



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

LAIONEL VIEIRA DA SILVA

**A INFLUÊNCIA DA ESPIRITUALIDADE/RELIGIOSIDADE NA SUBJETIVIDADE
DE JOVENS HOMOSSEXUAIS: UMA PROPOSTA DE COMPREENSÃO
FENOMENOLÓGICA**

**JOÃO PESSOA - PB
2016**

LAIONEL VIEIRA DA SILVA

**A INFLUÊNCIA DA ESPIRITUALIDADE/RELIGIOSIDADE NA SUBJETIVIDADE
DE JOVENS HOMOSSEXUAIS: UMA PROPOSTA DE COMPREENSÃO
FENOMENOLÓGICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba – PPGCR/CE/UFPB, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciências das Religiões.

Orientadora: Profa. Dra. Fernanda Lemos.

JOÃO PESSOA - PB
2016

S586i Silva, Laionel Vieira da.
A influência da espiritualidade/religiosidade na subjetividade de jovens homossexuais: uma proposta de compreensão fenomenológica / Laionel Vieira da Silva.- João Pessoa, 2016. 124f.
Orientadora: Fernanda Lemos
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE
1. Ciências das religiões. 2. Religião. 3. Espiritualidade. 4. Homossexualidade. 5. Subjetividade.

UFPB/BC

CDU: 279.224(043)

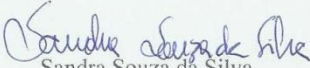
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

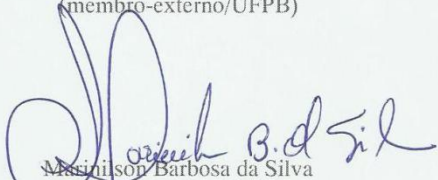
*"A INFLUÊNCIA DA ESPIRITUALIDADE/RELIGIOSIDADE NA SUBJETIVIDADE DE
JOVENS HOMOSSEXUAIS: UMA PROPOSTA DE COMPREENSÃO
FENOMENOLÓGICA"*

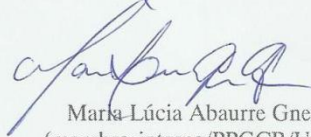
Laionel Vieira da Silva

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:


Fernanda Lemos
(orientadora/PPGCR/UFPB)


Sandra Souza da Silva
(membro-externo/UFPB)


Marilison Barbosa da Silva
(membro-interno/PPGCR/UFPB)


Maria Lúcia Abaurre Gnerre
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

AGRADECIMENTOS

Aos deuses e deusas que me ajudaram nos momentos mais difíceis do meu percurso profissional.

À minha família, aos meus amigos, e aos participantes desta pesquisa, pela oportunidade de crescimento que somente o contato mais genuinamente humano é capaz de oferecer.

A todos os meus colegas e professores do mestrado, por permitirem a expressão de grandes momentos de aprendizagem e crescimento.

"Conheça todas as teorias, domine todas as técnicas, mas ao tocar uma alma humana seja apenas outra alma humana"

Carl Jung

RESUMO

Historicamente em nosso contexto ocidental, a sexualidade tem sido regulada por diferentes perspectivas científicas e religiosas, na qual a homossexualidade tem sido identificada por valores próximos ao cristianismo como algo “diferente” do comum. Essa estranheza é geradora de uma tensão subjetiva em homens e mulheres homossexuais, inclusive na forma de se relacionarem com a espiritualidade/religiosidade. Enquanto a religiosidade tende a relaciona-se com as normas institucionais de uma tradição religiosa, a espiritualidade provê uma busca por sentidos e autoconhecimento à vida humana. O nosso objetivo principal é investigar a influência da espiritualidade/religiosidade na subjetividade de jovens homossexuais. Desse modo, a pesquisa segue dividida em três momentos: um panorama sobre a homossexualidade no contexto histórico ocidental, sobretudo na atualidade brasileira; análise das relações entre homossexualidade e espiritualidade; e as contribuições da espiritualidade na subjetividade de jovens universitários homossexuais. O presente estudo foi desenvolvido através de uma pesquisa de campo de cunho fenomenológico. Participaram do estudo três homens e três mulheres homossexuais, respondendo a seguinte questão desencadeadora “como você percebe a presença de sua sexualidade na sua espiritualidade?”. Além disso, responderam ainda, um questionário sociodemográfico. Através do presente estudo foi possível compreender alguns dos sentidos de espiritualidade na subjetividade gay, tais como a liberdade, o bem-estar e a autoaceitação de sua sexualidade. Para melhor compreensão das relações entre religiosidade/espiritualidade e homossexualidade torna-se pertinente o desenvolvimento de novas pesquisas que busquem entender a interação desses temas sob outras perspectivas.

Palavras-chaves: Espiritualidade; Homossexualidade; Subjetividade; Religião.

ABSTRACT

Historically in our Western context, human sexuality has been governed by different scientific and religious perspectives, in which homosexuality has been identified by values close to Christianity as something "different" from the ordinary. This strangeness is generating a subjective tension in homosexual men and women, including as they relate to spirituality/religiosity. While religiosity tends to relate to the institutional rules of a religious tradition, spirituality provides a search for sense and self-knowledge to human life. Our main objective is to investigate the spirituality/religiosity of influence in the subjectivity of young homosexuals. Thus, the research follows divided into three parts: an overview of homosexuality in the Western historical context, especially in Brazil today; analysis of the relationship between homosexuality and spirituality; and spirituality of contributions in the subjectivity of gay university students. This study was developed through a phenomenological field research. Study participants were three men and three women homosexuals, answering the question triggering "how you perceive the presence of sexuality in your spirituality?". In addition, respondents also a sociodemographic questionnaire. Through this study it was possible to understand some of the spirituality of the senses gay subjectivity, such as freedom, well-being and self-acceptance of their sexuality. For a better understanding of the relationship between religiosity / spirituality and homosexuality, it is pertinent to develop new research that seeks to understand the interaction of these themes from other perspectives.

Keywords: Spirituality; Homosexuality; Subjectivity; Religion.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 - PANORAMA DA HOMOSSEXUALIDADE E DA RELIGIÃO NO CONTEXTO HISTÓRICO OCIDENTAL	19
1.1 - Homossexualidade e religião	21
1.2 - O protagonismo do jovem na construção da identidade homossexual.....	33
1.3 - A identidade homossexual no Brasil	43
CAPÍTULO 2 – HOMOSSEXUALIDADE E ESPIRITUALIDADE	50
2.1 – Espiritualidade ou religiosidade: diferenças	52
2.2 – Espiritualidade e a liberdade.....	62
2.3 – A homossexualidade como libertação	71
2.4 – Espiritualidade e subjetividade.....	75
CAPÍTULO 3 - RESULTADOS	79
3.1 - A fenomenologia como método de pesquisa	79
3.2 – Narrativa do meu encontro com Gabriel.....	84
3.2.1 - Síntese compreensiva do depoimento de Gabriel.....	86
3.3 - Narrativa do meu encontro com Karol	87
3.3.1 - Síntese compreensiva do depoimento de Karol	88
3.4 - Narrativa do meu encontro com Luana	89
3.4.1 - Síntese compreensiva do depoimento de Luana.....	90
3.5 – Narrativa do meu encontro com Marcos.....	91
3.5.1 – Síntese compreensiva do meu encontro com Marcos	93
3.6 – Narrativa do meu encontro com Miguel	94
3.6.1 – Síntese compreensiva do meu encontro com Miguel.....	96
3.7 – Narrativa do meu encontro com Bárbara	97
3.7.1 – Síntese compreensiva do meu encontro com Bárbara.....	98
3.8 – Discussão	99
3.9 - Considerações Finais.....	110
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113
ANEXOS	120

Introdução

Durante a minha graduação no curso de psicologia na UFPB, deparei-me com a complexidade dos estudos das Ciências Humanas no que diz respeito à formação da psique, em seus aspectos bio-psico-sócio-espirituais. A dimensão espiritual demonstra-se como uma área ainda recente, em relação a outros campos de estudos científicos, e de profunda importância devido à presença cada vez mais diversa na vida das pessoas através de uma espiritualidade com ou sem religião.

As relações entre religiosidade e espiritualidade revelam uma complexa rede de influência mútua sobre esses temas, apesar de serem termos distintos. A religiosidade aqui entendida, diz respeito à adesão a um conjunto de símbolos, comportamentos e valores pré-escritos por certa cultura religiosa, enquanto a espiritualidade abrange um conjunto de valores éticos concebidos através de uma busca relativamente autônoma do sujeito. A espiritualidade trata-se de algo que fornece sentido a vida do sujeito, porém não são temas excludentes. Tais conceituações são desenvolvidas no decorrer deste estudo.

Por isso, o conhecimento desenvolvido pelas Ciências das Religiões, nas suas mais distintas abordagens, torna-se necessário para compreender a própria dinâmica dessa dimensão espiritual e suas interfaces com o desenvolvimento da subjetividade humana.

São através das contribuições dos estudos em Ciências das Religiões, que os temas da espiritualidade e subjetividade podem ser significativamente desenvolvidos juntos as demais Ciências da grande área das Ciências Humanas, através de um olhar multidisciplinar com a psicologia por exemplo.

Gomes & Rodrigues (2012) desenvolveram uma pesquisa que teve como objetivo analisar o objeto das Ciências da Religião e suas relações com as Ciências Humanas, através de um estudo de caso sobre a produção científica dos egressos do programa de pós-graduação em Ciências da religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Realizada entre 2002 e 2011, foi possível constatar algumas das possibilidades de estudo desse campo:

- a) a religião propriamente dita como objeto; b) o objeto considerado como as marcas de Deus na História, isto é, suas representações sociais; c) o objeto considerado como as crenças religiosas; d) o objeto considerado como o inventário do fenômeno religioso; e

finalmente e) o objeto considerado como a experiência religiosa (GOMES & RODRIGUES, 2012, p. 395).

A própria complexidade do campo e o entendimento sobre o que é religião sugerem a necessidade da formação das Ciências das Religiões e suas interdisciplinaridades com demais conhecimentos das Ciências Humanas, tanto do ponto de vista de seu desenvolvimento teórico quanto metodológico na sua forma de fazer ciência.

Em Weber (1999), os estudos acerca das religiões são realizados com base na racionalização dos acontecimentos “desse mundo”, pelas expectativas, representações, vida cotidiana, relações sociais, e principalmente, os acontecimento de caráter econômico, e não buscando a essência de uma religião propriamente dita, Reforça a necessidade da interdisciplinaridade para a compreensão dos impactos dos fenômenos religiosos na sociedade.

No decorrer de minha formação acadêmica, inquietações surgiram a respeito do papel complexo das religiões na sociedade, como o caso dos fenômenos “mediúnicos”, por vezes entendidos por algumas vertentes profissionais como algo pertencente ao domínio da “loucura”. Percebe-se que em alguns casos tal posicionamento se torna questionável, tratando-se de um fenômeno que precisa ser estudado em sua complexidade.

Diante do exposto, optei então por investigar em meu Trabalho de Conclusão de Curso, em 2014 (“Uma abordagem fenomenológica na compreensão da mediunidade”), que posteriormente foi publicado em formato de artigo, uma pesquisa de campo sobre a experiência da atividade mediúnica de quatro médiuns de denominação religiosa espírita. Foi possível observar como estas experiências construíram sentidos para os seus protagonistas, nos quais se verificou uma relação positiva entre saúde e espiritualidade, favorecendo o sentimento de pertença em uma comunidade que os acolhe positivamente. À guisa de conclusão, os fenômenos mediúnicos se demonstraram benéficos à saúde desses médiuns, obviamente ressaltando sempre para a necessidade de uma leitura bastante atenta e interdisciplinar quando se trata de fenômenos de transição para outros estados de consciência.

Ademais, foi possível verificar a importância de dar voz às minorias em trabalhos de caráter científico, uma vez que o fenômeno citado, ao perpassar diferentes estados de consciência, configura-se dentro de uma construção histórica negativa frente aos conceitos de norma social. Tal forma de pesquisa deu oportunidade para novas

leituras acerca das vivências dos mesmos. A espiritualidade dos médiuns favoreceu a possibilidade de ressignificar determinadas experiências dos sujeitos (SILVA & SILVA, 2014).

Desse modo, busquei produzir pesquisas que dessem visibilidade e voz para diferentes grupos sociais, através de uma série de estudos sobre um movimento social de meu interesse: o movimento LGBT¹, despertado através das recentes lutas realizadas por este grupo em nosso país, tanto pela igualdade de direitos e pelas conquistas alcançadas desde o surgimento desse grupo, enquanto movimento social.

Assim foram publicados (em anais de congresso e revistas) os seguintes trabalhos de minha autoria: “Relação corpo e gênero: As várias facetas de um sistema de exclusão”; “Jornada na busca de direitos: construção dos direitos das/dos transexuais”; “Suicídio ou assassinato? um outro crime por trás da prática homofóbica”; “Entre Cristianismo, Laicidade e Estado: As Construções do Conceito de Homossexualidade no Brasil”; “Morte e Exclusão: Crimes Contra a Mulher Transexual”. Dentre outros que estão atualmente no prelo.

Observei desse modo, uma série de vulnerabilidades vivenciadas socialmente por esse grupo, sobretudo no contexto de uma imposição heterossexista, que insere o público LGBT como um dos principais grupos vulneráveis as doenças emocionais, como depressão e risco de suicídio.

Importante notar que tais sofrimentos são oriundos principalmente do preconceito social homofóbico dilacerante, o que faz levar a questionar o papel ocupado pela religiosidade na vida dessas pessoas, ou como gerador de saúde ou como agente de desencadeamento de sofrimento emocional.

Sobre homofobia, Borrillo (2010, p. 13) afirma ser “a rejeição da homossexualidade, a hostilidade sistemática contra os homossexuais”, na qual a cultura da homofobia, se configura como um dos principais elementos produtores dos adoecimentos a homens e mulheres homossexuais.

Como ilustração, em relação ao sofrimento emocional vivenciado por tais pessoas em uma sociedade extremamente heteronormativa, Silva e Barbosa (2014) nos

¹ Gays, Lésbicas, Bissexuais, Transexuais, Travestis e Transgêneros. Trata-se de um crescente movimento social que reúne diferentes segmentos da sociedade, possuindo em comum a luta pela igualdade de direitos e garantias sociais, que são retirados destes devido à ideologia da norma dominante do “homem heterossexual cisgênero”.

apresentam em seu estudo a presença de “assassinatos indiretos” aos homossexuais postulados pela sociedade heteronormativa, em que tal fenômeno ocorre a partir do manto do suicídio.

Esses suicídios estão estritamente ligados aos indivíduos sob uma interferência/relação entre o "o ato de atentar contra a própria vida" praticado por estes indivíduos e a prática social da homofobia. Está escondido por trás da prática do suicídio um outro crime, associado a prática da homofobia, um tipo de suicídio velado, que pode ser configurado como um "Suicídio Heterocorretivo", em que temos uma prática de assassinato corretivo pautada em princípios de uma sociedade heteronormativa na qual a partir da prática da homofobia, provoca-se a morte da vítima, encoberta sobre o manto do suicídio, podendo então ser concebido, não como suicídio, mas como um "assassinato indireto" (SILVA & BARBOSA, 2014, p. 76).

Tais fenômenos são bastante preocupantes e presentes em toda a construção subjetiva desses sujeitos, inclusive no tocante a própria saúde desses. De tal modo, a Organização Mundial de Saúde (WHO, 2014) nos mostra, através de seu relatório de estudos sobre casos de suicídio no mundo, que o Brasil tem ocupado o oitavo lugar no número de países com registros de números de suicídios, com um total de 11.821 casos no ano de 2012. Nesse relatório, em nível mundial, foi identificada ainda a existência de grupos mais vulneráveis, dentre eles, os homossexuais e transexuais.

Além disso, é bastante expressivo o número de discursos homofóbicos relacionados com o teor de fundamentalismos religiosos, conforme observa Natividade (2006); Mussokopf (2015); Mussokopf (2012).

A partir dessas experiências, considerando o grau acentuado de processos de violência construídos socialmente na subjetividade desses sujeitos, e pensando nas heranças patologizantes que o público LGBT uma vez recebeu no decorrer de nossa história (principalmente através dos discursos de caráter homofóbico emitido pelas religiões tradicionais dominantes), percebe-se a necessidade de se buscar conhecer tais dificuldades através do conhecimento das Ciências das Religiões.

A subjetividade aqui trabalhada é entendida conforme conceituada por Rey (2006), tratando-se de um processo que se constrói a partir de diferentes direções, que influencia e é influenciado ao mesmo tempo pelo social e individual, no qual essas experiências de preconceito são construídas e expressas mutuamente através de uma subjetividade social e individual.

Essa tensão permanente entre o indivíduo e os processos institucionalizados de sua vida social é a que apresentamos em nosso

trabalho como a relação entre a subjetividade social e individual, onde uma nunca é externa a outra, emergindo de múltiplas maneiras, uma constituinte da outra, processo que acontece de forma singular tanto nos espaços sociais afetados por essas dinâmicas como nas pessoas que compartilham suas práticas no interior desses espaços (REY, 2012 p. 182).

Tal subjetividade social é construída pelo próprio curso da história e pelas pessoas que dela fazem parte, através de uma unidade dialética entre indivíduo e sociedade, pautada em uma compreensão sócio-histórica do ser humano.

As consequências dessas violências são vivenciadas por esse grupo na formação de sua subjetividade na dimensão espiritual e religiosa, assim torna-se necessário conhecer as estratégias adotadas que facilitam/interrompem o desenvolvimento saudável dessas dimensões, através da fala dos seus reais protagonistas.

Dar visibilidade aos grupos sociais minoritários em trabalhos de caráter acadêmico se torna um fenômeno cada vez mais necessário, que garante o desenvolvimento de conhecimentos científicos comprometidos com a realidade desses sujeitos, promovendo saberes nas Ciências das Religiões, frente a diferentes olhares sobre a espiritualidade e/ou religiosidade.

É possível notar que, com base no processo de discriminação a algumas culturas e comportamentos humanos nomeados erroneamente como “anormais” ou pertencentes ao campo da “loucura”, cientistas e estudiosos no decorrer da história apresentaram a homossexualidade com proximidade à doença mental por muitos anos, na história da construção das Ciências “psi”: psicologia, psicanálise, psiquiatria (MESQUITA, 2008; LACERDA et al., 2002; MOTT, 2002).

Eram construídos discursos sobre os sujeitos, mas não com suas vozes. A padronização de um “certo” e de um “errado” foi acompanhada pela ideia de neutralidade científica, através de um conjunto de saberes capazes de construir realidades e expandir verdades para toda a sociedade. Os discursos profetizados se cumpriam através de suas interdições, estabelecendo assim uma complexa rede de saberes (FOUCAULT, 1988).

No contexto da investigação científica sobre espiritualidade e homossexualidade, ao realizar o estado da arte, tendo como finalidade conhecer o que já existe produzido em termos de conteúdos da temática aqui proposta, é bastante presente na literatura uma tendência de pesquisas que buscam trabalhar as relações entre homossexuais e igrejas inclusivas, sobre teologia e homossexualidade ou temas ligados à religião e sexualidade.

Jesus (2006), em seu artigo “Notas sobre religião e (homo) sexualidade: “Igrejas Gays” no Brasil”, traz enquanto proposta o estudo de “homossexualidades e cristianismos”, “correlações entre morais religiosas e culturas sexuais”, observando os impactos da presença de certa ética normativa para condutas sexuais nos espaços cristãos.

Autores como Mott (2009), Natividade (2006), Lionço (2008), em suas pesquisas revelam a presença e a influência de ideologias religiosas na manutenção do padrão heteronormativo, vigente através do patriarcalismo e das chamadas “curas pastorais”, inclusive no modo de se pensar a definição de conceitos como “família”, e regras de comportamentos ditos corretos para homens e mulheres, criando-se um padrão do que é ser normal e pertencente ao campo do sagrado, em detrimento de um grupo eleito como anormal e “pecaminoso”, de modo a deslegitimar as experiências de espiritualidade dos homossexuais.

Nota-se a escassez de uma investigação na literatura científica sobre a espiritualidade em homossexuais, não vinculadas necessariamente a alguma teologia específica. A partir dessa constatação, percebe-se a necessidade de desenvolver este tipo de pesquisa, que tem como interesse uma aproximação entre esses dois temas, estudados através das experiências de jovens homossexuais, dando-lhes voz na produção de conhecimento científico e criando um espaço para que esses sujeitos verbalizem suas vivências.

Portanto, o objeto dessa pesquisa é compreender a influência da espiritualidade/religiosidade na constituição subjetiva de jovens² homossexuais universitários. O problema central desse projeto gira em torno de como homossexuais representam a relação da vivência espiritual em suas vidas, bem como as principais dificuldades para desenvolverem experiências espirituais em uma sociedade demarcadamente homofóbica.

Pesquisar as relações entre espiritualidade e subjetividade entre jovens gays, torna-se importante também pela presença, na literatura científica, de registros sobre os altos níveis de violência sofridos pelos homossexuais com esse recorte geracional:

Não é menos desprezível, a participação cada vez mais assídua de grupos organizados que planejam e incitam a violência contra homossexuais, sobretudo mais jovens nesses espaços. O aumento do

² A escolha da faixa etária dos jovens como sendo de 20 a 24 anos ocorreu a partir dos valores definidos para a definição de “juventude” utilizados pelo IBGE (15 à 24 anos), Estatuto da Juventude (15 à 29 anos), e Organização das Nações Unidas (15 à 24 anos).

número de jovens presentes nesses episódios reflete uma certa tendência das estatísticas de violência no Estado, em que esse segmento social aparece como principal vítima e agente da violência urbana.

Considerando a especificidade da violência que atinge os homossexuais, podemos perceber que as estatísticas extra-oficiais obtidas em pesquisas sobre violência anti-gay pelo país corroboram as estatísticas oficiais no que tange a faixa etária dos envolvidos nas situações de violência. Sendo assim, podemos afirmar que a violência anti-gay é fenômeno que envolve em sua existência a presença de jovens. Seja na condição de atores ou de vítimas da violência, esses jovens protagonizam esse tipo de violência (GÓIS & SOLIVA, 2008, p. 13).

Desse modo, investigar as relações entre espiritualidade/religiosidade e subjetividade em jovens homossexuais torna-se pertinente, inclusive para uma melhor problematização a nível científico sobre as vulnerabilidades vivenciadas por esses sujeitos. Assim, como objetivo geral, buscamos analisar a influência da espiritualidade/religiosidade na subjetividade de jovens universitários homossexuais.

Para tanto, temos como objetivos específicos, a serem desenvolvidos respectivamente, nos capítulos 1, 2 e 3: desenvolver um panorama geral sobre a homossexualidade no decorrer da história ocidental; analisar as relações entre homossexualidade e espiritualidade; e por fim, buscar as contribuições da espiritualidade/religiosidade na subjetividade de jovens homossexuais, através de uma pesquisa de campo de cunho fenomenológico.

A pesquisa de campo foi desenvolvida a partir de referenciais teóricos do campo da psicologia fenomenológica como Amatuzzi (2001; 2009); Fonseca (2015) e Forghieri (1993).

Importante destacar que a pesquisa em questão foi enviada previamente ao Comitê de Ética para pesquisa com seres humanos, em consonância com as condições da resolução 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde. O referente estudo foi aprovado e seguiu todos os aspectos éticos de uma pesquisa envolvendo seres humanos, incluindo, por exemplo, a elaboração prévia do Termo de Consentimento Livre Esclarecido, a ser dirigido a cada participante.

Além disso, foram alterados todos os nomes dos participantes desta pesquisa. Foram atribuídos pseudônimos com o intuito de preservar a identidade de cada sujeito entrevistado.

Trata-se, no que diz respeito ao campo, de uma pesquisa qualitativa de psicologia fenomenológica, uma vez que permite enxergar os eventos revelando quais

os significados vivenciados para aqueles que o experimentam, a partir dos seus protagonistas reais (FARIA, 2005). Na mesma direção, para Amatuzzi (2001), a pesquisa fenomenológica se dá pela aproximação da experiência e a expressão do que nela está contida como significado, frente ao tema que se pretende conhecer.

Assim, os conceitos de espiritualidade e religiosidade serão fornecidos e trabalhados a partir do entendimento dos próprios sujeitos da pesquisa, visto que se trata de uma pesquisa de psicologia fenomenológica, e pela complexa amplitude que é a definição desses conceitos. As narrativas com produção de cunho fenomenológico serão abordadas apenas através do terceiro capítulo deste estudo.

A pesquisa foi realizada através do contato com jovens universitários que se identificam enquanto homossexuais residentes em João Pessoa, de 20 a 24 anos de idade, e que se voluntariam a participar dessa pesquisa. Foi realizada na própria casa do participante, em horários combinados previamente e enquanto a família esteve ausente, devido ao ambiente permitir uma interação mais livre entre pesquisador e participante, garantindo ao mesmo tempo o sigilo da pesquisa e conforto do participante, consequentemente produzindo narrativas mais livres nas falas dos sujeitos da pesquisa.

Participaram do estudo seis homossexuais, três homens e três mulheres, tendo como critérios de inclusão: identificar-se como homossexual, residir na grande João Pessoa e possuir idade entre a faixa etária citada. Como critério de exclusão, jovens que não fossem universitários.

Como instrumento de pesquisa foi utilizado uma entrevista para cada participante, com finalidade de se obter narrativas de suas experiências, pois segundo Benjamin (1994) é por meio da fala que é possível encontrar a experiência. A narrativa revela dimensões envolvidas nos fatos e afetos que percorrem a trajetória experiencial do participante da pesquisa.

Segundo Dutra (2002, p. 373), narrar alguma coisa consiste na “faculdade de intercambiar experiências”. A narrativa, portanto, ao considerar essa dimensão do mundo vivido, sinaliza a possibilidade de nos aproximarmos do outro. Dutra (2002) aponta a narrativa como uma forma de comunicação que reflete uma experiência humana, e que por meio dela, podemos nos aproximar dessa experiência.

Para tanto, foram realizadas entrevistas, utilizando unicamente a pergunta desencadeadora: “Como você percebe a presença de sua sexualidade na sua espiritualidade?” Cada entrevistado fez uma narração de sua história de maneira livre.

Importante destacar que utilizamos um gravador para o registro das falas, a partir do consentimento prévio do participante, além do uso de pseudônimos para cada um deles. Além da entrevista, apliquei ainda um questionário sócio-demográfico para classificação da amostra, conforme segue na seção “anexo”.

Sobre os participantes da pesquisa, temos os seguintes dados:

Tabela 1 - Caracterização da amostra

Participantes	Sexo	Idade	Cor	Religião Atual	Há quantos anos frequenta	Religião anterior	Rendimento Pessoal
Gabriel	Masculino	20	Preto	Não Possui	06	Católico	950 reais
Karol	Feminino	21	Parda	Católica	21	Não Possui	1100 reais
Luana	Feminino	20	Parda	Evangélica	20	Não Possui	1000 reais
Marcos	Masculino	20	Negro	Ateu	5	Católico	1000 reais
Miguel	Masculino	24	Branco	Umbanda	3	Espírita	1000 reais
Bárbara	Feminino	23	Negra	Não Possui	8	Católica	800 reais

Para cada narrativa (capítulo 3) foi elaborado uma síntese compreensiva da mesma. Para chegar ao entendimento da própria experiência vivida, foi utilizada a redução fenomenológica, conforme proposta por Forghieri (1993), colocando em suspenso os conhecimentos, ideias, teorias e preconceitos *a priori*, voltando-se à experiência do sujeito, com o objetivo de alcançar àquele conhecimento e captar o sentido e o significado das experiências. Ao final das sínteses, as narrativas foram comparadas, buscando elementos comuns e divergentes.

Capítulo 1 – Panorama da homossexualidade e da religião no contexto histórico ocidental

Neste capítulo analisaremos algumas visões sobre a homossexualidade no decorrer da história em contexto ocidental. Trata-se de um panorama geral e crítico, buscando apresentar suas interfaces principalmente com a religião cristã, devido a sua forte influência na própria história do ocidente.

Sendo assim, a definição de religião aqui apresentada refere-se ao conjunto de tradições e práticas desenvolvidas pelo cristianismo, nos seus aspectos institucionais e enquanto identidade partilhada de “cristão”, pelos que se consideram seguidores de certos fundamentos do cristianismo.

Para Greschat (2005), a palavra “religião”, é algo de difícil definição, trata-se de uma palavra que traz ambiguidades, apesar de novos conceitos e definições que tem a sua descrição, até hoje não foi alcançado o resultado esperado.

A palavra “religião” pode ser aplicada a outros contextos e com outros significados, sendo importante neste trabalho esclarecer o seu uso restrito às tradições cristãs. Essa escolha deve-se ao forte impacto cultural e social do cristianismo no desenvolvimento histórico de nosso contexto ocidental, assim como a sua relevância para o objeto de estudo aqui proposto.

Importante notar que a homossexualidade, enquanto uma categoria de estudo, é encontrada como uma possibilidade apenas na modernidade, assim, antes não existia essa palavra enquanto definição. Havia apenas a presença no meio político e social do “amor entre iguais”. Pois, é durante tal período que as “posições-de-sujeito” ao redor dessa sexualidade são construídas como identidade (LOURO, 2000, p. 36).

No que diz respeito ao primeiro tópico *homossexualidade e religião*, apresentaremos a homossexualidade enquanto relacionamento afetivo, romântico e/ou sexual entre pessoas do mesmo sexo, preocupando-nos com a história dos olhares dirigidos a tais práticas. Serão analisadas ainda, para melhor compreender a proposta deste capítulo, as relações entre *o protagonismo do jovem na construção da identidade homossexual*, e *a identidade homossexual no Brasil*.

Neste primeiro capítulo tentaremos responder às seguintes questões: como a religião cristã (re)constrói discursos sobre a homossexualidade? E como a religião e a homossexualidade estão se relacionando no atual contexto brasileiro?

Um dos objetivos centrais desse capítulo é compreender como a sexualidade e a religião se mantêm em diálogo, influenciando/sendo influenciada pela modernidade. Assumiremos a compreensão de religião enquanto um campo religioso, como conceito discutido por Bourdieu (1987), no qual leigos, sacerdotes, profetas ou feiticeiros compõem esse campo, gerando uma hierarquia e um palco de disputas políticas e ideológicas.

O campo religioso tem por função específica satisfazer um tipo particular de interesse, isto é, o interesse religioso que leva os leigos a esperar de certas categorias de agentes que realizem “ações mágicas ou religiosas”, ações fundamentalmente “mundanas” e práticas, realizadas “a fim de que tudo corra bem para ti e para que vivas muito tempo na terra”, como diz Weber (BOURDIEU, 1987, p. 82).

Nesse sentido, é relevante destacar e problematizar a ideologia e o interesse sempre presentes em quaisquer produções de conhecimento de caráter científico, no qual está sempre mergulhado numa perspectiva política, mesmo que disfarçados de um discurso de neutralidade científica (ALMEIDA, 2004; SARDENBERG, 2007; SAID, 2012).

Dessa maneira, o desenvolvimento das Ciências ocorre através do discurso de uma “neutralidade” não neutra, que serve para manutenção do *status quo* de determinados grupos da sociedade, seja idealizado por algum viés de gênero (SARDENBERG, 2007), através da legitimação de alguma religiosidade dominante (ALMEIDA, 2004), ou mesmo pela exploração cultural (SANTOS, 2014).

Não existe imparcialidade do conhecimento. Todo o saber é orientado por bases ideológicas, a questão primordial é saber quais grupos são incluídos e quais grupos são excluídos com determinado saber (FREIRE, 1987).

Outro grande exemplo dessas discussões é o movimento de luta antimanicomial que vem se desenvolvendo no Brasil nos últimos anos, que ocorre com a desconstrução do saber médico ideológico, e através das novas apropriações sobre a loucura pelas Ciências Humanas, servindo como ferramenta contrária ao higienismo classificatório, que é retificado pelo conhecimento científico tradicional (LÜCHMANN & RODRIGUES, 2007).

Em sentido semelhante, sobre a construção de discursos ideológicos, porém no campo da homossexualidade, Borrillo (2010, p. 10) revela que em nosso contexto de sociedade existe a presença de uma “[...] história e da categorização da homofobia como

forma de violência e humilhação com cumplicidade jurídica, científica, cultural e institucional”.

Torna-se relevante conhecer criticamente a produção científica como construção social, histórica e cultural, formadora de subjetividades interessadas em certa manutenção do saber.

Neste primeiro capítulo, Foucault (1988) será um dos teóricos apresentados, devido aos seus estudos sobre a história da sexualidade, a partir das suas observações sobre as “interdições” que foram construídas frente aos temas da sexualidade e da lógica do poder desde a antiguidade até os dias atuais.

As compreensões teóricas de Bauman sobre modernidade também servirão de base para a discussão dos temas propostos. Além desses, serão apresentados outros teóricos capazes de contribuir com a proposta desse capítulo.

1.1 – Homossexualidade e religião

Podemos encontrar diversas formas/olhares no entendimento da sexualidade humana através da história. Todas dentro de perspectivas influenciadas pelo contexto social vigente. (FOUCAULT, 1988). Para uma melhor compreensão sobre o termo “sexualidade”, adotamos a seguinte definição:

A sexualidade, no nosso entender, é um conjunto de fatos, sentimentos e percepções vinculados ao sexo ou à vida sexual. É um conceito amplo, que envolve a manifestação do impulso sexual e o que dela é decorrente: o desejo, a busca de um objeto sexual, a representação do desejo, a elaboração mental para realizar o desejo, a influência da cultura, da sociedade e da família, a moral, os valores, a religião, a sublimação, a repressão (RIBEIRO, 2005. p.1).

A sexualidade durante todo o nosso percurso histórico foi regulada pela sociedade, diante de alguns contextos específicos foi incentivada e em outros momentos interdita (FOUCAULT, 1988; FOUCAULT, 1985).

Deste modo, a homossexualidade não pode ser considerada um acontecimento ou fenômeno recente/atual e nem mesmo podemos afirmar que este surgiu em um momento específico da história da humanidade.

Tais mudanças ocorreram a partir de diferentes fatores, mas sempre com a presença de diferentes prismas religiosos interferindo de algum modo nessas percepções (FACCHINI, 2003; MOTT, 2002).

Dessa forma, pesquisas como “Entre cristianismo, laicidade e estado: as construções do conceito de homossexualidade no Brasil” de Silva e Barbosa (2015) revelam a presença de discursos religiosos modificadores de conceitos como sexualidade, homossexualidade, família e gênero.

Dessa maneira, leituras religiosas atravessam culturas e processos sociais complexos, não se restringindo a uma religião enquanto instituição isolada do mundo laico, conforme pensa a modernidade, mas de uma tradição que esteve (e ainda está) sempre atuante em diferentes espaços. (HERVIEU-LÉGER, 2004).

Sobre o tema da modernidade, Bauman (2001) traz a noção de que há uma constante transformação da cultura e de toda nossa sociedade, trata-se de um movimento que torna possível diferentes reformulações de conceitos sociais. Para uma melhor compreensão desses múltiplos olhares é necessário percorrer alguns períodos importantes na história do ocidente.

Pensar a história no contexto ocidental é lembrar também de constantes diálogos e conflitos estabelecidos com um “outro”, principalmente de um comparativo inventado sobre um “oriente” quando pensado a divisão entre oriente e ocidente que não é meramente geográfica (SAID, 2012).

Assim, dentro de um mesmo “ocidente” é possível pensar muitas alteridades propositalmente construídas com um sentido de subjugá-las, através de um pressuposto no qual “[...] o mal vem sempre de fora, na França, a homossexualidade foi qualificada como "vício italiano" ou "vício grego", ou ainda "costume árabe" ou "colonial". À semelhança do negro, do judeu ou de qualquer estrangeiro, o homossexual é sempre o outro, o diferente, aquele com quem é impensável qualquer identificação” (BORRILLO, 2010, p. 14).

No Egito antigo, por exemplo, a mulher tinha a possibilidade de ocupar certas profissões, como médica, escriba, proprietárias de terras. Ainda que não houvesse a presença de um matriarcado, gozava de um papel importante na sociedade e de condições contextuais para exercê-la (MOCELLIN, 2000).

Tal lógica veio a se modificar muito após a expansão e domínio de Alexandre, o Grande, ao incorporar certos elementos da cultura grega para o Egito, garantindo um distanciamento do papel da mulher daquele na qual ela possuía, gerando modificações em seus papéis sociais.

De fato, há diferenças enormes entre a mulher grega e a mulher Egípcia, no tocante a seu status. Em Atenas as mulheres são submissas aos seus maridos, não podem sair sozinhas e tem um espaço na casa destinado a elas, o gineceu. Tem papel social definido – ser filha e mãe – e tem na casa e na família o seu mundo e a 'razão de sua existência' (RIBEIRO, 2005, p. 3).

Analisando a Grécia Antiga, é possível perceber relatos de filósofos e outros pensadores que viviam a sexualidade homossexual de maneira aberta em sociedade, a exemplo, Ésquines (389-322 a.C.) e Demóstenes (384-322 a.C), que inclusive falavam em assembleias realizadas em Atenas de maneira livre sobre seus amores por outros homens. (TORRÃO FILHO, 2000).

Os conceitos de “homossexualidade” na Grécia Antiga, como em todos os outros períodos da história sofrem influência direta do próprio momento no qual os valores sociais estão implicados. Sendo subjetivados dialeticamente na construção da história (REY, 2012).

De modo que, ao citar a homossexualidade na Grécia Antiga, recorre-se ao pensamento político vigente nessa época. Lá as relações sexuais entre homens ou entre mulheres eram comuns, porém compatíveis com determinados valores morais e de justiça (FOUCAULT, 1985; LEMOS, 2015).

Sennett (2003, p. 44) ilustra:

O andar calmo e firme também indicava nobreza [...]. Supostamente, as mulheres deviam caminhar lentamente, hesitantes, e o homem que fizesse o mesmo pareceria efeminado. Ereto, hábil, ciente de onde quer chegar; a palavra *orthos* – “irrepreensível” – carregava todas as implicações da retitude do macho e contrastava com a passividade desonrosa, marca dos homens que se submetiam à penetração anal.

A “passividade” masculina estava referenciada como algo desonroso ou inferior, no mesmo sentido havia uma moral que também regia a sexualidade das mulheres gregas.

Assim, as mulheres, por sua vez, não possuíam um grande estatuto sexual. Michel Foucault (1985, p. 177) afirma que tal possibilidade se encontrava unicamente no matrimônio, tanto no período arcaico quanto no período clássico. “(...) Acentua-se que a relação conjugal não deve ser estranha a *Eros*, a esse amor que alguns filósofos quiseram reservar para os rapazes.”

A história da sexualidade revela, desde a Grécia Antiga, tentativas de se compreender os corpos dos homens e das mulheres distintamente, através inclusive de conceitos fisiológicos:

Para Aristóteles, o esperma era superior por gerar vida, em contraposição à menstruação, inerte. Ele distingue “o macho, dotado do princípio do movimento e da geração, e a fêmea, possuidora do princípio da matéria”, estabelecendo um contraste entre forças ativas e passivas no corpo (SENNETT, 2003, p. 38).

Nesse contexto, temos a figura de Safo, poetisa grega que viveu na cidade lésbia de Mitilene, nascida por volta de 630 a 610 a.C., autora de grandes produções artísticas valorizadas na Grécia Antiga, que devido ao conteúdo erótico de suas obras, sofreu censuras da Igreja séculos depois, já durante a Idade Média (MATA, 2009).

A poetisa tornou-se famosa pela construção de um ambiente estimulante para as mulheres gregas:

(...) tornando-se responsável pelo encorajamento da carreira de uma grande quantidade de mulheres; infelizmente a maioria para nós hoje desconhecidas. Outra de suas marcas foi o aparecimento em moedas, no período em que Mitilene pôs orgulhosamente em circulação as “moedas Safo”, ou seja, moedas que traziam seu rosto impresso, que foram encontradas por volta do século III d.C, cerca de novecentos anos após a sua morte (MATA, 2009, p. 7).

Sendo assim, as vivências homossexuais podem ser encontradas com amplos exemplos na antiguidade grega, sobretudo direcionadas às práticas entre homens, as quais mantinham certa regulação do seu uso moral.

No contexto social da Grécia Antiga, tal modelo feminino observado em Lesbos diferenciava-se em alguns aspectos do modelo falocêntrico da época. Embora observe-se que o falocentrismo, pensamento no qual o homem (e somente este) está no centro da sociedade através de seu poder, sempre foi (e ainda é) um modelo dominante em todas as sociedades, alterando-se apenas alguns aspectos existentes nas diferentes culturas (ALVES, 2004), mas sempre com uma regulação moral (FOUCAULT, 1985).

Para citar como exemplo, a nossa própria cultura em dias atuais revela que os palavrões e símbolos utilizados para discriminação contra os homossexuais e as mulheres reforçam através da fala os valores masculinos, identificados com a “penetração” e a desqualificação daqueles que são penetrados. Tal relevância é investigada por Alves (2004), no qual exemplifica através do seguinte fragmento:

O homem másculo é sempre viril, ativo, e vê o sexo como penetração. Os valores masculinos são identificados da mesma forma. No mundo falocêntrico, isto é verdade, como mostram todos os palavrões que desqualificam aqueles que são penetrados: tomar no cú, tomar no rabo, se foder, bota pra foder, foda-se, levar porra e chupa aqui (boquete). Da mesma forma, chamar um homem de mulherzinha, boneca, boiola, frouxo ou veado tem o mesmo significado, assim como dar uma banana ou mostrar o dedo médio em riste (ALVES, p. 28, 2004).

As regulações da sexualidade ocorreram também em Esparta, onde o amor entre homens era incentivado como parte do treinamento e disciplina militar, contribuindo para uma maior integração dos membros das tropas (TORRÃO FILHO, 2000).

Em uma das colônias de Esparta, Tebas, havia o Pelotão Sagrado de Tebas, uma tropa de elite composta por mais de 100 casais homossexuais de soldados, mantidos com recursos públicos, sendo ao mesmo tempo um simbólico de valentia e poder militar (TORRÃO FILHO, 2000).

Já em Roma, temos uma presença da sexualidade ligada a noções políticas hierárquicas, no qual os papéis de homem e de mulher, bem como de uma sexualidade controlada (e controladora), se instauram nas condutas dos sujeitos.

Tem-se por definição a presença do falocentrismo como elemento principal dessa hierarquia, garantindo uma divisão bem definida não só entre homens e mulheres, mas como entre os livres e os escravos.

Já em Roma, a mulher ocupa importante papel social, vai ao teatro, às festas, faz compras, participa de reuniões políticas, embora se submeta à autoridade masculina. A mulher romana se casava jovem, a partir dos doze anos, em geral com um homem bem mais velho. Era dela a prerrogativa do divórcio e podia manter os bens de solteira que trazia para o casamento. Quando falamos em sexo para os romanos, é preciso entender como funcionava essa sociedade: era escravocrata, hierarquizada e de predomínio masculino (RIBEIRO, 2005, p. 3).

Assim, as características designadas aos homens e às mulheres conferem papéis de gênero distintos que se misturam ao discurso do uso da sexualidade, desenvolvendo-se uma cultura de submissão e dominação, na qual a norma social confere *status* significativos para os participantes. Ribeiro (2005) continua:

As relações sociais se pautavam em regras rigorosamente seguidas, porque sustentavam o poder do cidadão. Consequentemente, esperava-se que o homem livre tivesse iniciativa, liderança, voz de comando e que fosse sempre dominador e ativo. Por outro lado, esperava-se o oposto das mulheres, crianças e escravos; deveriam obedecer e ser socialmente submissos, ou seja, deveriam ser indivíduos passivos.

Este modelo social também era aplicado nas relações sexuais: o homem deveria ser sempre ativo, enquanto escravos e mulheres deveriam ser passivos. Devemos entender que ser ativo sexual significava penetrar e ser passivo significava ser penetrado. Por isso, em Roma, aceitava-se naturalmente que um cidadão tivesse relações sexuais com um escravo (RIBEIRO, 2005, p. 3).

Em tais contextos existia uma aceitação da homoafetividade no campo da política, ainda que limitada, porém durante a transição para a Idade Média, houve uma ascensão do cristianismo e um maior envolvimento deste com as questões políticas, fazendo com que as expressões da sexualidade humana fossem completamente modificadas a partir dos interesses ideológicos desta instituição.

Desde o seu surgimento, o cristianismo trouxe em sua construção fortes elementos do judaísmo e do helenismo. Dentro deste último, o estoicismo³ merece uma grande importância para a época romana; o *logos*, a razão, rege o mundo por uma lei universal. Assim, o homem deve obedecer a essa lei que rege o universo, deve continuar o “cuidar de si” (FOUCAULT, 1988).

O “cuidado de si”, como sugere Foucault (1985), reflete uma intensificação das relações sociais, nas quais existe um cuidado revestido de controle, baseado em dispositivos sociais mais complexos do que apenas o simples desejo do sujeito.

Assim, a Idade Média marca um período importante nas modificações de visões a respeito da sexualidade humana, dada a influência política e econômica em que se apresentava a religião cristã.

E foi então, neste período, que a igreja expôs o seu posicionamento contrário à homossexualidade, justificada através do capítulo XIX do livro de Gênesis, que trata de uma narrativa bíblica nas cidades de Sodoma e Gomorra. Estas cidades foram hipoteticamente destruídas por Deus pelo fato de haver a prática sodomita e a homossexualidade, tidas como erradas (CARVALHO, 2003, apud MESQUITA, 2008).

Tal passagem foi aproveitada no âmbito político para legitimar hierarquias sociais através de sistemáticas repressões contra homossexuais, presente inclusive na formação das leis do Império Romano.

A crença na qualidade natural e a moralidade das relações heterossexuais monogâmicas - e, correlatamente, a percepção da homossexualidade como prática nociva para o indivíduo e para a sociedade - levam o imperador Teodósio 1º, em 390, a ordenar a condenação à fogueira de todos os homossexuais passivos. De acordo

³ Escola de filosofia Helenística, do início do século III a.C.

com o Código Teodosiano (Teodósio II, 438), a atitude passiva, associada necessariamente à feminilidade, implicava uma ameaça para o vigor e a sobrevivência de Roma. A fim de justificar tal severidade, foi necessário apoiar-se nos fundamentos bíblicos da condenação. (BORRILLO, 2010, p. 48).

As práticas que se desenvolviam na igreja católica, assim como no puritanismo, através do rigor com determinados costumes de ordem sexual, buscavam uma leitura nova sobre o corpo do sujeito, considerando-o como pertencente ao campo externo do sagrado. Desse modo o puritanismo:

Porém, buscava modificar o homem de comportamento desregrado e de temperamento oscilante, tão comum na Idade Média. Tentou-se integrar sensualidade e espiritualidade, mas o que acabou predominando foi o caráter ascético, que desvalorizou o corpo e a sensibilidade para alcançar a plenitude moral. Consequentemente, o sexo, para os puritanos, também seria desprovido de prazer (RIBEIRO, 2005, p. 6)

Somado a isso, acentuavam-se as desigualdades entre homens e mulheres, pois ninguém poderia ser padre ou comandar uma organização sacerdotal se não fosse “homem a imagem do Cristo”, o clérigo deve ser composto exclusivamente por alguém desse sexo, para as diversas atividades que sugerissem algum tipo de poder, como realizar os sacramentos, Eucaristia ou diferentes pregações.

Posteriormente, o III Concílio de Latrão, de 1179, acompanhou os princípios discriminatórios e intolerantes sobre os homossexuais, tipificando assim o “homossexualismo” como crime. Também deu origem a diversas legislações que penalizavam a prática da homossexualidade com a morte, nos séculos XII e XIII (RIBEIRO, 2003).

Durante os séculos XIII a XV, é que a perseguição dos homossexuais vai acentuar-se; até o final do século XVIII, todas as disposições penais, sem exceção, fazem referência ao mito de Sodoma para justificar a punição de gays e lésbicas. A morte pelo fogo aparece como uma forma específica e necessária de purificação, não só do indivíduo - queimando-lhe a carne para salvar a alma -, mas igualmente da comunidade, extirpando assim o mal que a corrói em seu âmago. A tradição teológica organiza, ideologicamente, essa forma radical de perseguição contra os homossexuais (BORRILLO, 2010, p. 54).

Os discursos produzidos contra os homossexuais eram os mais variados (e ainda perduram nos dias atuais), porém sempre reforçado por uma conotação negativa. Entre eles Borrillo (2010, p. 13) aponta:

Crime abominável, amor vergonhoso, gosto depravado, costume infame, paixão ignominiosa, pecado contra a natureza, vício de Sodoma - outras tantas designações que, durante vários séculos, serviram para qualificar o desejo e as relações sexuais ou afetivas entre pessoas do mesmo sexo.

Então, as relações tidas como corretas e que detinham a aprovação da Igreja eram as relações heterossexuais; então esta instituição passou a discursar contra a prática da homossexualidade e a supervalorizar as relações entre heterossexuais no espaço do matrimônio, condenam-se as práticas do amor livre (amor/sexo entre pessoas heterossexuais solteiras) e da homossexualidade, taxando-as de condutas que seriam moralmente inaceitáveis (MOTT, 2002).

Como exemplo, citamos Natividade e Oliveira (2009, p.129):

As passagens de Romanos, capítulo 1, e a Primeira Epístola aos Coríntios comparecem também para legitimar este ponto de vista. A primeira compreende uma exortação do apóstolo Paulo – Romanos, capítulo 1, versículos 26 e 27 – contra as “paixões infames”. Atos sexuais divergentes da heterossexualidade constituiriam uso “antinatural” do corpo. Homens e mulheres que se deitam com pessoas do mesmo sexo cometeriam “torpeza”, estando sujeitos ao “castigo” de Deus. Já a passagem da Primeira Epístola aos Coríntios, conforme esta visão conservadora, afirma que “efeminados” e “sodomitas”, do mesmo modo que “ladrões”, “avarentos” e “prostitutas”, não teriam acesso ao “Reino de Deus”. Este trecho, em particular, é usado como prova de que gays e lésbicas estariam destinados à “danação eterna”. Tais passagens bíblicas constituem justificações religiosas para o interdito da homossexualidade, nesse contexto religioso, imbricadas a códigos de santidade e a definições rituais de estados de pureza e impureza.

No entendimento da igreja, ser homossexual era transgredir as leis de Deus, da própria igreja e de todo um conjunto de dispositivos sociais meticulosamente construídos com a pretensão de livrar-se do “pecado” e da “perversão”, através do controle sobre a sexualidade humana.

Qualquer tipo de relação sexual prazerosa é vista como uma transgressão a ordem natural. O contato sexual é restrito ao casamento e exclusivamente para fins procriativos. Daí a condenação ao homossexualismo, principalmente ao masculino, por haver perda de sêmen, enquanto o relacionamento entre mulheres era considerado mera lascívia, como se a sexualidade desta natureza fosse menos perigosa” (DIAS, 2001, p.30).

Além disso, Foucault (1988) nos aponta direções que revelam uma sociedade altamente produtora (e interessada nessa produção) de discursos referentes às sexualidades. Assim, tais sexualidades foram reservadas e alocadas em determinados espaços sociais, efetivando um arranjo complexo de poderes, afirmando que as sociedades industriais através de suas interdições promoveram diversos discursos, inclusive acerca da homossexualidade.

[...] É preciso, portanto, abandonar à hipótese de que as sociedades industriais modernas inauguraram um período de repressão mais intensa do sexo. Não somente assistimos a uma explosão visível das sexualidades heréticas mas, sobretudo – e é esse o ponto importante – a um dispositivo bem diferente da lei: mesmo que se apoie localmente em procedimentos de interdição, ele assegura, através de uma rede de mecanismos entrecruzados, a proliferação de prazeres específicos e a multiplicação de sexualidades disparatadas. Diz-se que nenhuma sociedade teria sido tão recatada, que as instâncias de poder nunca teriam tido tanto cuidado em fingir ignorar o que interditavam, como se não quisessem ter nenhum ponto em comum com isso. É o inverso que aparece, pelo menos numa visão geral: nunca tantos centros de poder, jamais tanta atenção manifesta e prolixa; nem tantos contatos e vínculos circulares, nunca tantos focos onde estimular a intensidade dos prazeres e a obstinação dos poderes para se disseminarem mais além (FOUCAULT, 1988, p. 48-49).

A sociedade que se desenvolve um pouco mais a frente, no século XVIII, conhecida como burguesa, industrial ou capitalista, confere um status de interesse sobre essa mesma sexualidade que já havia sido “cristianizada” pela religião, de modo a disseminar diversos discursos sobre ela, empenhando-se partilhá-los por diferentes saberes, como a medicina, a pedagogia e outras Ciências, discursos esses estudados com bastante ênfase por Foucault em sua obra, a história da sexualidade.

Não é no ideal de uma sexualidade sã, prometida pela medicina, nem no sonho humanista de uma sexualidade completa e realizada, nem muito menos no lirismo do orgasmo e nos bons sentimentos da bio-energia, que se devem procurar os mais importantes elementos de uma arte erótica vinculada ao nosso saber sobre a sexualidade (nesses casos, trata-se apenas, de sua utilização normalizadora); e sim, na multiplicação e intensificação dos prazeres ligados à produção da verdade sobre o sexo. Os livros científicos, escritos e lidos, as consultas e os exames, a angústia de responder às questões e as delícias de se sentir interpretado, tantas narrativas feitas a si mesmo e aos outros, tanta curiosidade, confidências tão numerosas e cujo escândalo é sustentado (não sem algum tremor) por seu dever de verdade, a irrupção de fantasias secretas, cujo direito de murmurar para quem sabe ouvi-las se paga tão caro, em suma, o formidável “prazer na análise” (no sentido mais amplo deste último termo) que o Ocidente desde há vários séculos fomentou sabiamente, tudo isso

forma como que fragmentos errantes de uma arte erótica, veiculados em surdina pela confissão e a ciência do sexo (FOUCAULT, 1988, p. 68).

Mesmo com essas concepções da Igreja sobre a homossexualidade, estudiosos como Freud (1969), anos mais tarde, nos trouxeram reflexões que desconstruíam as ideias da Igreja sobre a perfeição do sistema binarista existente. Desde o Século XIX, este estudioso nos demonstrou, através da psicanálise, que era possível identificar como normais outras formas de vivência da sexualidade humana, e que as várias formas não existiam apenas para fins reprodutivos, conforme a igreja insistia em afirmar.

Anos depois, em meados do século XX, Kinsey (1948), mais conhecido como o pai da sexologia, através de seus estudos, identificou que aproximadamente 37% dos homens ocidentais tinham experimentado na idade adulta, ao menos dois orgasmos com alguém do mesmo sexo.

Uma sociedade tão marcada pela homofobia possui um número significativo de indivíduos que já experimentaram secretamente algum tipo de experiência homoerótica; tal contradição acaba por proferir um ódio dirigido ao próprio desejo homoerótico, e principalmente contra aqueles que ousam transgredir a ditadura heterossexista (MOTT, 2002).

No final do século XX havia um movimento no Brasil que lutava por conquistas e reconhecimentos de direitos para a população LGBT, tendo como finalidade, dentre outras questões, a defesa do direito à sexualidade humana. Participavam deste movimento diversas entidades científicas que buscavam combater a discriminação contra homossexuais (FACCHINI, 2003).

O Conselho Federal de Medicina, então, ao receber esses posicionamentos, passou, a partir do ano de 1985, a não considerar mais a homossexualidade como doença. A psicologia, no entanto, se manteve fora desses espaços sem se posicionar sobre as garantias a respeito da sexualidade humana até então (ALMEIDA & CRILLANOVICK, 1999).

Na tentativa de reafirmar a existência desses padrões binaristas e dos papéis sociais determinados a partir desse sistema, determinadas igrejas evangélicas aliadas a certos psicólogos, buscaram criar um “serviço de recuperação de homossexuais” que buscava “converter” este indivíduo a sua hipotética natureza do homem (ALMEIDA & CRILLANOVICK, 1999).

Com as constantes utilizações desses “métodos para curar homossexuais” a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis fez diversas denúncias ao Conselho Federal de Psicologia – CFP - sobre a prática. A partir dessas denúncias, o CFP promulgou uma resolução (001) no ano de 1999, que estabelecia normas que os psicólogos deveriam seguir ao tratar sobre o tema da sexualidade.

Nesta resolução, o Conselho estabelece que a homossexualidade não se trata de uma doença, distúrbio ou perversão e que por isso psicólogos não devem corroborar com nenhuma proposta que busque tratar ou curar a homossexualidade; tal fato ocorreu 9 anos após a Organização Mundial de Saúde retirar “homossexualidade” da sua lista de doenças mentais.

Com os avanços e lutas pela consolidação de uma democracia, diversos movimentos sociais surgem com a finalidade de apoiar as causas do público LGBT. No Brasil, são vários os nomes conhecidos que se pautam pelos discursos dos direitos humanos de maneira geral.

Só para citar alguns desses grupos sociais atuantes no Brasil: Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT); a Associação Brasileira de Lésbicas (ABL); a Associação Nacional de Travestis (Antra); o Coletivo Nacional de Transexuais (CNT); o Coletivo Brasileiro de Bissexuais (CBB); e a Rede Afro LGBT (SIMÕES & FACCHINI, 2009).

Outro aspecto importante a ser considerado na história da homossexualidade e suas relações com a religião, é que os diversos fenômenos que abarcam a sexualidade e a identidade de gênero, até algumas décadas atrás, tinham um entendimento errôneo sobre a sexualidade humana como algo vinculado a transexualidade, sendo dois temas completamente distintos (SIMÕES & FACCHINI, 2009).

A transexualidade refere-se a uma "experiência identitária", caracterizada pelos conflitos frente às normas de gênero imposta pela sociedade heteronormativa. (BENTO, 2012). Para Ventura (2007, p. 25):

A transexualidade é entendida como uma expressão legítima da sexualidade, que pode trazer um tipo de condição de sofrimento (ou não), e não necessariamente uma doença psiquiátrica, em razão das condições sociais e pessoais em que é vivenciada. Isso implica em considerar que a transexualidade não traz em si limitações à autonomia (moral ou legal) da pessoa transexual, mas, sim, um tipo de vulnerabilidade em razão da contradição entre a transexualidade e as normas sociais e morais sexuais vigentes, o que pode resultar em restrições pessoais e sociais danosas à autonomia individual (ou seja, em vulneração), como: a proibição legal de alteração do prenome e do

sexo nos documentos de identificação pessoal, ou restrições para o acesso às transformações corporais desejadas, no sistema oficial de saúde, dificultando às intervenções médicas adequadas e seguras para a transexualização.

A discriminação que tais pessoas sofrem em nossa sociedade ocorre a partir do binarismo em que estão postas as relações homens vs. mulheres. O primeiro pensado como forte, líder e corajoso, enquanto ao segundo é designado o papel de fragilidade, passividade e emotividade; acompanhados através de pedagogias de gênero complexas, no qual nenhum dos dois pode confundir-se com o outro (LOURO, 2004). Trata-se de um pensamento que remete a “heteronormatividade”: esta se refere a um conjunto de discursos, valores e práticas, por meio dos quais a heterossexualidade é instituída e vivenciada como única possibilidade legítima de expressão sexual e comportamental (NASCIMENTO, 2010), sendo assim homens precisariam exercer a virilidade e as mulheres condenadas à passividade.

O sistema binário, que separa rigidamente homens e mulheres, produz e reproduz a ideia de que o gênero é construído pela natureza. Reitera-se a ideia de uma biologização da cultura humana, em que os distintos comportamentos humanos obedecem a regras tidas como universais a partir de certas ideologias (BENTO, 2012).

É possível localizar tal pensamento na própria invenção do amor romântico, que seria uma tentativa dos homens influenciarem as mulheres em certo tipo de divisão rígida entre comportamentos esperados para cada gênero, que confere a mulher o papel de submissão ao homem (GIDDENS, 1993).

Ir contra ao prescrito pelas normas de gênero implica em desafiar simultaneamente a razão do binarismo, que tão bem segrega homens de mulheres, como os demais valores sociais vigentes. Ousar uma sexualidade distinta da norma heterossexista, é enfrentar o conjunto de normas vigentes, inclusive religiosas, que considera “inferior” ou “pecador” aqueles que divergem de sua regra (MOTT, 2002).

Dentro das próprias definições religiosas cristãs, a ideia de comportamento prescritivo homofóbico continua forte, embora se torne importante destacar a presença de grupos religiosos dentro dessas mesmas denominações que lutam pela garantia de uma visão religiosa inclusiva, que respeite os direitos conquistados pelo público LGBT e, sobretudo que os acolham em igualdade.

Acontece nos Estados Unidos, desde a década de 60 do século passado, a emergência de movimentos gays cristãos. Esse movimento também é refletido aqui no Brasil e hoje assim, como nos E.U.A, o

surgimento de grupos religiosos organizados sob a bandeira GLBTT, tornam-se cada vez mais visíveis e causam impacto, não apenas no campo religioso mas no enfrentamento das questões ligadas aos direitos GLBTT (JESUS, 2008, p. 5).

É necessário lembrar que o Brasil se constrói dentro do jogo do patriarcado em que posiciona a centralidade de certo cristianismo majoritário, enquanto religião modelo da sociedade e norma religiosa.

Existem as igrejas inclusivas, porém ainda vigoram os preconceitos de séculos arraigados numa tradição que não normaliza os “amores entre dois homens” e “amores entre duas mulheres” (NATIVIDADE, 2006).

Tem-se um grande desenvolvimento no campo religioso, para além das instituições religiosas em si e permeando a sociedade como um todo, de diversas ideologias religiosas “LGBTfóbicas”. Silva e Barbosa (2005, p. 69) consideram que:

Mesmo com o fim do sistema em que tinha a religião como guia do Estado, e ainda no começo de um estado laico, encontramos presentes novas leituras cristãs tradicionais, afastando, oprimindo e demonizando culturas diferentes, consequentemente impondo novos valores e destacando o certo e o errado. Interferindo e buscando legitimar seus conceitos a toda uma população, através não da religião aos seus fiéis, mas por intermédio do Estado.

Tais fragilidades nas relações entre a ideologia religiosa dominante e política em nosso país intensificam as influências múltiplas desses campos e confere uma organização e pensamento social condizente com as tradições herdadas de um modelo religioso dominante.

Esse modelo luta para manter os conceitos já estabelecidos, ao mesmo tempo em que luta contra as modificações de novos conceitos que sejam divergentes do próprio interesse ideológico (JESUS, 2008). Busca-se reforçar o pensamento religioso tradicional sobre a sexualidade humana, de maneira contrária às outras expressões de sexualidade na modernidade.

1.2 – O protagonismo do jovem na construção da identidade homossexual

Para Bauman (2005, p.17), devemos estar “conscientes de que o pertencimento e a identidade não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis [...]”. Há então, uma forte aceleração no movimento das identidades na modernidade, inclusive de domínio religioso, no qual uma

diversificação de novas possibilidades de escolhas para o sujeito é construída, dentro do turbilhão de novas identidades. Seguindo este mesmo raciocínio, Hervieu-Léger (1999, p. 51) afirma que:

em matéria religiosa, como em tudo o mais na vida social, o desenvolvimento do processo de pulverização individualista produz paradoxalmente a multiplicação de pequenas comunidades fundadas nas afinidades sociais, culturais e espirituais de seus membros.

Nesse sentido, a modernidade garante novas expressões a partir das transformações das identidades anteriores, com maior fluidez e elementos inéditos que se constroem novas subjetividades para o sujeito, das quais podem inclusive modificar a própria tradição, e o sujeito por sua vez, torna-se capaz de desenvolver variadas maneiras de exercer a espiritualidade, dentro e fora das instituições religiosas. Para Castoriadis (1995, p. 29):

[...] através da fabricação social do individual, a instituição subjuga a imaginação singular do sujeito e, como regra geral, lhe conduz a se manifestar a si mesma só através dos sonhos, as fantasias, as transgressões e a doença. Em particular tudo ocorre como se a instituição tivesse tido sucesso em cortar a comunicação entre a imaginação radical do sujeito e o seu “pensamento”.

A modernidade confere um momento importante de possibilidades para a transgressão da subjetividade, a oportunidade do sujeito posicionar-se frente a novas leituras diferentes das instituídas, e consequentemente também produzir novos saberes.

Na mesma direção Rey (2012), compreende a subjetividade como processual e histórica, ao representar um conjunto complexo de significados e sentidos subjetivos produzidos na vida do homem. A subjetividade se estrutura através da dialética sujeito-mundo, como um processo socialmente construído, cercada de contradições e rupturas que envolvem diferentes dimensões como o afeto, a cognição, o simbólico, a estética e a ética.

E é nesse espaço de movimentação subjetiva e de transformações da realidade social, que a figura do jovem na sociedade moderna também deve ser destacada, pois este é o um dos principais protagonistas dessas mudanças sociais (GONZALES & GUARESCHI, 2009). É a vitalidade dos jovens canalizada nos movimentos sociais que promovem as grandes mudanças da sociedade (DAYREL, 2003).

Nesse sentido, o exercício do protagonismo compreende o jovem como um ator social que participa de espaços de interlocução política

ou que os demanda com vistas à transformação social, a partir da própria experiência de vida (GONZALES & GUARESCHI, 2009, p. 50.).

Sendo fonte de grande vitalidade para a própria mudança da realidade social, “a juventude pertence aos recursos latentes de que toda sociedade dispõe e de cuja mobilização depende de sua vitalidade” (MANNHEIM, 1967, p. 49).

A categoria conhecida como “juventude”, leva em conta os critérios históricos e culturais que a constituem, trata-se ao mesmo tempo de uma condição social e uma espécie de representação, o qual se revela como um potencial combustível de transformações de realidades sociais (MANNHEIM, 1967).

Se há um caráter universal dado pelas transformações do indivíduo numa determinada faixa etária, nas quais completa o seu desenvolvimento físico e enfrenta mudanças psicológicas, é muito variada a forma como cada sociedade, em um tempo histórico determinado, e, no seu interior, cada grupo social vão lidar com esse momento e representá-lo. Essa diversidade se concretiza com base nas condições sociais (classes sociais), culturais (etnias, identidades religiosas, valores) e de gênero, e também das regiões geográficas, dentre outros aspectos (DAYREL, 2003, p. 42).

Com a finalidade de estabelecer esta categoria, em 2013 foi criado no Brasil o Estatuto da Juventude, no qual, através do seu primeiro capítulo, no primeiro artigo e inciso primeiro, é possível encontrar a definição de jovem como sendo a pessoa que tenha uma faixa etária entre quinze e vinte e nove anos de vida. (BRASIL, 2013). Sobre essa categoria constituinte do desenvolvimento humano, Dayrel (2003, p. 42) estabelece alguns marcos possíveis que podem ser considerados na identificação desta, elencando algumas de suas características:

é possível marcar um início da juventude, quando fisicamente se adquire a capacidade de procriar, quando a pessoa dá sinais de ter necessidade de menos proteção por parte da família, quando começa a assumir responsabilidades, a buscar a independência e a dar provas de auto-suficiência, dentre outros sinais corporais e psicológicos.

É vivenciado dentro desta faixa etária um importante período da vida semelhante entre os jovens, marcado por profundas transformações tanto biológicas, psicológicas, sociais e espirituais, sobretudo para aqueles que se desenvolvem dentro do contexto da modernidade. Tal grupo é responsável pelas grandes transformações sociais que geralmente acontecem.

Todas estas formas de ação envolvem pessoas jovens como atores centrais; mesmo se apresentam diferenças históricas e geográficas com o passar das décadas, elas dividem características comuns que indicam um padrão emergente de movimentos sociais em sociedades complexas, pós-modernas. Nesses sistemas cada vez mais baseados em informação, a ação coletiva particularmente aquela que envolve os jovens oferece outros códigos simbólicos ao resto da sociedade — códigos que subvertem a lógica dos códigos dominantes (MELUCCI, 1996, p. 12).

A juventude tem-se construído sócio-historicamente como um agente potencializador latente de mudanças. De modo que esta potencialidade é manifestada apenas quando o contexto social destes é “influenciado” por algo que assegure o desenvolvimento desses potenciais (MANNHEIM, 1967; MELUCCI, 1996).

Importante considerar neste ponto, a presença do que Bourdieu (2001) nomeia de “capital cultural” durante o desenvolvimento humano, o qual surge a partir da necessidade de se compreender as diferentes realidades vividas pelos sujeitos supostamente no mesmo contexto social.

Conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento ou, em outros termos, à vinculação a um grupo, como conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros ou por eles mesmos), mas também são unidos por ligações permanentes e úteis (BOURDIEU, 2011, p. 67).

Tal conceito precisa ser levado em consideração, pois a falta ou a presença de certo “capital cultural” amplia ou restringe o aprendizado do cardápio de escolhas identitárias dos jovens, inclusive no contexto religioso. As possibilidades de vínculos subjetivos às ideias religiosas tradicionais ou modernas irão desenvolver-se a partir deste processo. Aqueles que possuem menor capital cultural possuem menos acervos culturais disponíveis para o trânsito religioso.

Conforme nos aponta Bourdieu (2011), o capital cultural pode existir sob três formatos: o primeiro deles no estado incorporado, no segundo formato temos o estado objetivado, e por último no estado institucionalizado. No primeiro caso, de estado incorporado, a herança familiar passa a ser um fator marcante nos aprendizados do sujeito, uma vez que as suas referências culturais, os conhecimentos considerados legítimos e apropriados permitirão o aprendizado de certos conteúdos e leituras por parte deste. Assim, a religiosidade herdada terá uma posição privilegiada frente outras possibilidades.

No estado objetivado, o capital cultural se desenvolve a partir de bens culturais (livros, pintura, revista, e artes em geral), ou seja, a própria possibilidade de ter em posse instrumentos capazes de provocar modificações de cultura no sujeito. Logo, o acesso (ou não acesso) a conhecimentos como diversidade religiosa, temas da modernidade ou tradicionais, expresso por um material físico ou mesmo digital específicos contribuirá para a dimensão de “escolha” de identidade religiosa (BOURDIEU, 2011).

Por último, no estado institucionalizado, o capital cultural está sob a forma de títulos escolares. O capital cultural convertido em diplomas pode ser trocado no mercado de trabalho, neste sentido há uma comparação e reconhecimento de determinado certificado escolar (BOURDIEU, 2011).

Caso seja feita uma analogia do capital cultural para a construção do aprendizado de uma identidade religiosa no jovem, é possível pensar a presença da atuação de uma instituição religiosa legitimada pelo título da tradição, habitando fortemente o imaginário das pessoas e contrário aos movimentos religiosos minoritários.

Em outras palavras, quando uma maioria cristã tenta advogar por uma causa que a considere superior, recorre-se ao mérito da tradição e tal movimento repercute na subjetividade destes sujeitos. Assim, as novas expressões religiosas modernas dependem também do capital cultural para alcançar essas pessoas. Não se trata apenas do aprendizado de novas expressões religiosas, mas da presença de uma “bagagem de cultura” mais ou menos restrita que antecede o próprio aprendizado.

Na fala de Hervieu-Léger (2004, p. 51): “Não há nação no ocidente que esteja isenta dos efeitos da contradição crescente entre afirmação do direito individual à subjetividade e os sistemas tradicionais de regulamentação da crença religiosa”.

Tal afirmação implica em uma diversificação constante de novas expressões religiosas e espirituais, em que o jovem exerce um protagonismo frente à objetividade das tradições já postas na sociedade, sem para isso desconsiderá-las. A diferença que marca o fato de estar vinculado a uma religiosidade tradicional ou não irá expressar na subjetividade do jovem uma diferença do outro, de uma alteridade que passa a construir novos sentidos sobre aquele que pertence ou não a mesma religiosidade, ou a uma religiosidade específica (SCOTT & CANTARELLI, 2004).

Quando um jovem faz parte de uma Igreja, opta por pertencer a “uma comunidade moral”, compartilhando valores que servem para referenciar sua vida, tornando-se distinto dos outros que participam de

outras religiões ou crenças, ou que não participam em nenhuma outra iniciativa coletiva. A religião interage com outras dimensões da existência humana, criando propensões para ações por ela dirigidas. O âmbito das relações sociais que se estabelecem entre religiosos e não religiosos e entre religiosos de diferentes denominações e religiões estão sempre no centro da moral religiosa, informando essas relações. Mais que isso, a própria moral se constrói nessas relações (SCOTT & CANTARELLI, 2004, p. 377).

Quando o jovem escolhe uma religião, passa a pertencer a moral religiosa que rege esta opção, compartilha valores que orientam a sua vida e diferencia-se dos outros por estas escolhas. O “desregrado”, o “imoral”, “o pecado” ganham formas específicas a partir destes arranjos. Assim o seu protagonismo pode ser utilizado para novas expressões religiosas como para a manutenção da tradição.

Os jovens cumprem importante papel no crescimento da Igreja, ao converterem outros jovens mundanos considerados “perigosos”, no sentido de que essa fase da vida é tida como da “descoberta do mundo”, “da vida”, em que se “corre o risco de se envolver com o mal”. O jovem religioso é uma contraposição aos “jovens do mundo” (SCOTT & CANTARELLI, 2004, p. 381).

Estes encontros e desencontros fornecem caminhos para a construção líquida da espiritualidade e de uma maneira de expressar uma religiosidade. Na mesma medida, aqueles que aderem as religiões institucionais trazem elementos novos que impõe a própria instituição o desafio de manter-se na modernidade (HERVIEU-LÉGER, 2004).

Com essa tensão estabelecida, novas formas de discursos surgem sobre temas como a sexualidade. Michel Foucault, através dos seus livros sobre a “história da sexualidade”, remete a muitas passagens que conferem o interesse de diversos saberes na construção de tais discursos; a igreja católica manteve-se principalmente interessada em desenvolver práticas de interdições da sexualidade como dispositivos que garantiam o seu próprio poder institucional (FOUCAULT, 1988; FOUCAULT, 1985).

Assim como a própria ciência baseava-se numa busca por verdades construídas junto a um poder que legitima espaços reservados para aplicação de tais discursos, o uso da neutralidade científica garante a expansão do uso de diversos dispositivos de poder. Na fala do autor:

A implantação das perversões é um efeito-instrumento: é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações do poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas. E, nesse avanço dos poderes, fixam-se sexualidades disseminadas,

rotuladas segundo uma idade, um lugar, um gosto, um tipo de prática.

Proliferação das sexualidades por extensão do poder; majoração do poder ao qual cada uma dessas sexualidades regionais dá um campo de intervenção: essa conexão, sobretudo a partir do século XIX, é garantida e relançada pelos inumeráveis lucros econômicos que, por intermédio da medicina, da psiquiatria, da prostituição e da pornografia, vincularam-se ao mesmo tempo a essa concentração analítica do prazer e a essa majoração do poder que o controla. Prazer e poder não se anulam; não se voltam um contra o outro; seguem-se, entrelaçam-se e se relançam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos, de excitação e de incitação (FOUCAULT, 1988, p. 48).

Os lucros econômicos mediados pelos distintos saberes e prazeres trazem o poder como maneira de garantir o controle e o rótulo de determinadas sexualidades, efetuando o uso dos prazeres junto ao poder.

Durante o século XVIII, por exemplo, a pedagogia vai apresentar como um dos seus objetivos específicos a “sexualidade específica da criança”, a medicina revela a fisiologia sexual própria das mulheres, e a demografia demonstra o seu interesse na regulação planejada dos nascimentos. Além disso, o cristianismo já havia problematizado a sua pedagogia espiritual na sexualidade das crianças, da qual partilhará o espaço de conhecimento com esses outros saberes (FOUCAULT, 1988).

Assim, no início do século XIX, muitas das “questões da carne” foram transferidas para o campo da ciência e de um conjunto de discursivas sobre a “normalidade”. Durante a modernidade então, uma explosão de novos saberes será incorporado aos conhecimentos sobre a sexualidade humana.

O termo “homossexualismo”, enquanto termo remetente a uma visão negativa, patológica do que seria um comportamento anormal, foi inicialmente apresentado por alguns saberes científicos que visavam a patologização dos homossexuais (SIMÕES & FACCHINI, 2009).

Com os avanços dos movimentos de Gays, Lésbicas e Simpatizantes, com grande participação juvenil, novos conceitos passaram a dividir espaço com a visão negativa que era atribuída a esses sujeitos, surgindo novos termos como “homoerótico”, “homoafetivo” e “homossexualidade”. Apresentando-se como categorias, juntamente com uma vasta quantidade de teorias descritivas e analíticas de cada uma delas, garantindo novas visões sobre o ser humano e suas relações com o seu corpo, a sexualidade e sua posição na sociedade (SIMÕES & FACCHINI, 2009).

Ao lado dessas novas transformações dos discursos sobre a sexualidade, durante o final do século XIX e início do século XX, uma série de movimentos sociais organizaram-se em vários países da Europa combatendo códigos penais que puniam o “comportamento homossexual” entre homens, trazendo visibilidades para o emergente movimento do ativismo homossexual e organizando-os enquanto grupos sociais dispostos a efetivar direitos (SIMÕES & FACCHINI, 2009).

Tal expansão ocorreu também em território russo e outros países, inaugurando um momento importante no pensamento coletivo sobre as representações sociais da homossexualidade, de modo que se tornou visível cada vez mais na sociedade a presença demarcada de um grupo que se constituía enquanto movimento social minoritário. Os autores Simões e Facchini (2009, p. 40) afirmam que:

Entre as décadas de 1910 e 1920, o movimento por reforma sexual alcançou o máximo de sua repercussão na Europa, com a abolição das leis anti-homossexuais na Rússia pelo novo governo bolchevique, em fins de 1917, a fundação do Instituto de Ciência Sexual em Berlim por Hirschfeld, em 1919, a realização de congressos internacionais e a formação de uma Liga Mundial para a Reforma Sexual, em 1928, tendo como presidentes honorários Hirschfeld e Havelock Ellis.

Nesse mesmo período, as lésbicas também passam a ganhar maior visibilidade, sobretudo nas capitais europeias, surgindo assim alguns espaços de sociabilidade lésbica em lugares como Paris e Berlim.

Tais conquistas seriam interditadas devido à violência nazista que se desenvolvia na década 1930, na qual as condenações por homossexualidade e o envio de prisioneiros para o campo de concentração nazista tornaram-se frequentes neste período (SIMÕES & FACCHINI, 2009; FACCHINI, 2003).

Esses prisioneiros eram obrigados a portar uniformes costurados com a marca de um triângulo rosa, submetidos a um regime de trabalhos forçados e passíveis de castração. Já a Rússia soviética comandada por Stalin, também passaria a promover violentas campanhas contra os homossexuais (FACCHINI, 2003).

Um pouco mais tarde já no final da década de 1940, nos Estados Unidos, Alfred Kinsey publicava um dos seus importantes estudos sobre comportamento sexual, o qual demonstrava que as experiências homossexuais não pertenciam a um grupo isolado apenas, era um tipo de experiência que incidia com uma frequência bem mais presente na população (MOTT, 2002).

Tais pesquisas foram importantes para compreender a complexidade que se configura a sexualidade humana, assim como trazer novas noções sobre a homossexualidade, desmistificando as certezas que haviam se construído nos últimos séculos, especialmente no ocidente, abrindo espaço para novas leituras e revoluções no campo da sexualidade.

Mas a “revolução sexual” passa a verdadeiramente explodir com maior impacto cultural por volta do fim da década de 1960, através da “revolta de Stonewall”, onde uma série de manifestações aconteceu no “Stonewall inn” localizado em Nova York nos Estados Unidos (FACCHINI, 2003).

“Stonewall inn” era um ambiente conhecido por receber um variado público de clientes, entre eles homens gays, mulheres lésbicas, sem tetos e prostitutas, um ambiente que possuía licença para venda de bebidas alcoólicas e suspeito de comercializar com o crime organizado, fazendo com que a presença policial passasse a ser cada vez mais constante (SIMÕES & FACCHINI, 2009).

Muitos desses clientes eram então obrigados a se retirarem do bar, muitas vezes à força, ocasionando um sentimento de revolta naqueles que usavam aquele espaço como meio de socialização, desencadeando assim vários conflitos com a polícia, o que posteriormente deu origem a vários grupos organizados nos Estados Unidos com o objetivo de conquistar e garantir direitos igualitários para os homossexuais (SIMÕES & FACCHINI, 2009).

Com o desenvolvimento de tais movimentos sociais, foi possível compreender novos conceitos sobre a sexualidade humana e desenvolver novos entendimentos sobre identidade de gênero e outros assuntos que permeiam as relações de poder entre homens e mulheres, possibilitando a compreensão dos processos de construção de identidades sexuais-afetivas. Dentre esses conceitos Fry (1982, p. 90-91) destaca:

1 – Sexo fisiológico. Este componente refere-se àqueles atributos físicos através dos quais distinguem-se machos e fêmeas. Esses atributos não variam de um sistema cultural para outro.

2 – Papel de gênero. Este item refere-se especificamente ao comportamento, aos traços de personalidade e às expectativas sociais normalmente associadas ao papel masculino ou feminino. Cada cultura define a natureza desses papéis de gênero de tal forma que não são determinados pelo item 1, sexo fisiológico. Noutras palavras, é cabível em qualquer cultura que um macho adote o papel de gênero feminino e vice-versa.

3 – Comportamento sexual. Este item refere-se ao comportamento sexual esperado de uma determinada identidade. Neste item, podemos

salientar o ato da penetração ou o de ser penetrado no ato sexual, o que é chamado na cultura brasileira de “atividade” e “passividade”.

4 – Orientação sexual. Este item refere-se basicamente ao sexo fisiológico do objeto de desejo sexual. Assim, um indivíduo pode se orientar homo-, hetero-, ou bissexualmente.

A compreensão dessas identidades e a elaboração de discursos sobre elas trouxeram maneiras do homem e da mulher perceberem a sexualidade como um componente importante na sua subjetividade, algo que confere uma posição na sociedade, sentimento de pertencimento e construção da personalidade.

A subjetividade aqui discutida revela uma dimensão fortemente implicada na historicidade do sujeito, trata-se de uma subjetividade individual e social que não se confunde, porém impossível de ser pensada separadamente, uma subjetividade produzida socialmente.

Essa subjetividade social está definida por configurações subjetivas que emergem em todo espaço social, quer seja um espaço macro ou micro social. Esses espaços sociais se configuram e reconfiguram de forma permanente e por diferentes vias, sendo uma delas as próprias configurações subjetivas das pessoas que compartilham práticas sociais em seu interior (REY, 2012).

Assim, a compreensão de uma sexualidade homossexual, heterossexual, bissexual, assexual, pansexual, ou tantas outras, imprime no sujeito uma identidade que afeta os diferentes aspectos de sua vida, seja na família, na escola, nas suas convicções religiosas e espirituais, e na sociedade como um todo.

Alguns desses novos olhares sobre a sexualidade humana podem trazer para a subjetividade do sujeito uma visão mais fluída desta, por exemplo, como propõe a “teoria queer”, apontando a possibilidade de o sujeito estar em uma dessas identidades sexuais de maneira não cristalizada. Neste sentido, uma tentativa de definição da sexualidade se esgotaria pela instabilidade e pelo estranhamento sempre presentes nesta categoria (LOURO, 2004).

Lembrando o pensamento de Bauman (2001) sobre a modernidade, na qual nós passamos de uma “modernidade sólida” para uma modernidade “líquida”, uma vez que ela se apresenta como algo instável e que facilmente se desfaz, sendo difícil a sua conceituação.

Além disso, importante notar que tradição e modernidade são temas que estão a todo o momento encontrando espaços de tensão, pois a modernidade não atinge a todas

as pessoas da mesma forma (SANTOS, 2014). Assim, compreender as relações desses temas se torna imprescindível para conhecer o nosso objeto de estudo.

O fato é que discursos foram criados conferindo visibilidade para as demandas daqueles que assumem uma identidade homossexual e, junto a isso, uma série de confrontos com os poderes estabelecidos, sobretudo com os valores religiosos tradicionais de nossa sociedade (NATIVIDADE, 2006).

Estes movimentos foram importantes, pois desenvolveram novas abordagens sobre as questões de gênero, passando a construir um conhecimento aliado a essas. No caso do Brasil, os avanços do ativismo homossexual ocorre a partir de certas especificidades de nosso país que merecem o devido cuidado para melhor compreender as suas relações na sociedade de modo geral e, sobretudo com o campo religioso brasileiro.

1.3 - A identidade homossexual no Brasil

O Brasil possui algumas particularidades no que diz respeito ao desenvolvimento dos movimentos LGBT, diferentemente dos Estados Unidos e alguns países europeus, a homossexualidade deixou de ser considerada crime muito tempo antes desses países desenvolvidos.

A retirada das “referências à sodomia” do código penal data desde 1830, permitindo que o país construa identidades homossexuais próprias em torno da sociedade (MUSSOKOPF, 2012), ocasionou um longo processo de construção de conceitos para a homossexualidade para além da punição ou do pecado, sendo regulador de valores morais distintos a partir de determinado olhar cultural.

Construíram-se hierarquias entre “homens” que desempenham um papel “ativo” no ato sexual, que penetram as mulheres; e os outros homens designados como “bichas” ou “veados”. Tais noções foram parte tanto do imaginário dos homens quanto das mulheres que se relacionam com alguém do mesmo sexo (FRY, 1982).

Seria possível conceber também uma versão desse modelo hierárquico com respeito às relações homossexuais femininas, com a figura de uma mulher que desempenha aspectos do papel masculino, designada como “sapatão”, “Paraíba” ou “mulher-macho” que se relaciona com as mulheres. Assim, na lógica desse modelo, sexual versus feminilidade/passividade sexual, englobaria de forma sistemática todas as categorias e identidades sexuais. Homens sexualmente “passivos” e mulheres sexualmente ativas, “bichas” e “sapatões”

seriam percebidos como uma espécie de híbridos.” (SIMÕES & FACCHINI, 2009, p. 54).

São observáveis as diferentes visões da homossexualidade no Brasil, estas especificidades que consideram a divisão hierárquica imaginária entre homens e mulheres, também garante uma divisão hierárquica entre “ativo” e “passivo”.

Ao assimilar uma nova identidade, os movimentos sociais adotam o termo “bicha” procurando esvaziar a conotação pejorativa que se encontrava nesta hierarquia. O antropólogo Fry (1982, p. 90) destaca que “a ‘nova bicha’ pouco tem em comum com o seu precursor, pois a posição geral de um grande número de membros dos movimentos é francamente a favor de uma identidade homossexual parecida com a dos entendidos”.

Os “entendidos” aqui apresentados se referem aos “homens” que são másculos e assumem o papel “ativo”, diferentemente das “bichas”, de papel “passivo” e reprodutor de papéis de gênero, geralmente associados ao papel de gênero feminino.

A respeito dessa hierarquia o Fry (1982, p.90) revela ainda:

Podemos perceber que as representações das relações sexuais-afetivas entre “homens” e “bichas” e entre “homens” e “mulheres” falam fundamentalmente sobre dominação e submissão e não sobre “homossexualidade” em si. Isso fica claro quando lembramos que o “homem” nesse sistema cultural pode manter relações sexuais com pessoas do mesmo sexo (isto é, relações homossexuais) sem com isso perder seu status de “homem” na medida em que assume o papel “ativo” na relação.

De modo que as relações são consideradas desviantes na medida em que quebram os papéis de gêneros construídos hierarquicamente. Falar de “entendidos” e de “bichas”, é perceber a complexa relação cultural que se insere no próprio conceito de homossexualidade que se constrói no Brasil.

O movimento homossexual brasileiro possui outro aspecto relevante de ser citado, o seu surgimento ocorreu junto à um momento da história em que o Brasil estava sofrendo a epidemia da AIDS, logo foi necessário ao mesmo tempo enfrentar esta epidemia, como também a associação que estava sendo criada desta com o movimento homossexual. O impacto da epidemia afetou bastante as questões relacionadas com a sexualidade e a homossexualidade no Brasil (MUSSKOPF, 2012; SIMÕES & FACCHINI, 2009).

Assim o desenvolvimento da militância homossexual no Brasil traz em seu surgimento abordagens teóricas e metodológicas sobre gênero e sexualidade,

impactados pelos avanços constantes de casos de AIDS no país, de modo que muito era utilizado o termo “peste gay” ao se falar dela (MUSSKOPF, 2012; SIMÕES & FACCHINI, 2009).

A “peste gay” trazia um discurso legitimador de pecadores e abominação para os homossexuais, ao mesmo tempo em que conferiam um espaço privilegiado para as instituições cristãs mais conservadoras, na justificativa da ameaça da homossexualidade, uma maneira de frear o movimento que lançava os primeiros passos na conquista de inclusão social (MUSSKOPF, 2012).

Nesse mesmo sentido, embora as instituições religiosas tenham perdido força no âmbito das discussões públicas sobre a sexualidade, ao longo do século XX e início do século XXI, se comparado com os séculos anteriores, não é possível afirmar que essa ideia tenha desaparecido.

Uma expressão disso é a capacidade mobilizadora de um discurso religioso conservador em debates recentes sobre sexualidade e saúde reprodutiva nas esferas governamentais e em âmbito público. Este tipo de discurso tem sido capaz de frear a implementação de mecanismos legais de garantia de direitos civis em questões como a criminalização da homofobia, a legalização das uniões homoafetivas e a discriminação do aborto (MUSSKOPF, 2012, p. 154).

A religiosidade cristã, de uma maneira em geral, manteve-se interessada na sexualidade conforme apresentado até agora, porém outros discursos ganham espaço no cenário religioso brasileiro, como as igrejas inclusivas, que buscam um discurso diferenciado das religiões cristãs tradicionais (JESUS, 2008). Além disso, os esforços das religiões de matriz africana e outras minorias religiosas trazem contribuições significativas para pensar a sexualidade sobre diferentes óticas não repressoras.

Para Berger (1985), a sociedade é um fenômeno considerado dialético, pois ao mesmo tempo em que o sujeito se desenvolve em uma dimensão da realidade produzida, ele também reage continuamente ao seu produtor. O processo dialético então ocorreria em três momentos:

O primeiro deles através da externalização, na qual há uma ruptura do homem com o seu isolamento, há uma contínua fusão sobre o mundo, desenvolvendo sua personalidade e assimilando cultura.

No segundo momento, a objetivação do mundo humano, em que os produtos humanos exteriorizados ganham autonomia com respeito ao seu criador, passando a ser confrontando como algo “lá fora” do sujeito.

E no terceiro momento, trata-se da internalização, na qual o mundo social é reintroduzido na consciência frente a socialização. O mundo objetivado pelo sujeito passa a estabelecer contato direto com o mundo subjetivo.

Nesse sentido a permanência em uma instituição religiosa e seus dogmas requer no campo subjetivo certa objetividade, uma “plausibilidade”, o ser humano enfrenta uma tensão entre o imperativo da estabilidade e o caráter de instabilidade, e para tanto, a instituição religiosa requer certo ordenamento e significado.

O indivíduo moderno existe numa pluralidade de mundos migrando de um lado a outro entre estruturas de plausibilidade rivais e muitas vezes contraditórias, cada uma sendo enfraquecida pelo simples fato de sua coexistência involuntária com outras estruturas de plausibilidade. Além dos “outros significantes” que confirmam a realidade, há sempre e em toda parte “aqueles outros”, incômodos refutadores, descrentes – talvez o incômodo moderno por excelência (BERGER, 1997, p.78).

Essa perda de “plausibilidade” religiosa é um fenômeno que acompanha o desenvolvimento das religiões na modernidade. O desenvolvimento da secularização contribui para uma crise de credibilidade religiosa, ao mesmo tempo permitindo que novas manifestações religiosas e espirituais apareçam com novos conceitos, inclusive frente à sexualidade e outros temas abordados pelas religiosidades tradicionais.

O sujeito, portanto, é um ser singular, que tem a sua história, que interpreta o mundo e dá-lhe um sentido. Esse mesmo sujeito dá ainda sentido às suas relações com os outros, à sua própria história e à sua singularidade. Assim o ser humano é movido constantemente pelos sentidos (DAYRELL, 2003); sendo capaz de criar a sua historicidade enquanto sujeito de sentidos (REY, 2003).

Estas novas maneiras de viver enquanto sujeitos sociais passam a impactar nos modos de vida de outras pessoas pertencentes à mesma sociedade, muitas vezes de modo conflituoso, sendo necessário garantir uma ordem social que imprima o respeito à liberdade de crença e de culto, assim como de não pertencimento religioso.

A garantia de tais termos é prevista em nossa constituição, datada de 1988, no inciso VI, do artigo V, como a inviolabilidade da liberdade de expressão de consciência e de crença (BRASIL, 1988). Neste sentido, o Estado deve garantir um clima harmonioso entre as diferentes identidades religiosas (ou não religiosas), inclusive interferindo na presença do fanatismo e da intolerância religiosa. A respeito disto, Scherkerkewitz (1996, p.1) destaca:

Deve existir uma divisão muito acentuada entre o Estado e a Igreja (religiões em geral), não podendo existir nenhuma religião oficial, devendo, porém, o Estado prestar proteção e garantia ao livre exercício de todas as religiões.

Assim, a laicidade que se tenta construir no Brasil parte de princípios que asseguram a liberdade religiosa como algo que pertence aos direitos humanos, e que em certo sentido é considerado benéfico à população de modo geral. Nas palavras de Mariano (2011, p. 244):

A noção de laicidade, de modo sucinto, recobre especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas. Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto.

O estado laico passaria a ter como obrigação tentar assegurar o pluralismo religioso. Diversos conflitos sobre os limites dos poderes religiosos na sociedade laica surgem no atrito entre uma específica ideologia religiosa e o papel do estado, que é de tentar garantir o direito à liberdade de crença de todos (SCHERKERKEWITZ, 1996; JESUS, 2008; NATIVIDADE, 2006), de modo que as lutas pelas conquistas de algumas minorias sociais se veem suplantadas pela formação de ideologias religiosas conservadoras que conseguem burlar as brechas da laicidade.

Dentre estas tentativas, temos como exemplo Jesus (2008), que cita o caso do Projeto de Lei Complementar (PLC 122/06) o qual apresentava como objetivo a proposta da criminalização da homofobia. Tal caso, porém, confrontava a ideia cristã tradicional, e ainda fortemente presente no imaginário religioso brasileiro, da figura homossexual enquanto aberração, antinatural, e no melhor dos casos, como alguém reconhecido como pecador.

Movimentos cristãos tradicionais têm se referido a PLC 122/06 que está para ser votada no senado, como Lei da Mordaça. Entre senadores da chamada bancada Evangélica tem surgido uma frente parlamentar contra a votação da PLC 122/06, o que vem adiando a votação desde 2007. Essas manifestações tornaram-se bastante evidentes no segundo semestre de 2007 e tem tornado visíveis as relações entre morais religiosas e culturas sexuais (JESUS, 2008, p. 4).

Com a finalidade de manter imperando o discurso da homofobia religiosa, a bancada evangélica manteve-se firme na decisão contra a criminalização da homofobia, garantindo que o pensamento religioso cristão tradicional prevalecesse.

Embora haja de se considerar a presença emergente de movimentos gays cristãos no Brasil, suas ações tem significado verdadeiros impactos entre as tradições religiosas cristãs e na luta do movimento LGBT no processo de garantia de direitos igualitários. São movimentos que tendem a crescer, e junto ao processo da modernidade religiosa, parecem esbarrar-se no tradicional fazendo com que o movimento de transformação de ambos ocorra (NATIVIDADE, 2006)

Outros eventos envolvendo a atividade religiosa cristã tradicional, sua representação ideológica sobre a figura do homossexual e a frágil laicidade de nosso país, são recorrentes na literatura científica.

Dentre estes, Natividade (2006) cita o caso do “corpo de psicólogos e psiquiatras cristãos (CPPC)” que advogam o direito de tratar de homossexuais em terapias de cunho religioso, numa tentativa de garantir a figura destes enquanto passível de cura e objeto de intervenção divina.

Ainda neste estudo, Natividade (2006) explora diversos discursos que são produzidos sobre a homossexualidade e gênero, em uma perspectiva pastoral, em que questões como aborto e sexualidade estão firmemente ligadas a uma visão de controle sobre o corpo do outro, estando identificado como seguidor ou não de sua ideologia religiosa.

Machado (2006), em seu artigo “Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira”, analisa as percepções das lideranças pentecostais sobre as demandas sociais de gênero e as ampliações dos direitos humanos das mulheres e das minorias sexuais no Brasil, sendo possível identificar que a:

liberdade religiosa, a família e a defesa da vida humana encontram-se entre as principais temáticas da agenda política dos pentecostais, mas existe uma série de temas correlatos como: o combate ao aborto, à eutanásia, ao infanticídio, à união civil entre pessoas do mesmo sexo, a criminalização da homofobia, etc (MACHADO, 2006, p. 55).

A visão destes, segundo a pesquisa do autor, demonstra-se de maneira ainda bastante tradicionalista frente a estes temas. O fato importante da pesquisa é a inserção política e social dos atores religiosos nos temas da modernidade, seja no sentido de

parcial acolhimento ou de uma atitude de negação. A defesa de um modelo de família exclusivamente heterossexual e os discursos contra o aborto foram temas recorrentes.

Dessa forma, a simples existência da garantia de direitos de uma população minoritária, como os homossexuais, fere o discurso tradicional da maioria religiosa do país, preocupada apenas com a sua própria preservação ideológica (SILVA & BARBOSA, 2015).

Assim a homossexualidade, mesmo no contexto laico, passa a ser um tema que produz sentidos para o próprio movimento da religião na modernidade. A força do movimento social LGBT organizado favorece o abalo das estruturas da religiosidade cristã tradicional dominante, empurrando o seu confronto com a modernidade (MUSSOKOPF, 2012). A subjetividade cristã torna-se, então, cada vez mais fluida.

Falar na figura daquele que se filia a uma religião específica, aquele que se “converte”, é lembrar que ele habita também em um mundo moderno de constantes possibilidades de “peregrinação” no contexto religioso e espiritual, onde a busca por novas formas de exercê-las é fato cada vez mais comum em nosso contexto social atual (HERVIEU-LÉGER, 2004).

A possibilidade de escolhas religiosas e/ou espirituais para a modernidade e seus impactos na subjetividade é um tema que será discutido no capítulo seguinte, o qual demarca uma profunda importância na construção subjetiva de todos nós, inclusive dos jovens homossexuais participantes desta pesquisa.

Capítulo 2 – Homossexualidade e Espiritualidade

A partir do panorama geral apresentado no capítulo anterior sobre a homossexualidade e religião na história ocidental, poderemos desenvolver um aprofundamento do nosso objeto de estudo neste segundo capítulo.

A modernidade, segundo Bauman (2001), lançou como possibilidade aos diversos atores sociais, o surgimento de um conjunto de novas identidades. No campo da espiritualidade, possibilita diferentes expressões daquelas veiculadas pelos dogmas institucionalizados das religiões dominantes.

Estas novas espiritualidades e as suas relações com a homossexualidade, serão o foco deste capítulo da pesquisa, através do qual tentaremos responder a seguinte questão: como se dá a relação entre homossexualidade e espiritualidade?

Tal questionamento é pertinente para compreender as contribuições da espiritualidade na subjetividade homossexual de jovens gays, como tema desta pesquisa. Assim, utilizaremos como referência, principalmente, os teóricos: Hervieu-Léger (2004) na sua descrição sobre o desenvolvimento das religiosidades na modernidade; Röhr (2011) com o seu conceito de espiritualidade; Mussokopf (2012) acerca de seus estudos sobre teologias não tradicionais, e Frankl (1992) pelas contribuições no processo de formação da psique humana através da “busca por sentidos”.

Além destes, serão utilizadas ainda outras referências para o desenvolvimento deste capítulo, a fim de contribuir na discussão proposta, lançando ainda uma maior aproximação entre os temas “homossexualidade e espiritualidade”.

Sendo assim, faz-se necessário apresentar alguns elementos que oferecem suporte básico no desenvolvimento do conceito de “espiritualidade” aqui apresentado, conforme desenvolvido por Röhr (2011), no qual ela é parte integrante da vida humana. Torna-se impossível o seu entendimento isolado da própria dimensão física, mental ou social.

É algo que considera que a razão, as sensações físicas, a própria biologia e a psique por si só não são capazes de abarcar a totalidade humana, espiritualidade é algo que abrange todos os valores éticos e filosóficos. A espiritualidade é a transcendência do homem, enquanto experiência que ganha sentido através da maneira de experimentar o mundo, de viver e de se relacionar com os outros (RÖHR, 2011).

A espiritualidade faz parte ainda da formação humana, compreendendo a liberdade, a autonomia, o amor e outros aspectos da vida do sujeito. Para Röhr (2011, p. 62): “a nossa dimensão espiritual seria o nosso lado transcendente, que tem como lado objetivo a transcendência”.

Sobre a transcendência, o autor destaca não se tratar de algo objetivo, racional, institucional, mas em sentido metafísico, experiencial e de uma espiritualidade com margem intuitiva, que tem sentido para o sujeito que a vivencia, não podendo ser algo imposto aos outros. O autor continua:

Nesse sentido podemos incluir na dimensão espiritual todos os princípios éticos e metafísicos que precisam, para se tornarem verdadeiros, da minha identificação com eles. Podemos pensar num princípio ético de Sócrates de preferir sofrer uma injustiça a cometê-la, na ideia do bem de Platão, no princípio de não violência de Gandhi ou, na metafísica, no Tao de Lao Tsé, no Uno de Giordano Bruno, na relação Eu e Tu em Martin Buber. Os exemplos são incontáveis. Fica evidente que, nesses exemplos localizados na dimensão espiritual, não se trata de uma identificação somente ao nível do pensamento e do discurso. Trata-se de uma identificação na totalidade, incluindo necessariamente um agir correspondente. Um saber que não se expressa na minha vida prática, seja ela pública ou particular, não alcançou ainda a dimensão espiritual. Uma convicção com que não me identifico por inteiro serve para camuflar lados de mim que não consigo ou não quero enxergar, e leva fatalmente a desequilíbrios internos e externos. As certezas sobre a própria identidade não são de natureza racional, mas intuitiva. Por isso chamo essa dimensão também de intuitivo-espiritual (RÖHR, 2011, p. 64).

A partir do exposto, percebe-se a importância de notar um saber ético e filosófico desenvolvido pela subjetividade do sujeito que não se configura fora da realidade humana social e histórica, mas que se desenvolve em harmonia ou confronto com esta.

Sendo assim, é com esta perspectiva conceitual que dialogaremos a espiritualidade humana, como algo que traz uma ética e um sentido a vida dos homens e mulheres sem que para isso necessariamente estes se distanciem do que justamente os torna, de fato, seres humanos.

2.1 – Espiritualidade ou religiosidade: diferenças

Para melhor compreender a discussão sobre as várias possibilidades de exercício da espiritualidade, torna-se pertinente entender algumas considerações sobre a relação desta com a religiosidade.

Para Röhr (2011) o ser humano possui cinco dimensões básicas: a dimensão física, que inclui a corporalidade físico-biológica; a dimensão sensorial, que representa as nossas sensações físicas, como o calor e o frio, o doce e o amargo; a dimensão emocional, abrangendo as noções emoções, seja tristeza, alegria, medo, saudade, etc.

Como quarta dimensão Röhr (2011) aponta a mental, o raciocínio lógico e a lógica, a própria capacidade de reflexão; e por último a dimensão espiritual, a qual:

Não se confunde essa dimensão com a religiosa, que em parte pode incluir a espiritual, mas que contém algumas características como as da revelação, enquanto intervenção direta de Deus, e de um tipo de organização social que, dessa forma, resultam estranhas ou desnecessárias à dimensão espiritual. Podemos nos aproximar da dimensão espiritual identificando uma insuficiência das outras dimensões em relação ao homem nas suas possibilidades humanas. Posso viver nas demais dimensões sem ser comprometido com nenhum aspecto delas (RÖHR, 2011, p. 55).

São dimensões que se desenvolvem juntas a uma formação humana integral, mantendo certo distanciamento, enquanto conceito, de religiosidade institucional, que exige um pertencimento da mesma a partir de alguns valores compartilhados pelos membros de tal instituição, ainda que diante da fluidez de pertencimentos oriundas da modernidade.

Uma vasta quantidade de trocas de saberes entre os novos movimentos religiosos, novas configurações religiosas, seitas, movimentos de separação entre as religiões, o aumento do trânsito religioso, e dos “sem religiões”, tudo isso diz respeito ao complexo campo de estudo das Ciências das Religiões, fenômenos estes bastantes presentes na nossa modernidade (FILORAMO, 2005; HERVIEU-LÉGER, 2004).

De maneira um pouco semelhante, para Luz (2007) a religiosidade pressupõe tradição, autoridade, instituição, dogmas, celebrações e rituais, já para Texeira *et al.* (2004), a espiritualidade é um componente essencial para a personalidade e para a saúde, por meio de um modelo bio-psico-sócio-espiritual, objetivando uma visão integral do ser humano, como meio de fortalecimento pessoal e comunitário, de natureza propriamente humana.

Portanto, conceitos distintos, porém de desenvolvimentos históricos e culturais não tão distantes, pois ao se analisar a lógica da modernidade religiosa, é possível identificar uma relação do surgimento e desenvolvimento de várias espiritualidades a partir dos novos arranjos religiosos oferecidos por estas modernidades (HERVIEU-LÉGER, 2004).

Estas novas espiritualidades, que são produzidas dentro deste contexto cultural religioso complexo e em pleno movimento, produzem na subjetividade individual a experiência de viver um conceito de espiritualidade particular, sem que para isso seja excluída a sua constituição histórica e social religiosa.

A psique como produção cultural conforme afirma Rey (2003), aponta a importância de considerar os sentidos pessoais como expressões de diferentes formas de realidades, em unidades simbólicas complexas, tendo a história individual e os contextos sociais profunda importância no seu desenvolvimento.

A subjetividade, bem como a espiritualidade, revela a possibilidade de uma dimensão humana que não se reduz a visão mecanicista ou instintiva do homem, pelo contrário, ele é capaz de se autodeterminar, se autorrealizar e de alcançar sentidos que o constroem enquanto sujeito. Segundo Rey (2003, p. 59), o ser humano possui “a capacidade para atuar seguindo convicções e princípios pessoais, que, em si mesmos, são geradores de subjetivação, e não simplesmente a expressão de forças ocultas”.

Falar em espiritualidade a partir dos referenciais da modernidade torna-se uma questão complexa, pois as suas diferenças frente ao exercício de uma religiosidade institucionalizada deve levar em consideração as suas relações históricas e sociais. Afinal, “toda a biografia individual é um episódio dentro da história da sociedade, que a precede e lhe sobrevive” (BERGER, 1985, p. 15).

Ao lançar um olhar anterior à modernidade, o pertencimento religioso revelava-se como possibilidade de exercício duplo, ao mesmo tempo espiritual e religioso enquanto sinônimos, sendo as revoluções da ciência moderna e iluministas que garantiram o exercício de novas formas de compreender a espiritualidade como algo separado da religião. Assim foi dada ao sujeito a extensão do seu individualismo ao contexto religioso. Na fala de Hervieu-Léger (2004, p. 152):

A espiritualidade das luzes estabeleceu-se entre dois polos que se podem definir, idealmente, uma pela descoberta da proximidade íntima e amical do ser humano com um Deus conhecível através do coração, e o outro, pelo estabelecimento de uma coexistência que garante ao ser humano a possibilidade de afirmar a sua autonomia. Do

primeiro dependem as correntes espirituais cristãs do século XVII, mas também o hassidismo judaico que prospera no século XVIII na Polônia, opondo à frieza intelectualista no judaísmo rabínico uma piedade emocional, alegre e entusiasta, fortemente marcada por influências cabalistas. O deísmo, nessas diferentes variantes, tem grande afinidade com o segundo polo. Deus próximo, de um lado; Deus distante, do outro. A proximidade de um Deus com quem a comunicação é possível, fácil e afetivamente gratificante o torna mais e mais operador da satisfação pessoal do indivíduo. O distanciamento de um Deus que se pode adorar à distância e do qual não se espera que possa interferir na vida dos seres humanos assegura a plena autonomia mundana às atividades humanas. Essas duas configurações espirituais se estabelecem na junção do mundo religioso tradicional governado pela autoridade heterônima da Revelação como mundo moderno, onde se impõe a autonomia do indivíduo.

O sujeito moderno tem a possibilidade de exercer a espiritualidade pessoal, na qual ele é capaz de “escolher” ao seu próprio modo as particularidades religiosas (ou não) de elementos que vão preencher a sua existência, de maneira independente de uma instituição específica, porém sem fugir completamente de sua pedagogia.

A relativa autonomia do sujeito dá-se através das tensões produzidas pelo antigo e o novo, em um ciclo de transformações interdependentes. O que já está instituído e aquilo que se desenvolve fora do institucional mantém uma dialética constante.

A subjetividade individual expõe os processos de subjetivação associados à experiência do sujeito no social, além das formas de organização da experiência por meio da história desse sujeito. O que caracteriza o desenvolvimento da subjetividade é a processualidade e a organização em constante relação dialética (FORMOSINHO, 2006, p. 21).

O individualismo moderno passa então a abrir espaços para expressões espirituais distintas, mas sem esquecer as heranças profundas das religiosidades tradicionais, que inclusive ainda encontram profundas relações com o movimento religioso moderno, não se tratando de um fenômeno do passado, mas igualmente presente com a modernidade (HERVIEU-LÉGER, 2004). Assim ora a tradição, ora a modernidade se encontram na subjetividade do sujeito e produzem novas expressões subjetivas sociais (REY, 2012).

Fato é que as expressões religiosas sempre estiveram presentes em sua complexidade nos diferentes espaços sociais, inclusive político, favorecendo ou não o avanço social de determinados grupos. A religião nunca abandonou o domínio público, sempre se mostrando como um tema recorrente na história, ou como causadora de opressões, ou lutando contra opressões de diferentes grupos sociais (SANTOS, 2014).

Desse modo, Santos (2014) define as chamadas “teologias políticas”, designadas por ele como: “os diferentes modos de conceber a intervenção da religião, como mensagem divina, na organização social e política da sociedade.” (SANTOS, 2014, p. 38).

Longe de configurar-se como dois espaços separados entre religião e Estado, a participação da religiosidade na esfera pública está cada vez mais presente na sociedade, sendo reivindicada por diferentes grupos sociais, ora legitimando específicas violências sociais, ora combatendo estas mesmas violências, ratificada pelo mesmo discurso teológico (SANTOS, 2014).

Como participante ativo do Fórum Social Mundial desde 2001 fui observando o modo como os ativistas da luta por justiça socioeconômica, histórica, sexual, racial cultural e pós-colonial baseiam frequentemente o seu ativismo e as suas reivindicações em crenças religiosas ou espiritualidades cristãs, islâmicas, judaicas, hindus, budistas e indígenas. De certo modo, estas posições dão testemunho de subjetividades políticas que parecem ter abandonado o pensamento crítico ocidental e a ação política secular que dele decorre. Tais subjetividades combinam efervescência criativa e energia apaixonada e intensa com referências transcendentais ou espirituais que, longe de as afastarem das lutas materiais e bem terrenas por um outro mundo possível, mais profundamente as comprometem com estas (SANTOS, 2014, p. 12-13).

O pensamento da espiritualidade tem-se desenvolvido dentro e fora de um contexto meramente privado ou individual. A transcendência dos próprios valores que conferem ao sujeito a opção de escolha com a espiritualidade designa também a opção de retorno desses sujeitos espiritualizados às religiões, devolvendo os novos saberes e efetuando a complexa transformação do campo religioso (HERVIEU-LÉGER, 2004).

A figura do peregrino como aquele que busca por uma prática religiosa e espiritual autônoma se encontra com a figura do convertido, aquele obediente a determinados dogmas religiosos, de modo a existir uma intensa troca de experiências entre ambos (HERVIEU-LÉGER, 2004).

A espiritualidade conforme pensada neste contexto, não está necessariamente relacionada à adesão religiosa, porém ela está profundamente marcada com a história desta enquanto movimento da subjetividade social.

De modo que as leituras de espiritualidade não são possíveis fora das influências herdadas (positiva ou negativamente) das religiões, mostrando-se como um fenômeno

de interação constante entre a sociedade ocidental fortemente influenciada pelas culturas judaicas e cristãs, e o pelo sujeito “livre” que dela faz parte.

As duas asserções, a de que a sociedade é produto do homem e a de que o homem é produto da sociedade, não se contradizem. Refletem, pelo contrário, o caráter inerentemente dialético do fenômeno social. Só se compreenderá a sociedade em termos adequados à sua realidade empírica se este seu caráter for devidamente reconhecido (BERGER, 1985, p. 15-16).

Rey (2003, p. 75) destaca a subjetividade como uma “[...] dimensão complexa, sistêmica, dialógica e dialética, definida como espaço ontológico”, afirmando ao mesmo tempo a capacidade criadora do homem que produz sentidos subjetivos, como do homem que nele é construído. Sendo assim a espiritualidade em seu componente subjetivo deve ser refletida pelos seus processos históricos, de maneira a compreender o sujeito de sentido, dentro de uma herança de sentidos.

Segundo Frankl (1992), todos os seres humanos possuem uma dimensão subjetiva que ele chama de “inconsciente espiritual”, que possui papel importante na composição psíquica humana. Seria a dimensão que confere ao sujeito a possibilidade de se reinventar. Não se revela como algo apenas instintivo, mas capaz de atribuir sentidos, sendo ligada a própria experiência de se perceber humano.

Para Frankl (1992) tal dimensão inconsciente, que ele também chama de dimensão noética (palavra do grego *nous*, significando espírito), revela o ser humano em suas qualidades distintas dos outros animais; aqui estão os valores éticos, a criatividade, a liberdade, etc. É, portanto, a espécie humana que é dotada de liberdade, que decide, não se tratando de uma concepção do sujeito puramente impulsiva, mas responsável por si.

Tais sentidos passariam pela dialética subjetiva descrita por Rey (2003), de modo que a noética de Frankl (1992) traz uma semelhança com o conceito já apresentado de Röhr (2011), ao considerar a espiritualidade uma dimensão humana, de sentidos e valores éticos que superam o conhecimento meramente determinista biológico, psíquico ou social, sendo assim, a espiritualidade parece ter como forte fundamento a própria dimensão da liberdade humana.

Röhr (2003, p.13) nos lembra da liberdade presente na constituição espiritual, afirmando que “o caminho do homem não é o mesmo nem para todos, nem para alguns. O caminho é absolutamente individual”. É na dimensão espiritual que nos encontramos

com a responsabilidade de sermos nós mesmos, através da aproximação daquilo que nos faz ser genuinamente humanos (RÖHR, 2003).

A liberdade talvez seja o princípio mais importante de espiritualidade neste trabalho. Não se trata de uma liberdade romântica, que permita ao homem fazer tudo, ou mesmo que coloque o sujeito social separado de seu contexto, mas muito pelo contrário. É uma liberdade em que o ser humano está completamente imerso no contexto, e consciente disso. Na fala de Freire (1987, p. 18):

A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem. Não é também a liberdade um ponto ideal, fora dos homens, ao qual inclusive eles se alienam. Não é ideia a que se faça mito. É condição indispensável ao movimento de busca em que estão inscritos os homens como seres inconclusos.

Para Freire (1987) a liberdade é a transformação do sujeito e sua superação das opressões vividas. Ao adotarmos o mesmo conceito aplicado mais especificamente a superação das opressões vividas por homossexuais, há a necessidade de estes compreenderem-se enquanto sujeito, e o seu contínuo processo de desenvolvimento inacabado, dentro de uma história igualmente inacabada.

Considerando este aspecto, Röhr (2010, p. 14) observa que a espiritualidade é “parte fundamental e perene da humanização do ser humano”. É parte integrante deste processo transformador do sujeito e de sua liberdade humana.

Neste processo de formação complexo, Röhr (2010) destaca dois importantes aspectos a serem considerados: o primeiro deles trata-se da “hominização”: “processo que se impõe naturalmente das dimensões mais densas sobre as mais sutis” (p.17), envolve o desenvolvimento maturacional das esferas psíquicas, cognitivas e biológicas do ser humano; o segundo processo é a “humanização”: “seria o trabalho árduo de fazer valer a voz do lado mais sutil do ser humano, o espiritual” (Röhr 2010, p.17).

Para Frankl (1992), a liberdade tem início na consciência, sendo uma essência da dimensão espiritual humana, que ele também chama de noética, funcionando como um “órgão de sentido” pré-lógico, essencialmente “intuitivo”. Essa liberdade quando incorporada ao sujeito existencial, trata-se de algo que transforma o sujeito, afeta a subjetividade deste de maneira integral, constrói novos sentidos e significados. Röhr (2010, p. 26) descreve as modificações existenciais na vida do sujeito da seguinte forma:

Essa aquisição existencial de sentido não é meramente um ato mental. Envolve a pessoa por inteiro. Exige dela um comprometimento com ela, uma identificação que gera uma sincronia desse sentido com a própria postura de vida que a pessoa assume, quer dizer, a apropriação existencial de um sentido faz a pessoa agir de acordo com o sentido que adquiriu. [...] O sentido não é uma mera construção mental, é algo com que eu me encontro. É decisão e ao mesmo tempo acontecimento.

Uma vez esclarecido o conceito de liberdade e sua possibilidade de escolha no fazer-se humano, que é ao mesmo tempo sujeito produtor de sentidos e acolhedor destes na sua constituição subjetiva, torna-se necessário compreender, as relações estabelecidas pela religiosidade tradicional com a espiritualidade.

Estes possuem como ponto de ligação a fluidez da religiosidade moderna, que possibilita leituras diferentes (ou não) da religião institucional tradicional (HERVIEU-LÉGER, 2004).

Para Santos (2014), é possível encontrar a forte presença pública destas religiosidades modernas de duas formas distintas, através de teologias pluralistas e das teologias fundamentalistas, a primeira considerada dentro de seu caráter histórico e social, abrindo espaço para as interpretações humanas, inclusive espirituais. Já as teologias fundamentalistas, assumem uma postura não histórica, elegendo a tradição como forma de continuação da religião. Santos (2014, p. 43) revela:

Segundo as teologias pluralistas, a revelação ocorre num dado contexto social e político, e o seu valor humano depende da sua abertura a novos contextos, tornando-se relevante pela forma como responde às necessidades sociais e existenciais de um determinado tempo. Em suma, uma religião na história. Segundo as teologias fundamentalistas, pelo contrário, a revelação, sendo eterna, é acontextual e, portanto, contém em si mesma todas as possíveis necessidades históricas, assim como todos os acidentes que conduziram à sua emergência. Em suma, uma história dentro da religião.

Assim, as espiritualidades dos sujeitos estão associadas explicitamente ou implicitamente a alguns valores religiosos fundantes da sociedade ocidental, o qual os arranjos do individualismo moderno irão ser considerados nos fatores de escolha, de expressão e de conceito da espiritualidade de cada um, ocorrendo bricolagens de crenças e mesmo de pertencimentos (HERVIEU-LÉGER, 2004).

A espiritualidade enquanto conceito continua sendo algo impossível de uma definição concreta, porém é necessário compreender que as suas tentativas de definição

no contexto ocidental está em grande parte ligada às heranças das tradições religiosas, sobretudo do cristianismo.

O conceito de espiritualidade que resolvemos adotar para a construção deste capítulo, e deste trabalho como um todo, leva em consideração a percepção do sujeito “livre”, porém imerso em uma rede de leituras teológicas cristãs ao mesmo tempo pré-definidas e em constante transformação.

A espiritualidade é um conceito cristão cuja definição quase sempre é formulada em termos teológicos, incluindo exatamente as pressuposições avaliadoras sobre verdades e objetivos que as Ciências da religião querem evitar nas suas descrições. Quando se fala em espiritualidade isso se faz muitas vezes em termos de um ideal, um objetivo a alcançar, indicando como a vida do crente deveria ser. As Ciências da religião, porém, querem estudar o que existe, o que é observável, sem se perguntar necessariamente se esta prática se aproxima do ideal ou não (DROOGERS, 1983, p. 113).

Neste sentido, a espiritualidade pode ser vivenciada pelo sujeito a partir de diferentes leituras construídas por ele, ou mesmo indicar um forte interesse deste por tudo o que for institucional, caso a individualidade do determinado sujeito moderno assim a considere.

Mariano (2014) cita algumas classificações das espiritualidades sem religião (institucional), dentre elas os sincréticos, que circulam livremente em diferentes espaços religiosos, mas sem vínculo efetivo com algum destes; os céticos, que diz respeito a um desencanto com instituições religiosas; os agnósticos, que, segundo autor, são: “constituídos pela recusa de uma forma nominal inteligível de Deus, ou ainda como crente apenas em Deus, dispensando demais símbolos ou doutrinas religiosas” (MARIANO, 2014, p. 780); e por fim ateus, sem religião e sem crença em Deus.

Pelo homo religious a relação com a transcendência é um diálogo no qual o transcendente é um “Tu”, entretanto, para o “irreligioso” sua consciência é uma facticidade psicológica, uma realidade imanente, que não se pergunta se há algo ulterior a ela. Para este, a consciência é a última instância perante a qual precisa ser responsável, já para aquele é a penúltima, pois, há algo/Alguém além da facticidade (MARIANO, 2014, p. 780).

A liberdade que surge com a espiritualidade garante o processo de identificação do sujeito com maior ou menor grau a certos elementos religiosos. Neste caso, as espiritualidades podem ser vividas sem quaisquer elementos religiosos tradicionais, mas ainda assim, com certa ética, filosofia ou valores presentes nesta escolha que sofreram

uma influência do contexto social e cultural judaico-cristão ocidental em que está inserido este sujeito.

O sujeito como protagonista de sua espiritualidade é reflexo da crise das instituições religiosas de nossa época. Os dogmas e exigências do estado, família, escolas, e das próprias instituições religiosas faz surgir no ser humano certa desconfiança quanto ao caráter humano com tais instâncias muitas vezes apenas de ordem funcional (CALVANI, 2014).

Assim, a religiosidade seria uma extensão de práticas ou crenças religiosas institucionalizadas ligadas ao cotidiano do sujeito, com certa dependência moral, já a espiritualidade, seria um conjunto de práticas derivadas de um “sistema de crenças vago, difuso, fluído, não atrelado a conteúdos teológicos formais, porém real para a pessoa que as vivencia” (CALVANI, 2014, p. 671).

Isto permite ao sujeito infinitos rearranjos de sentido para a construção de uma verdadeira experiência humana, desenvolvida a partir de seus sistemas de crenças e subjetividade. É algo humano que ocorre às margens do institucional, mas que pode selecionar algum elemento da instituição na sua prática subjetiva humana, sendo assim não é diretamente dependente desta.

O sujeito, para Rey (2003), é “sujeito do pensamento”, isso quer dizer que ele não está reduzido às suas funções cognitivas de maneira simplista, e sim em um pensamento entendido como “processo de sentido”, ou seja, ele atua somente por meio de situações onde estará implicada a emoção do sujeito.

Dito isto é importante destacar que a espiritualidade serve como alimento para o institucional, garantindo a legitimidade desta. É algo que ocorre de maneira mútua, onde a emoção humana da espiritualidade será fator de manutenção destas instituições.

A “espiritualidade” é um atributo de pessoas. Toda instituição sempre tentará controlar manifestações (textos, poesias, canções, representações figurativas, etc) que se apresentem como críticas ou discordantes daquilo que a instituição entende por tradição, pureza ou fundamentos religiosos. Em suma, as instituições tendem a controlar a experiência do Sagrado. A experiência religiosa, uma vez domesticada, se expressará nos moldes e roupas fornecidos pela instituição. Até mesmo o “sagrado selvagem” (Bastide) tende a ser institucionalizado e enfrentado com mecanismos e técnicas de exorcismo, “descarrego”, purificação, etc, que, ao final, também legitimam a instituição (CALVANI, 2014, p. 672).

Para Frankl (1992), a religião só é relevante para um sujeito enquanto impulsiona uma humanização deste, capaz de conduzir a uma liberdade, onde se possam encontrar novos sentidos para a existência.

Trata-se de uma maneira de existir irreplicável e única na experiência de cada um, em que, segundo Röhr (2014, p. 65), só há uma forma de distinguir as convicções baseadas verdadeiramente na espiritualidade das demais, uma vez que, a espiritualidade:

Ela tem verdade para mim e não permite a imposição aos outros. Sabendo do esforço, da luta e das dificuldades encontradas para chegar a uma convicção própria, não é de se esperar que ela se deixe “transportar” para outras pessoas sem sofrer a perda do sentido mais íntimo. Verdades identicamente comunicáveis não são de natureza espiritual, mas mental. A vontade de impor verdades nem tem sua origem na dimensão mental, mas na emocional: ganhar segurança e poder sobre os outros como forma equivocada de superar a própria incerteza. Ir pelo caminho da busca espiritual via certezas intuitivas, portanto, não é uma maneira de chegar seguramente a um consenso sobre as questões espirituais. Para alcançar consensos podemos nos servir das teorias filosóficas que indicam maneiras de conciliar, até certo ponto, posições e interesses diversos.

Conforme exposto, a dimensão espiritual é concebida pela liberdade, autonomia e individualidade do sujeito, ocorrendo a partir de sua subjetividade dialética social. Assim, o sujeito configura a sua maneira de existir com maior ou menor presença de certos ideais religiosos na sua espiritualidade à medida que eles passam fazer ou não sentido dentro desta dimensão espiritual, com possibilidades de escolha oferecidas pela modernidade, inclusive religiosa.

Ao se destacar tal possibilidade, é reiterada a liberdade do sujeito em tensão com um contexto sócio histórico das práticas religiosas, sobretudo cristãs, sendo, portanto, o acesso à subjetividade do sujeito um desafio à compreensão de uma experiência que se desenvolve de maneira singular e irreplicável.

A subjetividade não é acessível de forma direta ao investigador e não pode ser interpretada de forma padronizada por manifestações indiretas que sejam passíveis de generalização. Isso se explica porque as expressões de cada espaço social e de cada sujeito têm sistemas de sentido diferentes que, por sua vez, têm trajetórias próprias. Os sentidos devem ser descobertos nos contextos onde são produzidos (FORMOSINHO, 2006, p. 22).

A modernidade configura-se como um “leque” de opções espirituais e religiosas para o sujeito, a partir de um contexto de escolhas mais ou menos restrita à possibilidade de trânsitos religiosos.

Nesse sentido, tais compreensões destas relações apresentadas entre a religiosidade, a espiritualidade, bem como de suas “bricolagens” (HERVIEU-LÉGER, 2004), são fundamentais para entender a grande expansão de sentidos de espiritualidade presentes em cada sujeito, e o desenvolvimento de uma autonomia espiritual parcialmente dependente da religiosidade.

Logo, a tradição religiosa e a opção de espiritualidade oferecida pela modernidade tornam-se complementares, formadoras de um campo de mútua relação e transformação das mais diferentes subjetividades individuais e sociais.

2.2 – Espiritualidade e a liberdade

A prática espiritual, conforme apresentada, tem sua manifestação ética e filosófica bastante influenciada pela religiosidade ocidental, por vezes misturando-se a seus valores morais.

Assim, as distintas percepções teológicas trazem uma contribuição significativa para o entendimento destas experiências, sobretudo na maneira do sujeito relacionar-se com o seu corpo através do espiritual.

Antes da modernidade o corpo humano era algo inviolável, apenas sobre determinadas circunstâncias era admitido transgredir este tabu; o cristianismo que se organizava de modo pré-moderno reivindicava para si o controle e estudo dos corpos.

O concílio de Tours, em 1163, proibiu os médicos monásticos fazer correr o sangue. A profissão médica muda no século XII, decompondo-se em diferentes categorias: aquela dos médicos universitários, clérigos mais hábeis em especulações do que em eficácia terapêutica. Eles intervêm apenas para os doentes “externos”, sem tocar no corpo do doente (LE BRETON, 2012, p. 58)

Para Le Breton (2012, p. 60), “é o avanço do individualismo ocidental que vai pouco a pouco permitir discernir, segundo um modo dualista, o homem de seu corpo, não em uma perspectiva diretamente religiosa, mas no plano profano”.

Junto à possibilidade de escolha religiosa e espiritual, ao homem é dado pela modernidade o controle de seu corpo, de modo que este será capaz de relacionar-se de uma nova maneira.

Uma das premissas que permitiram a aparição do novo indivíduo moderno foi a figura do comerciante, “homem cujas ambições extrapolam os quadros estabelecidos” (LE BRETON, 2012, p.60), e “o homem cosmopolita por excelência, que faz de seu

interesse pessoal o móbil de suas ações, ainda que em detrimento do bem geral” (LE BRETON, 2012, p. 60).

No meio desses grupos, o indivíduo tende a tornar-se autônomo de suas escolhas e valores. Diminui a preocupação da comunidade e o respeito às tradições, há um novo pertencimento ao mundo, não mais restrito a uma comunidade.

Desse modo há uma grande tensão de ideias que surge junto ao individualismo crescente do ocidente, no qual a própria reivindicação da expressão da fé demonstra tema de igual crescimento.

Os protestantes, opondo-se às instituições eclesiásticas, recusando o magistério do sacerdote, fazem da religião um problema de consciência pessoal, colocando cada homem perante Deus, sem outro intermediário. Momento importante do avanço individualista. É nesse contexto que o capitalismo se desenvolve no final do século XV e no século XVI, e dá ao individualismo uma extensão crescente ao longo dos séculos” (LE BRETON, 2012, p. 69).

A individualização se desenvolve junto a uma “perda” de certo sagrado, e o início dos estudos sobre anatomia. O corpo passa a ser estudado com outro significado, não há a força do teor divino que o concebia como algo inviolável. As dissecações, por exemplo, antes proibidas passam a serem repensadas (LE BRETON, 2012).

Porém, é importante destacar que os discursos sobre os corpos humanos continuaram disputando novos espaços de saberes com olhares distintos nos séculos posteriores. Para Foucault (2010), a disciplina é um elemento estrategicamente utilizado sobre estes, pois ela fabrica corpos submissos, corpos ‘dóceis’. A disciplina aumenta as forças dos corpos, em termos econômicos de utilidade, e diminui essas mesmas forças, em sentido político de obediência. A coerção disciplinar estabelece no corpo uma relação entre uma aptidão aumentada e a dominação acentuada.

O corpo virou alvo do poder, foi descoberta a sua capacidade de ser moldado por discursos, reestruturado e subjetivado com interesses de dominação, treinado para ser ao mesmo tempo útil e sujeito (FOUCAULT, 2010).

O poder aplicado nos corpos dos sujeitos produz e age, ao mesmo tempo, na subjetividade e nos corpos, ele garante uma divisão e pertencimento subjetivo o qual confere um status, um significado e uma organização na sociedade (FOUCAULT, 2010), o sujeito e a sua subjetividade podem facilmente tornar-se parte “docilizada” dos discursos religiosos e espirituais a qual fazem parte. Fato é que a cultura é modeladora de corpos e subjetividade humana.

Nossos corpos constituem-se na referência que ancora, por força, a identidade. E, aparentemente, o corpo é inequívoco, evidente por si; em consequência, esperamos que o corpo dite a identidade, sem ambigüidades nem inconstância. Aparentemente se deduz uma identidade de gênero, sexual ou étnica de "marcas" biológicas; o processo é, no entanto, muito mais complexo e essa dedução pode ser (e muitas vezes é) equivocada. Os corpos são significados pela cultura e, continuamente,, por ela alterados. Talvez devêssemos nos perguntar, antes de tudo, como determinada característica passou a ser reconhecida (passou a ser significada) como uma "marca" definidora da identidade; perguntar, também, quais os significados que, nesse momento e nessa cultura, estão sendo atribuídos a tal marca ou a tal aparência (LOURO, 2000).

A ressignificação do corpo, e a crescente oposição entre vida pública e vida privada, desperta no século XVI um novo sentimento, o de curiosidade. O novo corpo implica em uma mutação do status do homem e de sua subjetividade (LE BRETON, 2012).

Uma importante constatação sobre a subjetividade é que cada vez mais ela depende de sistemas já postos. Para Guattari (1993, p. 178), toda a subjetividade, independente de serem capitalistas ou não, são “engendradas por diversas máquinas iniciáticas sociais, retóricas, embutidas nas instituições clônicas, religiosas, militares, corporativistas, etc”, as quais ele chamou de “equipamentos coletivos de subjetivação”.

Tais equipamentos permanecem presentes na subjetividade social atual, porém com novos significados. Para Guattari (1993) a religião se configura como “equipamento” importante nesse contexto. Guattari (1993, p. 182) afirma:

Sobre as ruínas do Baio Império e do império carolíngio, ergueu-se na Europa ocidental uma nova figura de subjetividade que podemos caracterizar por uma dupla articulação:

- 1- com as entidades territoriais de base relativamente autônomas, de caráter étnico, nacional, religioso, que no começo deviam construir a textura da segmentaridade feudal, mas que foram levadas a manter-se, sob outras formas, até nossos dias;
- 2- com a entidade desterritorializada de poder subjetivo de que Igreja católica era portadora e que foi estruturada como Equipamento coletivo em escala européia.

Estas subjetividades já não possuem o seu alcance totalitário hoje, mas possibilitou a proliferação de outros processos subjetivos, igualmente considerados de parcial autonomia do ser humano. Há uma explosão criativa e de novas tecnologias que se misturam as subjetividades (GUATTARI, 1993).

Os novos paradigmas construídos pela modernidade, junto à possibilidade de novos usos do corpo, trazem novas leituras teológicas que vão permitir uma “libertação” do sujeito em diversos contextos sociais, inclusive da releitura religiosa tradicional, a qual disputa espaços ainda hoje.

O sujeito da modernidade está cada vez mais consciente de certo campo “inconsciente” que compõe as suas ações, a partir do qual ele estuda, questiona e reflete sobre os significados que são culturalmente impostos sobre si, revelando-se como um campo de múltiplas fabricações de significado e sentido (REY, 2003).

Cada conhecimento individual revela uma compreensão de uma realidade singular; na subjetividade humana, a realidade é subjetivada através de experiências, significados e sentidos dentro de uma complexa relação entre subjetividade individual e social (REY, 2003).

Estes novos paradigmas modernos estão sofrendo um constante movimento dentro de si, devido à possibilidade de as novas subjetividades se auto-questionarem, desenvolvendo novos conceitos ou favorecendo o surgimento de novos grupos que congregam uma visão semelhante (MUSSOKOPF, 2014; HERVIEU-LÉGER, 2004).

As teologias conservadoras e progressistas fazem parte destes movimentos, afetando, e sendo ambas afetadas, pelos discursos que se desenvolvem na tensão subjetiva social.

Especialmente esta última teologia, torna capaz o elo de transformação das diferentes religiões na modernidade, pois se funda num discurso capaz de diferenciar uma “religião do opressor” e uma “religião do oprimido.”. As teologias progressistas “criticam severamente a religião institucional como sendo a religião dos opressores” (SANTOS, 2014, p. 48).

A “docilização” dos corpos (FOUCAULT, 2010) é uma das estratégias adotadas pelas teologias conservadoras. Elas “preconizam igualmente o reenvio para o domínio privado de questões que os movimentos de emancipação, nomeadamente, das mulheres e dos homossexuais, remeteram para o espaço público” (SANTOS, 2014, p. 70).

Há nesse contexto uma fragmentação de discursos que visam à regulação de corpos humanos, aplicando uma normatização sobre a sexualidade, ainda que brevemente distintas de tradições conservadoras anteriores.

O controle dos corpos a partir de um viés religioso mantém-se hoje presente no Brasil, principalmente graças à atuação destes grupos conservadores, no qual as

minorias oprimidas sofrem violências simbólicas através de diferentes mecanismos sociais e políticos.

Santos (2014, p. 76) conta mais uma situação de confronto entre a ideologia de grupos religiosos conservadores frente às demandas sociais da população LGBT no cenário brasileiro:

No Brasil, por exemplo, o neopentecostalismo ou terceira onda do pentecostalismo é um capítulo do evangelicalismo que congrega denominações oriundas do pentecostalismo que congrega denominações oriundas do pentecostalismo clássico ou mesmo das igrejas cristãs tradicionais (batista, metodistas, etc.). Uma boa parte destes movimentos possui ou utiliza canais de televisão, rádio, jornais, editoras e portais ou páginas web próprias. Hoje, os neopentecostais formam a segunda maior bancada do Congresso Nacional Brasileiro com 59 parlamentares, o que explica que nas três últimas eleições o debate eleitoral tenha estado centrado na questão do aborto, e não em temas como a economia, a habitação ou a educação, ou que Marco Feliciano, um pastor da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, se tenha tornado presidente da Comissão Parlamentar para os Direitos Humanos e proposto uma lei controversa conhecida como “cura gay”, que, caso fosse aprovada, permitiria aos psicólogos tratar a “homossexualidade” como uma doença.

Tal fenômeno merece atenção, embora a sua proposta de lei não tenha se concretizado, é relevante notar o direcionamento que é estabelecido no relacionamento entre religião e política, com a finalidade de desenvolver uma espécie de cultura única, em que a ideologia religiosa tenta regular a sexualidade humana em todos os espaços.

De maneira semelhante, mas com finalidade oposta, é possível encontrar em diferentes visões teológicas leituras que permitem o sujeito confrontar o “uso do corpo” enquanto processo de domesticação. A chamada “teologia da libertação” busca uma autonomia destes, principalmente pensada em uma ótica em que se opõem oprimidos e opressores.

A teologia da libertação busca uma apropriação humana de seu próprio corpo e o uso contra as opressões impostas na sociedade, além disso, tece críticas às teologias puramente acadêmicas, sem implicações de transformação da realidade do sujeito:

abandona como acadêmica e alienante uma teologia que se satisfaz com uma curiosidade intelectual e tenta fazer jus ao imperativo autárquico e competitivo de esmiuçar seus conhecimentos em detalhes cada vez mais insignificantes, sem ter um compromisso na vivência do povo de Deus (ALTMANN, 2014, p. 27).

Neste contexto, a práxis humana se torna algo extremamente importante, no qual a teologia não pode se posicionar com algum tipo de neutralidade sobre os conflitos que dividem e dilaceram o mundo, mas deve fazer uma escolha diante destes, contribuindo para a libertação. Liberta-se inclusive da própria teologia tradicional, a abordagem histórica e social da teologia da libertação, recusa-se a maneira “pastoral populista” em que o povo é manipulado pelos seus líderes (ALTMANN, 2014).

A teologia da libertação afirma-se como uma posição crítica na teologia, providencia bases para outros pensamentos religiosos e espirituais distintos do tradicional. Constrói-se uma teologia latina americana, preocupada com questões deste continente, ao invés de replicar os discursos eurocêtricos dominantes e alienantes, principalmente da situação de pobreza destes países.

Além da questão da pobreza, outros processos libertários desenvolveram-se a partir da teologia da libertação, como a teologia feminista, ao partir do contexto das denúncias de exploração vivido por mulheres latino-americanas (GEBARA, 2014). E também garantiram os alicerces para o desenvolvimento de uma teologia queer, que permite um diálogo teológico inclusivo com a população LGBT de modo geral (MUSSOKOPF, 2012).

A respeito dos movimentos no âmbito eclesiástico, que estão construindo novos alicerces teológicos, mais especificamente ligados ao grupo LGBT, Mussokopf (2012) nos conta:

O I Encuentro de Grupos Religiosos GLT-TB de América Latina revelou a existência de um contra-discurso religioso-teológico vivenciado em grupos e igrejas GLBT na maioria dos países latino-americanos, mas carente de representantes de uma reflexão mais sistemática e consistente na academia teológica. A convivência, a troca de experiências e o avassalador sentimento de pertença motivaram a criação de um espaço religioso-celebrativo à margem, concretizado no Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva. O contato com Lutherans Concerned North America, com uma larga história de atuação nas discussões sobre homossexualidade no âmbito da igreja Luterana nos Estados Unidos (ELCA), reforçou este sentimento de pertença e também de diálogo (ou monólogo) com a igreja (MUSSOKOPF, 2012, p. 17).

Há uma busca por uma ruptura e releitura de uma maneira de construção do conhecimento teológico, motivadas pelo sentimento de inadequação, existe o surgimento de novos caminhos teológicos, capazes de libertar o sujeito dos enquadres tradicionalistas.

Para Mussokopf (2012, p. 27):

A diáspora sexual-comunitária-eclesiástica-acadêmica-teológica-militante é o lugar de onde emergem as perguntas, que suscita as repostas provisórias e delineia o projeto de uma teologia queer no Brasil, afirmando uma localização que resista a uma ordem de conhecimento teológico heterocêntrica.

Neste sentido, o desenvolvimento da própria teologia está relacionado com os avanços de igualdade de direitos do grupo LGBT como um todo, pois é destes questionamentos teológicos, de sua constante tensão frente à sexualidade, e dos padrões impostos pela sexualidade “norma” que se desenvolvem novos saberes.

A própria teologia desenvolve-se junto à espiritualidade “laica” dos grupos minoritários, que clamam ao mesmo tempo por uma releitura teológica, como impõem novos desafios modernos para o tradicional.

Assim, surgem novas leituras dos símbolos religiosos, como é o caso da figura católica de São Sebastião, que passa a ser identificado como “patrono dos gays” (DIAS & ALVES, 2013; MUSSOKOPF, 2012).

A história de São Sebastião tem como um de seus pontos altos um outing. Ele era cristão e não podia se revelar mesmo sendo guarda do Imperador Diocleciano. Mesmo sendo o favorito do monarca, ao ser denunciado por outro soldado como cristão, não ocultou sua religiosidade e se assumiu como cristão. Assim, sentindo-se traído, o imperador ordenou sua morte através das mãos de seus colegas soldados, que o amarraram em um tronco e lançaram flechas contra ele, a representação mais conhecida do santo (DIAS & ALVES, 2013, p. 14).

Para os autores citados no fragmento acima, o processo de assumir-se enquanto cristão, para São Sebastião, é semelhante a “saída do armário” para os homossexuais, no qual o sujeito decide não esconder a sua sexualidade e assumi-la diante da sociedade. Além disso, há a presença de traços femininos na representação desse santo e certo favoritismo entre ele e o rei sugerindo a possibilidade de um relacionamento homoerótico. (DIAS & ALVES, 2013). “A reunião dessas características fez com que as gays adotassem o santo como seu representante informal.” (DIAS & ALVES, 2013, p. 14).

A partir das novas concepções que surgem na modernidade, a teologia tradicional passa a sofrer uma grande movimentação interna de parte de seus valores. As novas expressões religiosas e espirituais que surgem vão abrir um espaço de discussão

em que demandas de diferentes grupos sociais podem ser levantadas e os paradigmas anteriores questionados.

Neste contexto, há o desenvolvimento de um importante conhecimento da teologia, a chamada teologia da libertação, na qual é possível identificar saberes teológicos destituídos da realidade social de um grupo minoritário, de um saber teológico desenvolvido com demandas sociais de um contexto específico (SANTOS, 2014; MUSSOKOPF, 2012).

A teologia da libertação é marcada por uma restauração e contextualização do sofrimento oriundo das desigualdades sociais, mais especificamente das sociedades latino-americanas; porém há de se observar a sua importância como base para o surgimento e reivindicação de outros saberes e suas lutas contra outras opressões, tais como as de gênero e sexual. Dentre os autores que influenciaram a construção da teologia da libertação está Paulo Freire, e seu pensamento a respeito da urgência do desenvolvimento da liberdade dos oprimidos (MUSSOKOPF, 2012).

Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para defender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis se sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento de lutar por ela (FREIRE, 1987, p. 17).

O fragmento citado revela a necessidade de um desenvolvimento prático da liberdade daqueles que são oprimidos, como responsáveis pela defesa do significado e consciência da opressão sentida. Neste, as teologias não hegemônicas (teologia da libertação, teologia feminista, teologia queer, etc.) precisam ser organizadas pelos próprios oprimidos.

Assim, ao mesmo tempo, a teologia pode legitimar a violência, apoiando o discurso do opressor, como pode legitimar as conquistas de uma população excluída, apoiando os oprimidos e lutando contra os opressores (SANTOS, 2014).

Tal divisão está mais clara através da teologia da libertação, na qual é possível perceber que as teorias e ideias que vieram do hemisfério norte, especialmente da Europa, nunca responderam às necessidades sociais dos povos do hemisfério sul (MUSSOKOPF, 2012; SANTOS, 2014).

A libertação espiritual aconteceu verdadeiramente quando o saber teológico passou a desmistificar a neutralidade científica e religiosa da produção de

conhecimento, passando a perceber-se dentro de um contexto de opressão, no qual o caráter apolítico destes conhecimentos revelava um saber cada vez mais distante daqueles que mais o necessitavam, que seria os oprimidos (SANTOS, 2014).

A partir destes movimentos libertários da teologia, foi possível ampliar e contextualizar o processo de formação de várias religiosidades e espiritualidades que frequentemente sofriam a violência camuflada da “neutralidade” científica e religiosa.

Homens e mulheres homossexuais começaram a subjetivamente organizar novas leituras de espiritualidades, podendo estar ligadas ao seu próprio sentido de vida ou como força geradora de novas construções sociais e históricas.

No primeiro caso, podemos encontrar formas muito intensas de espiritualidade, mas a sua intensidade é medida precisamente pela sua capacidade de afastamento deste mundo, Este é, geralmente, o caso dos místicos. O forte potencial do misticismo [...] é neutralizado pelo individualismo possessivo da união mística com o Absoluto. No segundo caso, a espiritualidade gera uma poderosa energia motivadora que, se for canalizada para as lutas progressistas pela justiça social, poderá reforçar a credibilidade das visões que mobilizam os ativistas e fortalecem a sua vontade (SANTOS, 2014, p. 143).

A espiritualidade é, portanto, uma importante força para manutenção da subjetividade humana (LUZ, 2007; PAIVA, 2005; RÖHR, 2011; AMATUZZI, 2001), deste modo, garantir a liberdade espiritual, é fator decisivo para que minorias possam expressar a sua liberdade e autonomia enquanto sujeitos, inclusive na transformação da própria realidade.

Em outras palavras, “o mundo do homem é imperfeitamente programado pela sua própria constituição. É um mundo aberto. Ou seja, um mundo que deve ser modelado pela própria atividade do homem” (BERGER, 1985, p. 16).

O homem está em um mundo, ao mesmo tempo em que precisa fazer este mundo, e por consequência também produz a si mesmo (BERGER, 1985). Isso inclui a dimensão espiritual humana, bem como os seus princípios norteadores.

A compreensão da espiritualidade humana, sobretudo daqueles que são rotineiramente excluídos dos alicerces religiosos dominantes, possibilita a oportunidade da produção de um conhecimento espiritual humano, que também é sexual. Aproxima-se o conhecimento real do que é ser um homem e uma mulher, contextualiza o que é de mais humano em sua existência, reconfigura a sexualidade humana como algo genuinamente humano.

2.3 – A homossexualidade como libertação

Para Boff (1999, p. 18), é através da espiritualidade que o “ser humano pode cultivar o espaço do Divino, abrir-se ao diálogo com Deus, confiar a ele o destino da vida e encontrar nele o sentido da morte. Surge então a espiritualidade, que dá origem às religiões. Elas expressam o encontro com Deus nos códigos das diferentes culturas”.

A espiritualidade é um elemento que perpassa as religiões e ultrapassa o seu sentido pleno, ela ainda dá sentido a nossa existência (FRANKL, 1992), traz a libertação do sofrimento, dos medos, e da opressão.

Na fala de Boff (1999, p. 10):

A libertação dos oprimidos deverá provir deles mesmos, na medida em que se conscientizam da injustiça de sua situação, se organizam entre si e começam com práticas que visam transformar estruturalmente as relações sociais iníquas. A opção pelos pobres contra a sua pobreza e em favor de sua vida e liberdade constituiu e ainda constitui a m registrada dos grupos sociais e das igrejas que se puseram à escuta do grito dos empobrecidos que podem ser tanto os trabalhadores explorados, os indígenas e negros discriminados, quanto as mulheres oprimidas e as minorias marginalizadas, como os portadores do vírus da Aids ou de qualquer outra deficiência. Não são poucos aqueles não sendo oprimidos se fizeram aliados dos oprimidos, para junto com eles e na perspectiva deles empenhar-se por transformações sociais profundas.

O desejo de empoderamento dos grupos oprimidos, a favor da vida, da liberdade, são temas que abrangem o seu conceito de espiritualidade, não desconsiderando o código cultural religioso da qual se expressa.

Ao pensar uma prática religiosa distinta, que inclusive combate as “teologias tradicionalistas” (SANTOS, 2014), a liberdade mostra-se como fator determinante para o desenvolvimento da espiritualidade na subjetividade humana, pois “o ser humano como um ser falante e interrogante é um ser espiritual” (BOFF, 1999, p. 17).

Neste sentido o processo interrogativo do existir, das verdades absolutas, e a busca por diferentes saberes de maneira autônoma, permitem ao sujeito compreender o sentido da espiritualidade.

E no campo da sexualidade não poderia ser diferente, libertar-se subjetivamente de uma norma heteronormativa, que impõe a sociedade, trata-se de um processo complexo:

Efetivamente, um aspecto que se destaca na construção de algumas identidades sexuais para lá da heteronorma é não só a percepção do preconceito por parte de outros significativos (familiares, amigos), mas, também, a sua interiorização por via de uma educação heteronormativa. Ambos contribuem para a construção de uma experiência sexual em que a lógica da subjetivação entra em conflito com a da integração, na formação da identidade sexual. (POLICARPO, 2016, p. 561).

Assim como da homofobia internalizada, na qual o sujeito sente repulsa de sua própria sexualidade, a partir dos padrões heteronormativos impostos pela sociedade da qual ele está inserido (SILVA & BARBOSA, 2014).

Importante destacar que os processos autodirigidos de opressão possuem um mecanismo amplamente utilizado pelos opressores, que Freire (1987) chamou de “prescrição”. Trata-se da “imposição da opção de uma consciência a outra” (FREIRE, 1987, p. 18), alienando a consciência receptora, transformando-a em uma hospedeira da consciência opressora (FREIRE, 1987).

Nesse sentido, os oprimidos passam a reproduzir a opressão, inclusive contra eles mesmo, internalizando a homofobia vigente em nossa sociedade como um discurso aparentemente seu.

Tanto o preconceito contra homossexuais como as normas de gênero são reforçados nos ambientes religiosos e, sobretudo nos discursos religiosos, fabricando diversos sentidos subjetivos individuais e sociais, uma vez que o sentido subjetivo é constituído pelos elementos das relações humanas presentes nos diversos espaços sociais, sendo indissociáveis as subjetividades individuais e sociais (REY, 2003; REY, 2005).

Tal fenômeno normativo é utilizado amplamente contra a população LGBT de uma maneira em geral, com a finalidade de manter em funcionamento um sistema social heterossexista, como é possível observar na obra de Mott (2003), de título “Matei porque odeio gay”, encontram-se alguns discursos como:

Bichinha só tem 3 opções: Inferno, cadeia ou hospício. O resto é resto. Um animal que nasce homem e tem medo de mulheres não merece sorte melhor na vida. Vai para o inferno que já é poluído! (Anônimo) (MOTT, 2003, p. 7).

Viado bom é viado morto! Morram bichas filhas da puta pervertidas. Não há lugar para bichas neste planeta ou melhor neste sistema solar. Aonde já se viu um barbado se ajoelhar e chupar um cacete de outro barbado e depois por no meio do cu ?????!! Só matando esta gentinha baixa e suja! (Anônimo) (MOTT, 2003, p.7).

Tais discursos são incorporados nas subjetividades gays e lésbicas rotineiramente e de diversas formas garantem uma hegemonia de ódio contra homossexuais, e passíveis de tornarem-se discursos internalizados (SILVA & BARBOSA, 2014).

Nesse sentido, manter-se “livre” da opressão é, sobretudo, questionar os modelos existentes de opressão, distanciar-se das diferentes instituições geradoras de homofobia, e desenvolver uma imagem oposta, que seja positiva e empoderada de sua sexualidade.

Para além do indivíduo enquanto sujeito de direitos individuais e sexuais (à liberdade de expressão, de constituir família etc.), está em causa o seu direito a ser ele mesmo, a ser autêntico. O direito à autenticidade (e sua busca) constitui em si mesmo um modelo cultural alternativo que, cruzado com os discursos disponibilizados pelas associações LGBT e outros agentes sociais (agências governamentais, ONGs, meios de comunicação social), propicia às lésbicas, gays e bissexuais distanciar-se das identidades heteronormativas (fortemente integradoras) e construir modos alternativos e positivos de estar nos papéis (POLICARPO, 2016, p. 558).

Assim, o desenvolvimento de uma espiritualidade comprometida com as diversas dimensões do ser humano, considerando a sexualidade humana da forma complexa da qual ela se expressa, revela-se como possibilidade de práticas potencializadoras de bem-estar.

A norma heteronormativa (BUTLER, 2003) padroniza os corpos e comportamentos dos homens e mulheres, interrompendo o caráter espiritual indestrutível da complexa experiência de ser humano e da liberdade humana.

O retorno a esta espiritualidade humana exige, portanto, um profundo trabalho de mergulho do sujeito em sua própria subjetividade visando novos sentidos e significados para a construção de uma sociedade não heteronormativa.

É através dos sentidos existenciais que vem da espiritualidade (FRANKL, 1992; GIOVANETTI, 2005; AMATUZZI, 2001) que o sujeito social pode transformar a sua realidade psíquica, histórica e social.

o termo ‘espiritualidade’ designa toda vivência que pode produzir mudança profunda no interior do homem e o leva à integração pessoal e à integração com outros homens” (GIOVANETTI, 2005, p. 137).
A espiritualidade tem relação com valores e significados: “o espírito nos permite fazer a experiência da profundidade, da captação do simbólico, de mostrar que o que move a vida é um sentido, pois só o espírito é capaz de descobrir um sentido para a existência” (GIOVANETTI, 2005, p. 138).

É possível, portanto, no caso dos homens e mulheres homossexuais, o uso da própria sexualidade como instrumento libertador espiritual, por permitirem ao sujeito certo distanciamento das ideologias homofóbicas, inclusive religiosas.

Segundo Machado (2012), é na região nordeste do Brasil onde podemos encontrar as maiores agressões a homossexuais; tal observação foi feita a partir de um relatório sobre violência homofóbica no Brasil, de responsabilidade da Secretaria de Direitos Humanos da República (SDH) lançado no ano de 2012. De um total quase de 7 mil casos de violências cometidas contra LGBT em todo o Brasil, as violências psicológicas foram as mais relatadas, com um total de 42,5%.

Com tamanha violência psicológica e simbólica, torna-se pertinente compreender a sexualidade como maneira de efetivação da dimensão espiritual humana, pois é algo que igualmente constrói a personalidade do sujeito. Além disso, a própria espiritualidade está entrelaçada a todas as manifestações do humano (RÖHR, 2011).

Logo, a sexualidade também pode ser incorporada como instrumento de efetivação da liberdade, através do empoderamento sexual e do próprio corpo por parte do sujeito, que desenvolve a sua liberdade e autonomia na construção de uma identidade gay, do ponto de vista psíquico e histórico, fazendo-nos questionar sobre a dimensão dos poderes exercidos socialmente pelas religiões em nossa conjuntura social.

Para tanto, Boff (1994, p. 318) ajuda-nos a refletir:

Quando a religião se esquece da espiritualidade, ela pode se autonomizar, articulando os poderes religiosos com outros poderes. No Ocidente, tivemos já muita violência religiosa, feita em nome de Deus. Ao se institucionalizar em forma de poder, seja sagrado, social ou cultural, as religiões perdem a fonte que as mantêm vivas – a espiritualidade. No lugar de homens carismáticos e espirituais passam a criar burocratas do sagrado. Ao invés de pastores que estão no meio do povo, criam autoridades acima do povo e de costas para ele. Não querem fiéis criativos, mas obedientes; não propiciam a maturidade na fé, mas o infantilismo da subserviência. As instituições religiosas podem tornar-se, com seus dogmas, ritos e morais, o túmulo do Deus vivo.

As sexualidades não heterossexuais ao se confrontarem com o interesse ideológico das instituições religiosas tradicionais provocam a reflexão entre religiosidade tradicional e moderna afetando o imaginário de toda a população, que é posta a refletir sobre o papel do sagrado, abrindo margem a novas interpretações, e novos movimentos que modificam a tradição ou libertam os homens e mulheres da burocracia institucional do sagrado.

Para Freire (1987, p. 16), “a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos é libertar-se a si e aos opressores”, deste modo, a sexualidade como libertação amplia a efervescência das distintas realidades religiosas vigentes, tanto reitera a própria subjetividade individual homossexual quanto reivindica a novas subjetividades sociais.

2.4 – Espiritualidade e subjetividade

Uma vez apresentado o que a libertação e a espiritualidade podem oferecer ao público LGBT, frente a sua sexualidade e ao mesmo tempo efetivação da sua liberdade de crença, torna-se pertinente compreender os impactos dessa liberdade na própria saúde humana, ampliando assim, o significado profundo que é a compreensão da espiritualidade em jovens homossexuais.

Os impactos subjetivos ocasionados pela espiritualidade, e as compreensões acerca da mesma, trazem um sentido importante na constituição da subjetividade humana, sendo um tema bastante investigado por profissionais de diferentes áreas, sobretudo na saúde psíquica e emocional (AMATUZZI, 2001; DALGALARRONDO, 2008; PAIVA, 2005).

Lans (1996) confirma ainda que a religiosidade (como a espiritualidade) pode ser uma fonte rica para encontrar propósitos de vida, assim como para formular orientações cognitivas para avaliações e geração de comportamentos frente a diversas situações significativas e vitais.

Além disso, a espiritualidade implica na própria constituição existencial do sujeito, aquilo que confere a ele um projeto próprio, específico e distinto de outras pessoas.

a espiritualidade está especialmente presente na possibilidade da hierarquização dos valores, nas decisões, na reflexão profunda sobre a existência e, fundamentalmente, na possibilidade – eu diria até na necessidade – que tem o ser humano de tecer um sentido para a sua vida, de ter um bom motivo para continuar vivendo. (PINTO, 2009, p. 71).

Paiva (2005), ao explicar as diferenças entre os termos religiosidade e espiritualidade, diz que, em relação à espiritualidade, por não implicar um laço forte com uma instituição específica, não oferece o apoio social que a religião institucionalizada oferece para a saúde física e mental, uma vez que se configura em

uma busca de ordem mais pessoal, destacando que a espiritualidade pode vir a ser encontrada em uma religião ou não.

É importante notar, entretanto, que a espiritualidade sendo vivida pelo sujeito como extensão direta a uma religião pode apresentar aspectos negativos sobre a adesão religiosa, configurando uma experiência que possa ora trazer benefícios, ora alguns prejuízos.

Dalgalarrondo (2008), por exemplo, descreve aspectos negativos referentes à adesão religiosa, identificando alguns traços nos participantes, de conformismo, dependência, ódio autodirigido, além da especificidade de alguns subgrupos ao estabelecerem alguma relação negativa com a saúde, quando evidenciam a proibição ao uso de vacinas, transfusão de sangue, e tratamentos medicamentosos, até mesmo em casos emergenciais, reforçando a existência de doutrinas religiosas discriminatórias e homofóbicas, podendo acarretar algum tipo de isolamento social.

O que ocorre então é uma escolha sobre a perspectiva em que o fenômeno será abordado, sem que para isso a discussão de sua complexidade se limite ao extremo da aceitação ou da negação.

Além disso, desde 1988, a Organização Mundial de Saúde (OMS) despertou para o interesse em aprofundar as investigações nessa área, com a inclusão de um aspecto espiritual no conceito multidimensional de saúde. As Ciências Humanas e da saúde, desse modo, se articulam com vários outros saberes para a promoção da saúde, em uma visão ampliada que inclui também a espiritualidade, observa o humano como ser biológico, psíquico, social e espiritual (VOLCAN, et. al., 2003).

Tratam-se de conceitos distintos de espiritualidade, mas que perpassam dimensões éticas e filosóficas do existir humano, revelando a presença dos valores considerados propriamente humanos e importantes para a manutenção social, onde é possível encontrar “a liberdade, a verdade, o amor, a amizade, a confiança, a esperança, o diálogo, o justo, o belo, o uno” (RÖHR 2010, p.22).

Em meio às novas construções sobre espiritualidade desenvolvidas nos últimos anos de história, é importante considerar a existência de diferentes grupos sociais que lutaram e estão lutando por melhores condições sociais e culturais, em que minorias religiosas, como as religiões de matriz africana (Umbanda e o candomblé), buscam a desconstrução de um contexto social, em que a “norma” não é apenas divulgada, mas por muitas vezes, doutrinada como “dogma científico”.

Há algumas décadas, movimentos e grupos que buscam novas condições sociais e culturais entre homens e mulheres, vêm conquistando os seus espaços na academia e demais entidades sociais. Eles vêm, portanto, contribuindo para importantes transformações, o que possibilita que sujeitos até então afastados das mais diversas áreas de produção humana conquistem o seu espaço e ascendam às formas de chegarem ao conhecimento. As chamadas minorias se afirmam e ameaçam os preceitos impostos como verdades absolutas que dizem respeito à sexualidade, ao gênero e à cultura. Dessa maneira, ampliam as possibilidades para o desenvolvimento de uma nova ordem social (MARTINS, 2011, p. 25).

Com o intuito de contribuir para a compreensão científica da espiritualidade na vida de homossexuais, faz-se necessário a desmistificação do mito da norma que remete “ao homem branco, heterossexual, de classe média urbana e cristão e essa passa a ser a referência que não precisa mais ser nomeada. Serão os "outros" sujeitos sociais que se tornarão "marcados", que se definirão e serão denominados a partir dessa referência” (LOURO, 2000, p. 9).

Nesse contexto, “cristianismo tradicional” se configura em um tipo de religião como sendo “a” religião (herança de um antigo estado confessional católico), e não “uma” possibilidade de religiosidade, interferente na formação cultural de todo o coletivo social da qual, por vezes, “a” religião é por norma, o cristianismo tradicional homofóbico; atitudes seletivas que acabam por proferir atitudes preconceituosas e de intolerância religiosa às outras formas de vivência da espiritualidade e/ou da religiosidade, usando a “norma”, como referência e garantia de intolerância cultural.

Na fala de Eliade (1991, p. 06), “o judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da "falsidade" ou "ilusão" tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos”.

Faz-se necessário o reconhecimento da espiritualidade e religiosidade como componentes essenciais da personalidade e da saúde por parte dos profissionais de diferentes formações; esclarecimento de conceitos de religiosidade e espiritualidade; e inclusão da espiritualidade como recurso de saúde na formação dos profissionais (PERES *et al*, 2007).

A busca por significados na existência humana, a sua liberdade e a consciência desta, é um processo capaz de ser estudado a partir do que Frankl (1992) chama de “Deus inconsciente dentro de si”. No mesmo sentido, Boff (1994) trata da espiritualidade enquanto experiências, e não doutrinas.

Conhecer a dinâmica deste “Deus inconsciente” é uma maneira de se aproximar de um desenvolvimento científico compreensivo da experiência do outro, de uma força que transforma realidades, sobretudo na constituição da subjetividade de minorias sociais oprimidas pelos discursos religiosos dominantes.

Compreender a saúde de maneira integral, e por isso analisada sobre a ótica da espiritualidade a partir de um dado contexto social, é uma forma de comprometer-se com a sociedade ao mesmo tempo em que se produz um conhecimento científico próprio das Ciências das Religiões sobre conceitos de espiritualidades não hegemônicas.

A espiritualidade gay revela-se como instrumento que altera a manutenção da sociedade com seus parâmetros heteronormativos. A legitimação da realidade (BERGER, 1985) possui na religião tradicional o seu principal constitutivo, ela serve para manter a realidade daquele mundo construída na sociedade.

Desse modo, as religiosidades e espiritualidades não tradicionais forçam o movimento da dinâmica do campo religioso, pois mexem nos significados legitimados pela religião na sociedade.

Ao observar a importância da religião como código para a espiritualidade (BOFF, 1999), suas raízes e bricolagens religiosas (HERVIEU-LÉGER, 2004), e sua composição humana e transformativa (RÖHR, 2011; RÖHR, 2010; RÖHR, 2003), a espiritualidade se apresenta como elemento constitutivo de subjetividades.

Assim, as contribuições da espiritualidade na subjetividade de jovens gays trazem significados e sentidos importantes na saúde destes. Compreender a saúde em seu contexto ampliado permite enxergar o ser humano enquanto ser biológico, psíquico, social e espiritual, um ator social construtor de sentidos existenciais (FRANKL, 1992) e de história (REY, 2005), capaz de legitimar novas objetividades.

Desenvolver uma subjetividade gay a partir de um contexto teológico homofóbico, progressista ou distante dos espaços religiosos dispõe de uma apropriação espiritual específica de cada sujeito com base em suas experiências de vida, através do exercício de sua liberdade.

Com a finalidade de melhor compreender tais experiências torna-se fundamental que o próprio sujeito homossexual narre a sua subjetividade frente ao tema da espiritualidade, e mais importante ainda, que esta subjetividade seja efetivamente ouvida.

Capítulo 3 - Resultados

Uma vez apresentado o processo histórico e social das relações entre espiritualidade e homossexualidade, temos como objetivo nesse capítulo compreender os sentidos de espiritualidade de jovens homossexuais universitários, através da própria experiência desses. Para tanto, utilizaremos o método da psicologia fenomenológica, na qual uma de suas características fundamentais é a importância dada ao vivido (AMATUZZI, 2009).

Uma pesquisa fenomenológica dá-se pela aproximação ao vivido, e a expressão do que nele está contido como significado, frente ao tema da pesquisa. O vivido é algo que podemos sentir. É uma reação psicológica, mental, espiritual, antes porém de qualquer raciocínio (LUZ, 2007, p. 42).

Trata-se de descrever a compreensão da espiritualidade na subjetividade gay, não de explicá-la. “A fenomenologia analisa as vivências intencionais da consciência para em seguida perceber o sentido dos fenômenos. Portanto, o objeto é constituído na consciência e a fenomenologia estuda a constituição de mundo e do próprio indivíduo a partir da consciência.” (LUZ, 2007, p. 42).

Desse modo, a escolha pela metodologia se deu pela possibilidade de investigar a subjetividade humana a partir de suas perspectivas histórias e experienciais, no qual o sujeito é inserido no processo de construção de suas vivências.

A pesquisa fenomenológica tem como objetivo esclarecer os conhecimentos de mundo e humano, considerando o dado imediato da consciência, saindo da perspectiva meramente explicativa (LUZ, 2007; AMATUZZI, 2009). É colocado em segundo plano os seus conhecimentos prévios para uma posterior discussão.

3.1 - A fenomenologia como método de pesquisa

A fenomenologia⁴ surgiu no campo da filosofia como uma importante referência teórico-metodológica na trajetória das Ciências Humanas. Suas contribuições extrapolam o campo da filosofia e alcança o diálogo com as demais áreas do conhecimento. Desse modo, a fenomenologia passa a ser discutida enquanto abordagem teórica e método de pesquisa.

⁴ Final do século XIX

Nesse sentido, a fenomenologia passa a ser lida e compreendida de maneira interdisciplinar, construindo-se através do contato e das influências de diferentes áreas das outras Ciências. Forguieri (1993, p. 19) nos lembra:

o mundo recebe o seu sentido não apenas a partir de constituições de um sujeito solitário, mas do intercâmbio entre a pluralidade das constituições dos vários sujeitos existentes no mundo, realizado através do encontro que se estabelece entre eles.

Logo, é importante lembrar que para entender a produção de sentidos elaborados por um sujeito é necessário, na mesma medida, o esforço para se compreender o contexto histórico, social e cultural em que ele está inserido, sem que, para isso, a própria subjetividade humana e pessoal deste sujeito se anule frente aos demais processos de constituição subjetiva (REY, 2003). A subjetividade é construída fenomenologicamente através das experiências do vivido, pelo ser no mundo (HEIDEGGER, 2005), e suas influências mútuas.

Tem-se a redução fenomenológica como uma das noções mais importantes no método fenomenológico em pesquisa, permitindo chegar à experiência vivida, e sobre ela fazer uma reflexão que possa alcançar a “essência do conhecimento”. Diante desta proposição, “a atitude fenomenológica não nega o mundo, apenas não se preocupa com o que seja real ou não” (MOREIRA, 2004, p.9). O real é, portanto, aquilo o que é vivenciado pela experiência do sujeito no seu dia-a-dia.

Na mesma direção, para Amatuzzi (2001), a pesquisa de psicologia fenomenológica se dá pela aproximação da experiência e a expressão do que nela está contida como significado, frente ao tema que se pretende conhecer.

A redução fenomenológica ou transcendental é também chamada de epoqué, palavra que significava “suspensão do julgamento” na filosofia grega. A redução fenomenológica ou epoqué é o método básico da investigação fenomenológica, tal como Husserl o desenvolveu, tendo trabalhado nele durante toda sua carreira. Nesse método, suspendemos nossas crenças na tradição e nas Ciências, com tudo que possam ter de importante ou desafiador: são colocados entre parêntesis, juntamente com quaisquer opiniões, e também todas as crenças acerca da existência externa dos objetos da consciência. Trata-se, pois, de uma atitude radical: a da suspensão do mundo natural que não fica negado, nem se duvida de sua existência e não se compara nem com a dúvida cartesiana, nem com a negação da realidade. (MOREIRA, 2004, p. 9).

A fenomenologia, ao dialogar com a psicologia, tem como objetivo capturar o sentido ou significado de uma determinada vivência para a pessoa em determinadas

situações em seu existir (FORGHIERI, 1993; AMATUZZI, 2001; DUTRA, 2002, AUGRAS, 1978, FONSECA, 2015).

Assim, ao utilizar a redução fenomenológica como proposta de estudo de formas concretas de existência, ou de determinadas experiências vividas, o pesquisador deve voltar-se a sua própria vivência, com a finalidade de refletir sobre ela e os seus significados. Para Forghieri (1993, p. 54), “o que percebemos não são os fatos em si mesmo, mas sim os seus significados”.

Merleau-Ponty (1945/1994, p. 33) nos traz o seguinte: “[...] é no contato com a nossa própria experiência que elaboramos as noções fundamentais das quais a Psicologia se serve a cada momento”

Para chegar a tal contato com essa experiência do outro é necessário que o pesquisador coloque em “segundo plano” as suas teorias, preconceitos, e conhecimentos adquiridos anteriormente sobre a experiência que se busca compreender. Assim, deve-se utilizar a redução fenomenológica tanto para investigar a própria experiência como a experiência dos outros através, inicialmente, de um “envolvimento existencial”, buscando um envolvimento com uma sintonia pré-reflexiva⁵ (FORGHIERI, 1993).

Logo após isso, em um segundo momento, é realizado um “distanciamento reflexivo”, no qual o pesquisador distancia-se da experiência para refletir sobre a sua compreensão. Sobre o método fenomenológico temos ainda que:

O método em questão pesquisa fenômenos subjetivos na crença de que verdades essenciais acerca da realidade são baseadas na experiência vivida. É importante a experiência tal como se apresenta, e não o que possamos pensar, ler ou dizer acerca dela. O que interessa é a experiência vivida no mundo do dia-a-dia da pessoa (MOREIRA, 2004, p. 13).

Como instrumento de pesquisa utilizou-se a entrevista, com a finalidade de se obter narrativas, pois, segundo Benjamin (1994), é por meio da fala que é possível encontrar a experiência. A narrativa revela dimensões envolvidas nos fatos e afetos que percorrem a trajetória experiencial do participante da pesquisa.

Para Dutra (2002), narrar alguma coisa consiste na “faculdade de intercambiar experiências” (p. 373). A narrativa, portanto, ao considerar essa dimensão do mundo vivido, sinaliza a possibilidade de nos aproximarmos do outro. Dutra (2002) aponta a

⁵ A “sintonia pré-reflexiva” trata de uma maneira de experienciar as situações, lembranças, ações e expectativas humanas, antes delas serem racionalmente elaboradas.

narrativa como uma forma de comunicação que reflete uma experiência humana, e que por meio dela, podemos nos aproximar dessa experiência.

Para tanto, foram realizadas entrevistas utilizando unicamente a pergunta desencadeadora: “Como você percebe a presença de sua sexualidade na sua espiritualidade?” Cada entrevistado então fez uma narração de sua história de maneira livre.

Com a finalidade de manter-se fiel quanto ao uso das falas dos participantes, foi utilizado um gravador para o registro das falas, a partir do consentimento prévio de cada um deles.

Resumindo, pode-se dizer que além da fenomenologia como caminho filosófico propriamente dito, o que inclui uma fenomenologia da psicologia enquanto ciência positivista, existe uma psicologia fenomenológica que consiste em um desdobramento filosófico fenomenologicamente conduzido na direção dos assuntos que interessam aos psicólogos e psiquiatras, ou simplesmente ao viver humano (e que poderia também ser denominada de fenomenologia psicológica), e existe ainda uma outra forma de psicologia fenomenológica que, embora também inspirada na filosofia fenomenológica, é exercida a partir do interior da psicologia enquanto um saber científico, mas agora concebido em uma direção qualitativa. Em todos esses sentidos a psicologia fenomenológica volta-se para a experiência, para o vivido. Mas no terceiro sentido aqui enunciado, enquanto desdobramento direto da filosofia, ela está mais ligada à experiência comum, podendo ser evocada a partir da reflexão. E no quarto sentido ou seja, enquanto um saber inspirado na fenomenologia, mas que se exerce no interior da psicologia, volta-se para uma experiência específica e situada que se recebe por meio de um depoimento experiencial depois trabalhado de forma sistemática nos moldes como se costuma fazer em procedimentos científicos (AMATUZZI, 2009, p. 96-97).

Para Amatuzzi (2009), sete passos são importantes durante a pesquisa fenomenológica: 1 – delimitar o objeto de pesquisa através da escolha e formulação adequada do campo; 2 - facilitar ao entrevistado o acesso a sua experiência vivida: equivalendo à busca pela aproximação do pesquisador com o objeto investigado;

3 – captar o essencial da entrevista: neste passo há uma tentativa de descrever as principais experiências da entrevista; 4 – buscar eixos de significados para o material coletado, com o objetivo de identificar os elementos mais significativos do material coletado; 5 – síntese dos eixos encontrados e articulação dos resultados da pesquisa em formato de texto; 6 – conclusão: trata-se de uma interpretação mais abrangente do

fenômeno; 7 – a comunicação da própria pesquisa: seria a própria divulgação do material em contexto científico.⁶

A respeito das experiências relatadas pelos participantes, torna-se pertinente entendê-las como "produções de sentido que expressam de forma singular os complexos processos de realidade nos quais o homem está envolvido, mas sem constituir um mero [reflexo] destes" (REY, 2003, p. 9), de modo a visualizar a subjetividade individual e social, constituindo-se mutuamente pela própria experiência dos sujeitos entrevistados, possibilitando um constante diálogo entre fenomenologia e as distintas Ciências Humanas e sociais que se desenvolvem nesse contexto.

A Fenomenologia não possui uma ortodoxia. Ela se questiona constantemente, ela se diversifica, mas fundamentalmente tenta conservar a unidade de sua atitude metodológica, que pode ser paliçada nos diferentes setores do conhecimento, tais como a psiquiatria, a psicanálise, a lingüística, a antropologia, a educação, o serviço social, etc. Ela nos faz abandonar uma visão dogmática e absoluta, por reconhecer que tal visão é uma entre outras possíveis. Ela nos faz adotar um certo relativismo de perspectiva várias, que confluem para a compreensão da realidade e da verdade, mas que são sempre dependentes da posição e da situação em que estamos inseridos, quer do ponto de vista da percepção, do meio social ou intelectual, do meio sociocultural, histórico ou religioso (CAPALBO, 1979, p. 38).

Configura-se como uma abordagem descritiva dos fenômenos, a partir da forma como eles se manifestam na consciência individual e coletiva dos sujeitos, do modo como as subjetividades se constituem, permitindo assim a compreensão do fenômeno. Trata-se de um método que descreve a consciência em constante diálogo com a subjetividade individual e social do sujeito, e é a partir dessa relação que temos a possibilidade de compreender a influência do elemento “espiritualidade” na constituição da subjetividade dos participantes dessa pesquisa.

No início não sabia como localizar pessoas que estivessem dentro do perfil que buscava para participantes desse trabalho, pois me preocupavam, ao mesmo tempo, os

⁶ Ao seguir os sete passos de Amatuzzi nesta pesquisa, temos: 1 – “a influência da espiritualidade na constituição subjetiva de jovens homossexuais universitários” como objeto de pesquisa; 2 – o uso da pergunta desencadeadora como estimulador das narrativas; 3 – o essencial de cada entrevista é apresentado a partir das narrativas de cada encontro aqui descritas; 4 – foi realizada a descrição dos elementos mais significativos de cada material coletado; 5 – síntese compreensiva de cada narrativa; 6 – discussão e conclusão; 7 – estruturação deste trabalho enquanto pesquisa.

cuidados éticos de invadir o espaço da sexualidade de um desconhecido, como também tinha a preocupação de manter-me distanciado o suficiente do meu objeto de pesquisa.

Pensando em como resolver essa situação, entrei em contato com colegas do meu curso de graduação, expliquei a minha pesquisa, e solicitei ajuda deles para mediar possíveis contatos com sujeitos participantes, ficando no aguardo dessas informações, uma vez que buscava jovens universitários para o desenvolvimento desta. Assim, era pertinente buscar alguma mediação a partir de alunos que estivessem estudando efetivamente alguma graduação.

Do mesmo modo, buscar a mediação entre colegas de graduação e sujeitos participantes se tornava relevante, na medida em que se estabelecia uma confiança nos participantes para falar de temas sensíveis, como sexualidade gay. Além disso, tal mediação possibilitaria a expressão de narrativas mais livres.

Esse mesmo padrão foi utilizado para conhecer todos os participantes dessa pesquisa; cada encontro será abordado individualmente.

3.2 – Narrativa do meu encontro com Gabriel

Enquanto divulgava o meu projeto de pesquisa, eis que um estudante me fala de Gabriel (um sujeito que preenche os requisitos da pesquisa e se interessa em participar dela), passando-me o seu número de telefone para que nós pudéssemos conversar a respeito.

O meu primeiro contato com Gabriel deu-se por telefone; apresentei-me enquanto pesquisador, expliquei a pesquisa, e reforcei o caráter voluntário da mesma. Foi um diálogo breve, de no máximo dois minutos, como Gabriel mostrou-se interessado pela pesquisa, marcamos um horário para realização da mesma e seguimos com a aplicação da entrevista.

Inicialmente apresentei o Termo de Consentimento Livre Esclarecido, o qual foi assinado pelo participante, apresentei o questionário sociodemográfico e logo após foi apresentada a “questão desencadeadora”.

Gabriel tem 20 anos, é negro, ex-católico, atualmente sem religião (diz apenas que “acredita em Deus”). Entende a espiritualidade como “o elo entre o mundo material e o mundo imaterial. Seria uma parte mais metafísica do ser humano, algo relativo ao bem-estar da alma”.

Gabriel vê a espiritualidade como uma filosofia de vida, algo que não está relacionado à sexualidade. Diz não conseguir se adaptar a nenhuma religião, pois vê que as religiões são preconceituosas com homossexuais.

Durante a entrevista falou bastante em um distanciamento entre religião e espiritualidade, afirmando que esta última tem uma importância maior na vida humana. Destaca que a sua sexualidade é um fator que subjetivamente construiu uma maior tolerância frente à diversidade do que qualquer esfera religiosa seria capaz.

Diz ainda que ser gay possibilitou compreender a espiritualidade como algo independente da pertença a uma tradição cristã, afirmando que tal tradição contribuiu para opressão e preconceitos dirigidos a si por conta de sua sexualidade, que não foi aceita nesses espaços religiosos.

Gabriel revelou a importância de distanciar-se do ambiente religioso que frequentava, afirmando que precisava esconder a sua sexualidade durante todo o tempo que esteve lá, enquanto ouvia discursos normativos gerais sobre temas como família e relações entre homem e mulher. Ele afirmou:

Eu não me identificava com aquele discurso, eu não me sentia bem, porque eu não me via relacionando com uma mulher da forma que a igreja sugeria, aí eu me repremi por causa disso, porque eu não consegui encontrar uma coerência com o que eles falavam e o que eu sentia...

Para Gabriel, viver a espiritualidade não depende de religião, porém esta costuma se apoderar dos discursos de espiritualidade:

Eu acho que falar de religião é diferente de falar em espiritualidade, a religião diz que lá se vivencia: a espiritualidade, mas eu acho que espiritualidade é algo bem maior, a religião só pega alguns aspectos da espiritualidade e se apodera.

Afirma que a espiritualidade é algo que dá sentido a sua vida, se revelando através de um processo de busca, seja dentro ou fora de uma expressão religiosa.

A espiritualidade dá sentido a algumas coisas, eu a busquei dentro da igreja católica, mas desisti depois dessas questões de casamento entre homem e mulher; e depois da minha sexualidade vir a tona, eu comecei a questionar se era isso o que eu queria e descobri que era isso o que eu não queria [...]

Gabriel reforça o seu pensamento afirmando que além de serem temas diferentes, espiritualidade e religião relacionam-se de outras maneiras com a subjetividade: enquanto espiritualidade dá sentido a sua vida, a religião em sua vivência

foi motivo de repressão sexual. Gabriel relata que nunca sofreu nenhuma violência explícita, embora justamente por conta desse medo, de uma possível experiência de violência, ele nunca ousou falar sobre sexualidade com ninguém da religião que frequentava.

3.2.1 - Síntese compreensiva do depoimento de Gabriel

A reformulação cognitiva sobre espiritualidade para Gabriel foi positivo para sua constituição subjetiva. Gabriel se mostra feliz em poder expressar a sua espiritualidade de maneira distante da religião que frequentava, pois agora tem autonomia na sua expressão de espiritualidade.

Afirmar a sua sexualidade consigo mesmo possibilitou novos arranjos em sua vida, pois o libertou do sentimento de opressão que vivenciava na antiga religião. Gabriel se sente bem em sua dimensão espiritual por essa diferenciação entre espiritualidade e religião que ele desenvolveu na sua vida. Enquanto a adesão religiosa favoreceu o sentimento de repressão sexual, este entrevistado considera a espiritualidade como “[...] algo relativo ao bem estar da alma”.

A liberdade espiritual foi muito importante para a vivência de sua sexualidade, sem culpas ou medo. A possibilidade de pensar a espiritualidade independente de religiões permitiu uma maior tolerância com a diferença.

Gabriel revela que o trânsito religioso de sua antiga religião, que era católica, para uma espiritualidade em que apenas “acredita em Deus”, aconteceu pelo receio de sofrer preconceito de homofobia através da religião, mantendo-se sempre em silêncio a respeito desse tema.

Escondia a sua sexualidade, e manteve-se assim durante o tempo em que esteve frequentando a religião católica, temendo ser rejeitado, pois como afirma Gabriel: “a igreja católica condena tal prática”.

Segundo Gabriel, “ser diferente” permite que ele também possa melhor entender diferentes filosofias. Este pensa que, caso fosse heterossexual, dificilmente compreenderia outras visões do mundo, inclusive não cristãs, e afirma que foi a sua homossexualidade que começou a permitir esses questionamentos.

O entrevistado contou ainda que permanece acreditando em uma “força metafísica” que ele chama de “Deus”, porém que esta independe de religiões institucionais. Esteve presente nesse depoimento uma visão de espiritualidade como

algo superior à religião. Percebe-se a ideia de espiritualidade como uma categoria que independe de religião, sendo assim uma instituição religiosa poderia conter a sua compreensão de espiritualidade ou não.

3.3 - Narrativa do meu encontro com Karol

Poucos dias após a minha primeira entrevista ser realizada, recebo a notícia via e-mail de um estudante de outra graduação que duas mulheres, dentro do critério de inclusão para participação nessa pesquisa, estavam dispostas a participar, Karol e Luana.

As duas mulheres citadas eram estudantes que moravam na mesma residência, o que favoreceu a realização das entrevistas com ambas, em momentos separados. A primeira a ser entrevistada foi Karol, e pude agendar previamente a visita e explicar a proposta do trabalho.

Karol tem 21 anos, cor parda, sempre foi católica, embora não frequente igrejas. Entende espiritualidade como “algo engrandecedor que habita a alma e o coração, que transborda aquilo que estamos vivendo e sentimos no momento”.

Ela vê a espiritualidade como um momento de amor e paz. Percebe o momento em que aceitou a sua sexualidade como algo positivo, que construiu a sua espiritualidade.

Karol afirma que o período dentro da instituição religiosa que frequentava a distanciou de sua verdadeira identidade, que ela afirma ser a identidade de lésbica. Karol diz sentir-se como se tivesse conversado com Deus e nessa conversa ele acolheu a sua sexualidade. Ela argumenta:

Depois que me identifiquei como lésbica, como alguém que ama alguém do mesmo sexo eu não me senti esquecida por Deus, pelo contrário, me fortificou, como se ele tivesse conversado comigo, como se ele tivesse dito que eu me amava mais ainda (...). Por eu não mentir mais pra mim, me deixou em paz mesmo.

Karol revela que viver na igreja não é mais uma opção para ela, pois sente a presença de um mascaramento de identidades. Ela afirma: “Da porta da igreja eu sou uma pessoa, fechei a porta eu era outra, era como se não fosse verdadeiro com Ele (Deus), fosse duas caras”.

Para Karol, o preconceito contra homossexuais foi o motivo de sua saída da instituição católica; esse preconceito também a fez duvidar de seu pertencimento à religião durante algum tempo.

Karol afirma que mantém a identidade católica, mesmo que afastada da igreja institucional, pois a mesma acredita que não necessita frequentar igrejas para se sentir como tal, declarando que ela própria seria a sua “igreja”.

A estudante diz ainda que a igreja teria como papel principal disseminar amor, acolhimento e espiritualidade, mas, pelo contrário, afasta cada dia mais os homossexuais e ainda mantém espiritualidade e religião separadas, deturpando, assim, a ideia de espiritualidade.

[...] eu acho que a igreja perde muito nesse sentido de afastar os jovens, porque eles querem tentar resgatar; na cabeça deles é como se aqueles jovens tivessem uma cura, como se aquilo fosse realmente algum problema, tipo uma coisa passageira.

Na entrevista ela afirma ainda que a partir de valores religiosos católicos, seus pais tentaram “curá-la” através da religião católica ao exigir uma maior frequência dela na instituição.

3.3.1 - Síntese compreensiva do depoimento de Karol

A espiritualidade, conforme Karol revela, demonstra uma aproximação forte com elementos religiosos que constituíram a sua identidade. Karol encontra a sua espiritualidade através de si e dos símbolos religiosos católicos, da representação do Deus cristão e de Maria, bem como na própria leitura da bíblia.

Ela realiza uma nova leitura da “identidade católica”, considerando que a igreja institucional, física, é menos importante. Para isso, considera a si mesma como uma “igreja”, na qual ela própria regularia o seu contato com Deus.

Para Karol, foi através de uma conversa com Deus, que ela pode compreender a sua sexualidade e a sua espiritualidade. Trata-se de uma aproximação entre os esses dois temas. A partir de sua compreensão de sua sexualidade como algo normal, ela pode operar outras possibilidades de exercício de sua espiritualidade; percebe a presença de paz, amor e outros elementos como constitutivos da espiritualidade, ao mesmo tempo em que aponta a ausência desses dentro da igreja que frequentava.

Karol considera impossível frequentar ambientes religiosos depois dessa “revelação”, sendo a igreja um ambiente que traz experiências negativas para ela, pela não aceitação de sua sexualidade; reitera a discriminação contra homossexuais e o pensamento de práticas “patologizantes” da sexualidade homossexual dentro do pensamento católico, no qual ela e sua família conviveram.

Por fim, enfatiza um valor maior atribuído aos princípios da espiritualidade do que a religião em si, utilizando-se de elementos religiosos pertinentes a ela para o alcance de sua espiritualidade, como a leitura da bíblia, oração e uso de símbolos católicos.

3.4 - Narrativa do meu encontro com Luana

Um dia após o meu encontro com Karol, conheço Luana. As duas participantes moravam juntas no mesmo apartamento, facilitando o contato para a realização da entrevista.

Luana tem 20 anos, cor parda, sempre foi evangélica, embora não frequente igrejas. Entende espiritualidade como “algo que depende da crença de cada um, mas diz respeito principalmente a ter uma alma bondosa”; considera religião e espiritualidade dois temas distintos, ressaltando a importância de cada pessoa poder escolher a sua religião ou espiritualidade. Afirma que espiritualidade e sexualidade são temas que não se misturam.

Luana revela já ter ouvido de familiares que a homossexualidade dela seria algo errado.

Uma vez um tio meu disse que eu estava com o demônio, mas levei como algo engraçado; ele disse que gay, lésbica, eram frutos do demônio, mas eu fiquei apenas rindo; falei que íamos todos conviver futuramente com o demônio, porque nenhum comentário dos outros mudaria a minha orientação sexual.

Para Luana a presença de preconceito contra homossexuais ocorre independente de crença religiosa, sendo necessário coreagem para enfrenta-lo. Ela diz ainda:

Eu acho que tem muitos pastores que querem abominar e fazem discursos assim, mas tem uns que não veem diferença na sua sexualidade, se, de repente, chega uma mulher vestida de homem, algo bem gritante, aí o pessoal fala, mas se for uma mulher normal, assim vestida de mulher, ninguém nem fala nada, nada diferente de fora da igreja, é como em todo canto.

Além disso, Luana sugere a necessidade de manter-se segura de suas crenças, para ela “o preconceito está em todo canto e quem faz a religião é a pessoa...”.

Por fim, considera ainda a religião como meio para efetivar o que ela considera espiritualidade:

E a espiritualidade é para ajudar a gente a fazer o bem, fazer o correto, mas nem sempre a gente consegue isso, e na religião é do mesmo jeito, tem quem faça melhor dentro e tem quem faça melhor fora, gosto é de usar a religião pra minha espiritualidade e somente...

A espiritualidade é compreendida como algo voltado a princípios éticos, como o fazer “o bem”.

3.4.1 - Síntese compreensiva do depoimento de Luana

No depoimento de Luana, é possível destacar a presença de um discurso semelhante entre religião e espiritualidade, a partir de certa noção de liberdade. Para ela, é importante manter-se produtora de sua própria expressão de religiosidade.

Assim, ocorre o mesmo quando fala sobre “espiritualidade”; ela garante ser algo que diz respeito a cada sujeito, por ele deve ser escolhida e vivenciada, que “depende da crença de cada um”, segundo conta a entrevistada.

Considera os espaços, religiosos e não religiosos, igualmente preconceituosos, e reforça a necessidade de ignorar a existência de preconceito, e permitir-se fazer as próprias leituras de sua espiritualidade.

A religião, para ela, deve ser usada pela espiritualidade, embora nem sempre isso ocorra. A sua noção de espiritualidade é um elemento importante na sua subjetividade, pois, permite usar a presença ou ausência de identidade religiosa, na medida em que seja relevante na sua vida.

Além disso, não percebe diferenças entre os preconceitos nos diferentes espaços sociais, pois, para ela, é algo ligado a cada subjetividade, independente do contexto inserido, sendo o sujeito responsável por aquilo que pensa.

Luana reforça apenas a necessidade de manter-se responsável pelas próprias experiências espirituais e/ou religiosas, não deixando que toda e qualquer situação seja absorvida sem questionamento próprio.

3.5 – Narrativa do meu encontro com Marcos

Uma semana após ter iniciado as entrevistas com os participantes desta pesquisa, recebo uma mensagem de um colega de graduação via whatsapp, que mais um estudante havia se interessado em participar da pesquisa. Desse modo, foi me repassado o contato deste, de nome Marcos.

O primeiro contato com Marcos ocorreu via whataspp, no qual foi possível introduzir a minha proposta de pesquisa e agendar a data de realização da mesma.

Marcos é negro, tem 20 anos, é ateu há 5 anos, antes disso frequentou igrejas da religião católica por 15 anos. Entende espiritualidade como “uma forma de representar a mística humana, algo que lhe atribui essência e dessa forma unidade. Por exemplo, a lei da atração, um fenômeno que circulou nos e-mails da década passada. Às vezes, eu mesmo me pego realizando-a.”

Ele vê a espiritualidade como algo importante, que deve respeitar a sua liberdade e acrescenta certa responsabilização nesse ato:

na medida em que eu me responsabilizo mais pelas minhas escolhas e opções, e não por esperar algo de uma força superior, eu acredito que de certa forma tem um sentido essa pergunta que tu falou... Eu sei que as pessoas com quem em relacionar, os afetos, vão depender da minha atitude frente a isso... não vai depender de alguém que legitime o meu sexo, que legitime o meu casamento, que vá interferir na minha relação com alguma benção ou qualquer coisa desse tipo, nem reprodução nem nada do tipo.

Ao falar em espiritualidade, Marcos recorre à dimensão da liberdade em alguns momentos de sua narrativa. Reforça a existência de valores homofóbicos religiosos preconizados pela antiga religião, e enfatiza que a sua compreensão de liberdade de não crer em uma religião possibilita uma elucidação de sua sexualidade:

Mesmo abstinido, com um ponto de vista próprio que a liberdade de não crer permite na descoberta da minha sexualidade, e antes mesmo desta, eu já sofria com a forte demarcação heteronormativa e os rígidos conceitos machistas que as escrituras da religião anterior preconizava em maior ou menor medida. Desta forma, a homossexualidade é malvista e ridicularizada tanto quanto se possa imaginar, salvo raras exceções que surgem com a atualização das igrejas aos movimentos contemporâneos.

Marcos possui um entendimento de que a maioria das religiões “ridicularizam” e torna “malvista” a homossexualidade. Relata já ter sentido culpa por ser homossexual quando mais jovem, atribui parte disso a religião:

Logo no começo, eu digo uns treze ou quatorze ano, a sexualidade da gente é muito cedo, nos meninos principalmente, eu já comecei a me expor já com os amigos a questão da pornografia, e vez em quando eu via a pornografia gay, e nisso eu ficava muito constrangido, depois que eu terminava, vinha aquela culpa e... eu falava... só vou ver mais uma vez aí estabelecia datas, antes do natal seria a última vez assim, eu vou me purificar no natal e depois não vou ver mais isso, mas não era porque era sexo, era porque era gay.

Sugere ainda que as experiências religiosas seriam praticamente vazias de sentido espiritual, e quando ocorrem é por curtos momentos:

A única coisa que eu percebo é aquela conexão que na verdade não existe, porque muitas pessoas ali estão perto de receber a hóstia e é bem capaz de ouvir alguém lá dentro dizendo, fulano não devia comer a hóstia de tão gorda que tá, e isso é uma coisa bem possível, porque passou o momento ali e tudo se dissipa. E eu acho que quando o momento é genuíno e você tá dividindo alguma coisa com as pessoas em relação não acaba fácil assim...

Para Marcos, o entendimento de espiritualidade, nada tem haver com a religião, enquanto a primeira trata de buscas e curiosidades em conhecer o ser humano, a segunda baseia-se em normas e dogmas. Relata que essa postura dogmática da religião o motivou a se distanciar delas:

Eu falo isso porque o meu movimento de saída de uma religião para nenhuma tem relação com fugir de dogmas, de normas preestabelecidas, e focar no aqui e agora, eu e as pessoas, não quero ler a mente de ninguém, quero saber o que elas tem a me dizer, as curiosidades, interesses e acredito que isso é uma experiência realista.

Marcos expõe ainda em sua narrativa, uma ênfase nos diferentes papéis de gênero atribuído a homens e mulheres no pensamento e ambientes religiosos cristãos, reiterando a presença de desigualdades:

uma vez uma amiga minha... ela era... cristã protestante e muito fiel na época, muito devota.... e eu contei para ela do primeiro homem com quem eu sai, e ela disse, pelo amor de Deus, não deixa ele colocar nada na sua bunda, e foi isso que ela falou, é engraçado e muito incoerente!

Tipo, meu Deus do céu, olha a preocupação que ela teve assim, foi com o papel de macho... bizarro... e teve uma vez que eu encontrei essa minha amiga que apesar desses comentários eu considero ela ainda minha amiga que ela me olha e faz, você já saiu dessa vida? Que seria de sair com cara.

Tanto que quando eu falei com ela, ela disse, eu acho que isso é uma fase e ela é cristã protestante... quanto aos católicos eu só vejo mais uma diferença de papel de gênero, quando a mulher entra na missa e os homens ficam do lado de fora conversando e as vezes até bebendo, no interior é uma prática bem comum, na capital os homens ficam de fora da igreja ainda... dentro da igreja existe uma demarcação muito clara de...

Nunca vi uma missa celebrada por uma mulher, a mulher é sempre um acessório, é sempre para pegar um sal uma coisa ou outra, mas quem é o protagonista, quem vai emocionar a plateia e todas aquelas pessoas é sempre um homem, acho isso importante porque essas questões de gênero e sexualidade andam sempre juntas ne, coladinhos...

Espiritualidade e religião são temas que ficaram presentes na narrativa de Marcos, o primeiro relaciona-se com algo próprio das relações humanas, enquanto a religião assume um papel dogmático.

3.5.1 – Síntese compreensiva do meu encontro com Marcos

A espiritualidade para Marcos, diz respeito à curiosidade do ser humano, da descoberta e aproximação de outras pessoas. Tal fenômeno não está presente na religião, que trata de um padrão de regras e dogmas que não possui espiritualidade.

Afirmou existir desigualdades sexuais e de gênero no cristianismo, bem como o pensamento de homofobia que seria baseado em leituras religiosas, os quais gerou sofrimento para ele.

A heteronormatividade apareceu em seu discurso como algo que foi prejudicial a sua subjetividade, que considerava a sua sexualidade errada e inferior a norma imposta pela religião que frequentava.

A presença da repressão homossexual na sua adolescência foi algo negativo, do qual ele tentou “se purificar” algumas vezes. Aponta ainda, que a existência de materiais pornográficos gays ou não gays são tratados de maneiras distintas, o qual haveria problemas quando mais jovem caso fosse consumir o primeiro, mas não o segundo.

Marcos desenvolveu uma narrativa bastante direcionada a religiosidade cristã, e na compreensão de uma espiritualidade que permita a responsabilização pela sua história, curiosidades e inclusive na descoberta de sua sexualidade.

A mudança de religião católica para ateu ocorreu devido à falta de espiritualidade presente nos espaços religiosos, segundo ele observa. Enquanto isso, a sexualidade e a espiritualidade possuem relações positivas, sendo a espiritualidade capaz de provocar a curiosidade de conhecer a si mesmo, inclusive a sua sexualidade, independente de dogmas pré-estabelecidos.

3.6 – Narrativa do meu encontro com Miguel

Após realizar a entrevista com Marcos, ele me conta de duas pessoas que estariam interessadas em participar da pesquisa, uma delas aqui chamada de Bárbara e outra pessoa chamada de Miguel.

Ambos já eram amigos de Marcos, que facilitou o contato com eles, e me passou o contato via whataspp de Miguel, no qual eu pude explicar a minha intenção de pesquisa e agendar um dia para realização da mesma.

Miguel tem 24 anos, branco, atualmente a sua religião é a Umbanda, mas já foi espírita. Entende a espiritualidade como “são minhas crenças, tudo o que acredito (desde a utopia de mundo até as criaturas e seres espirituais que vejo e que não vejo) e que me norteiam para um crescimento.”

Considera a espiritualidade como algo individual, enquanto a religião algo institucional que pode complementar a espiritualidade de cada um. Revela nunca ter sofrido experiências negativas, com a sua sexualidade no ambiente religioso (Umbanda).

Embora, afirma ter se aproximado da Umbanda na tentativa de buscar alguma tradição religiosa que acolhesse a sua sexualidade de maneira mais satisfatória:

Eu vou começar quando eu entrei na Umbanda, entrei faz três anos, foi logo quando eu acabei um casamento com um rapaz, e eu tava buscando algo que me acolhesse que cuidasse mais de mim, e antes disso eu tinha uma ligação com o espiritismo, que por mais que seja próximo tem as suas diferenças.

A partir disso, Miguel apresenta um exemplo de compreensão da sexualidade que foi significativo na sua migração religiosa para chegar à Umbanda:

fui numa festa que eles chamam de festa dos mestres, que é justamente quando baixam entidades que eles chama de pomba gira e preto velho. Ai nesse dia chegou a baixar uma pomba gira num rapaz

e ai como sempre eles botam flores e saias em quem baixam as pombas giras e então decidiram fazer isso também nesse rapaz. E ai eu não vi em nenhum momento nenhum distanciamento do rapaz ao fazerem isso, eu achei bem curioso essas questões, ai depois eu pude conversar com esse rapaz e ele disse que se identifica enquanto um trans não binário, ele se identifica tanto com menino quanto com menina, ai a gente a gente chama de ele, de ela... e essa entidade é muito presente nele, sempre vem, é uma cigana.

Afirma que encontrar a Umbanda foi uma experiência significativa na sua vida, pois o permitiu aceitar a sua sexualidade e ressignificar o sentimento de repressão sexual herdada pela tradição cristã que viveu até então, além de provocar novas visões de mundo:

quando pequeno eu acabei saindo da igreja católica, é... meus pais são católicos, e um pouco voltados ao espiritismo também, mas quando muito pequeno, com uns onze ou doze anos eu me sentia muito culpado, porque daí eu já percebia que era gay, e com um tempo eu fui percebendo que aquilo que eu sentia não era errado, então o que eu fiz foi me afastar de igrejas cristãs porque essa galera não me aceita. Eu fui viver a minha vida, e por isso minha adolescência foi um pouco sofrida, por conta disso e um pouco do ambiente da escola, eu não me sentia eu, eu tinha que esconder algumas questões, ai depois quando eu entrei em contato com a Umbanda, e também por um certo grau de maturidade, eu pude ver que por mais que na própria Umbanda tivesse questões que eu ainda não acredite, fez com que eu pudesse questionar algumas coisas, como a questão do aborto e tal.

Para o entrevistado, a Umbanda complementa parte de sua espiritualidade, por possibilitar um sistema de crenças que o agrada:

Eu acho que religião e espiritualidade são coisas diferentes, a religião é algo sistêmico, ou seja ir a ambientes e... por exemplo, eu tenho algo que eu considere religião que é a Umbanda, mas a minha espiritualidade por mais próximo que seja da Umbanda ela não é a Umbanda, eu acho que a minha espiritualidade está além da Umbanda...

Como exemplo dessa relação espiritual e religiosa na sua vida, Miguel destaca o seguinte:

eu acho que por conta das minhas vivências com a Umbanda... quando eu vou falar com algumas entidades a respeito da minha sexualidade e alguns sofrimentos que eu tava passando justamente que eu tava tendo quando eu tava deixando o meu ex, eu tava muito travado e... com medo de abordar esses temas com a entidade, dessas coisas que eu fui cristalizando na vida entende? E ai é.... eu tava muito travado assim, e eu lembro que quando eu falei e a entidade me recebeu e eu

falei algumas questões disso eu me senti aliviado, me senti mais...
perfeitamente acolhido ali, por mais que eu tivesse visto o caso que
contei do menino trans, e... outras questões mas eu precisava passar
por isso também, para sentir que eu também tava acolhido nas minhas
demandas...
Acho que é um pouco por aí...

Miguel descreve a espiritualidade como algo maior que a noção religiosa, mas que a perpassa, pois se trata dos sistemas de crenças de cada um. Reitera a importância dele na sua afirmação sexual.

3.6.1 – Síntese compreensiva do meu encontro com Miguel

No depoimento de Miguel os conceitos de espiritualidade e religiosidade se tocam. Enquanto a espiritualidade abrange uma série de crenças físicas e metafísicas que dão sentido a vida humana, a religião está dentro da espiritualidade por partilhar parte desses valores.

Quando é mencionada a espiritualidade, a sua associação com a Umbanda é bastante forte. A possibilidade de ser “acolhido” por uma tradição religiosa que não julgasse a sua sexualidade foi um fator significativo na mudança de religião.

Considera as tradições religiosas cristãs diferentes da Umbanda. Miguel afirmou ter reprimido a sua sexualidade e depois ter tomado a decisão de afastar-se de instituições religiosas cristãs devido ao preconceito contra homossexuais.

Afirma ainda, que o “questionar” fez com que ele buscasse novas formas de exercer a sua compreensão sobre o sentido de “espiritual” diferentemente de uma espiritualidade vinculada ao cristianismo.

Miguel vê a Umbanda como a sua religião atualmente, mas reforça a distinção com a espiritualidade, por se tratar de algo maior. A Umbanda torna-se apenas um dos elementos que constitui a sua espiritualidade.

Desse modo, foi possível notar um papel significativo do seu conceito de espiritualidade na constituição de sua personalidade, pois possibilitou um trânsito religioso para uma tradição que ele julga ser acolhedora, ao mesmo tempo em que permite uma revisão e questionamento de experiências opressoras.

3.7 – Narrativa do meu encontro com Bárbara

Bárbara é amiga de um dos entrevistados, Marcos, que já havia comentado sobre a minha pesquisa com ela e facilitou o nosso contato, passou-me o seu contato via whataspp, no qual eu pude explicar a minha intenção de pesquisa e agendar um dia para realização da mesma.

Bárbara tem 23 anos, é negra, ex-católica, atualmente sem religião. Entende a espiritualidade como “estar em harmonia com as pessoas, o universo e consigo mesma.” Enquanto a religiosidade é algo que sugere obediência a regras específicas de uma instituição.

Revela insatisfeita com a atribuição aos papéis de gênero de meninos e meninas na religião. Afirma não gostar das imposições sobre o corpo dela:

As meninas tinham que ter cuidado nas roupas para não “chamar atenção” dos meninos e quando um casal queria um relacionamento era orientado a orar 3 meses antes de começar a namorar.

Durante a entrevista destacou que as religiões estabeleciam regras sexuais que a incomodava:

teve dois episódios que foram marcantes para mim, um de quando eu fui uma vez em uma igreja evangélica, por conta de uns vizinhos meus que iam e tal ai daí iam todo mundo junto, e eu comecei a ir também, ai quando eu tava indo nessa igreja pra entrar a pessoa tinha que fazer um encontro, passar o final de semana, discutia, orava, tinha várias palestras sobre várias coisas e tal.

Ai depois se batizava e quando voltava na igreja no domingo, escolhia algumas pessoas para da o testemunho, de como foi aquela experiência e não sei o que, ai é... teve uma pessoa que foi dar um testemunho que era homossexual e tinha sido curado, porque era muito bom, ele tinha se libertado, e eu fiquei chocada, pensando se era aquilo mesmo que ele queria, se aquilo não era uma pressão porque tava ali naquele lugar, e tinha sido curado daquilo ou será algo por ai, eu fiquei bem chocada.

E outro fato que me marcou também era comigo assim, porque na época eu tinha uma amiga que tinha um paquera que participava da igreja e tal, ai tinha uma menina que era a nossa líder falava assim, que ela não podia paquerar e tal, que não ela não tinha idade para isso, que a gente andava com short muito curto e não podia, essas coisas sabe, enfim, fui enchendo o saco da igreja e sai de lá.

Assim, logo que eu sai eu tava tão puta com as coisas que eu fiquei assim muito doida no mundo, tipo achei que tudo lá era leseira e não sei o que, mas com o tempo fui pensando melhor e pensei que existe sim um deus e tal, mas não do jeito que é falado lá nessas igrejas, numa posição que diz o que pode ou não pode ser feito, eu acredito mais numa força que ta fazendo o universo se mover assim, ai pronto

com o tempo que fui amadurecendo isso, fui tentando ficar mais em harmonia comigo, com o universo, até então tava nem aí para nada disso, eu tinha raiva, revolta sei lá...

Durante a entrevista abordou bastante as restrições às quais eram submetidos os jovens, especialmente as mulheres em termos de roupas e relacionamentos afetivo-sexuais.

Destacou a presença dos discursos de cura gay nas igrejas que frequentou, exemplificado no relato citado. Devido a isso, revelou ter um profundo sentimento de raiva dessas instituições:

eu acho que, tem algumas coisas que dessas religiões que eu frequentei que ficaram em mim ainda, sobre a sexualidade mesmo, a culpa, porque eu cresci nisso, tipo os meus pais falando desde criança que era errado e tal, por serem bem cristãos também, vinha muito sentimento de culpa, de que eu não deveria fazer nada disso porque era errado, mas foi uma coisa que fui me libertando disso, entendendo que a espiritualidade não é não ter regras, mas é a pessoa estar em paz, é um processo, está sendo um processo.

Eu sai da igreja aos quinze anos, agora estou próximo de completar vinte e quatro anos, faz muito tempo, aí a pessoa vai amadurecendo isso na pessoa sabe... leva um tempo...

Bárbara termina a sua narrativa apontando que a espiritualidade seria o oposto da religiosidade. A religiosidade pressupõe regras institucionais a serem seguidas, mas a espiritualidade algo que liberta, que para ela gera paz.

3.7.1 – Síntese compreensiva do meu encontro com Bárbara

A compreensão de espiritualidade de Bárbara, como algo que venha a trazer paz, distante das experiências opressoras da homofobia religiosa foi significativo, pois permite a desconstrução de tais vivências. Compreende como importante o distanciamento das instituições religiosas e a necessidade de rever o sentimento de raiva, bastantes presentes na sua fala.

Os sentimentos de culpa e raiva foram recorrentes em toda a sua narrativa, afirmando que por conta das exigências na maneira de vestir, da sexualidade e relacionamentos estabelecidos pela sua antiga religião, percebeu a necessidade de sair dela.

Revela que o segredo da espiritualidade é a harmonia consigo e com o universo, mostrando incompatibilidade alcança-la através de uma religião que impõe variadas regras de comportamento.

Compreender a espiritualidade como algo referente a essa harmonia possibilitou ressignificar parte do sentimento de culpa que Bárbara ainda possui, construído junto com a religião que frequentava.

A adesão religiosa impactou a subjetividade de Bárbara negativamente, mostrando haver uma ruptura entre o seu ideal de harmonia concebida pelo entendimento de espiritualidade. Foi à religião que a impediu de alcançar uma harmonia consigo mesma.

3.8 – Discussão

Analisando as sínteses compreensivas dos depoimentos, é possível encontrar alguns eixos de significado: a espiritualidade como conceito separado de religiosidade, embora possuam pontos em comum (exceto no caso de Marcos); a percepção da espiritualidade/religiosidade como elementos significativos na constituição da subjetividade gay; a noção da liberdade de crença independente das religiões instituídas; a possibilidade de rever a si mesmo após o afastamento de expressões religiosas opressoras.

A presença do preconceito religioso contra homossexuais é presente nas experiências dos participantes, com uma pequena diferença no caso de Luana, que afirmou que dentro ou fora do espaço religioso institucional existe o mesmo preconceito contra homossexuais, não sendo algo considerado específico de determinada religião.

Constatou-se nos depoimentos de Gabriel, Karol, Marcos, Miguel e Bárbara um movimento de migração religiosa motivado pela ideia de discriminação aos homossexuais, presente em suas tradições religiosas. Gabriel passa a ter como definição de religião apenas a crença em um Deus, já Karol diz permanecer católica, porém não frequentar mais igrejas.

Marcos tornou-se ateu. Miguel buscou “acolhimento” na Umbanda, por não possuir uma cultura de homofobia religiosa. Bárbara passou a identificar-se como sem religião, acredita apenas em uma força maior que confere uma harmonia dela consigo mesmo e com demais pessoas.

O preconceito contra homossexuais foi um discurso recorrente na fala desses participantes, mas aplicado efetivamente contra Luana e Karol; a primeira considerada possuída pelo demônio e a segunda como alguém que precisava ser curada. Já no caso de Gabriel os preconceitos apenas não surgiram devido ao fato dele omitir a sua sexualidade no tempo que frequentava a antiga religião, segundo ele, para proteger de possíveis preconceitos.

Enquanto para Marcos e Miguel, a homofobia foi internalizada e vivida através da repressão de sua sexualidade, na qual desde a adolescência ambos acreditavam se tratar de algo temporário e que não deveriam permitir em sua subjetividade. No caso de Bárbara, a repressão sexual ocasionou sentimento de raiva que afirma possuir até hoje, e distanciamento da religiosidade institucional.

Além disso, o tema do ambiente religioso é recorrente nas falas, de maneira geral, e pontos de contato entre religião e espiritualidade são evidenciados nas entrevistas. Para Gabriel, a religião seria uma das várias maneiras de expressão da espiritualidade; para Karol, a religião institucional está desvinculada da espiritualidade, pois esqueceu o seu propósito espiritual de acolhimento humano. Para Luana a religião é um instrumento utilizado como meio de alcançar a espiritualidade. Já no caso de Marcos, a religião não possui elemento algum de espiritualidade. Segundo Miguel, as religiões são partes da espiritualidade. E para Bárbara a religião só promoveria espiritualidade se permitisse uma harmonia consigo e demais pessoas.

Para os participantes, a noção de uma espiritualidade revelou-se como modo de transformação humana, e a religião (exceto para Marcos e Bárbara) como uma possibilidade já estruturada, que tenta alcançar esse fim.

Para Karol, Gabriel, Miguel e Bárbara quando as religiões são opressoras, torna-se pertinente um afastamento delas, reconfigurando a maneira de pertencer: buscando uma prática solitária, como no caso de Karol, ou buscando outras compreensões, como nos casos de Gabriel e Bárbara. Já para Marcos a religião fornece regras e normas, as quais não possuem vínculo com a espiritualidade.

O mesmo ocorre no caso de Luana, que assegura não ter sofrido a experiência de um preconceito religioso homofóbico porque ela se mostra como alguém capaz de reagir aos discursos de opressão.

Predominou, portanto, na fala de Karol, a liberdade de ser lésbica e de seguir uma religião distante da instituição; na fala de Gabriel ser livre para ser gay e para acreditar em Deus independente de uma religião; para Luana a possibilidade de ser

lésbica e de ter uma adesão religiosa ao mesmo tempo, independente da religião que ela venha a escolher.

Para Marcos predominou a liberdade para ser gay e uma necessária ruptura com dogmas e normas religiosas. Na entrevista com Miguel permitir-se enquanto homem gay e de possuir uma religiosidade mais acolhedora possível. Para Bárbara a necessidade de estar em harmonia enquanto lésbica, acima da pertença religiosa.

Os resultados obtidos através dessa pesquisa revelam a existência de relações entre a espiritualidade/religiosidade e a sexualidade na constituição da subjetividade gay, na medida em que a sexualidade compreendida por cada um dos sujeitos possibilitou uma ampliação de seus conceitos de espiritualidade.

Para Röhr (2011), a própria espiritualidade é algo construído em contato com as demais esferas humanas. Assim, as falas dos participantes corroboram com esse pensamento ao produzirem relações de transformação na vida dos sujeitos.

A própria superação do sentimento de opressão dentro dos espaços religiosos aconteceu a partir do momento em que os entrevistados desenvolveram uma autenticidade frente a sua sexualidade, nos fazendo recordar do pensamento de Freire (1987, p. 12): “A conscientização, que lhe possibilita inserir-se no processo histórico, como sujeito, evita os fanatismos e o inscreve na busca de sua afirmação”.

Foi a tomada de consciência da identidade sexual que trouxe aos sujeitos a busca por novas expressões de espiritualidade, desvinculada da religiosidade opressora.

Freire (1987) revela que, quando o sujeito está inscrito em um processo de libertação, a passividade não se torna mais uma opção. Logo, ao se libertar da norma opressora que impõe a heteronormatividade, o sujeito passa a se posicionar frente a sua realidade, e nesse caso a questionar valores opressores.

As experiências relatadas pelos sujeitos desta pesquisa produzem formas de compreender a superação da opressão. “Assim como na Teologia Feminista, o compartilhar das histórias invisíveis é o meio para sair da escuridão e “iluminar” um mundo medido pela norma masculina, branca, heterossexual e de classe média” (MUSSKOPF, 2015, p. 28).

Todos os entrevistados trazem a importância de uma tomada de consciência de si, e desse modo, desenvolvem uma subjetividade que ultrapasse a opressão. São os princípios espirituais presentes em suas falas que cumprem esse papel, a possibilidade de uso da religião. É desse modo que Boff (1994) também pensa o papel da religião na

vida humana, como uma maneira de expressão em códigos de nossa espiritualidade, que deve se comprometer a ultrapassar as diferentes opressões sociais.

Para Frankl (1992), a espiritualidade humana se revela através daquilo que constrói sentido na existência humana, algo que está implicado no existir. Fato esse, presente no depoimento dos entrevistados, que buscaram um conceito de espiritualidade próprio, a partir de suas experiências, e fizeram com que essa espiritualidade tivesse sentido para a subjetividade deles.

Há um entendimento difícil de ser descrito com precisão, a espiritualidade, conforme compreendida por esses sujeitos da pesquisa, reforça a capacidade humana de construir-se enquanto sujeito único. Trata-se de uma compreensão de sujeito que “é incompatível com o determinismo mecanicista”. (REY, 2003, p. 224). O sujeito considerado como algo complexo.

Temos que substituir a visão mecanicista de ver a cultura, sujeito e subjetividade como fenômenos diferentes que se relacionam, para passar a vê-los como fenômeno que, sem serem idênticos, se integram como momentos qualitativos da ecologia humana em uma relação de recursividade (REY 2003, p. 78).

Assim, a subjetividade histórica e social, com processos individuais e sociais, passa a integrar uma mesma formação, sem contradições. Desenvolver uma religiosidade católica autônoma, como nos revela Karol, é um processo esperado desse sujeito complexo, assim como a formação das espiritualidades dos demais participantes, que foram construídas de maneira individual e coletiva ao mesmo tempo.

Nesse mesmo contexto de transformação, a religiosidade dos jovens passa a ter um sentido especial para suas vidas, além de marcar uma relação íntima, algo transcendente, é fonte de afirmação de vínculos sociais.

A religiosidade é analisada como um importante conteúdo de sociabilidade e lazer para jovens e adolescentes, com atividades como, por exemplo, encontros e eventos direcionados a esfera religiosa, além do próprio culto; assim é garantido o encontro frequente dos jovens, favorecendo por outro lado a constituição de uma cultura religiosa, além de contemplar as necessidades socializadoras dos jovens (FARIAS & BLANC, 2011, p. 2).

Além de fonte de identificação, a religiosidade pode ser utilizada como questionamento sobre as interações sociais estabelecidas por estes jovens. Ao mesmo tempo em que existe a incorporação de valores herdados, a modernidade exige do jovem

uma capacidade individualista de experimentação da diversidade identitária (FARIAS & BLANC, 2011).

Essa experimentação torna-se mais frequente durante o distanciamento geográfico do núcleo familiar. Situação essa que, segundo Blanc (2009, p. 5):

Implica em um afrouxamento da autoridade paterna que, conjugado a dinâmica coletiva de moradia permite não somente essa ressignificação da noção de autonomia, lida por esse jovens como independência, como também favorece uma vivência da juventude peculiar.

Tal contexto de sociabilidade está presente em todos os participantes dessa pesquisa (Gabriel, Karol, Luana, Marcos, Miguel, Bárbara), e torna assim os contextos de sociabilidade desses jovens mais abertos. Desse modo, garante a maior possibilidade de surgimento de novas crenças, principalmente, através das bricolagens religiosas, pois a crença anterior nestes casos, não desaparece, ela se transforma e diversifica, rompendo com dispositivos institucionais anteriores em maior ou menor grau (HERVIEU-LÉGER, 2004).

Para Musskopf (2015, p. 27):

É a partir destas brechas que, cada vez mais, gays e lésbicas, ao invés de abandonarem suas igrejas por sentirem-se rejeitados/as ao se descobrirem homossexuais, permanecem e lutam pelo seu espaço, forçando uma maior reflexão sobre o tema.

Nas falas de todos os entrevistados está presente o rompimento com a religião tradicional que cada um deles herdou, porém é possível notar o pertencimento identitário católico (Karol) e evangélico (Luana) independente do vínculo institucional de suas religiões, mas preservando os valores religiosos destes. Além disso, para Miguel foi necessário buscar uma religião mais acolhedora para sua sexualidade, a qual afirma ter sido a Umbanda.

Ao ser questionado há quanto tempo, Karol pertence a sua religião ela responde: “Sempre fui católica.” Preservando uma identidade de pertença religiosa ao longo de sua vida. Do mesmo modo, Luana, responde a mesma pergunta: “Sempre fui evangélica”.

Embora ambas não frequentem igrejas ou eventos religiosos, a identidade manteve-se com novos arranjos. Uma religiosidade que para elas independe da instituição religiosa.

No caso de Gabriel, este pertencimento não acontece, há um movimento de migração da religião católica, para uma identidade que se expressa através de sua fala: “apenas acredito em Deus”. Ocorre um rompimento com a instituição religiosa que ele frequentava ao mesmo tempo em que preserva a crença em Deus, mostrando assim, uma ruptura com sua religião institucional, apresentando uma maneira de viver a espiritualidade sem precisar de dogmas religiosos. O mesmo caso migratório ocorreu com Bárbara. Enquanto Marcos considera-se ateu, percebe a religião como um conjunto de dogmas e tradições apenas, tal migração ocorreu ao concluir que para ele, a religião não possui espiritualidade.

Grande número de gays e lésbicas, ao se depararem com sua orientação homossexual, se afasta das igrejas. E não é difícil de entender: os ensinamentos e a tradição da maioria das denominações religiosas em todo o mundo ainda condenam a experiência homossexual, sendo que algumas exigem cura ou conversão para que estas pessoas possam participar da vida da comunidade. Do ponto de vista social e cultural, esta atitude está fundamentada em questões de gênero [...]. Estas ideias encontram eco também nas igrejas e na teologia, que buscam respaldo para a condenação da homossexualidade na interpretação de textos bíblicos e na tradição da religião (MUSSKOPF, 2015, p. 100-101).

O fato é que cada indivíduo é afetado pelas influências sociais de maneira distinta, e responde a estas influências com uma subjetividade autônoma (REY, 2003). Assim, a sua própria espiritualidade, influenciada por um dado contexto cultural, emerge na subjetividade de maneira única, produzindo sentidos a partir das experiências concretas dos sujeitos (FRANKL, 1992).

As experiências de opressão religiosa ou de preconceitos religiosos direcionados a homossexuais, presentes nos depoimentos dos participantes é recorrente na literatura científica (JESUS, 2010; MOTT, 2002; SILVA & BARBOSA, 2015; MUSSOKOPF, 2015). Da mesma maneira que os discursos de “endemonização” ou “tentativas de cura” a homossexuais (NATIVIDADE, 2006), como relatados por Luana e Karol, ou a presença internalizada da repressão de sua sexualidade conforme apresentado por Marcos, Miguel e Bárbara, tornando elementos subjetivos danosos à saúde mental daquele que participa desse tipo de ambiente religioso, como aponta também aponta as pesquisas de Dalgalarondo (2008).

Neste último autor, podemos encontrar vários elementos interferentes da religião na saúde mental, dentre vários aspectos, a aversão a homossexuais apresentava-se como um valor negativo para tal grupo social.

Semelhante fato expressa-se nas histórias de Gabriel e Karol. No primeiro caso havia a constante repressão de sua sexualidade, por medo de represálias religiosas; no segundo caso também, porém ao revelar a sua sexualidade, a família tentou aplicar de mecanismos religiosos para “curá-la”. Enquanto para Marcos e Bárbara havia a necessidade de uma repressão sexual constante.

É perceptível o preconceito homofóbico como um grande responsável pelo trânsito religioso dos entrevistados, pois, a homofobia, seja vivenciada de modo explícito ou internalizada, esteve presente como tensão subjetiva, na permanência destes em suas antigas religiões.

Neste mesmo sentido Karol e Luana consideram-se pertencentes as suas religiões, embora não frequentem instituições religiosas. Desenvolvem uma forma de ser católica e de ser evangélica, respectivamente, independente de estarem ou não participando de igrejas. Ambas respondem a identidade religiosa com novas leituras, pois vivem as suas religiões distantes das instituições.

Foi necessário então o desenvolvimento de ressignificações, realizadas pelos participantes, no alcance de experiências espirituais benéficas (PAIVA, 2005). Tais percepções de novas pertencas religiosas podem ser compreendidas graças ao teor emocional presente nessas significações, pois, para Rey (2003), é a emoção o fator primordial na construção do sentido subjetivo.

Quando cada participante tornou-se consciente de sua espiritualidade e passou a relacionar-se com essa, foi possível desenvolver a sua própria busca por sentidos existenciais (FRANKL, 1992). Para Paiva (2005) é a espiritualidade que traz para o sujeito a sua percepção de autonomia.

Por exemplo, ao serem questionados os entrevistados, sobre “o que você entende por espiritualidade?” temos as seguintes respostas:

“É algo engrandecedor que habita a alma e o coração, que transborda aquilo que estamos vivendo e sentimos no momento” (Karol).

“Algo que depende da crença de cada um, mas diz respeito principalmente a ter uma alma bondosa” (Luana).

“Entendo que espiritualidade é o elo entre o mundo material e o mundo imaterial. Seria uma parte mais metafísica do ser humano, algo relativo ao bem estar da alma” (Gabriel).

“Uma forma de representar a mística humana, algo que lhe atribui essência e dessa forma unidade. Por exemplo, a “lei da atração”, um fenômeno que circulou nos e-mails da década passada. Às vezes, eu mesmo me pego realizando-a” (Marcos).

“São minhas crenças, tudo o que acredito (desde a utopia de mundo até as criaturas e seres espirituais que vejo e que não vejo) e que me norteiam para um crescimento.” (Miguel).

“Estar em harmonia com as pessoas, o universo e consigo mesma” (Bárbara).

O conceito de espiritualidade da forma que é compreendida pelos participantes se mostra bastante complexo, mas preservam-se princípios éticos conforme já aponta Röhr (2011; 2010) ideais de bondade, transformação e bem-estar são temas presentes nas falas dos entrevistados.

Diz respeito a uma dimensão humana, ou pelo menos um gerador de transformações para o sujeito, a princípio independente de crenças religiosas ou de adesão a alguma instituição religiosa, algo que depende da experiência vivida pelos sujeitos no mundo. Trata-se de um mundo que existe na medida em que o sujeito o compreende.

[...] o conceito de mundo não é apenas um manual [ou estrutura]... mas também presença, os outros em sua co-presença. Esse ente liberado no mundo circundante, no entanto, de acordo com seu sentido mais próprio de ser, é um ser-em um mesmo mundo, em que é co-presente, encontrando-se com os outros. (HEIDEGGER. 2005, p. 175).

No caso de Gabriel e Bárbara as suas buscas distanciam-se do religioso, mas para Karol e Luana a espiritualidade de cada uma traz uma aproximação com a religiosidade, embora longe do institucional.

Já para Marcos, a espiritualidade e a religiosidade são opostas. Enquanto que para Miguel a religiosidade está contida como uma parte da espiritualidade.

Desse modo, a liberdade se torna um princípio pertinente na construção de uma dimensão espiritual no ser humano. Para Röhr (2011), são nos princípios éticos e filosóficos que podemos conhecer tal dimensão, e a liberdade apresenta-se como elemento de grande importância.

A liberdade, segundo Freire (1987), é a forma de superar a opressão, e é através dela que a espiritualidade gay pode se desenvolver e ressignificar as opressões, construindo novas expressões religiosas ou não.

A presença do discurso religioso tradicional impõe uma religiosidade heteronormativa; há uma falsa ideia de que homossexuais e cristãos são grupos distintos (SILVA & BARBOSA, 2015), quando na verdade o pertencimento de um grupo ao outro é uma realidade extremamente comum, sendo inclusive retratada na fala dos participantes desta pesquisa.

A necessidade de ocultar a identidade gay no ambiente religioso é recorrente na fala dos participantes desta pesquisa. Exemplo disso é a fala de Karol, ao ser questionada: “Você já teve algum tipo de problema quanto à sua sexualidade com os membros de sua religião?” ela responde: “Sim, precisei esconder a minha sexualidade no tempo que estive dentro da igreja.”

O mesmo fato observa-se de maneira semelhante com Gabriel que revela: “Nunca tive problemas diretos. Apenas me retrai e me abstive de falar sobre minha homossexualidade, pois temia ser rejeitado porque a igreja condena prática da homossexualidade”.

Quanto a Bárbara, ela nos conta: “Já tive, “ficar” não era permitido e a homossexualidade era conversada sempre no sentido de cura.”; e ainda Marcos no que diz respeito à época em que frequentava uma religião: “Sim. Citarei exemplos. Uma amiga cristã protestante sempre se refere a “se tu já saiu dessa vida”. Outra preocupou-se quando lhe contei do meu primeiro parceiro, se era isso o que eu queria.”

A necessidade de manter a sexualidade oculta no ambiente religioso é fator que se repete nas histórias de vários sujeitos religiosos das diferentes tradições cristãs, além dos sentimentos de culpa pela sexualidade homossexual (MUSSOKOPF, 2012; NATIVIDADE, 2006; SILVA & BARBOSA, 2015), conforme vivido pelos participantes desta pesquisa.

Já Luana mantém a identidade de evangélica e lésbica, e ao ser questionada se já teve algum problema quanto à sua sexualidade com os membros de sua religião, ela responde: “Não. Porque nunca deixei eles falarem nada negativo comigo sobre isso, apenas tinha o discurso preconceituoso que se ouve igualmente em qualquer outro lugar.”

Para Luana havia o discurso de um preconceito homofóbico, mas de mesma proporção quanto nos outros espaços sociais, além de afirmar não ter sofrido nenhuma retaliação dirigida especificamente a ela.

Havia para Luana uma relativa aceitação, ainda que predominasse uma posição inferiorizante de pessoas não heterossexuais, de modo a corroborar com a produção de uma tensão subjetiva social construída sobre a sexualidade homossexual.

A subjetividade [...] é um complexo e plurideterminado sistema, afetado pelo próprio curso da sociedade e das pessoas que a constituem dentro do contínuo movimento das complexas redes de relações que caracterizam o desenvolvimento social (REY, 2003, p. 9).

A religiosidade em nosso contexto atual ainda configura-se como elemento importante na construção das identidades e significados das práticas afetivas e sexuais no Brasil. (MUSSOKOPF, 2012; MUSSOKOPF, 2015). E consequentemente a própria religiosidade participa na construção de sentidos para a subjetividade gay.

Nos depoimentos de Gabriel, Karol, Marcos, Miguel e Bárbara, a aceitação da sexualidade de cada um deles permitiu desenvolver a ampliação do conceito de espiritualidade, ao afirmarem que através do confronto de ideias entre a sexualidade e as regras religiosas foi possível desenvolver um distanciamento conceitual entre espiritualidade e religião. No entanto, Gabriel não desconsidera a religião como um espaço importante para a fonte de sentidos de vida.

Bárbara e Marcos revelam a existência de um sentido negativo a sua subjetividade, no primeiro caso, sente muita culpa herdada pelos discursos da antiga religião, e no segundo caso, considera a religião vazia de sentido.

Miguel e Karol consideram a religiosidade importante em suas vidas. Miguel encontrou na Umbanda a oportunidade de acolhimento de sua sexualidade, enquanto Karol mantém a identidade católica presente, embora não frequente instituições religiosas.

Tal observação também pode ser feita ao resgatar os discursos dos sujeitos, quando comentaram sobre a “motivação da mudança da religião”.

Para Gabriel, temos a seguinte resposta: “conflitos internos sobre a sexualidade”. Revela-se a presença da tensão de certos valores em sua subjetividade.

O trânsito de uma religião para “sem religião”, no contexto de Gabriel possui como marco importante o que ele considera sendo a não aceitação de homossexuais na sua antiga religião que era católica. As mesmas justificativas foram apresentadas no caso de Bárbara.

Fato que corrobora com o descrito na literatura científica a respeito da repulsa religiosa cristã com homossexuais (SILVA & BARBOSA, 2015), e que pode ser exemplificado na fala de Jesus (2008, p. 1):

A homossexualidade tem sido, nos últimos tempos, amplamente discutida nas Igrejas Cristãs que têm freqüentemente buscado embasamento bíblico para repudiar ou justificar a tentativa de “cura” deste “mal” espiritual ou físico.

Dito isso, é importante trazer outra fala de Gabriel. Ao ser questionado, “Você já teve algum tipo de problema quanto à sua sexualidade com os membros de sua religião?” o participante nos conta ainda: “Nunca tive problemas diretos. Apenas me retraí e me abstive de falar sobre minha homossexualidade, pois temia ser rejeitado, porque a igreja condena a prática da homossexualidade”.

O temor de “ser descoberto” reflete “o papel repressivo e ‘policizador’ que a religiosidade, de maneira especial através das instituições e autoridades religiosas, exerce sobre a sexualidade” (MUSSKOPF, 2012 p. 158).

Entre as entrevistas é presente a expressão de uma religiosidade autônoma, com maior ênfase no depoimento de Karol, que afirma continuar suas conversas com Deus, leitura bíblica e símbolos católicos, em sua própria igreja, a qual afirma ser ela mesma.

A espiritualidade tornou-se importante para os entrevistados por permitir novas visões de mundo e de si, sendo este um de seus importantes aspectos na psiquê humana. Para Frankl (1992), a espiritualidade é responsável por dar sentido a nossa existência, é o que nos diferencia, enquanto espécie humana, dos outros animais.

Observou-se, portanto, que a compreensão da sexualidade gay, distante dos domínios religiosos de que faziam parte os entrevistados, trouxe uma noção de espiritualidade mais ampla, que transcende a religião e ainda permite questionar-se enquanto sujeito no mundo em plena transformação.

Escutar pessoas que já tenham, de alguma forma, assumido sua identidade homossexual, que se entendam e se aceitem enquanto homossexuais (entendo que isto não seja algo pronto e definitivo, mas sujeito a crises e conflitos). Desta forma, os entrevistados poderão oferecer um depoimento significativo e qualitativo. Pois a sua posição dentro do grupo de pessoas homossexuais será representativa. Afinal, participaram, viveram e presenciaram a descoberta de sua homossexualidade, a saída do guarda-roupa, identificando-se publicamente como gays, e o processo de formação de uma identidade própria, diferente dos modelos oferecidos pela sociedade e, em consequência, a consciência de ser um “outsider” (do lado de fora) desta sociedade. (MUSSKOPF, 2015, p. 152).

Foi possível também perceber a autonomia que homens e mulheres homossexuais possuem na produção de uma “religiosidade do oprimido”, caso assim a desejem, através da visualização de lugares de opressão e ressignificação desses espaços.

3.9 - Considerações Finais

A partir da elaboração desse trabalho foi possível identificar diferentes olhares na compreensão da homossexualidade em nosso contexto brasileiro, revelando um forte impacto nas relações entre as religiões dominantes e os movimentos sociais LGBT (que buscam a igualdade de direitos).

Nesse contexto, vários discursos foram criados a respeito do “amor entre iguais”, encontrando na figura dos jovens o principal combustível nas mudanças sociais que dizem respeito às conquistas de novas transformações sociais.

O mesmo caso acontece ainda hoje no Brasil, a formação de uma bancada político-religiosa, motivada por interesses religiosos, continua desenvolvendo estratégias para interromper avanços igualitários nas conquistas de direitos do público LGBT (SILVA & BARBOSA, 2015; JESUS, 2008).

Tal panorama revela a existência conflituosa entre as religiões dominantes e os movimentos sociais, ocasionando práticas de subjetivação social em tensão, práticas que levam a subjetividade gay a formular maneiras próprias de viver a espiritualidade, uma vez que são expulsos desses espaços através da homofobia religiosa.

Como estratégia de construção de uma subjetividade gay, a espiritualidade constrói elementos importantes na constituição dessa subjetividade. Assim homens e mulheres passam a pensar na sua existência e no sentido da vida de maneira independente da instituição religiosa em si.

Nesse sentido há uma busca humana pela sua identidade e por um autoconhecimento, que são construídas nas relações com as experiências vividas no mundo (HEIDEGGER, 2005).

“Religião” e “espiritualidade” são temas distintos, mas com desenvolvimentos sociais parecidos, na medida em que buscam trazer sentido à vida humana.

A busca por acolhimento, por aceitação e por autoaceitação foram elementos presentes no desenvolvimento de uma espiritualidade gay; essa busca também foi

responsável por assegurar uma saída subjetiva das instituições que trazem algum tipo de discriminação para homossexuais.

A pesquisa revelou a presença forte do discurso de homofobia religiosa nas narrativas apresentadas. Esse tipo de fala esteve presente de maneira direta ou indireta na experiência dos 6 jovens participantes deste estudo.

Com base nessa pesquisa é possível compreender o papel que a espiritualidade possui na subjetividade humana, como elemento que traz à tona a dimensão do amor, da liberdade e do valor a vida, acima de qualquer código religioso.

Porém há de se observar que a religião e espiritualidade, embora sejam temas distintos, não são temas excludentes. Um pode completar o outro, e sob essa perspectiva, reitero a necessidade de desenvolver mais pesquisas científicas em que a espiritualidade do sujeito possa dialogar com os saberes religiosos. Ou através de um diálogo harmônico, ou através de uma desconstrução de opressões sociais, fato é que precisa haver diálogo e representatividade, sobretudo daqueles que compõem as minorias sociais de nosso país, segregadas inclusive, através de discursos religiosos.

Assim considero a importância do método da psicologia fenomenológica como instrumento significativo na construção de uma ciência comprometida com outras realidades sociais, e capaz de ajudar na construção de tal tarefa.

É possível pontuar algumas questões que devem ser consideradas nesta pesquisa: primeiro sobre os aspectos de limitação de estudo, o número de participantes possibilitou um olhar geral sobre as relações de espiritualidade e homossexualidade, de modo que mais pesquisas precisam ser desenvolvidas com mais sujeitos, com a finalidade de aprofundar tais relações.

Foi possível perceber uma limitação quanto à pergunta desencadeadora utilizada, “como você percebe a presença de sua sexualidade na sua espiritualidade”. Apesar de ter suscitado a reflexões pontuais e desejadas frente ao tema que se buscou estudar, talvez uma reformulação mais geral do tipo “como você percebe a relação entre sexualidade e espiritualidade na sua vida”, deixasse os sujeitos participantes mais livres para expressarem esses conceitos em suas experiências e de melhor compreensão para as suas elaborações.

Além disso, durante a pesquisa outras questões surgiram que devem ser trabalhadas em futuras pesquisas, como o entendimento de espiritualidade para grupos de outras sexualidades não homossexuais, bem como pesquisas que permitissem a comparação entre tais grupos.

As Ciências das Religiões deve manter um espaço de diálogo entre as diversas Ciências Humanas, na mesma medida em que esteja implicada nas responsabilidades de diálogos com as minorias sociais.

Ampliar as pesquisas, principalmente para as minorias sociais, que não apenas foram historicamente negligenciados, mas também inventados sobre uma perspectiva supostamente “perigosa” à saúde mental, torna-se um desafio posto a ciência comprometida com a sociedade.

Além disso, para uma melhor compreensão das relações entre religiosidade/espiritualidade e homossexualidade torna-se pertinente o desenvolvimento de novas pesquisas que busquem entender a interação desses temas sob outras perspectivas.

Falar em espiritualidade no contexto das Ciências das Religiões é garantir o compromisso ético, social e humano dos avanços produzidos na academia, apontando as possibilidades de pesquisa de campo.

A homossexualidade como identidade, preserva dores, saberes e alegrias capazes de contribuir no desenvolvimento das noções de espiritualidade. Tais experiências só podem ser mais bem compreendidas na medida em que nos propusermos a entender as contribuições da espiritualidade na subjetividade gay.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA Neto, Luiz Mello de.; CRILLANOVICK, Quéfren. A cidadania e os direitos humanos de gays, lésbicas e travestis no Brasil, in Oliveira, Dijaci David de et al (org.), **50 anos depois: Relações raciais e grupos socialmente segregados**. Brasília: Movimento nacional de direitos humanos, 167-183. 1999.
- ALTMANN, Walter. Teologia da libertação. **Estudos Teológicos**. v. 19, n. 1, p. 27-35, 2014.
- ALVES, José Eustáquio Diniz. **A linguagem e as representações da masculinidade**. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2004.
- AMATUZZI, Mauro Martins. **Por uma psicologia humana**. Campinas: Alínea. 2001.
- AMATUZZI, Mauro Martins. Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. **Estud. psicol.**(Campinas), v. 26, n. 1, p. 93-100, 2009.
- AUGRAS, Monique. **O ser da compreensão** - fenomenologia da situação de psicodiagnóstico. Petrópolis, Vozes, 1978. 96p.
- BAUMAN, Zigmunt. **Identidade: entrevista a Nenedetto Vecchi**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. 110p.
- _____. **Modernidade Líquida**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 258p.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense. 1994.
- BENTO, Berenice. **O que é Transexualidade?** São Paulo, Brasiliense, 2ª edição, 2012.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. **Rumor de Anjos: A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BLANC, Manuela. **Desafio de vir a ser: Jovens universitários, moradias coletivas e identidades**. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, 2009
- BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- _____. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Rocco; 1994
- BOURDIEU, Pierre. **A “juventude” é apenas uma palavra**. In: QUESTÕES de sociologia. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1983.
- _____. **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- _____. **Escritos de educação**. Nogueira, Maria Alice Nogueira, Catani, Afrânio (Orgs.). Petrópolis: Vozes, 2011
- BORILLO, Daniel. **Homofobia: História e crítica de um preconceito**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BRASIL. Constituição. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p..

_____. **Estatuto da Juventude**. 2013. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12852.htm> Acesso em 20 de maio de 2016

BUTLER, Judith. **Problema de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. Espiritualidades não-religiosas: desafios conceituais/Non-Religious Spiritualities: conceptual challenges. **Horizonte**. V. 12, n. 35, p. 658-687, 2014.

CAPALBO, Creusa. **Metodologia das Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, Antares, 1979.

CASTORIADIS, Cornelius. Logic, imagination, reflection. In: Elliott, Anthony.; Frosh, Stephen. (Org.). **Psychoanalysis in Context**. London: Routledge, 1995, p. 15-35.

DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre: Artmed. 2008.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, n. 24, p.40-53. 2003.

DIAS, Maria Berenice. **União Homossexual**: Preconceito & Justiça. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

DIAS, Renato Duro; ALVES, Ricardo Henrique Ayres. A imagem do corpo masculino erotizado como potência reflexiva no campo religioso. **XXVII Simpósio Nacional de História**. Natal – RN, 2013.

DROOGERS, André. Espiritualidade: o problema da definição. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 23, n. 2, p. 111-128, 1983.

DUTRA, Elza. A narrativa como uma técnica de pesquisa fenomenológica. **Estud. psicol**, v.7, n.2. 2002.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 3ª. Edição. Perspectiva (1991).

FARIAS, Carine Lavrador de; BLANC, Manuela Vieira. Juventude, religiosidade e o “tempo livre”: Formas de sociabilidades efetivadas por jovens universitários. **Anais do Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFES**, v. 1, n. 1, 2011.

FACCHINI, Regina. Movimento homossexual no Brasil: recompondo um histórico. **Cadernos AEL**. v. 10, n. 18, 2003.

FARIA, Sergio Osna. **Psicologia e Mediunidade**. Brasília, 2005. 81 f. Monografia (Conclusão de Curso). Faculdade de Ciências da Saúde, Centro Universitário de Brasília.

FILORAMO, Giovanni. **Monoteísmos e dualismos**: as religiões de salvação. São Paulo: Hedra, 2005.

FONSECA, Afonso. **Para uma História das Psicologias e Psicoterapias Fenomenológico Existenciais**: Ditas' Humanistas'. Revolução eBook, 2015.

- FORGHIERI, Yolanda. **Psicologia Fenomenológica**. Fundamentos, método e pesquisa. São Paulo: Pioneira, 1993.
- FORMOSINHO, José Eduardo de Araújo. **Rogers: Psicoterapia e Subjetividade: Uma Reflexão Crítica**. Brasília, 2006, 42p. Monografia (Graduação). Faculdade de Ciências da Saúde, do Centro Universitário de Brasília – UniCEUB.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1988.
- _____. **História da Sexualidade III: O Cuidado de Si**. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque. 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Edições Graal, p. 147 – 177. 1985.
- _____. **Vigiar e Punir**. 38 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- FRANKL, Viktor Emil. **A presença ignorada de Deus**. Petrópolis: Vozes. 1992.
- FREUD, Sigmund. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Rio de Janeiro: Imago. 1969.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FRY, Peter. **Da hierarquia à igualdade**. Rio de Janeiro: Zahar editores. 1982.
- GEBARA, Ivone. Desafios que o movimento feminista e a teologia feminista lançam à sociedade e às Igrejas. **Estudos Teológicos**. v. 27, n. 2, p. 153-161, 2014.
- GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.
- GIOVANETTI, José Paulo. Psicologia e espiritualidade. In: AMATUZZI, Mauro Martins (org.) **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 129-145. 2005.
- GÓIS, João Bosco Hora; SOLIVA, Thiago Barcelos. A rua e o medo: algumas considerações sobre a violência contra jovens homossexuais em espaços públicos. **XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais**, 29, 2008.
- GOMES, Antonio Maspoli Araujo; RODRIGUES, Cátia Cilene Lima. Epistemologia do Objeto de Estudo e Pesquisa das Ciências da Religião (Um Estudo de Caso). **Numen**, v. 15, n. 2, 2012.
- GONZALEZ, Zuleika Kohler; GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima. O protagonismo social e o governo de jovens. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales**, Niñez y Juventud, v. 7, n. 1, 2011.
- GRESCHAT, Hans-Jurgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas. 2005.
- GUATTARI, Félix. **Da produção de subjetividade**. Imagem, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Ed. Vozes, Parte I e II, 2005.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 2004.
- JESUS, F. W. Notas sobre religião e (homo)sexualidade: "Igrejas Gays" no Brasil. In: **Reunião Brasileira de Antropologia**, 26, 2008, Porto Seguro. Anais... Bahia: ABANT, 2008, p.01-10.

KINSEY, Alfred Charles. et al. **Sexual Behavior in Human Male**. Philadelphia, Saunders, 1948.

LACERDA, Marcos et al. Um estudo sobre as formas de preconceito contra homossexuais na perspectiva das representações sociais. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, 15, 165-178. 2002.

LE BRETON, David. **A antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis: Vozes. 2012.

LEMOS, Fernanda. “Inflamaram-se em seu desejo, uns com os outros, homens com homens”. In: SAMPAIO, Dilaine Soares ; POSSEBON, Fabrício. (Orgs.) **Epístola aos Romanos**. João Pessoa: Editora da UFPB. p. 119- 149. 2015

LIONÇO, Tatiana; DINIZ, Débora. Homofobia, Silêncio e Naturalização: por uma narrativa da diversidade sexual. **Psicologia Política**, v. 8, n. 16, p. 307 – 324, dezembro de 2008.

LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica. 2000.

_____. **Um Corpo Estranho: Ensaio Sobre Sexualidade e Teoria Queer**. Belo Horizonte: Autêntica. 2004.

LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn; RODRIGUES, Jefferson. **Ciênc. saúde coletiva**. v. 12, n. 2. 2007.

LUZ, Márcia Maria Carvalho, **A religiosidade vivenciada na recuperação de dependentes químicos**. Dissertação (Mestrado). PUC Campinas, 2007.

MACHADO, Candice. Nordeste na dianteira da homofobia. **Nordeste** 21, Fortaleza, n. 40, novembro. 2012.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira. **Cultura y Religion**. v. 7, n. 2, 48-68. 2014.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar. 1968

MARIANO, Alex Villas Boas Oliveira. A natureza poética da espiritualidade não religiosa: Um olhar a partir de Jean Paul Sartre. **HORIZONTE**. v. 12, n. 35, p. 777-804. 2014.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 11, n. 2, p. 238-258. 2011.

MARTINS, Guaracira da Silva Lopes. **Abordagem sobre as configurações de gênero no contexto educacional**. Revista de Psicologia da UNESP, São Paulo, v. 10. n. 2, p. 21-27. 2011.

MATA, Giselle Moreira da. As práticas “homossexuais femininas” na antiguidade grega: uma análise da poesia de safo de lesbos (século vii ac). **Alétheia - Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo**. v. 1. p. 1-15. 2009

MELUCCI, Alberto. Juventude, tempo e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Educação**, v. 5, n. 6. p. 5-14. 1997.

MESQUITA, Teresa Cristina Mendes de. Brasília, 2008. **Homossexualidade: Constituição ou Construção?** Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação) – Curso de Psicologia, Centro Universitário de Brasília (UnICEUB).

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1994). **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes (Obra original publicada em 1945).

MOCELLIN, Renato. **As mulheres na Antiguidade**. Editora do Brasil S/A, 2000.

MOREIRA, Daniel Augusto. Pesquisa em administração: origens, usos e variantes do método fenomenológico. **RAI: revista de administração e inovação**, v. 1, n. 1, p. 5-19, 2004.

MOTT, Luiz. **Matei porque odeio gay**. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2003.

_____. Por que os homossexuais são os mais odiados dentre todas as minorias? Gênero & cidadania. Campinas: **Pagu/Núcleo de Estudos de Gênero – UNICAMP**. p. 143-256. 2002

MUSSOKOPF, André. **Uma brecha no armário** - propostas para uma teologia gay. 3ª edição. São Leopoldo: Fonte Editorial 2015

_____. **Via(da) gens teológicas**. Itinerários para uma teologia queer no Brasil. São Paulo: Ponte Editorial. 2012.

NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.21, n.61, p. 115-132, 2006.

NASCIMENTO, Márcio Alessandro Neman do. **Homofobia e homofobia interiorizada**: produções subjetivas de controle heteronormativo? *Athenea Digital: revista de pensamiento e investigación social*, 2010, n. 17, p. 227-239. 2010.

PAIVA, Geraldo José. Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma (?) disciplina. In AMATUZZI, M. M. (Org), **Psicologia e Espiritualidade**, São Paulo, Ed. Paulus: 31-47. 2005.

PERES, Julio Fernando Prieto; SIMÃO, Manoel José Pereira; NASELLO, Antonia Gladys. **Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia**. *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v.34, n.1, p. 136-145. 2007

PINTO, Ênio Brito. Espiritualidade e religiosidade: articulações. **Revista de Estudos da Religião**, p. 68-83. 2009.

REY, Fernando Luis González. **Pesquisa qualitativa e subjetividade**: os processos de construção da informação. São Paulo: Pioneira Thomson Learning. 2005.

_____. O social como produção subjetiva: superando a dicotomia indivíduo–sociedade numa perspectiva cultural–histórica. **ECOS-Estudos Contemporâneos da Subjetividade**, v.2, n.2, p. 167-185, 2012.

_____. **Sujeito e subjetividade**. São Paulo: Thomson, 2003.

RIBEIRO, Thaysa Halima Sauáia. Adoção e sucessão nas células familiares homossexuais. Equiparação à união estável. **JusNavegandi**, 7, 62, 2003.

RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. A sexualidade também tem história: comportamentos e atitudes sexuais através dos tempos. In.: BORTOLOZZI, Ana Cláudia; MAIA, Ari Fernando (Org). **Sexualidade e infância**. Bauru: FC/CECEMCA; Brasília: MEC/SEF, p.17-32, 2005.

RÖHR, Ferdinand. Espiritualidade e formação humana. **Poiésis**, Santa Catarina, v. 4, p. 53-68. 2011

_____. **Diálogos em Educação e Espiritualidade**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

_____. O caminho do homem segundo a doutrina hassídica, por Martin Buber – uma contribuição à educação espiritual. **Studium – Revista de filosofia**, Recife, nº 12, Dezembro, 2003, pp. 7-28.

SAID, Edward Wadie. Orientalismo. Feltrinelli Editore, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez Editora, 2014.

SARDENBERG, Cecília. Da crítica feminista à Ciência a uma Ciência Feminista? **X Encontro da REDOR**. Salvador – BA. 2007.

SCOTT, Russell; Cantarelli, Jonhny. Jovens, religiosidade e aquisição de conhecimentos e habilidades entre camadas populares. **Caderno CRH**, v. 17, n. 42, 2004.

SCHERKERKEWITZ, Iso Chaitz. O direito de religião no Brasil. **Revista da Procuradoria Geral do Estado de São Paulo**, v. 45/46, p. 87-110, 1996.

SENNETT, Richard. **Carne e Pedra – O Corpo e a Cidade na Civilização Ocidental**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SILVA, Laionel Vieira da; BARBOSA, Bruno Rafael Silva Nogueira. Entre cristianismo, laicidade e estado: As construções do conceito de homossexualidade no Brasil. **Mandrágora**. v. 21, n. 2, p. 67-88. 2015.

SILVA, Laionel Vieira da; BARBOSA, Bruno Rafael Silva Nogueira. Suicídio ou assassinato? Um outro crime por trás da prática homofóbica. **Revista gênero e direito**, nº 2, 2014.

SILVA, Laionel Vieira da; SILVA, Sandra Souza da; Uma abordagem fenomenológica na compreensão da mediunidade. **INTERAÇÕES – CULTURA E COMUNIDADE**, v.9 n.16, p. 266-292. 2014.

SIMÕES, Júlio Assis, & FACCHINI, Regina. **Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2009.

TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges; MULLER, Marisa Campio; SILVA, Juliana Dors Tigre da. **Espiritualidade e qualidade de vida**. Porto Alegre: Edipurcrs, 2004.

TORRÃO FILHO, Amílcar. **Tribades galantes, fanchonos militates: homossexuais que fizeram história**. São Paulo: Summus. 2000.

VOLCAN, Sandra Maria Alexandre; et al. Relação entre bem-estar espiritual e transtornos psiquiátricos menores: estudo transversal. **Revista de Saúde Pública**, São Paulo. v.37, n.4, p.440-445. 2003.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. v. 1. Brasília: UnB, 1999.

WORLD HEALTH ORGANIZATION, (2014). **Preventing Suicide**. A global imperative. Disponível em: <http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/131056/1/9789241564779_eng.pdf> Acesso em 15 Mar. 2015.

ANEXOS

ANEXO 1: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) Participante,

Esta pesquisa é sobre a contribuição da espiritualidade na subjetividade de jovens gay na cidade de João Pessoa, e está sendo desenvolvida por Laionel Vieira da Silva, aluno do Curso de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.

O objetivo do estudo é analisar as contribuições da espiritualidade na subjetividade de jovens homossexuais, a respeito dos seus entendimentos acerca de espiritualidade/religiosidade, bem como verificar a existência de uma vivência espiritual geradora de saúde ou sofrimento.

A finalidade deste trabalho é contribuir para uma maior compreensão acerca da relações entre os temas espiritualidade, homossexualidade e subjetividade.

Solicitamos a sua colaboração para participar de nossa pesquisa como também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos científicos e publicar em revista científica. Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos, previsíveis, para a sua saúde.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

O pesquisador estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa. Solicito ainda, a gravação do áudio da entrevista para transcrição.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido (a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Assinatura do Participante ou Responsável Legal



Espaço para impressão
Dactiloscópica

Assinatura da Testemunha

Contato com o Pesquisador (a) Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar para o pesquisador Laionel Vieira da Silva.

Telefone: (83) 99645 4654

Ou

Comitê de Ética em Pesquisa do CCS/UFPB – Cidade Universitária / Campus I
Bloco Arnaldo Tavares, sala 812 – Fone: (83) 3216-7791

Atenciosamente,

Assinatura do Pesquisador Responsável

ANEXO 2: QUESTIONÁRIO SOCIODEMOGRÁFICO

Nome: _____

Sexo: _____

Cor: _____

Estado Civil: _____

Idade: _____

Escolaridade: _____

Trabalho: _____

Rendimento: _____

Sexualidade: _____

Religião atual: _____

Frequenta? _____

Há quantos anos você pertence a essa religião? _____

Você se considera acolhido nesse ambiente religioso?

Por quê?

Religião anterior: _____

Por quanto tempo frequentou? _____

Motivo da mudança de religião: _____

O que você entende por espiritualidade?

Para você como a sua sexualidade é vista pelos membros de sua religião?

Você já teve algum tipo de problema quanto à sua sexualidade com os membros de sua religião?

ANEXO 3: CERTIDÃO DE APROVAÇÃO DO COMITÊ DE ÉTICA



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

CERTIDÃO

Certifico que o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba – CEP/CCS aprovou por unanimidade na 5ª Reunião realizada no dia 16/06/2016, o Projeto de pesquisa intitulado: **“CONTRIBUIÇÕES DA ESPRITUALIDADE NA SUBJETIVIDADE HOMOSSEXUAL: UM ESTUDO SOBRE JOVENS GAYS NA CIDADE DE JOÃO PESSOA”**, do pesquisador Laionel Vieira da Silva. Prot. nº 0311/16. CAAE: 56768216.8.0000.5188.

Outrossim, informo que a autorização para posterior publicação fica condicionada à apresentação do resumo do estudo proposto à apreciação do Comitê.


Corina Emilia M.B. de Almeida
Mat. SIAPE 0331177
CEP-CCS-UFPB