razão tem seu domínio, entretanto, a relação entre ela e a religião ainda daria uma longa história.

A relação entre ciência e fé traria aspectos positivos e negativos para a modernidade. Sem dúvida que um dos aspectos mais negativos foi o fundamentalismo promovido pela má interpretação das duas. Apesar disso, alguns autores enxergavam a possibilidade de manter um equilíbrio, algumas instituições, não.

“Locke tinha plena convicção de que o mundo natural oferece fartas provas da existência de um criador e que, se a razão pudesse agir livremente, cada qual descobriria a verdade por si mesmo. Ideias falsas e supersticiosas só começaram a aparecer no mundo porque o clero utilizou métodos cruéis e tirânicos, como a inquisição, para impor sua ortodoxia. Assim, pelo bem da religião verdadeira, o Estado devia tolerar todas as crenças e preocupar-se unicamente com a administração prática e o governo da comunidade. A Igreja e o Estado deviam separar-se e não interferir nos assuntos um do outro. Locke viveu na Era da Razão e acreditava que pela primeira vez na história homens e mulheres seriam livres e, portanto, capazes de perceber a verdade” (ARMSTRONG, 2009, p.109).

É justamente essa visão que estabelece os pilares do iluminismo, da tolerância e do Estado Moderno Secular. Mediante o Deísmo, filósofos, especialmente alemães e franceses, criticaram a religião mítica revelada. A revelação, portanto, era desnecessária, uma vez que o método para se chegar à verdade era a razão. Assim surge a aplicação dos pressupostos científicos a revelação cristã, especialmente.

Não se pode, entretanto, esquecer que, paralelo a este movimento crescente, surge na Europa e nos EUA, incentivadores de uma fé especialmente voltada para o interior. Jonathan Edwards e George Whitefield, alunos de Oxford e Yale, repetem que o cristão tem o livre direito de interpretar a bíblia livremente, isto é, sem uso de uma teologia acadêmica mais rebuscada. “Estavam reformulando o cristianismo num estilo popular muito distante do refinado etos da Era da Razão” (ARMSTRONG, 2009, p. 109). Esse movimento ganha uma considerável expressão, que desejava mudar a sociedade. Mobilizavam grande quantidade de pessoas. Esse movimento ficou

conhecido como Primeiro Grande Despertar e, depois, Segundo Grande Despertar²⁸. Eles, os profetas, proporcionavam a pessoas que se sentiam marginalizadas, possibilidade de pertencimento social. Voltavam-se aos grandes movimentos do passado, ao primitivo, e reconstruíam o sentido de uma fé nas origens. Seu apoio eram as Escrituras, que, de maneira geral, eram interpretadas literalmente, com uma forte ênfase no controle da vida dos fiéis. Sendo assim, um desejo de autonomia, direitos e igualdade, levaram um grande número de pessoas a se submeterem aos líderes carismáticos religiosos.

A publicação de uma lista de cinco dogmas essenciais pelos presbiterianos de Princeton, em 1910, deram um novo ar aos fundamentalistas. Esses pilares eram: a infalibilidade das Escrituras; o nascimento virginal de Jesus; a remissão de nossos pecados pela Crucifixão; a ressurreição da carne e a realidade dos milagres. Além desta publicação outra fortaleceu, ainda mais, a formação de uma visão fundamentalista da religião, especialmente cristã, que foi a intenção de educar fiéis nos princípios fundamentais da fé, proposta de Lyman e Milton Stewart, entre 1910 e 1915. Foram doze panfletos, intitulados *The fundamentals*. Nestes panfletos, trabalhavam temas como a Trindade e enfatizavam a necessidade de pregação e expansão do evangelho. Porém, o movimento fundamentalista, como sucessão do conservador, especialmente nos EUA, ganhou notoriedade durante o contexto da Grande Guerra. A comparação entre o Apocalipse e a Primeira Guerra foi inevitável. Reuniram-se em grandes conferências, debatendo Profecias e Bíblias, se sentindo na linha de frente em uma batalha contra o mal. O Cristo do Apocalipse convidara todos para a luta (ARMSTRONG, 2009, p. 238-239).

Assim como os movimentos fundamentalistas atuais, esses líderes se posicionam de uma maneira contrária à racionalização. Entretanto, se entrelaçam nos debates públicos e desenvolvem uma interpretação religiosa – de fé – para os dilemas da sociedade pós-modernas. Assim, conseguem inserir-se em na sociedade com interpretações fundamentalistas, porém, com uma nova formatação.

A partir dos anos de 1900, as interpretações acerca dos benefícios da Razão e do Progresso (Positivismo), geram uma resposta mais radical da religião, e, conseqüentemente, do fundamentalismo. As guerras mundiais destroem as esperanças de uma sociedade que falava e vivia a “modernização civilizadora”. Os movimentos

²⁸ Ver Armstrong, 2009, 131.

artísticos, intelectuais e culturais desejam recomeçar a descoberta em um mundo desordenado e cruel.

Novas formas de espiritualidade surgem. Novas interpretações da religião, também. O desejo de retorno ao fundamento é uma visão expandida no seio dos movimentos religiosos, especialmente, do cristianismo.

“No início do século XX procuravam-se novas formas de religiosidade. Assim como a primeira Era Axial (c. 700-200 a. C.) descobriu que o velho paganismo já não funcionava nas novas condições da época e concebeu as grandes religiões confessionais, a segunda Era Axial enfrentava um desafio semelhante. Como todo empreendimento realmente criativo, a busca da fé moderna (e pós-moderna) é muito difícil. Até agora não surgiu nenhuma solução definitiva ou mesmo satisfatória. A religiosidade que chamamos ‘fundamentalismo’ é apenas uma de várias tentativas” (ARMSTRONG, 2009, p. 234-235).

4.4. Teologia, cristianismo *queer* e pós-modernidade

As mudanças significativas propostas pelo Iluminismo no percurso Moderno/Pós-moderno desestabilizou as várias formas de ver a realidade, principalmente as que se baseavam em doutrinas religiosas absolutas. A múltipla visão de mundo, a diversidade e a pluralidade são palavras que marcam a contemporaneidade e fazem parte de diversas áreas do conhecimento. De modo especial, tem participação na construção de diversas novas teologias. A crescente necessidade de diálogo e abertura para o *diferente* moldou o pensamento pós-moderno e a formação de novo diálogos entre as religiões e, também, entre as produções acadêmicas que permeiam o universo religioso.

O desenvolvimento dessas novas teologias se dá em interpretações que datam do século XIX. De maneira inicial com a construção de identidades do sujeito e com o despertar de uma afirmação médica sobre a homossexualidade. “A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia para uma espécie de androginia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita é um reincidente, agora o homossexual é uma espécie” (FOUCAULT, 1988, p. 44).

A questão médica e os estudos clínicos da homossexualidade deixam de ser preocupação e os movimentos sociais iniciam o processo de ressignificação da

homossexualidade, tendo como ponto de partida a descriminalização da homossexualidade. Na década de 1960, o movimento homossexual teve seu evento catalisador em luta pelos direitos homossexuais na conhecida Revolta de Stonewall, especificamente em 1969. Surtindo efeitos no Brasil, inclusive. Segundo André Musskopf,

“Com o abrandamento da ditadura militar instaurada em 1964 e a volta dos/as exilados/das a partir da anistia em 1979, novas ideias foram trazidas na bagagem dele(a)s. Já em 1978, foi fundado o jornal *Lampião*, que abordava sistematicamente a questão homossexual. No ano seguinte, foi criado o Grupo de Afirmação Homossexual (SOMOS) e, em 1980, a Ação Lésbico-Feminista, que serviram de espinha dorsal para o Movimento de Libertação Homossexual no Brasil” (MUSSKOPF, 2003, p. 131-132).

Importantes publicações como *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir (1949), *The Church and the second sex* (1968) e *Beyond God the Father* (1973), ambos de Mary Daly, são referências na abertura que a teologia feminista concedeu a novos diálogos entre o sexo e a religião. Já no movimento negro (teologia negra norte americana), temos o importante livro de James H. Cone *Black Theology & Black Power*.

Antes de iniciar-se uma *Teologia Queer*, alguns movimentos, produções e fases constituem o que podemos intitular de *Teologia sobre a Homossexualidade*. Para André Musskopf, essas fases são em primeiro lugar a *Teologia Apologética*. Nesta, o objetivo é essencialmente reconciliar a oposição entre igrejas e homossexuais. “Marcadas ainda pelos estudos médicos do século XIX e XX e dos grupos homófilos, as obras procuram articular este *corpus* teórico na construção do discurso inclusivista” (MUSSKOPF, 2008, p. 273). As obras mencionadas pelo autor acerca deste período são: *Homosexuality and Western Christian Tradition*, de Derek Bailey (1959), *Christ and the Homosexual*, de Robert Wood (1959). Além de autores como Sally Gearhart e Bill Johnson (*Loving Women, Loving Men: Gay Liberation and the Church* – 1974), Malcom Macourt (*Toward a Theology of Gay Liberation* – 1977), John MacNeil (*The Church and the Homosexual* – 1976), Tom Horner (*Jonathan Loved David* – 1978), Virginia Ramey Mollenkott e Letha Scanzoni (*Is the Homosexual my Neighbor?* – 1978). Neste sentido, a *teologia Apologética* visa defender a “normalidade” de gays e lésbicas. O discurso desta teologia visa a aceitação (*coming out*); sendo referências desta, ainda, de E. Fortunato, *Embracing the Exile* (1982), de C. O’Neil e K. Ritter, *Coming Out Within* (1992) e de N. Wilson, *Our Tribe* (1995).

Outra Teologia que faz parte do processo de desenvolvimento que hoje se conhece como Teologia Queer é a *Teologia Liberacionista*. Seria esse fruto de “teologias do genitivo²⁹” e repercussão histórica da teologia feminista, da teologia negra e, especialmente, da teologia da libertação e os movimentos sociais de 1960 e 1970. Somado a isso, o debate da nova área acadêmica *estudos gays e lésbicos*. “Esse campo acadêmico abandonará o discurso essencialista no âmbito das identidades sexuais para assumir posturas e construções ligadas a ideia de construção social, com proeminência de estudos na área de sociologia” (MUSSKOPF, 2008, p. 275). As obras citadas pelo autor no âmbito deste novo momento são: *christianity, Homosexuality, and Social Tolerance*, de John Boswell - a mudança de teologia da homossexualidade para teologia gay se dá nesta obra. *Uncommon Calling*, de C. Glaser, *In the Courts of the Lord*, de J. Ferry, *Stranger at the Gate*, de M. White. Estas obras valorizam a experiência da opressão, se desenvolvendo em narrativas pessoais, biográficas e autobiográficas. A experiência do sujeito, portanto, é a ênfase desta teologia. Outras obras são *Know my Name – A Gay Liberation Theology* – 1995, de R. Cleaver, *Gay Theology without Apology*, de G. D. Comstock e *Beyond our Ghettos*, de J. M. Clark, guardando cada uma delas suas especificidades. Vale ressaltar que a epidemia da AIDS também marca este momento da teologia gay.

“Nas outras obras desta época e desta corrente teológica o tema se faz cada vez mais presente, vindo a adquirir lugar central na construção teológica em períodos posteriores. A epidemia da Aids marcou não apenas profunda mudança na organização do movimento de libertação homossexual, mas também na produção teológica gay, abrindo caminho para que modos estranhos e indecentes (queer) fossem assumidos na teologia” (MUSSKOPF, 2008, p. 280).

Assim, o movimento gay se faz inserido em uma teologia – especificamente – gay. Proprietária de uma nova forma de ver, participar e explicar o mundo. O termo *queer*, refere-se, deste modo, a essa representação e desejo de subversão de categorias binárias que estigmatizam e inferiorizam indivíduos. “Ela não se restringe aos processos de construção da identidade sexual e de gênero, mas se preocupa com as diversas intercessões desta com outros recortes como raça/etnia, classe, crença, etc.”

²⁹ O autor André Musskopf cita a obra de R. GIBELLINI, **A teologia do século XX**, p. 418 como referência destas novas teologias, segundo este: “o problema da relação entre fé e experiência foi particularmente sentido, na teologia do século XX, por todas as teologias que se confrontaram com a redescoberta da subjetividade realizada pelo pensamento moderno...” (p. 323).

(MUSSKOPF, 2008, p. 283). A teologia *queer* se torna uma abordagem para a discussão de temas e práticas espirituais, como a criação de espaços religiosos - como igrejas - e a hermenêutica bíblica³⁰.

Dado o início das produções especificamente *queer*, a própria teologia *queer* se vê como um campo em desenvolvimento. Elizabeth Stuart, em sua obra *Teologías gey y lesbiana* (2003), menciona uma produção de Michel Vasey como um dos primeiros em Teologia *queer*.

“Uno de los primeros trabajos de la teologia queer fue Strangers and Friends de Michel Vasey. Aunque no se compromete explicitamente con la teoria queer y menciona a Foucault sólo de pasada, desarrolla un enfoque claramente queer de la sexualidade en este trabajo apologético destinado a sus compañeros evangélicos. La metodologia de Vasey es geneológica. Considera el deseo masculino hacia persona de mismo sexo (no tiene nada que decir del deseo feminino) como um fenómeno cultural, configurado, practicado e interpretado de diferentes maneras em distintos contextos culturales” (STUART, 2003, pp. 152-153).

Este trabalho chama a atenção sobre a amizade entre homens de tradição cristã e, de forma detalhada, o surgimento do pecado de sodomia. Este processo, que parece ter surgido a partir do século XIII, foi, provavelmente, o resultado de muitos fatores, tais como a associação de conduta homossexual com aristocracia extravagante da época, o surgimento da classe mercantil urbana e do esforço exaustivo para reafirmar o celibato clerical. A sodomia foi construída como uma prática repugnante cuja existência desestabilizava a ordem divina e humana. No final do século XVII, uma nova forma de homossexualidade surgia na Inglaterra, quando uma classe média crescente, o individualismo e a noção de casamento harmonioso, estabeleceu um padrão de papéis sexuais, levou a suspeita amizades masculinas. Assim como Vasey, Kathy Rudy³¹ considera essencial que os cristãos compreendam a construção cultural do desejo por pessoas do mesmo sexo e que o conceito de identidade homossexual tem pouco mais de uma centena de anos. Isso porque as forças que criaram esferas separadas para homens e mulheres são as mesmas que criaram áreas para homossexuais e heterossexuais, e empurraram as pessoas para os centros urbanos para ganhar uma renda, o que significava que podiam se reunir com outras pessoas com desejos semelhantes. Rudy

³⁰ Ver K. STONE. *Practicing Safer Texts* e A. S. MUSSKOPF. *Queer: teoria, hermenêutica e corporiedade*. pp. 190-196.

³¹ Kathy Rudy, *Sex and the Church, Homosexuality and Transformation of Christian Ethics*, 1997.

observa um parentesco entre o desejo de teólogos *queer* em questionar e subverter as categorias de identidade sexual e a chamada cultura cristã de identificar-se como povo de Deus e rejeitar qualquer outra categoria. (STUART, 2003, pp. 161).

Ainda neste sentido, temos a produção de James Alison, um teólogo católico inglês que vive na América Latina. Sua proposta de trabalho na teologia é a afirmação de que o homossexual é minoria variante da humanidade e não uma condição patológica. Sua militância diz respeito à consideração de que toda forma de amor é válida. Para ele no momento em que se reconhece a homossexualidade como prática comum, a moral sexual cristã desmorona, pois, é reconhecida a possibilidade de atos sexuais sem a abertura a procriação.

Alison afirma que todos os sujeitos que se relacionam com a fé cristã, incluindo os homossexuais, devem, necessariamente, inserir a vida nas Escrituras. Para ele, um problema da teologia gay é a posição reativa. A passividade também é mencionada por ele, ao afirmar que o que mais doía “não era a violência das pessoas más, mas o silêncio dos bons³²”. Ele afirma que o discurso de “saída” proporcionado pela teologia gay não promove o início de uma história.

“el verdadero drama de la experiencia de salir reside en que es precisamente el comienzo de una toma de posiciones en mitad de algo parecido a una turba de linchamiento, y en el descubrimiento de que, al asumir una posición, no me convierto en un <hombre gay>, sea cual fuere su significado, sino en un participante activo en la vida de la raza humana, tal como soy, con todos mis defectos. Pero también es una toma de conciencia de que con mi actitud anterior, en la cual defendía a los débiles, no era simplemente neutral, sino que estaba en connivencia con la violencia”. (ALISON, 2001, p. 201).

Neste sentido, a utilização da “teologia indecente” tem muito a contribuir, uma vez que afirma a diferença daqueles que não se enquadram na normatização vigente do pós-modernismo. Essa “teologia indecente” é elaborada pelo trabalho de Marcella Althaus-Reid, teóloga argentina e catedrática de Ética Cristã e Teologia Prática da Universidade de Edimburgo. “Em su trabajo, la teoría *queer* coincide con la teología de la liberación y la teoría postcolonialista y postmarxista, com el fin de producir lo que ella denomina una teología indecente” (STUART, 2003, pp. 173). A teologia indecente é a que chama atenção para os códigos sexuais e de gêneros normativos, algo que a teologia da libertação falhou gravemente. A teologia da libertação não desafiou o

³² Entrevista publicada no site Religión Digital, por José Manuel Vidal, com tradução do Cepat. 10/07/2013.

sistema que regula as condutas de gênero da América Latina. Segundo a autora, mesmo com a postura radical da teologia da libertação da América latina, este segue um padrão de produção na linha da teologia norte-americana e europeia. Ela denuncia os discursos dominantes heterossexuais da teologia da libertação, afirmando que nem toda a teologia *queer* leva os seus defensores a uma doutrina especificamente tradicional. Os pobres urbanos em sua devoção a representações específicas de Jesus e de Maria revela a estranha perspectiva de uma camada tal da sociedade que demonstra a nova forma de ver a fé e a aplicação desta fé no cotidiano. Seu trabalho desconstrói os parâmetros pré-estabelecidos da teologia da libertação.

*"Teología indecente no es sino la que cuestiona y desnuda las míticas capas de opresión múltiple en latinoamérica, una teología que tomando el punto de partida en la encrucijada de la teología da **libertación** y en pensamiento queer se reflejará en opresión económica y teológica con pasión e imprudencia. Una teología indecente cuestionará el campolatinoamericano tradicional de la decencia y el orden que impregna y sostiene las múltiples estructuras (eclesiológicas, teológicas, políticas y amatorias) de la vida em mi país, Argentina, e en mi continente"* (ALTHAUS-REID, 2005, pp.12)

Em seu desenvolvimento, a Teoria Queer, tem uma relação fundamental com o desenvolvimento da construção da identidade sexual e gênero, porém, não se detêm a eles. Seu verdadeiro interesse está voltado pela relação que há entre esses e a etnia, a classe, a crença e outras esferas sociais. Sendo assim, os estudos históricos, sociais, filosóficos e os movimentos como a teologia da libertação e o feminismo têm influência direta na construção desta teoria/teologia. Isso porque a sexualidade como uma realidade complexa, plural e múltipla exige que a Teologia Queer se debruce por questões de relacionamentos, família, economia e locais que a sexualidade perpassa ou não; locais de movimentação social, pois, sabemos que a construção da identidade perpassa pela esfera do poder. Neste sentido, as identidades sexuais e de gêneros são desconstruídas.

Nesta desconstrução, percebe-se que a Teologia Queer e sua relação com o Movimento GLBT ocorre “na libertação de todas as pessoas de papéis e identidades sexuais e de gêneros fixas e, por isso, opressoras, nas igrejas e na sociedade como um todo” (MUSSKOPF, 2012, p. 222). Sua atuação como movimento utiliza uma metodologia que objetiva expor as contradições, o heterocentrismo. Sua construção tem origem na análise da realidade social que é geradora das experiências sexuais e de

gênero, como também das opressões, das inovações e das transgressões. Ele é composta das diversas contextualidades sexuais e das experiências pessoais sociais e de opressão de gays e lésbicas e a conexão existente entre essas e outras formas de opressão (GOSS, 2002, p. 252).

Foucault é uma figura fundamental para se compreender a teologia queer. Seus estudos consideram a politização nas relações sexuais entre as pessoas e o próprio sexo como categoria de poder. Seus dois últimos volumes de a História da Sexualidade são reflexões sobre o estabelecimento da normatividade e a politização da (homos)sexualidade. É graças a estas reflexões de Foucault sobre o bio-poder que sabemos que a AIDS/HIV teve um efeito sobre a sociedade: além de repatologizar a homossexualidade, criou certas identidades vigiadas pela saúde pública em um processo de politização vigiada. Larissa Pelúcio denomina este processo de *sidadanização*³³, entendendo como a construção da cidadania a partir de interesses especificamente estatais. “Em suma, a epidemias de HIV/aids foi um divisor de águas na história contemporânea modificando a sociedade como um todo, mas com efeitos normalizadores ainda maiores no campo das homossexualidades” (MISKOLCI, 2011, pp 49-50).

O desenvolvimento da teologia queer nos Estados Unidos não está associado a união do movimento LGBT com a Academia e com os interesses biopolíticos do Estado. No Brasil essas alianças foram presentes, especialmente no controle de combate a aids, o que não ocorreu sob o governo de Reagan nos EUA. O sucesso das políticas públicas de controle da aids ganharam espaço, também, nas áreas de educação e cultura e o reconhecimento de direito. “Além disso, nos últimos anos, surgiu uma nova dinâmica na obtenção de recursos. As verbas, antes disponibilizadas a ONG’s e similares, cada vez mais são oferecidas – por meio de editais – também para universidades”. Aqui, se percebe a relação direta da Academia na atuação dos movimentos LGBT no Brasil. “Assim, percebe-se que aqueles/as que antes monopolizavam as verbas e sua aplicação social agora competem com nov@s atores/as de dentro do movimento, da academia e, porque não também dizer, de gestores públicos que, progressivamente, têm incorporado demandas relacionadas à sexualidade na criação e implementação de políticas” (MISKOLCI, 2011, p. 61). A teologia queer

³³ Ver mais em PELÚCIO, Larissa. **Abjeção de Desejo: Uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids.** 2009.

surge neste contexto e dentro destas relações políticas sociais de formação de identidade do sujeito.

Uma forma de ver as construções das identidades dos sujeitos se baseando em uma teologia queer no Brasil requer o exame de sua relação com a Teologia Feminista e os estudos gays. A teoria queer nasce como uma vertente do feminismo que busca incorporar as questões de sexualidade as de gênero. Como já menciona Judith Butler, não é possível afirmar a linha de separação entre o feminismo e a teoria queer, porque a teoria queer se insere na tradição feminista. Segundo a autora, não se pode compreender a história como uma sucessão de fatos pela qual diferentes marcos vão se sucedendo e suplantando uns aos outros. Não se pode narrar uma história que vá do feminismo ao queer/trans. Essas histórias continuam ocorrendo. Neste sentido, o que se percebe de específico no desenvolvimento desta teoria/teologia é a relação entre Michel de Foucault e Jacques Derrida. Há uma adesão do método de desconstrução entre aqueles que fazem uso da teoria/teologia queer. É uma crítica cultural ao papel do não-dito e as relações de poder na esfera de gênero e sexualidade. Daí, compreende-se que o poder é algo que se exerce ou que submete a uma situação permanente. Isso caracteriza o crescimento da teoria/teologia queer como um rótulo de uma política que não é de libertação, mas de resistência e crítica sobre estas formas de poder, seguindo a proposta de Foucault de incorporar a experiência pessoal e a prática coletiva, “algo perceptível no texto fundante da Teoria Queer, o livro *A epistemologia do Armário (1990)*, de *Eve Kosofsky*”. Obra fundamental para a análise do desenvolvimento da Teoria/Teologia queer. “Nesta obra, a autora mostra como o armário é um regime de conhecimento marcado por um falso dilema entre está dentro ou fora, pois de uma maneira ou de outra se mantém enredado em certas relações de poder” (MISKOLCI, 2011, pp 53-54). Assim, o que importa não é, especialmente, as manifestações de homofobia, mas, as estratégias que são utilizadas para legitimar a normatização heterossexista. A homossexualidade como luta contra o binário hetero/homo que legitima a hegemonia heterossexual.

“Em paralelo com as manifestações políticas queer, emergia uma vertente teórica que se distanciou criticamente dos movimentos gay e feminista tradicionais e foi “batizada” por Tereza de Lauretis como Teoria Queer, em 1991, durante um evento na Universidade da Califórnia em Santa Cruz. Segundo o sociólogo Steven Seidman, a linha queer buscou mudar o foco dos estudos sobre homossexualidade ou sobre homossexuais para questões

suscitadas pelo binarismo hetero/homo, sublinhando sua centralidade como princípio que organiza a sociedade contemporânea.” (MISKOLCI, 2011, p. 52).

Observamos uma importante questão no que diz respeito com o cristianismo. A incorporação batismal no corpo de Cristo, o mistério da trindade na construção do corpo de Cristo e a “encarnação” na realidade do mundo e a negativa de uma metafísica são características claras da Teologia Queer. Negando, porém, a “verdade” da sexualidade e sua falsa estabilidade (STUART, 2003, p. 175). A identidade sexual, para a Teologia Queer, de cada indivíduo, diz respeito ao que, verdadeiramente, são. O debate da prática da homossexualidade no cristianismo anglicano, perpassa por esta problemática, uma vez que aqueles que se afirmam Gays e Lésbicas se veem impossibilitados que participem da comunidade por se afirmarem homossexuais. Assim, o problema teológico diz respeito ao Ser do indivíduo que se afirma, e não apenas a uma interpretação hermenêutica da questão. A negação da identidade do indivíduo, porém, é alterada de sentido. Uma vez que a hermenêutica bíblica dos que não aceitam tais práticas, afirmam que a verdadeira identidade deste indivíduo em questão está “em Cristo”, e, “em Cristo”, tal pecado o exclui da Comunhão. A afirmação da homossexualidade como pecado/patologia nega a prática do discipulado e questiona a própria “natureza” homossexual.

“Em cada caso, los conceptos de género e identidade sexual no se cuestionan, simplemente se tratan como dados. Incluso aquellos que llegan hasta el extremo de cuestionar la existencia de la homosexualidad, salvo como una desviación patológica de la heterosexualidad, como ocurre entre algunos evangélicos, para vez cuestionan la ‘realidad’ de la heterosexualidad o del género” (STUART, 2003, p. 178).

A relação entre o cristianismo e a teologia queer é, sem dúvida, uma importante questão do nosso tempo. A religião cristã guarda a tradição da moralidade sexual desde a Idade Média – de forma geral. As suas revelações permitem compreender melhor a relação existente entre o estilo de vida queer e a expressão de fé em comunidades de fé. Especificamente inserindo-se no debate atual na teologia queer, entende-se, especialmente através dos estudos de Elizabeth Stuart, que a inserção de pessoas homossexuais nas comunidades diz respeito a quem o homossexual verdadeiramente é e, paralelo a isso, a possibilidade de se tornar um cristão praticante.

É através do batismo que se ingressa na igreja, não mediante a biologia. “todos são chamados” a viverem em comunidade. “Rowan Williams afirma que o batismo constitui uma mudança ritual de identidade” (STUART, 203, p. 179). Neste sentido, compreende-se que a pessoa, como um todo, passa a participar do corpo de Jesus Cristo como membro, e suas identidades se consolidam na identidade cristã. Para ele, essa identidade é soberana e não temos controle sobre ela. Ela não está alicerçada em cultura, sexo, gênero ou em qualquer circunstância social. É um dom (WILLIAMS, 2000, p. 189). Esse batismo tem, portanto, a possibilidade de, gratuitamente, permite que o indivíduo se torne uma nova criação, pois, rememora o processo de criação. Esse batismo, baseado no Livro de Oração Comum, entende-se como um movimento que nos impulsiona para distante dos desejos que nos autodestroem. Sabendo que todos os nossos desejos se findam no divino, o objetivo do batismo é que encontramos a fonte de realizações em nossa reconciliação com Deus. Assim, a verdadeira identidade de uma pessoa se encontra em seu encontro com Deus, o que não está limitado às demais formas de identidade e nos desejos que vem delas. O batismo nos revela que existe uma identidade inadequada que promove desejos que elas contêm, exigindo que se perpassa, mediante o rito, a uma nova categoria que é baseada em uma solidariedade, na igualdade radical mediante a graça (WILLIAMS, 2000, pp. 189-211).

O batismo promove no batizado uma espécie de vida além da cultura, porém, o indivíduo ainda está inserido em um contexto cultural e social; um contexto de “pecado”; “caído”. As identidades, desta forma, são criadas e recriadas dentro de uma estrutura “profana” e “sagrada”, fazendo com que a heterossexualidade, a homossexualidade, a masculinidade e a feminilidade sejam construídas e reconstruídas mediante esta relação entre as duas “realidade de Eliade³⁴”. A cultura, sendo a negação da morte, promove a aproximação entre Deus e o ser humano, uma vez que se baseia na criatividade e capacidade do Homem. Com a limitação promovida pela “queda”/“pecado”, a cultura distancia nossa visão, existem falhas as cidades de Deus e a dos homens, porém, o espírito ainda intervêm nas construções sociais. “Las identidades sexuales y de género deben ser subvertidas porque están construídas en el contexto del poder y forman parte de una matriz de dominación y exclusión” (STUART, 2003, p. 182). Assim, a vida cristã, mediante o batismo, promove uma nova identidade que,

³⁴ Para essa análise de “sagrado” e “profano” da realidade social, nos referimos ao clássico de Mircea Eliade “*O sagrado e o Profano – a essência das religiões*”. ELIADE, Mircea. **O sagrado e o Profano – a essência das religiões**. Mircea Eliade ; [tradução de Rogério Fernandes]. – São Paulo : Martins Fontes, 1992.

apesar que ser “metafísica”, está relacionada com o contexto “encarnado”, o que garante a relação com a teologia queer, por essa tratar das demandas da “encarnação” do Homem em sua realidade social, política, econômica e espiritual.

Essa vivência real perpassa pelo que Linda Hutcheon define como *Paródia*. A *Paródia* é uma prolongada repetição – não imitação. Uma repetição prolongada com função hermenêutica, com implicações culturais e ideológicas³⁵. A Eucaristia, por exemplo, é um modo de exercer esta paródia, uma vez que é uma repetição prolongada de um fato único. Sendo assim, essa paródia, é uma forma de tomar o que o que é dado pelo divino e o representar para o mundo. Uma vez que as construções culturais são “parodiadas”, a teologia queer desconstrói esses padrões.

É na própria questão da Eucaristia que a reflexão sobre a moralidade sexual pode ser desenvolvida. Após o batismo e a participação na Eucaristia, portanto na comunidade, a identidade primordial é a cristã. É esta identidade que é o ser real do indivíduo, e é mediante ela que ele desenvolve sua vida e dá sentido a ela. Esse sentido se dá, também, mediante a relação social e, especificamente, as relações sexuais, que no cristianismo, devem ser permanentes e estáveis. Sabedores de que as construções sexuais não são perfeitas, por elas mesmas, mas, tentativas de se firmar em comunhão (koinonia), o cristianismo propõe, não só na vida individual do fiel, mas, também, nas parcerias conjugais e sexuais, as constantes avaliações e revisões de procedência, permitindo que a reconstrução do que é “estranho” queer seja possível como reafirmações de identidades no contexto social. É o convencimento de que tudo está em processo de mutação e reavaliação diante da graça de Deus. “Al final...mi esperanza no estará en mi orientación sexual ni en mi género sino en mi bautismo” (STUART, 2003, p. 194).

A teologia *queer* permite ao indivíduo não apenas uma releitura a interpretação de sua concepção religiosa pessoal, mas, também, uma reformulação destas afirmações absolutas de verdade e das suas concepções pessoais, baseadas em uma estrutura de interpretação *queer*. Essas concepções, formadoras de uma identidade, e consequentemente do sentido de vida, dizem respeito as mais diversas esferas sociais e de atuação do indivíduo. Desde sua fundação, variados espaços “profanos” ganham uma nova conotação “teológica queer”, portanto, “sagrada”, possibilitando ao indivíduo a própria construção de seu Eu em uma perspectiva diferença da proposta pelo binarismo.

³⁵ Veja Linda Hutcheon, *A Theory of Parody: The Teaching of Twentieth-Century Art Forms*, 1985.

“Teologias sexuais queer começaram a se concentrar em diversas questões: como sexualidade e espiritualidade estão conectadas; a fluidez da identidade sexual e das construções de gênero; relacionamentos sexuais; releitura de textos bíblicos e da tradição cristã na perspectiva queer; como espiritualidade e sexualidade afetam nossas atitudes e práticas com relação a Deus, a nós mesmos e ao nosso próximo; e como a igreja relaciona sexualidade/gênero na missão, culto, sacramentos e ritos” (GOSS, 2002, p. 254).

A teologia *queer* é, portanto, uma nova teologia, recente em sua constituição. Mesmo assim, sua convicção é clara: a libertação da opressão e das construções da sexualidade em paradigmas no mundo moderno. Lutam contra a ambiguidade masculina e feminina e as afirmações modernas de sexualidade e gênero baseadas nestas conotações. Ela questiona a noção de identidade sexual. Ela é uma teologia que faz oposição a uma identidade.

“Assim, a teologia queer, partindo deste referencial, apropria-se de uma metodologia que expõe as contradições da sociedade fundada no heterocentrismo, desestabilizando este sistema, articulando sua proposta por meio da valorização e reconhecimento de práticas que rompem fronteiras do território heterocentricamente demarcado nos corpos” (MUSSKOPF, 2008, pp. 290).

Capítulo 4

4. O caso do Anglicanismo: raiz histórica e realidade plural

“*Nós, anglicanos, poderemos ser vocês amanhã*”

Robinson Cavalcanti

Tendo em vista os diversos debates e conflitos acerca da prática homossexual envolvendo a igreja anglicana mundial e brasileira, este capítulo se debruça em analisar o debate atual acerca da relação entre a aceitação da homossexualidade por fiéis anglicanos e o cisma eclesiástico ocorrido na Diocese Anglicana do Recife; gerando a excomunhão do Bispo Robinson Cavalcanti. Discute, ainda, a formação histórica da igreja anglicana no Brasil, com interesse de perceber a formação da doutrina anglicana e a postura acerca da sexualidade no Brasil. Não tem a pretensão de concluir o debate, uma vez que as discussões se encontram em desenvolvimento e sabendo que essa é ainda uma questão dialogal da igreja; apesar de decisões serem tomadas nas diversas igrejas anglicanas em diferentes continentes acerca da ordenação, sagração e casamento de homossexuais.

4.1. Formação histórica da Igreja Anglicana

Os primeiros relatos da presença de uma fé cristã nas Ilhas Britânicas remota ao século I. Com o início de uma perseguição aos escravos e cristãos empreendida por Diocleciano no ano de 77, nas Gálias (Hoje França), um grupo de cristãos fugiu para o norte, tendo acesso a Grande Ilha. Além disso, é comum, na tradição histórica da igreja, afirmar que os vários mercadores, soldados, administradores e legionários da época, aproveitando o amplo desenvolvimento comercial, levavam essa mensagem do cristianismo.

No que diz respeito ao desenvolvimento específico da tradição Anglicana nas Ilhas Britânicas, o seu crescimento costuma ser dividido em três fases: sendo a primeira a *fase celta* (Século I a Século VII); a segunda a *fase católico-romana* (Século VII a Século XVI) e a terceira a *fase reformada* (Século XVI aos nossos dias).

Na *fase celta* percebemos o período de chegada do cristianismo na Grande Ilha e a adaptação desta nova forma de fé para o povo Celta na Escócia, Irlanda, Gales e Norte da Inglaterra. Sobre esta época existe referência à presença da participação de três

bispos ingleses no Concílio de Arles, sul da França, no ano de 314, sendo eles: Eborium, de York; Restitutus, de Londres; Adelfius, sem Sé. Também há uma carta de Atanásio, acerca do Concílio de Nicéia em 325, afirmando que a igreja daquela região seguia as decisões dessa reunião tão importante para a história do cristianismo. Outra referência da presença cristã anglicana nesta época é feita pelas escavações realizadas que revelam anéis e objetos cristãos, além de uma igreja ter sido encontrada após uma escavação em 1892 em uma velha cidade (DA SILVA, 1966, p. 159). Uma das características do cristianismo associado ao povo Celta era sua capacidade de dialogar com a cultura local. Essa capacidade resultou em uma expressão de fé mais próxima da realidade política e social deste povo.

Nesta fase da igreja Anglicana a Missão era muito valorizada. Já eram fundadas Abadias e o espírito missionário pode ser visto nos personagens de São Patrício e São Columba, considerados dois grandes homens para a expansão da fé cristã neste contexto e pela fixação das tradições cristãs nas regiões da Grande Ilha. Segundo o bispo Robinson Cavalcanti, os bispos da Igreja Anglicana desta época foram os responsáveis pela evangelização da Alemanha e da Escandinávia³⁶.

Entretanto, este crescimento da igreja Anglicana foi impedido pela invasão dos povos Anglo e Saxões no centro e no sul da Inglaterra após a retirada do exército romano da região. Reduzindo o exercício da fé cristã a quase nada nestas regiões e assolando sua antiga organização eclesiástica. Porém, os cristãos se esconderam nas montanhas do País de Gales e continuaram a espalhar o evangelho, fundando, até mesmo, centros missionários e Abadias, como em Iona, na Escócia (AQUINO, 2000, p. 16).

No Outono do ano de 597, Santo Agostinho – o chamado Agostinho de Cantuária – chegou as Ilhas Britânicas com 40 monges. O papa Gregório, O Grande, - depois de observar crianças loiras em um porto sendo vendidas como escravas, chamou-as de “anjos”, fazendo uma referência ao “anglo” que as denominava - ao saber da situação da Igreja na região Britânica e reconhecer o povo Celta como pagão, enviou Agostinho com o objetivo de evangelizar e consolidar aquela região no domínio

³⁶ DOCTRINA ANGLICANA IX – O ANGLICANISMO E SUA HISTÓRIA. Robinson Cavalcanti. Acesso em 04/09/2012 <http://www.dar.org.br/biblioteca/65-doutrina-anglicana/552-doutrina-anglicana-ix-o-anglicanismo-e-sua-historia.html>

Católico Romano (DA SILVA, 1966, p. 160). Após desembarcar em Kent logo iniciou seu trabalho com o apoio do rei Etelberto. Seu trabalho foi bem sucedido e, no Natal deste ano, já tinha batizado mais de 10 mil pessoas (AQUINO, 2000, p. 17).

Na *fase Católico-romana* segue-se um período de submissão à Igreja Romana. Porém, nesta época faz-se um ótimo trabalho de evangelização na Escócia, através, principalmente de Aidan. Ele veio de Iona e fundou em Lindisfarne um mosteiro que seria o centro evangelizador da região. Na ilha de Iona, São Columba também fundou um Mosteiro que seria o foco de desenvolvimento do cristianismo. Com estes polos fica notória a presença de uma igreja³⁷ que era atuante em paralelo ao poder de Roma (DA SILVA, 1996, pág. 163).

As divergências ainda existiam, e elas diziam respeito exclusivamente à data da Páscoa, aos Costumes batismais, à Liturgia e a outras questões internas. Com essas fortes divergências e a clara linha de separação entre as Igrejas Celta e Romana, o rei Oswy convocou a Conferência de Witby, em 663. O rei tinha preferência pela igreja Celta, apesar de seu filho e sua esposa serem romanos (DA SILVA, 1966, p. 161). O principal objetivo desta Conferência era decidir qual autoridade deveria ser seguida: Romana ou Celta?

Na Conferência de Witby tem-se a presença de dois personagens que representam cada parte: de um lado Colman, abade de Lindisfarne, defendendo o costume Celta; de outro, Wilfrid, que representa o lado Romano. Ficou decidido a submissão da Igreja da Inglaterra à Igreja Romana. Porém, sempre houve o sentimento de divergências entre líderes da Igreja Anglicana, “Mesmo reconhecendo que a fé cristã foi praticamente salva da destruição na Britânia graças ao trabalho dos enviados de Roma, houve, por parte dos cristãos autóctones, certa resistência à romantização da igreja na Inglaterra” (AQUINO, 2000, p.17).

Teodoro de Tarso assumiu a liderança e sucedeu Agostinho. Após vários negarem a missão de irem para a região, Teodoro aceitou o convite e desenvolveu um trabalho de muito crescimento e estruturação da Igreja. Chegou ao ano de 669 e desenvolveu, para melhor administração e controle da situação, uma Lei conhecida como *Penitentiale*. (KICKHOFEL, 1996, pág. 21). Essa Lei previa algumas punições e direcionamentos para os que desejavam se firmar na Doutrina Católica. “O código

³⁷ Essa igreja é a chamada Igreja Britânica, Igreja Inglesa ou Igreja Celta. Uma organização eclesial que é conhecida por ser formada, inicialmente, pelo povo desta mesma região, os Celtas. Usarei Igreja Inglesa para identificar esta organização no decorrer do texto. Para saber mais ver DA SILVA, 1996, pag. 161.

tratava da conduta dos bispos, dos cônjuges no casamento, do divórcio, das relações com a igreja de Roma e as igrejas Celtas e outras questões”. (KICKHOFEL, 1996, p. 22).

Já no século X temos acontecimentos significativos para a mudança na história do Anglicanismo durante a Idade Média. Depois de vários reis e a intensa luta entre a Igreja e o Estado que começara a surgir, a igreja Romana mantinha autoridade sobre a Igreja Inglesa. Neste contexto, o Catolicismo, com toda sua estrutura de poder, garantiu que a Igreja continuasse firme em terras Inglesas, tendo em vista as várias invasões que aconteceram ali.

A invasão dos Dinamarqueses, também no século X, foi muito radical, trazendo a destruição de igrejas, saques e incêndio a catedral de Cantuária (KICKHOFEL, 1996). Em 1016, uma segunda invasão normanda ocorreu, entretanto, “desta vez o ‘invasor’ era um rei cristão chamado Cnut que protegeu a igreja. De fato ele é apresentado como ‘um cristão por conversão e convicção profunda. Oito anos após sua morte, a monarquia inglesa é restaurada, sendo coroado rei, Eduardo o confessor, em 1043” (AQUINO, 2000, p. 18).

Eduardo, o confessor, trouxe um período de maior submissão da Igreja Inglesa a Igreja Romana, pois, garantiu o alinhamento entre a Igreja Romana e a Igreja Inglesa, gerando uma maior dependência da Igreja Inglesa em relação a Roma. Essa subserviência trará um clima propício para a Reforma Protestante, porque, é daí que surgem as maiores críticas dos resistentes a Roma.

Entretanto, essas divergências são mais acentuadas quando, “no século XII, o rei Henrique II limitou o poder do clero inglês quando proibiu-lhe a possibilidade de apelo a Roma, quando limitou a autoridade em imprimir censuras...”. As atitudes de Henrique II trouxeram um maior desagrado e um maior clima de tensão entre o clero inglês, Roma e, agora, o envolvimento do Estado na pessoa do rei.

Construindo o contexto histórico das tensões entre os Ingleses, Romanos e o Estado, ao longo da Idade Média a partir do século X, Oswaldo Kickhofel, afirma:

“Os primeiros sinais da reforma Inglesa, que vão eclodir no episódio separatista provocado por Henrique VIII, começaram com Anselmo (1034-1109), que aceitou o convite para ser arcebispo de Cantuária sob duas condições: que as propriedades da igreja fossem devolvidas pelo rei e que o arcebispo fosse reconhecido como conselheiro do rei em matéria religiosa. Os negócios da igreja deveriam ser dirigidos pela própria igreja. A luta que

começou entre a coroa e a igreja confirmou mais tarde que a Inglaterra fez sua reforma debruçada sobre si mesma. O problema levantado por Anselmo se reduzia na questão da autoridade: quem tinha mais autoridade. Na ordem social, tinha surgido dois poderes: o imperador e o papa. Essa tensão só terminou com Henrique VIII em 1534” (KICKHOFEL, 1996, p.21).

Sendo assim, neste contexto onde existe a presente insatisfação de alguns que se mantinham na tradição anglicana da fé, mesmo com a forte presença romana e, agora, com as ideias nacionalistas circulando por toda a Europa, criou-se um clima de tensão ainda maior na Inglaterra. Quando Henrique III, aos nove anos de idade, subiu ao trono e governou com o auxílio de conselheiros, essa situação se agravou. O que percebe-se é que a Igreja Inglesa era governada por Roma, indiretamente.

Além do contexto político e da situação econômica mencionada acima, vários pregadores denunciavam a decadência que ocorria na disciplina eclesiástica da Igreja. John Wyclif (1328-1384), professor de Oxford, defendendo um retorno da Igreja a sua realidade primitiva, traduziu a Bíblia para o Inglês e atacou o papado. Também criticou a Transubstanciação e dizia, frequentemente, que o Homem deveria ir diretamente a Deus. Uma semente de Lutero. Ele também foi o responsável pelo desenvolvimento do que ficaria chamado como os Lollardos, pastores pobres que pregavam o evangelho de uma maneira simples e direta.

Neste cenário, surge Henrique VIII.

“Não é nosso objetivo descrever [aqui] os eventos da história da Igreja da Inglaterra, mas reforçar a ideia de que Henrique VIII não fundou uma nova igreja, pelo simples fato de que não podia fundar algo que já existia. As instituições, as igrejas, a hierarquia, o clero e o povo que permaneciam, na sua maioria, na Igreja da Inglaterra, eram os mesmos antes e depois do reinado do famoso rei. Ele simplesmente separou eclesiástica e administrativamente a igreja que já existia no país da tutela e controle romanos, por razões políticas, econômicas, religiosas e até pessoais. A recusa romana de legitimar o casamento do rei para efeitos de sucessão foi o pretexto. Um segundo apelo, também negado, desagradou o Parlamento, que declarou a Inglaterra um Estado soberano e independente e fez do rei o supremo chefe da igreja e do Estado. Nesse ato jurídico reside o princípio fundamental da reforma inglesa. Durante mais de mil anos, a Igreja da Inglaterra esteve sob o domínio direto de Roma. Agora esta antiga filiação eclesiástica havia sido interrompida por ato do

Estado. Todos os poderes do Papa foram transferidos para o rei e para o Arcebispo de Cantuária. Por isso, a reforma inglesa foi consumada por uma decisão parlamentar. Esta união entre Estado e Igreja na Inglaterra permanece até hoje”. (KICKHOFEL, 1996, p. 23).

Na **fase reformada**, percebemos grandes mudanças, pois, seu período histórico é mais abrangente e os acontecimentos mais numerosos. O contexto é de aceitação das ideias protestantes que circulavam por toda a Europa. Existiu um amplo acolhimento delas nas universidades, principalmente em Oxford e Cambridge. O sentimento de independência do Sacro-Império Romano e do Papado era muito forte, e o nacionalismo crescia em países como a Inglaterra, onde havia um forte desenvolvimento, também, das ideias parlamentaristas.

“Quando o rei Henrique VIII sobe ao trono em 1509, a Inglaterra vivenciava, de um lado, a predominância do espírito de contestação quanto à interferência da sé romana nos negócios da igreja da Inglaterra, e por outro lado a reverberação das ideias reformistas de Wyclif, sempre presentes através da pregação dos lolardos. Outro fato incontestável é que as ideias de Martinho Lutero começavam a ser espalhar por todo o país, principalmente nas universidades, influenciando homens como Thomas Cramner, Mathew Parker e Hugh Latimer, que mais tarde ocupariam importantes cargos eclesiásticos” (AQUINO, 2000, P. 21).

Neste contexto, uma série de acontecimentos é desencadeada até a autonomia completa da Igreja Anglicana em relação à igreja Católica Romana. Temos a ruptura com o Papado e com o forte poder do Sacro Império Romano; O caráter protestante da Reforma personificado em Eduardo VI; Reforma do Livro de Oração Comum(LOC), redigido por Cranmer (1549), reformando pontos importantes da liturgia eclesiástica; Publicação da confissão de fé conhecida como *Os 39 Artigos de Religião*, uma espécie de simplificação das doutrinas Anglicanas; Subida ao poder de Maria, denominada *sanguinária*, pois, persegue os Anglicanos com fervor e retorna a fé católica; Governo de Elizabete, onde existiu uma abertura ao sentimento da Reforma. Entretanto, a autonomia só culminou em 1688, quando da Revolução Gloriosa, liderada por Guilherme de Orange, casado com Maria, filha de Jaime II, implantou o Parlamentarismo e volta, fortemente, aos princípios de Elizabete.

“De origem calvinista, Guilherme tentou, sem sucesso, algumas modificações no LOC. Sua maior contribuição, contudo, foi o Ato de Tolerância, que isentava todos os súditos protestantes de ‘sua

majestade', dissidentes da Igreja da Inglaterra de certas penalidades. 'Ele garantia liberdade de culto público aos dissidentes protestantes que afirmassem a Santíssima Trindade, cujas casas de reuniões fossem registradas adequadamente e cujos ministros subscrevessem as porções doutrinárias dos 39 artigos' (AQUINO, 2000, p. 24).

Nesta fase encontramos também o crescimento do movimento evangélico dentro do contexto do Anglicanismo. Podemos destacar as personalidades de Philip Spener (1635-1705), o Conde Zinzendorf (1700-1760) e John Wesley (1703-1791). Todos tinham o objetivo de renovar, mais uma vez, a fé cristã real. Uma vez que o Anglicanismo, após seu desligamento de Roma já se encontrava em uma situação onde se priorizava a moral e não, apenas, a essência da fé cristã.

Neste cenário, Wesley se destacou como um grande expositor das verdades bíblicas. Trazendo uma mensagem de arrependimento e a necessidade de um novo nascimento. O século XIX ficará marcado pelo grande movimento conhecido como “movimento de Oxford”. “Sua origem está associada a reação de certos setores da igreja contra basicamente dois inimigos comuns: o domínio da igreja pelo estado e o liberalismo teológico” (AQUINO, 2000, p. 27).

Após este reavivamento da fé vem à expansão para a América do Norte. Essa expansão leva o capelão Walter Raleigh, em 1585, a fundar a dar assistência aos colonos. Em 1620, chega até a América do Norte o navio Mayflower, com vários peregrinos e a estruturação de uma nova nação. Essa nação se desenvolveu e trouxe a expansão do Anglicanismo por várias partes do continente americano.

4.2 O Anglicanismo no Brasil

Chegando ao Brasil, primeiramente, através de Capelarias Consulares, o anglicanismo teve um longo processo para crescer na região. Chegou com a autorização pelo acordo entre Inglaterra e Portugal, em 1810, e com o objetivo de atender aos ingleses de Sua Majestade que residiam em terras brasileiras. Neste tratado, obteve-se a autorização de ter os próprios cemitérios, clubes e igrejas, sendo a primeira inaugurada no Rio de Janeiro, em 1819 e chamada de *Christ Church*. Entretanto, houve a fundação de outras capelarias nas cidades de Salvador, Belém, Recife, Santos, São Paulo, Niterói e São João Del Rey (MG).

“A Capelaria Britânica de Pernambuco teve início no ano da nossa Independência, 1822, tendo como seu primeiro titular o Rev. John Penny,

seguido do Rev. Charles Adye Austin, que construirá o templo, a partir de 1838, na rua da Aurora, esquina com a então Rua Formosa, onde hoje se encontra o Cinema São Luís. A casa pastoral ficava em uma transversal da Rua Formosa, denominado, por isso mesmo de ‘Beco do Padre Inglês’(ministro anglicano), posteriormente Rua do Padre Inglês (hoje dominada pelos Batistas...)” (CAVALCANTI, 2009, p. 1).

Outros capelães também tiveram participação ativa na construção do Anglicanismo do Brasil, especificamente em Pernambuco, são eles: Rev. J. Midgley (1874-1892), Rev. W. E. Macray (1893-1918), Rev. F.M. Lane (1900-1902), Rev. George Baile (1903-1918; morrendo na Primeira Guerra Mundial), Rev. J. Meredith Bate (1920-1922), Rev. Archbald Nocol (1922-1936), Rev. H.J. Dobb (1940-1941). Além destes, outros reverendos são encontrados, entretanto, sem data precisa, são eles: Rev. Eric. C. Wilcokson, Rev. J. Gould, Rev. D. N. Jackson Theodore Hina, Rev. Cecil R. Burton, Rev. R. F. Pearcee John Ellsworth (CAVALCANTI, 2009, p.2).

Outro aspecto que fez o Anglicanismo chegar ao Brasil foi a Missão. Destaca-se a presença de Henry Martin como o primeiro a falar em evangelização no Brasil. Em passagem pela cidade de Salvador comentou: “Quando será este belo país libertado da idolatria e do cristianismo espúrio? Cruzes há em abundância, mas, quando será aqui anunciada a doutrina da cruz?” (AQUINO, 2000, p. 28).

Alguns relatos interessantes sobre o encontro de Henry Martin com alguns padres quando da passagem pela cidade de Salvador merecem destaque por mostrar o já existente dualismo de interpretações dentro do Cristianismo:

“Nessa mesma ocasião, encontrei-me com um franciscano e me dirigi a ele em latin. A língua não foi embaraço nem para ele nem para mim. A certa altura, pedi a ele que me provasse pelas Escrituras as doutrinas do purgatório e da transubstanciação, bem como as questões das imagens e da supremacia do Papa. Os argumentos dele foram extremamente fracos e o Senhor me deu resposta para cada um deles. Durante nossa conversa, dois ou três outros religiosos do hospital se juntaram a nós e passaram a participar da nossa disputa. Um grande grupo de outros religiosos, passando pelo lado oposto ao nosso, acenou para eles e pediu que encerrassem a discussão, o que eles fizeram levando-me para uma sala mais retirada. Então conversamos muito. Eles pareceram surpresos com meus conhecimentos das Escrituras. Um deles, o que falava francês e também o que melhor falava latim, ficou muito bravo durante a disputa. Era, sem dúvida, o mais

sincero de todos. Eles me perguntaram quando eu poderia voltar, para que me esperassem” (ULTIMATO,2010).

Ocorreu também o envio de missionários do seminário de Virgínia. Esses eram Lucien Lee Kinsolving e James Watson Morris. Estudaram Português em São Paulo e se dirigem para Porto Alegre. Fundam uma Igreja naquela região. Além deles, William Cabel Brown e John Meen abrem novas igrejas e desenvolvem um trabalho com escolas dominicais.

Lucien Lee Kinsolving se torna o primeiro bispo, sagrado em 6 de janeiro de 1899 (KICKHOFEL, 1996. P. 366). Após as primeiras visitas episcopais realizadas por Gerge W. Peterkin, em 1893 e Waite Hockin Stirling, em 1897. Kinsolving deixou, ao se aposentar, 13.535 batizados, 4.997 confirmados, 2.537 alunos de escola dominical e 25 templos construídos (AQUINO, 200, P. 28).

O Brasil ganhará uma Província em 1964, surgindo a Igreja Episcopal Brasileira. Porém, em 1965, muda seu nome para Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. Em junho de 1975 é criada a Diocese Setentrional, responsável pelo Norte e Nordeste do País. Essa Diocese se tornará a Diocese do Recife, com jurisdição apenas no Nordeste e terá como seu primeiro bispo Dom Edmund Konx Sherril. Entretanto, já funcionava no Recife, a *Holy Trinity Church*, desde o século XIX e, a partir de 1940 na Rua Carneiro Vilela, Espinheiro.

No ano de 1997, o bispo Robinson Cavalcanti assume a Diocese do Recife como o primeiro bispo anglicano nordestino. É em seu episcopado que ocorre uma cisma eclesial, gerando a divisão da Igreja Anglicana do Brasil do nordeste em duas ramificações.

O fato gerador do cisma foi a oposição do Bispo Dom Robinson Cavalcanti à ordenação do Bispo Gene Robinson, para a Diocese de New Hampshire, EUA, devido à sua assumida homossexualidade, sendo excomungado pelo processo N° 001/2005³⁸, no dia dez de junho do ano de 2005. Ele foi deposto pelo Superior Tribunal Eclesiástico junto com 32 clérigos (CAVALCANTI, 2007, p. 10).

A Diocese Anglicana do Recife continua o seu trabalho na região nordestina com o amparo da IEAB, enquanto a Diocese do Recife se desliga desta instituição e se mantém, até hoje, como parte da Comunhão Anglicana, filiados a Fellowship of Confessing Anglicans (FCS) e Conveniados à Igreja Anglicana da América do Norte.

³⁸ acesso ao processo pelo site da IEAB - <http://sn.ieab.org.br/2005/06/17>

4.3. Anglicanismo, homossexualidade e (des) unidade

A questão acerca da unidade do Anglicanismo sobre a ordenação de homossexuais é muito complexa. Isso porque o próprio Anglicanismo se encontra ramificado em todo o mundo. Atualmente, com mais de 84 milhões de membros, espalhados em mais de 43 províncias autônomas em todo o mundo e distribuídas em 450 dioceses em 165 países, o anglicanismo é multifacetado, com diversas expressões locais e fundamentos culturais e religiosos específicos.

A homossexualidade é uma coisa, já tratar a homossexualidade dentro das igrejas é outra. Trabalhar a ordenação de homossexuais é uma questão muito exclusiva da igreja:

“A menos que se pense que considerações sociais e legais deveriam ser permitidas para resolver as disputas religiosas – o que é uma suposição altamente arriscada, caso também se creia na verdadeira liberdade de opinião numa sociedade plural – existe um pressuposto de que as organizações religiosas devem lidar com a questão, às suas próprias maneiras”.(WILLIAMS, 2006, p.1).

As Províncias Anglicanas localizadas nos vários países do Mundo têm autonomia. As Dioceses também têm autonomia nas decisões. Sendo assim, a TEC decidiu, como uma Igreja Local, a ordenação de homossexuais. Com isso, ela rompeu com um espírito de unidade que estava estabelecido entre os Anglicanos. Esse espírito afirmava e ainda afirma que o debate deve continuar sem decisões antes de um consenso mútuo. Como ainda não existem tais concordâncias acerca da ordenação de homossexuais, a orientação era não fechar o debate. Segundo Rowan Williams “...seria um absurdo procurar por um consenso mais amplo e profundo antes que qualquer mudança esteja à vista, fechando o debate precipitadamente...”. (WILLIAMS, 2006).

O Relatório de Windsor, de 2004, é uma produção de grande significância para o contexto do debate acerca da homossexualidade. Um documento elaborado pela Comissão de Lambeth, composta por 17 membros e presidida por Robin Eames, pretende esclarecer os caminhos da unidade do Anglicanismo discutidas na Conferência de Lambeth. “O documento enfatiza o valor das Sagradas Escrituras, como ‘autoridades suprema’, ‘foco e meio da unidade’...” (CAVALCANTI, 2007, pág. 101). “Não se elaborou nesse relatório uma nova teologia moral sobre a sexualidade humana, porque, à semelhança do Encontro dos Primazes, ele parte do princípio de que a Resolução 1.10

da Conferência de Lambeth de 1998 está em vigor e é a posição oficial da Comunhão Anglicana” (CAVALCANTI, 2007, pág. 102).

Nele está referido, na sessão D, que existem algumas ameaças principais à unidade da Igreja Anglicana no mundo. Duas delas dizem respeito à homossexualidade: (1) A ordenação de um bispo vivendo abertamente um compromisso numa relação homossexual; (2) A autorização de Ritos Públicos de Bênção de Uniões de casais do mesmo sexo, sobre isso:

“O Relatório argumenta em cada caso que essas circunstâncias devam parar: que deveria haver uma moratória sobre ações futuras. Embora ele não peça ao bispo de New Hampshire para desistir, o relatório solicita que mais nenhum bispo com esse estilo particular de vida possa ser eleito ou consagrado. O relatório solicita que seja posto um fim nos ritos públicos de uniões de casais do mesmo sexo a menos que a Comunhão Anglicana, como um todo, possa ser persuadida que isto é uma evolução que pode ser justificada pela bíblia e pela tradição.” (WINDSOR, 2012, p.1)

Tendo em vista as muitas pesquisas e opiniões, existe muita divergência quanto à natureza e causa da homossexualidade para a Igreja e a Sociedade, de uma maneira geral sendo referida como um desvio. Entretanto, os homossexuais afirmam sua normalidade e não pedem simpatia, mas, reconhecimento do fato de que suas relações podem ser consideradas como manifestações de amor. A maioria dos cristãos não concordam com essa afirmação. Porém, é importante a afirmação de que não haverá nenhuma compreensão adequada da sexualidade, tanto da Sociedade como da Igreja, enquanto não reconhecer este caso como um sério objeto de estudo. Sabemos que esta questão da homossexualidade é sempre complexa, principalmente no que diz respeito da questão religiosa no contexto anglicano atual. Mesmo assim, já observamos que algumas partes da Comunhão Anglicana estão estudando este objeto com uma maneira comprometida³⁹.

O debate na Comunhão Anglicana não é tão recente. Um teólogo anglicano que primeiro defendeu a necessidade de um debate foi o bispo John Robinson, que na década de 60 publicou um livro intitulado *Honest to God*. Este livro trouxe a cena o debate da homossexualidade em círculos eclesiais específicos. Para ele, “o único mal intrínseco é a falta de amor” (ROBINSON, 1963, P. 113).

³⁹ Anglican Consultative Council, *The report of the Lambeth Conference 1978* (Londres: ACC, 1978), p. 64-65).

Na conferência de Lambeth de 1978, os bispos americanos John Coburn e Paul Moore encaminham propostas ao conselho para que a homossexualidade fosse estudada. A conferência declara, entre algumas colocações:

“Questões relacionadas a homossexualidade são reconhecidamente complexas, e observamos que estão sendo objetos de estudos sérios em algumas partes da comunhão anglicana...É responsabilidade de cada igreja local tornar-se uma comunhão/comunidade afetuosa, centrada em Cristo e eucarística, para que cada tendência encontre sua verdadeira unidade e comunhão dentro da família total de Cristo, onde todos são pecadores, todos podem encontrar sua graça e o perdão de Cristo em sua comunidade acolhedora⁴⁰”

Na conferência de Lambeth do ano de 1988, é reafirmada a declaração de 1978, “reconhecendo a contínua necessidade de estudo profundo e desapassionado, para a próxima década, da questão da homossexualidade, que leve em consideração tanto o ensino da escritura quanto o resultado de pesquisa científica e médica⁴¹”

No início da década de 1990, o bispo John Spong, apresenta a carta chamada Declaração de Koinonia as Igrejas dos EUA. Esta carta serve de base para o discurso da homossexualidade nos EUA⁴². No ano de 1997, os “bispos do sul” se reuniram em Kuala Lumpur, na Malásia, para reação a esta carta. Essa declaração foi aceita na Conferência de Lambeth em 1998 e reafirma o antagonismo à homossexualidade⁴³. Vale ressaltar que, no Brasil, as propostas dos direitos dos homossexuais no anglicanismo também ganharam força a partir da década de 90, com os trabalhos de Marta Suplicy⁴⁴.

Ainda no ano que 1997, a IEAB publicou uma carta pastoral sobre a sexualidade humana. Nela, está citado:

“A Bíblia, em alguns textos, condena explicitamente o relacionamento homossexual, embora em sua maioria seus textos condenem a promiscuidade, a orgia ou o deboche. Entretanto, devemos entender que a

⁴⁰ Anglican Consultative Council, *the report of the Lambeth Conference 1978* (Londres: ACC, 1978), p. 64-65

⁴¹ Anglican Consultative Council, Relatório “The Truth Shall Make you free, p. 237.

⁴² (The Rt. Rev. John Shelby Spong, ‘Statement of Koinonia’: to the Members of the House of Bishop, and through them to the whole Church (Newark: Episcopal diocese of Newark, 1994). Tradução do autor.

⁴³ Anglican Consultative Council, *Lambeth Conference 1998* (Londres: ACC, 1998), relatório 1.10 ‘human sexuality’.

⁴⁴ Neste link é possível identificar diversas legislações sobre a questão da sexualidade homoafetiva. <http://www.ggb.org.br/lei.html>

Bíblia não é um ditado de Deus, mas sim a revelação de Deus carregada pelas interpretações de seus autores que trazem nela as suas influências de suas culturas e épocas (viviam eles numa sociedade patriarcal e machista).

A carta, na realidade, abre a discussão, não oferecendo nenhuma conclusão fora aquelas menções feitas à preocupação dos bispos em estarem contextualizados e o reconhecimento de que a Bíblia não oferece nenhuma resposta clara sobre a questão. Os bispos brasileiros mantiveram o posicionamento clássico do anglicanismo, buscando a 'via-média', não chegando a extremos, levando em consideração a Escritura, a Tradição e a Razão”(CARTA PASTORAL, 1997, p. 1).

Esta carta revela o quanto à prática homossexual estava em debate em meados dos anos de 1990. Além de esclarecer a importante questão da hermenêutica bíblica para a interpretação de um texto. Pois, sabemos que a interpretação pode ser privilegiada e/ou manipulada segundo os interesses do leitor.

A interpretação bíblica é de extrema importância neste caso, pois, mediante a interpretação se chegará a determinada posição teológica, garantindo o futuro da igreja em relação à aceitação e prática da homossexualidade e como uma determinada parcela do Anglicanismo agirá em relação a este comportamento.

Toda leitura é orientada por uma determinada visão, por uma formação essencialmente ideológica. Há sempre um conhecimento prévio que influencia diretamente na interpretação textual. Isso também ocorre, inevitavelmente, com o texto bíblico. Portanto, neste contexto, o reconhecimento ou não da prática homossexual como algo permitido pelas Escrituras dependem de uma interpretação bíblica específica.

A questão sobre a interpretação correta dos textos bíblicos é formador da intolerância ou da tolerância no que diz respeito à prática homossexual dentro da Igreja Anglicana mundial, uma vez que é a partir do texto bíblico que as práticas são construídas. Uma visão preconceituosa é sempre baseada em uma interpretação feita de determinado pensamento. No caso da Bíblia Sagrada no debate sobre a homossexualidade, existem os dois lados da moeda, os que se sentem reprimidos pelos que abominam a prática, e, também, aqueles que falam de uma “heterofobia”, como declarava o Bispo Anglicano Dom Edward Robinson Cavalcanti. Para ele, a questão da homossexualidade gera uma situação difícil para os que não concordavam com a prática e, essa questão, envolvia o Estado laico e o direito a religião, ameaçado segundo alguns pressupostos da cultura moderna atual. O pensamento anglicano que se posicionava

contra a prática e ordenação de homossexuais, claramente personificado no Bispo Robinson Cavalcanti, é presente em uma Carta Aberta ao Senado Federal, onde o bispo Robinson afirma:

“Vale recordar que Documentos Sociais emanados das Igrejas Cristãs, na Idade Contemporânea – consentâneos com as Sagradas Escrituras e a Tradição Apostólica – têm afirmado a dignidade de toda a pessoa humana, criada à imagem e semelhança de Deus, detentora de iguais direitos e deveres. Os mesmos Documentos afirmam o princípios da Isonomia, pelo qual todos os cidadãos são iguais perante a Lei, princípio norteador da nossa Constituição Federal e de todo nosso Ordenamento Jurídico” (CAVALCANTI, 2007, p.1).

Esta posição do Bispo Robinson Cavalcanti repercutiu fortemente no debate, gerando o aprofundamento das discussões no que diz respeito à chamada, pelo próprio de *“Inquisição às avessas”*, se referindo à falta de liberdade daqueles que desejavam se libertar da prática homossexual e dos outros que negavam a aprovação do comportamento pela Bíblia. Sobre os que desejavam deixar a prática, ainda na Carta Aberta ao Senado Federal, o bispo comenta o envolvimento da Psicologia no debate.

“É importante, particularmente, denunciar a agressividade contra a minoria dos ex-homossexuais e, no Brasil, a criminalização pelo Conselho Federal de Psicologia, do direito de livre exercício profissional, vedado o trabalho terapêutico de apoio aqueles que, não se sentindo confortáveis com sua atual orientação, procuram o apoio de profissionais para a busca de alternativas que lhe tragam bem pessoal e sanidade. Psicoterapeutas e clientes, como cidadãos e como pessoas, são vítimas da violência dogmática e intolerante, pretensamente em nome da “Ciência”, privados do inalienável direito de exercício da liberdade. Corremos o risco de uma ‘Inquisição às Avessas’, com a ideologia secularista lançando mãos do braço do Estado para impor normas e sanções, criminalizando e penalizando os que pensam, se manifestam e agem de modo divergente” (CAVALCANTI, 2007, p.1).

A participação do Bispo Robinson Cavalcanti no debate sugerido é de extrema importância para a compreensão do processo que envolve a homossexualidade no

Anglicanismo brasileiro. Seus argumentos ajudaram na criação de um entendimento acerca da importância do debate aberto, plural e racional.

Em um tempo de grande produção de informação e circulação de conhecimento, além do acesso ao encontro com outras culturas e formas de pensar e viver divergentes da própria de qualquer indivíduo, o anglicanismo se adaptou. Suas ramificações, como sabemos, aprovação e reprovação à prática homossexual. Entretanto, a formação intolerante nunca é um bom posicionamento em nada em uma sociedade democrática e pós-moderna, onde existe a pluralidade de ideias, conceitos e valores, como também o conceito de “verdade” é relativizado. Sendo assim, o tema e os debates não avançam porque esta questão parece ser mais de ordem prática, comportamental do que de conhecimento e teoria.

O cenário cristão brasileiro segue com vertentes que expõe uma ala conservadora onde não existe abertura para o debate, a repressão é clara e a intolerância é presente; pensamentos que formam um moralismo onde não se abre espaço para a construção de conceitos próprios de cada grupo e a opinião diversa é excluída das possibilidades. Uma construção social onde qualquer opinião diferente daquilo que se espera é condenada. A posição conceitual não importa, se ela for contrária já não interessa e deve ser reprimida. Isso serve tanto para os que concordam como para os que discordam da prática homossexual no Anglicanismo brasileiro.

Para o Bispo Robinson Cavacanti,

"Entre os protestantes liberais o quadro não é mais animador, também teríamos dois grupos: a) o majoritário, constituído pelos que são 'liberais' em tudo e 'puritanos' quanto à sexualidade. Em quase nada se diferenciam dos seus irmãos fundamentalistas. Liberais na cátedra e reacionários na vida; e b) o minoritário, formado pelos eternos vanguardistas, miméticos das vanguardas do Primeiro Mundo e que optam pela viés mais fácil do relativismo" (CAVALCANTI, 2013, p.1).

A questão proposta acerca da prática homossexual dentro do contexto da Igreja Anglicana está inserida, inevitavelmente, no debate sobre o preconceito e a intolerância. A formação do conceito de aceitação ou não da prática homossexual perpassa por uma possível postura preconceituosa e/ou intolerante.

Em entrevista para este trabalho, um ministro representante da IEAB, esclareceu diversos pontos acerca da postura da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, segundo ele:

"Parece-me que, antes de tudo, a questão não é primeiramente a da relação com as pessoas homossexuais, a interrogação principal é até que ponto o Anglicanismo é uma Igreja inclusiva e dotada do senso de realidade, ou seja, a atitude quanto à homossexualidade é só um caso de uma atitude muito mais profunda, porque, a meu ver, no Anglicanismo não cabe intolerância, "patrulhamento", não cabe fundamentalismo, não cabe radicalismo. São atitudes nas antípodas do Anglicanismo. Continuar a alimentar esse preconceito? É a prática da fé (seu efeito real sobre a vida em sociedade) que julga nossas teorias e doutrinas. Sabemos que a exclusão das pessoas homossexuais tem sido um "pretexto" na sociedade para persegui-las e até matá-las. Como a Igreja pode continuar a alimentar o preconceito, oferecendo munição para que "em nome de Deus" pessoas sejam excluídas da vida? (IEAB, 2013, p. 1).

O Anglicanismo, dentro deste contexto, sofre a realidade de uma pluralidade não bem compreendida. As posturas perpassam, muitas vezes, não como pensamento diverso acerca da prática homossexual, mas, como posturas intolerantes, gerando discórdia, divisão e até mesmo perseguição.

Acerca do posicionamento da IEAB, ainda na entrevista, temos a seguinte afirmação:

"Parece-me que se quisermos falar sobre qual é a posição da IEAB em relação à questão da homossexualidade, será preciso ir além do tema da homossexualidade enquanto tal e chegar ao nível mais profundo da Antropologia Teológica que nos faz reconhecer-nos como pessoas todas pecadoras, imperfeitas, incompletas, como diz frei Beto, "trazemos defeitos de fabricação"...é por isso que Deus nos reúne, para nos ajudarmos a melhorar, este é o propósito de Deus. Entre nós, como em todo canto, tem um que não gosta de pagar imposto, tem quem caia em adultério, tem quem não seja capaz de se conter, tem quem seja homossexual, tem gente viciada em falar da vida alheia ou que tenha dificuldade de falar a verdade...cada qual tem seu peso, seu fardo, sua dor. Como aquela prostituta já velha que se confessa e não fala de pecados sexuais, só de suas faltas de caridade. E o confessor lhe pergunta se não tem nada a dizer dessa área de sua vida. Com grossas lágrimas nos olhos, responde: "Esse não foi o meu pecado, essa foi a minha cruz". Tem de ser um pressuposto: a Igreja é uma casa para acolher quem é pecador, e todos e todas o somos, cada qual com seu fardo. Como dizia Lutero, pecado é condição normal, "peca abundantemente, crê, porém, mais abundantemente ainda". Alguém, um reverendo, dizia, certa vez: "Continuo a achar que a prática homossexual é pecado, mas, se for afastar da Igreja pessoas por esse motivo,

eu mesmo já não vou poder permanecer nela, pois também eu sou pecador. Não teria esse pecado, mas tenho tantos outros que, quem sabe, são bem mais prejudiciais às pessoas que esse”. Essa me parece uma atitude sadia e profundamente cristã.” (IEAB, 2013, p. 4).

O Bispo Robinson Cavalcanti, já citado como um grande expoente deste debate, acerca da aceitação da prática homossexual, propõe a seguinte tese:

“...amplo consenso histórico da Igreja tem legitimado a exclusividade das uniões heteroeróticas. As causas do homoerotismo e as possibilidades de reversão às orientações heteroeróticas, por terapia ou milagre, são ainda alvo de controvérsias. A reafirmação do padrão heteroerótico não pode significar preconceito, discriminação, agressão ou marginalização dos homossexuais” (CAVALCANTI, 2002, p. 4).

Percebemos que mesmo discordando da prática homossexual, é possível a abertura para o debate e o respeito aqueles que seguem outro caminho de interpretação sobre a homossexualidade, gerando, assim, uma possível formação de um ambiente mais plural onde as opiniões diversas não são motivos para posturas intolerantes e preconceituosas, mas, plurais, com uma postura de aceitação aos que pensam diferente, sendo esses favoráveis ou não a prática homossexual.

Sabemos que a cultura e o período histórico influenciam na formação de interpretações e nas formulações epistemológicas contemporâneas. O *lugar social*, para fazer menção a Michel De Certeau, é uma realidade presente, também, na formação da postura de aceitação, prática, negação, preconceito, tolerância e intolerância no que diz respeito à homossexualidade. A sexualidade é um fato histórico e cultural e, portanto, alicerçado em interpretações localizadas socialmente, sofrendo o processo de mudança temporal. O etnocentrismo não pode ser fator na construção de conceitos que variam de acordo com a pluralidade cultural global. No caso do Anglicanismo, o debate é infrutífero justamente pela existência de uma imposição de uma interpretação que deveria ser local, específica e pessoal.

A homossexualidade no Anglicanismo é, em algumas correntes interpretativas, tratada como pecado, pois, não estaria de acordo com os padrões divinos e com a revelação através das Sagradas Escrituras.

“Almejando a felicidade humana e considerando a negatividade da presença do pecado em todos os seres, as Sagradas Escrituras, na linguagem e nos contextos em que foram escritas, estabelecem normas restritivas ao comportamento sexual. Os chamados ‘pecadores sexuais’,

contudo, nunca receberam status especial. A ação do Espírito Santo – de culpa e de graça – inspira a ação pastoral de apoio e não ação policial de expurgos. A missão terapêutica da igreja não passa pela promoção de neuroses” (CAVALCANTI, 2002, p.3).

A visão da homossexualidade como pecado ou não é a geradora da formação de conceitos de repressão e de liberdade, uma vez que, para que discordam, a homossexualidade seria um pecado imperdoável. Para os que não interpretam a homossexualidade como um pecado, ela pode, e deve ser aceita e praticada, uma vez que não é pecado.

A sexualidade humana, dentro do Anglicanismo, é vista com muita complexidade. Boa parte desta complexidade provém de uma história de ensino com características bem peculiares para as igrejas cristãs nas mais diversas expressões. Sempre vista como um tabu e reprimida em vários aspectos, a sexualidade deve ser um tema abertamente debatido e compreendido pelos cristãos, entretanto, não é este o cenário que encontramos. Minorias se propõem a discutir e construir conceitos bem elaborados sobre a sexualidade humana e as relações afetivas. A construção da identidade perpassa pela sexualidade, o que afeta, significativamente a formação de uma pessoa.

Debater a sexualidade abertamente é lidar com as diferenças e afirmar seus próprios conceitos pessoais, sem denegrir ou interferir a opinião diversa. Entretanto, como dito, o cenário construído no contexto da igreja cristã e, especialmente no anglicanismo, é polêmico. Porém, importantes trabalhos são desenvolvidos por uma minoria que deseja construir uma relação saudável com a sexualidade.

“Boa parte da polêmica em torno da compreensão da sexualidade e da homossexualidade vivida atualmente na Comunhão Anglicana é resultado de séculos de ensino e prática dualistas que separam a sexualidade e espiritualidade. A metodologia da história das ideias nos ajuda a verificar como os escritos do passado serviram para legitimar interesses sociais e criar uma certa esquizofrenia teológica em torno desse assunto” (CALVANI, 2002, p. 1)

Essa postura sobre a sexualidade no anglicanismo brasileiro atual é a própria formadora de um debate que não cresce em diálogo e resoluções. A homossexualidade, neste caso, é rotulada como um problema que divide a comunhão anglicana quebrando, assim, sua comunhão. “O resultado dessa longa herança reflete-se hoje na incapacidade que temos de lidar com assunto tão relevante, da vergonha e excesso de discricção que

temos ao comentar nossos próprios dilemas sexuais ou nossas fantasias”. (CAVALINI, 2002, p. 2)

Em Carta Pastoral dos Bispos da IEAB, vemos:

“A sexualidade é um dom de Deus. As relações sexuais exercidas no contexto do amor e do respeito mútuos são consideradas como as coisas boas que Deus criou . Como bispos, recomendamos o diálogo, o bom senso e a preocupação pastoral com as pessoas de orientação homossexual na comunidade” (CARTA PASTORAL, 1997, p. 1).

Observamos que a sexualidade é, em um primeiro momento, vista como uma benção, uma coisa boa que Deus criou, depois, é ressaltada a questão da problemática que ela, na expressão homossexual, estava gerando no diálogo religioso. A recomendação quanto à preocupação pastoral demonstra o quanto o tema trazia uma nova questão teológica e comportamental para este ramo cristão. A partir desta colocação, podemos perceber o quanto a questão da homossexualidade se tornou uma geradora de grandes debates, reuniões, repressões, intolerância e divisões. A sexualidade ganha prioridade nas discussões e as reflexões ganham espaço. A homossexualidade, especificamente, passa a ser vista com um olhar especial. Ainda na Carta Pastoral, percebemos:

“A Conferência de Lambeth 1988, no que concerne a família e o matrimônio, não conseguiu eliminar a confusão, provocando ensino sobre a sexualidade. Algumas províncias vêm afirmando que o homossexualismo é pecaminoso, enquanto outras adotam uma atitude pastoral contextualizada. A questão sexual, que abrange todos os aspectos da vida social e individual, ainda não está resolvida. Os estudos dos fatores que contribuem para as diferentes compreensões em relação ao homossexualismo continuam; e, como bispos, recomendamos o diálogo, o bom senso e a preocupação pastoral com as pessoas de orientação homossexual da comunidade. Não podemos assumir posições finais sobre a ordenação de homossexuais ou a benção de uniões de pessoa do mesmo sexo, porque a própria Comunhão o assunto ainda está em processo de amadurecimento. A Bíblia, em alguns textos, condena explicitamente o relacionamento homossexual, embora, em sua maioria, seus textos condenam a promiscuidade, a orgia ou deboche. Entretanto, devemos entender que a Bíblia não é um ditado de Deus, mas sim a Revelação de Deus carregada pela interpretação de seus autores, que

trazem nela as influências de suas culturas e época (viviam eles numa sociedade patriarcal e machista)” (CARTA PASTORAL, 1997, p. 1).

O posicionamento da IEAB fica mais evidente na Segunda Carta Pastoral dos Bispos Sobre a Sexualidade Humana, nesta carta o episódio da excomunhão do Bispo Robinson Cavalcanti é mencionado e a primeira carta é reafirmada.

“Celebramos 10 anos da I Carta Pastoral dos Bispos da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil sobre a Sexualidade Humana. O que nela foi dito ainda é atual para a Igreja hoje. No entanto, diante dos acontecimentos posteriores àquela época, que implicaram na deserção de um bispo e vários clérigos no Nordeste e noutras partes da Comunhão Anglicana no mundo, resolvemos voltar ao assunto, divulgando de novo aquele carta e chamando a atenção para sua leitura e aprofundamento” (SEGUNDA CARTA PASTORAL DOS BISPOS SOBRE A SEXUALIDADE, 2007).

Tendo em vista o posicionamento político da IEAB, o então bispo Dom Robinson Cavalcanti se posicionou sobre a colocação de deserção mencionada na Carta. Para ele, no Nordeste não existem desertores, mas, cristãos comprometidos com a verdadeira mensagem Bíblia sobre a questão da homossexualidade. O compromisso com a interpretação bíblica é colocado pelo Bispo Robinson Cavalcanti, onde ele explana seu entendimento sobre a situação do debate. Para ele, a Carta referida não traz um direcionamento específico e não relata a teologia anglicana e sua diversidade, sendo apenas a expressão de uma única corrente liberal. “[...]é típica de uma só de suas correntes: a liberal, com sua leitura racionalista das Sagradas Escrituras, seu universalismo salvífico e seu relativismo moral⁴⁵,”

Neste contexto, vale lembrar a Resolução 1.10 da Conferência de Lambeth de 1998 sobre Sexualidade Humana. Nesta Resolução encontra-se:

“b) em vista do ensino das Escrituras, defende a fidelidade no casamento entre um homem e uma mulher numa união indissolúvel, e acredita que a abstinência é adequada para aqueles que não são chamados para o casamento.

⁴⁵ IHU notícias. Disponível <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/11815-bispo-cavalcanti-reage-a-carta-pastoral-da-igreja-anglicana-sobre-sexualidade-humana> Acessado em 28/02/2013.

c) reconhece que há, entre nós, pessoas que receberam orientação homossexual. Muitas delas são membros da igreja e buscam atendimento pastoral, orientação moral da Igreja e o poder transformador de Deus para viver suas vidas e ordenar seus relacionamentos. Nós nos comprometemos a ouvir as experiências homossexuais, e desejamos assegurar-lhes que são amados por Deus, e que todos os batizados, pessoas fiéis e crentes, discriminados com relação a sua orientação sexual, são membros plenos do Corpo de Cristo”.

d) ao mesmo tempo que rejeita a prática homossexual como incompatível com as Escrituras, solicita a todas as pessoas que auxiliem, de maneira sensível e pastoral, todas as pessoas, independente de sua orientação sexual, escondem o medo irracional aos homossexuais, a violência no casamento e toda banalização e comercialização do sexo;”

A Conferência de Lambeth de 2008, ocorreu, porém, em uma formação muito diferenciada, sem a participação de grande massa anglicana mundial. As decisões seguiram uma continuidade das anteriores, entretanto, a pouca participação, geral uma crise maior ainda, quando bispos chamados conservadores, o que não apoiam a prática homossexual, não foram convidados para este importante momento da história do anglicanismo mundial. Outros, como uma forma de protesto, não foram a conferência, nas palavras do Bispo Robinson em entrevista, declarou:

“Em princípio todos os bispos anglicanos deveriam ir para Lambeth, mas a ida é mediante convite do Arcebispo de Cantuária, e ele excluiu algumas pessoas, inclusive a mim, então com isso algumas pessoas não vão porque não foram convidadas e em protesto algumas das que foram convidadas também não vão. Então essa reunião que já funciona há quase um século e meio a cada dez anos, esse ano está esvaziada, não somente pela ausência de alguns bispos, mas porque o arcebispo de Cantuária decidiu que não vai ter nenhuma votação, vai ser somente troca de ideia e isso não delibera nada⁴⁶,”

⁴⁶ Entrevista concedida disponível em <http://pajn.blogspot.com.br/2008/07/entrevista-concedida-por-dom-robinson.html> Acessado em 29/02/2013.

Acerca de Lambeth 2008, a IEAB afirma:

“Na Conferência de Lambeth 2008, com o episcopado anglicano do mundo inteiro reunido, foi decisivo o fato de dialogar com tranquilidade, foi um grande momento de comunhão da Igreja. Não se tratava ainda de concluir o debate e decidir, mas, sobretudo, de as pessoas (os bispos), se escutarem. O diálogo aliviou tensões, renovou o compromisso de comunhão e unidade, ajudou a superar o calor da animosidade e de preconceitos recíprocos, e renovou a atitude de caridade e paciência mútuas.” (IEAB, 2013, p.2).

No mesmo ano, se reúnem em Jerusalém, um grande número de bispos conservadores que elabora uma resolução intitulada de "Declaração de Jerusalém". Essa Declaração foi elaborada na GAFCON, Conferência sobre o Futuro Global do Anglicanismo, ocorrida nos dias 22 a 29 de junho de 2008. Esse documento tem a intenção de traçar planos para o futuro do anglicanismo ortodoxo no mundo, uma vez que líderes anglicanos mundiais estavam "preocupados em estabelecer fundamentos sobre os quais a igreja deve buscar a expansão do cristianismo, representantes anglicanos de todo o mundo firmaram princípios de Ortodoxia na Declaração de Jerusalém" (DECLARAÇÃO DE JERUSALÉM, 2008, p. 1). Os conservadores, preocupados com o futuro da igreja anglicana e com as crises ocorridas, principalmente em relação a prática homossexual, desejavam “apaziguar dissensões e estabelecer bases” para o anglicanismo dentro desta cultura global do século XXI. Dentre seus pontos, destaca-se “o padrão imutável do casamento cristão”. Uma referência direta a heterossexualidade.

Tendo em vista a situação atual do cristianismo e, especificamente a questão da homossexualidade no anglicanismo, a Conferência da Gafcon tinha objetivos claros que discutir e firmar pontos essenciais da fé cristã quem segundo seus líderes, estariam comprometidos diante do crescimento da cultura secular e do afastamento de uma interpretação bíblica fiel. Um dos principais focos da Conferência seria discutir pontos essenciais que dizem respeito "a herança anglicana, suas bases e perspectivas para a missão de fazer discípulos em todas as nações". De maneira geral, sua intenção seria realizar uma "perspectiva de que é necessário que os cristãos unam forças para chegar aos povos não-alcanceados e para restaurar o 'cristianismo autêntico'" (DECLARAÇÃO DE JERUSALÉM, 2008, p. 1).

Acerca da união de pessoas do mesmo sexo, declara:

“Reconhecemos a criação de Deus da humanidade como macho e fêmea, e o padrão imutável do casamento cristão entre homem e mulher como o lugar apropriado para a intimidade sexual e a base da família. Arrependemo-nos por nossas falhas em manter este padrão, e conclamamos uma renovação do compromisso de fidelidade duradoura no casamento e de abstinência para os em celibato”
(DECLARAÇÃO DE JERUSALEM, 2008, p. 4).

A GAFCON prezou pela ênfase na revelação de Deus para o Homem mediante a Bíblia, tendo-a como regra de fé e prática que contém o que é necessário para a vida moderna e para a salvação do Homem, segundo a carta:

“ Cremos que as Sagradas Escritas do Antigo e do Novo Testamento são a Palavra de Deus escrita, e contém todas as coisas necessárias para a salvação. A Bíblia é para ser traduzida, lida, pregada, ensinada e obedecida em seu sentido pleno e canônico, levando em conta a leitura histórica e consensual da igreja” DECLARAÇÃO DE JERUSALÉM, 2008, p. 4).

Essa primeira reunião do GAFCON em 2008 foi convocada para lutar a favor da igreja e do evangelho. Os líderes da Conferência revelam, constantemente, que esse encontro propicia a importância da singularidade de Cristo e a revelação de Deus – em Cristo – para a salvação da humanidade. Segundo ele, este “falso evangelho” pós modernos, “vai de encontro a autoridade da Palavra Escrita de Deus. Ele procurou mascarar as condutas pecaminosas com a linguagem dos direitos humanos. Promoveu práticas homossexuais como sendo consistentes com a santidade, apesar do fato que a Bíblia identifica claramente como ato pecaminoso” (COMUNIDADE DE NAIROBI, 2013, p.1).

A GAFCON se reuniu, também, no ano de 2013, em Nairobi. Desde, 1358 delegados, 331 bispos, 482 clérigos e 545 leigos de 38 países participaram. Promovido nos dias 21 a 26 de Outubro de 2013, reafirmam a Declaração de Jerusalém e ressaltam a sua importância para a continuação do anglicanismo ortodoxo no mundo. Nesta reunião, lembram da criação da Comunhão Global de Anglicanos Confessantes (GFCA). Uma espécie de província mundial de anglicanos ortodoxos e conservadores. O GFCA tem sido importante para o crescimento da Igreja Anglicana nos EUA e apoio a Diocese Anglicana do Recife desde seu Cisma em 2005.

No Compromisso de Nairobi, documento oficial emitido pela GAFCON/GFCA, o posicionamento acerca da prática homossexual é ressaltada, aonde afirmam:

“Comprometemo-nos a ensinar sobre o bom propósito de Deus para o casamento e para a vida solteira. O casamento é uma união para toda a vida exclusiva entre um homem e uma mulher. Encorajamos todas as pessoas a trabalhar e orar para a construção e fortalecimento de casamentos e famílias saudáveis. Por essa razão, somos contra a onda secular de ser a favor de coabitações e casamentos entre pessoas do mesmo sexo” (COMPROMISSO DE NAIROBI, 2013, p. 1).

O atual arcebispo de Canterbury, e portanto, símbolo maior da unidade entre as igrejas anglicanas no mundo, foi eleito em 10 de Janeiro de 2013, após indicação e nomeação do escritório do primeiro-ministro em 9 de Novembro de 2012, tomando posse em 4 de Fevereiro de 2013 na Catedral de São Paulo. Diante da entrada em vigor da lei que autoriza casamentos entre pessoas do mesmo sexo na Inglaterra e no País de Gales, no dia 29 de Março de 2014, uma declaração do arcebispo repercutiu na mídia, por se tratar de um posicionamento oficial que afeta diversas comunidades anglicanas ao redor do mundo. Diante da situação, o arcebispo declarou em entrevista: “Eu acredito que a Igreja (anglicana) reagiu aceitando plenamente que se trata de uma lei, que ela deve reagir, a partir do sábado, continuando a demonstrar – em palavras e ações – o amor de Cristo por cada ser humano” (UNISINOS, 2014, p. 1).

Entretanto, esta declaração, como outras, não trazem uma conclusão efetiva acerca do posicionamento da igreja anglicana, uma vez que ela se pauta sempre na questão do *respeito* e do *diálogo* entre os seus representantes. Uma vez que no dia 05 de Abril de 2014, uma afirmação do arcebispo Jonh Welby veio à tona no Jornal *The Guardian*, aonde afirmava que se o casamento homossexual fosse aprovado, cristãos africanos seriam mortos. Segundo o jornal, “[também] não estamos livres da responsabilidade moral de um crime ou tragédia só porque outros envolvidos terão uma culpa menor”; afirma ainda que “é terrível dizer que as vidas de cristãos que irão morrer na África devam ser postas na balança contra os direitos da comunidade LGBT em outros lugares” (UNISINOS, 2014, p. 1).

Desta forma, se percebe que ainda se pode ver um constante diálogo dentro da própria igreja anglicana e da própria igreja anglicana com a sociedade. O primaz da igreja da Inglaterra espera resolver o problema se baseando em conversas abertas de um modo civilizado, enquanto a sociedade cobra uma posição e os diversos fiéis agem “como querem” debaixo de uma posição “não oficial da igreja”. Assim, cada um vai resolvendo as questões da fé e o envolvimento com a sua sexualidade dentro de padrões

morais e bíblicos próprios. É a pluralidade do anglicanismo em constante diálogo por uma causa comum. O *ethos* anglicano passa por um período de crise; como toda crise revela mudanças, o mundo anglicano espera o melhor. Neste sentido, os novos diálogos que surgem para o cristianismo na questão da sexualidade se tornam um desafio social e cultural que produz inquietações e novas interpretações e produções no anglicanismo e nos diversos ramos do cristianismo atual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A realização deste trabalho trouxe consigo algumas dificuldades. Uma delas foi a problemática do tema, uma vez que a sexualidade é tema que traz “atração”. A homossexualidade, em si, ainda é tema de difícil diálogo e abertura. Outra questão diz respeito à intolerância, não apenas relacionada à homossexualidade, mas, aos padrões de sexualidade desenvolvidos pela cultura cristã. Essa intolerância dificulta até mesmo o debate acerca das diversas manifestações culturais da sexualidade, como por exemplo, o debate acerca da prática da monogamia em países que não professam a fé cristã e possuem casos de poligamia. Ainda no campo da intolerância, percebe-se a questão da intolerância religiosa: crise de nosso tempo, essa intolerância tem impedido a prática da religiosidade pessoal, uma vez que não está aberta a prática do pluralismo e do respeito ao diferente mediante a aceitação religiosa. Assim, as religiões parecem viver em clima de guerra, gerando crise política e social por motivos religiosos. O “Homem Religioso” se torna um “Homem Agressivo” diante do diferente; diante do que lhe é estranho/*Queer*. Outra dificuldade foi a construção do tema diante da atualidade da discussão. Um vez que o debate acerca da prática homossexual ainda é uma questão não resolvida na igreja anglicana e em outros ramos da cristandade; na conclusão, percebe-se que a assimilação das afirmações se tornaram não conclusivas. Por exemplo, a Igreja Anglicana permanece no diálogo, apesar de diversas dioceses agirem segundo seu entendimento de Igreja Local (autonomia da igreja frente às Províncias – conjunto de dioceses). Isso dificulta encontrar um ponto de apoio para a pesquisa, pois também existe a questão política, gerando o silêncio e o não interesse de conversar sobre as questões que envolvem o tema homossexualidade, intolerância e pluralismo.

Assim, a construção do trabalho perpassa pelas dificuldades sociais de debater um tema que envolve os mais profundos dogmas da fé e, inclusive, o questionamento das interpretações morais da Bíblia. O Fundamentalismo, portanto, entra em cena. A produção cultural cristã está em debate com a cultura do *secularismo*, trazendo temas que geram receio à comunidade cristã. Também perpassa pela questão do movimentos sociais diversos, tocando nas afirmações pessoais, nas convicções políticas e de opinião, de valores sociais, morais e de convicções ontológicas.

Entendemos, entretanto, que este é um momento importante para o debate e para a formação de um novo período de diálogo entre as religiões, como ferramenta para a promoção da paz e dos direitos de liberdade de expressão. E se tratando de liberdade o

respeito ao diferente é essencial para a promoção da mesma. A construção do pluralismo e da diversidade se dará através da consciência que as categorias religiosas sofrem transformações mediante o desenvolvimento da cultura e do processo de formação de suas cosmogonias, e que as crises são, na verdade, formadoras de um novo momento histórico, cultural, científico e, sendo assim, religioso.

Segundo Faustino Teixeria,

“O reconhecimento e a abertura ao pluralismo de princípio não ocorrem sem resistências e dificuldades. Sobretudo nestes tempos de acirramento das identidades e de radicalização etnocêntrica, inúmeros obstáculos são contrapostos ao esforço teológico de pensar o pluralismo religioso de forma mais rica e aberta. O dado do pluralismo provoca uma crise nas estruturas de plausibilidade que buscam assegurar o nomos das identidades singulares e das comunidades de sentido. Sua incidência sobre os sistemas de crença suscita insegurança intelectual e afetiva, na medida em que rompe os diques de proteção territorial e convoca ao alargamento das fronteiras. O receio da relativização e da dessubstancialização dos conteúdos religiosos aciona o desejo de mais segurança, de estabilidade e fundamentação, provocando, assim, reações defensivas e/ou ofensivas contra o universo da alteridade.”
(TEIXEIRA, 2003, p. 2).

Deste modo, entende-se que o diálogo acerca da prática homossexual passa por um momento de construção. A pluralidade de afirmações das diversas correntes do cristianismo forma uma teia que corresponde bem ao momento histórico que vivemos, um momento de luta pela aceitação do que não é padronizado nas categorias da sociedade. Entende-se, neste trabalho, que a proposta da tolerância e do conhecimento da diversidade da cultura humana que se revela nos comportamentos e nas aceitações marcam o próximo passo desta geração.

O anglicanismo como caso analisado permite constatar que o processo de *mudança/adaptação* histórica e cultural do cristianismo é viável e evidente, não só pela questão do cisma experimentado por esta corrente, mas, especialmente pelo que foi evidente nos anos de história desta parcela do cristianismo histórico. Entende-se, por fim, que os discursos, provenientes da cultura estão e estarão em constante processo de mudança e, conseqüentemente, os dogmas, os comportamentos e as afirmações absolutas.

REFERÊNCIAS

- ALISON, James. **Faith Beyond Resentment: Fragments Catholic and Gay**, 2001.
- ALMEIDA, Maria do Socorro Pereira. **O regime diurno de imagem em vidas secas e bichos: uma leitura através d’as Estruturas Antropológicas do Imaginário**. Rios Eletrônica-Revista Científica da FASETE – Ano 5 n. 5 – dezembro de 2011. Disponível em http://www.fasete.edu.br/revistarios/media/revistas/2011/o_regime_diurno_de_imagem_em_vidas_secas_e_bichos.pdf Acessado em 13/09/2013
- ALTHAUS-REID, Marcella. **La teologia Indecente – Perversiones teológicas em sexo, género y política**. Título original *Indecent Theology*, Edicions Bellaterra, S.L., 2005.
- ANASTASI, A & FOLEY, JR.,J.P. (1948). **A proposed reorientation in the heredity-controversy**. The Psychological Review. 55(5), 239-249.
- AQUINO, Jorge. **Anglicanismo: uma introdução**. (Jorge Aquino) Recife: Perfilgráfica e Editora, 2000.
- ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo** / Karen Armstrong ; tradução de Hildegard Feist, - São Paulo : Companhia das Letras, 2009.
- BAILEY, J. M.; DUNNE, M. P.; MARTIN, N. G. “Genetic and environmental influences on sexual orientation and its correlates in an Australian twin sample” [influências genéticas e ambientais na orientação sexual e seus correlatos em uma amostra de gêmeos australianos], in: *Journal of Personality and social Psychology*, 78 (3):524-36, março de 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008
- BIGGER, Stephen F. **The Family Laws of Leviticus 18 in Their setting**. Journal of Biblical Literature, v. 98, n. 2 (Jun., 1979), p. 187-203.
- BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Direitos Humanos. **Diversidade religiosa e direitos humanos: reconhecer diferenças, superar a intolerância, promover a diversidade** / Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República; organização Marga Janete Ströger, Deise Benedito, Nadine Monteiro

Borges. – Brasília : Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, 2011. 72p.

CALVANI, Carlos Eduardo B. **Sexualidade – o prazer que liberta**. Revista Inclusividade – Centro de Estudos Anglicanos – Ano I – Julho de 2002. Disponível em <http://centroestudosanglicanos.com.br/site/revista-inclusividade/inclusividade-numero-2/> . Acesso em 28/02/2013.

CAMPOS, Breno Martins. **Fundamentalismo Protestante: a invenção de uma tradição exclusivista na modernidade**. PUC-SP; UPM). Acessado em 09/02/2014. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st3/Campos,%20Breno%20Martins.pdf> Carta Pastoral dos Bispos da IEAB, 1997. Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. www.ieab.org.br acesso em 04/11/2012

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. **A Teoria do Imaginário para fazer História das Religiões: facilitando o ofício do historiador na análise da inquisição**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH – São Paulo, Julho de 2011.

CAVALCANTI, Edward Robinson. **Por Um Brasil Não Heterofóbico! Carta Aberta ao Senado Federal – Conceitos e Preceitos Não São Preconceitos**. Recife, 19 de Março de 2007.

CAVALCANTI, Edward Robinson. **Reforçando as Trincheiras: análise da problemática do homossexualismo à luz do cristianismo histórico**. São Paulo, Editora Vida, 2007.

CAVALCANTI, Robinson. **DOCTRINA ANGLICANA IX – O ANGLICANISMO E SUA HISTÓRIA**. Robinson Cavalcanti. Acesso em 04/09/2012 <http://www.dar.org.br/biblioteca/65-doutrina-anglicana/552-doutrina-anglicana-ix-o-anglicanismo-e-sua-historia.html>

CAVALCANTI, Robinson. **Resgatando nossa História I**. 2009. Disponível em <http://www.dar.org.br/biblioteca/66-historia-dos-30-anos-da-diocese/505-resgatando-nossa-historia-i.html> Acessado em 20/03/2013.

CÉSAR, Marília de Camargo. **Entre a cruz e o arco-íris: a complexa relação dos cristãos com a homoafetividade** – Belo Horizonte : Editora Gutenberg, 2013.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. 5. Imp. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2000.

CHAUÍ, Marilena. **Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político**. In: NOVAES, Adauto (org.). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. P. 149-169.

COMPROMISSO DE NAIROBI. 2013. Acessado em 14/05/2014. Disponível em <http://www.dar.org.br/biblioteca/57-documentos/4411-gafcon-2013-comunicado-de-nairobi.html>

DA SILVA, Rev. N. Durval. **A igreja Militante** – Apontamentos de História da Igreja, com breves capítulos sobre a Igreja Anglicana, a Igreja Episcopal nos Estados Unidos e a Igreja Episcopal do Brasil. 2ª ed. Revista e Ampliada. Porto Alegre. Publicadora Ecclesia. 1966

DAVIES, C. **Sexual Taboos and Social Boundaries**. The American Journal of Sociology, v. 87, n. 5. (Mar.,1982), p. 1032-1063.

DECLARAÇÃO DE JESUSALÉM. 2008. Acessado em 15/04/2014. Disponível em [issuu.com/igrejaanglicana/docs/jerusalem](http://www.issuu.com/igrejaanglicana/docs/jerusalem)

DEIFELT, Wanda. **Os tortuosos caminhos de Deus: Igreja e homossexualidade**. Estudos Teológicos, v. 39, n.1, p. 36-48, 1999. Acessado em 04/08/2012 Disponível em [file:///C:/Users/elton/Downloads/703-2717-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/elton/Downloads/703-2717-1-PB%20(1).pdf)

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o Profano – a essência das religiões**. Mircea Eliade ; [tradução de Rogério Fernandes]. – São Paulo : Martins Fontes, 1992.

EYMERICH, Nicolau, LA PEÑA, Francisco de. **Manual dos Inquisidores**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993. p. 211.

FERNANDES, R.C. **Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política**. Rio de Janeiro: Iser, Mauad, 1998.

FERREIRA-SANTOS, Marcos; ALMEIDA, Rogério de. **Aproximações ao Imaginário: bússola de investigação poética**. São Paulo, Képos, 2012.

FOUCAULT, Michel **História da sexualidade – a vontade de saber**. 14ª edição. Rio de Janeiro: Graa, 1988.

GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrolo: o que a globalização está fazendo de nós**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Record: 2000.

GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Virtude e Pecado: sexualidade em São Paulo colonial**. In: *Entre a virtude e o pecado*. COSTA, Albertina de Oliveira, BRUSCHINI, Cristina. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992, p. 17.

GONZAGA, João Bernardino Garcia. **A inquisição em seu mundo** / João Bernerdino Garcia Gonzaga. – 5ª. Ed. – São Paulo : Saraiva, 1993.

GOSS, Robert E. **Queering Christ – Beyond Jesus Acted up**. Cleveland: Pilgrim, 2002.

GRUMAN, Marcelo. **O lugar da cidadania: Estado moderno, pluralismo religioso e representação política**. Revista de Estudos da Religião. ISSN 1677-1222. Nº 1 / 2005 / pp. 95-117.

GUALBERTO, Márcio Alexandre M. **Mapa da intolerância religiosa Violação do Direito de Culto no Brasil – Associação Afro-Brasileira Movimento de Amor ao Próximo (Aamap) – 2011**

HUTCHEON, Linda. **A Theory of Parody: The Teaching of Twentieth-Century Art Forms**, 1985.

IEAB; entrevista concedida para realização do trabalho de dissertação. 2013.

JESUS, Fátima Weiss de. **Notas sobre religião e (homo)sexualidade: "Igrejas Gays" no Brasil**. Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil. Disponível em http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/foruns_de_pesquisa/trabalhos/FP%2006/fatima%20weiss%20de%20jesus.pdf Acessado em 20/07/2013.

JUNIOR, Atilio Butturi. **Os discursos sobre a homossexualidade brasileira no período colonial**. Acta Scientiarum. Language and Culture Maringá, v. 35, n. 1, p. 143-152, Apr.-June, 2013

KICKHOFEL, Oswaldo. **Notas Para Uma História da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil**. Porto Alegre. Ed Secretaria Geral da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, 1995.

MACHADO, M.D.C. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa e seus efeitos na esfera familiar**. Campinas: Autores Associados, Anpocs, 1996

MACHADO, M.D.C. **Conversão religiosa e a poção pela heterossexualidade em tempos de AIDS**. Cadernos Pagu, Campinas, v. 11, p. 175-302, 1998.

MACHADO, M.D.C.; PICCOLLO, F.D. (Orgs.). **Religiões e Homossexualidades – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. 268p.-(Análises sociais contemporâneas).**

MAFRA, C. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGALHÃES, Célia Maria (org). 2001. **Reflexões sobre a Análise Crítica do Discurso**, Belo Horizonte: Faculdade de Letras, UFMG. Resenha de: Izabella dos Santos Martins. D.E.L.T.A., 21:2, 2005 (313-321).

MARCIANO, V. **Sexualidade e condição homossexual na moral cristã** / Marciano Vidal; [tradução Marcelo C. Araújo]. – Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIANO, Ricardo **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

MELCHIOR, Marcelo do Nascimento. **A religião pós-moderna em Zygmunt Bauman**. Sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidades. XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões. ISBN 978-85-7101-564-5. 2009. Pp 1-11.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir**. São Paulo: Paulinas, 1984.

MENEZES, Aline Beckmann de Castro. **Análise da investigação dos determinantes do comportamento homossexual humano**. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Pará – Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Departamento de Psicologia Experimental – Programa de Pós-graduação em Teoria e Pesquisa do Comportamento – 2005.

MISKOLCI, R. **Pânicos morais e controle social: reflexões sobre casamento gay**. *Cadernos Pagu*, Unicamp, v. 28, p.101-128, 2007.

MISKOLCI, Richard. **Não ao sexo-rei: da estética da existência foucaultiana à política queer**. IN MICHEL FOUCAULT: **sexualidade, corpo e direito** / Luiz Antônio Francisco de Souza, Thiago Teixeira Sabatine e Boris Ribeiro de Magalhães, organizadores. – Marília. : Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. Iv, 128p., 23 cm.

MITCHELL, Joshua. **Not By Reason Alone: Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought** – Chicago, 1993.

MONTALVÃO, Sérgio Aguiar. **A Homossexualidade na Bíblia Hebraica – Um Estudo Sobre a Prostituição Sagrada no Antigo Oriente Médio**, 2009. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de São Paulo.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. **As Reformas Religiosas na Europa Moderna notas para um debate historiográfico**. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 23, nº 37:p. 130-150, Jn/Jun 2007.

MORAES, Aline de Prado; SABEAH, Luís Antônio; RAMOS, Wanessa Mareotti. **Inquisição no Brasil: casos de heresias da colônia.** Disponível em <http://www.pr.anpuh.org/resources/anpuhpr/anais/ixencontro/comunicacao-coordenada/Inquisicao%20no%20brasil%20casos%20de%20heresia%20na%20colonia/AlinePM.htm> Acessado em 23/07/2013

MOREIRA, Alberto da Silva. **Fé cristã e cultura pós-moderna.** In: SCHIAVO, Luigi. **Mística e pós-modernidade: culturas – sociedade – religião.** / organizado por Luigi Schiavo – Goiânia: Ed. da UCG, 2005.

MOREIRA, Pedro Miguel Barbosa. *Extremitates, Aequalitates, O pecado nefando de João de Távora (1555-1556).* **Atas do IX Encontro Nacional de Estudantes de História,** Porto, Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Biblioteca Digital, 2014, p. 79-97, *eBook*

MOTT, Luiz. **Etno-História da Homossexualidade na América Latina.** In: História em Revista. Núcleo de Documentação Histórica da Universidade de Pelotas, RS. Dez. 1994.

MUSSKOPF, André Sidnei Musskopf. **A teologia que sai do armário: um depoimento teológico.** Impulso, Piracicaba, 14(34): 129-146, 2003.

MUSSKOPF, André Sidnei. **À meia luz: a emergência de uma teologia gay seus dilemas e possibilidades.** Cadernos IHU ideias Ano 3 – nº 32 – 2005 – 1679-0316)

MUSSKOPF, André Sidnei. **Teologia Gay/Queer.** In **Teologia e Pós-modernidade novas perspectivas em teologia e filosofia da religião.** Fonte Editorial – 2008 – ISBN 85-86671-87-8. 312 pp

NAPOLITANO, Minisa Nogueira. **A sodomia feminine na Primeira Visitação do Santo ofício ao Brasil.** Revista História Hoje, São Paulo, n 3, 2004, ISSN 1806.3993

NATIVIDADE; OLIVEIRA, L. **Religião e intolerância à homossexualidade.** IN SILVA, V.G. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: Edusp, 2007. P. 261-302

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. **Genealogia da moral: uma polêmica / Friedrich Nietzsche ; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza.- São Paulo : Companhia das Letras, 2009.**

OLYAN, Saul M. **“And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman”:** **On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13.** Source:

Journal of History of Sexuality, v. 5, No.2, (Oct.,1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press.

ORDENAÇÕES FILIPINAS. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

PEREIRA, Miguel Baptista. **Modernidade, Fundamentalismo e Pós-modernidade.** Revista Filosófica de Coimbra – 2 (1992). Disponível em www.uc.pt/pluc/dfci/publicacoes/modernidade Acessado em 12/02/2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da diferença.** São Paulo: Curso de pós-graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo; Editora 34, 1999

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação á teoria do imaginário de Gilbert Durand.** Recife.UFPE, 1995.

Relatório de Windsor. Fonte <http://sn.ieab.org.br/tag/relatorio-windsor/> Acessado em 06/11/2012.

RIBEIRO, L. **Sexualidade e Reprodução: o que os padres dizem e o que deixam de dizer.** Petrópolis: Vozes, 2001.

ROBINSON, John A.T. **Honest to God** Londres: SCM Press, 1963.

RUDY , Kathy. **Sex and the Church, Homosexuality and Transformation of Christian Ethics,** 1997.

SALZMAN, Todd A. **A pessoa sexual : por uma antropologia católica renovada /** Todd A. Salzman e Michael G. Lawler ; tradução Luzia Araújo. – São Leopoldo, RS : Ed. UNISINOS, 2012. 430 p. – (Ideias).

SCHIAVO, Luigi. **Mística e pós-modernidade: culturas – sociedade – religião. /** organizado por Luigi Schiavo – Goiânia: Ed. da UCG, 2005.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. **Homossexualidade na perspectiva da Teologia Prática** Christoph Schneider-Harpprecht Estudos Tèológicos, v, 39, n. 1, p. 59-78, 1999

SCHULTZ, Adilson. **Deus está presente – O diabo está o meio.** Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2005.

Segunda Carta Pastoral dos Bispos Sobre a Sexualidade Humana, 2007 Disponível em <http://sn.ieab.org.br/2008/01/12/segunda-carta-pastoral-dos-bispos-sobre-sexualidade-humana/> Acessado em 28/02/2013.

SIQUEIRA, Sonia. **Confissões da Bahia (1618-1620)** / Sonia Siqueira. 2. ed. Coleção Videlicet. João Pessoa: Idea, 2011. 334p.

SIQUEIRA, Sonia. **O poder da Inquisição e a Inquisição como poder.** Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, no. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História.

SIQUEIRA, Sonia. **O poder na Inquisição e a Inquisição como poder.** Revista Brasileira de História das Religiões. nº1 – Maio de 2008. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/n1-2008.html> Acessado em Janeiro de 2014.

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a terra de Santa Cruz.** São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Laura de Melo. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil colonial** / Laura de Melo e Souza – São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

STOTT, John. **Os cristãos e os desafios contemporâneos** / John Stott; revisado e atualizado por Roy Mccloughry; com um novo capítulo de John Wyatt; traduzido por Meire Portes Santos. – Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2014.

STUART, Elizabeth. **Teologías Gay y Lesbiana.** Título original em inglês *Gay and Lesbian Theologies: Repetitions with Critical Difference*. 2003. By Asghate Publishing Limited.

TAY, John S. H. **Nascido Gay? – existem evidências científicas para a homossexualidade?** Rio de Janeiro : 2011 – 180 páginas – ISBN: 978-85-7689-225-0

UNISINOS, 2014. Acessado dia 27/05/2014 Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/529881-a-igreja-anglicana-aceita-plenamente-a-lei-sobre-o-casamento-gay> ; <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/530005-o-argumento-de-welby-contras-casamento-gay-tem-forca-mas-nao-podemos-ceder-a-chantagem-moral>

TEIXEIRA, Faustino. **O desafio do pluralismo religioso para a teologia-latinoamericana.** Faustino Teixeira IN **Pelos muitos caminhos de Deus** / Franz Damen...[et. al.]. – Goiás : Rede, 2003. Disponível em <http://tiempoaxial.org/textos/ASETT-PelosMuitosCaminhos-I.pdf> Acessado em 30/06/2014.

VAINFAS, R. **A Inquisição e o cristão-novo no Brasil Colonial.** In: P.R.Pereira. (Org.). BRASILIANA DA BIBLIOTECA NACIONAL: GUIA DAS FONTES SOBRE O BRASIL. 1 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, v. 1, p. 143-160.

VAINFAS, R. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: MELLO, E.; SOUZA, L. (Org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 221- 275.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil** / Ronaldo Vainfas. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VALDECI, Da Silva Santos. **Uma perspectiva cristã sobre a homossexualidade.** FIDES REFORMATATA, VIII. Nº 1, (2003): 99-132.

WALSH, Jerome T. **Leviticus 18:22 and 20:13: Who Is Doing What to Whom?** Journal Biblical Literature, v. 120, n. 2. (Summer, 2001), p. 201-209

WILLAMS, Rowan. **O desafio de ser anglicano hoje - “A comunhão Anglicana: uma igreja em crise?”.** Rowan Williams – Site da IEAB, Documentos.

WILLIAMS, Rowan. **On Christin Theology.** 2000.