TEOLOGIAS FORA DO ARMÁRIO

TEOLOGIA, GÊNERO E DIVERSIDADE SEXUAL

REGINA SOARES JURKEWICZ (ORG.)

Católicas
pelo Direito de Decidir

TEOLOGIAS FORA DO ARMÁRIO

1ª Edição

MAX EDITORA
2019

ORGANIZAÇÃO: REGINA SOARES JURKEWICZ

REALIZAÇÃO: CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR

TRADUÇÃO: BRUNA DAVID DE CARVALHO

CAPA: LEANDRO NORONHA DA FONSECA

REVISÃO DE TEXTO: LETÍCIA LOPES ROCHA E REGINA SOARES JURKEWICZ

DIAGRAMAÇÃO: MARY DINIZ

GRÁFICA: MAX EDITORA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Teologias fora do armário : teologia, gênero e diversidade sexual / Regina Soares Jurkewicz (org.). -- Jundiaí, SP : Max Editora, 2019.

Realização: Católicas pelo Direito de Decidir
Vários autores.
ISBN 978-85-67396-18-7

1. Diversidade sexual 2. Fundamentalismo religioso 3. Identidade de gênero 4. Igreja Católica - Relações 5. Teologia social 6. Vida cristã I. Jurkewicz, Regina Soares.

19-27946 CDD-261.835

Índices para catálogo sistemático:

1. Gênero e diversidade sexual : Teologia social 261.835

Maria Paula C. Riyuzo - Bibliotecária - CRB-8/7639

Católicas pelo Direito de Decidir
Rua Martiniano de Carvaho, 71, casa 11
Bela Vista - São Paulo - SP - CEP: 01321-001
(11) 3541-3476
catolicas.org.br - facebook.com/catolicasdireitodecidir
instagram.com/ascatolicas - twitter.com/ascatolicas

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO
REGINA SOARES JURKEWICZ 06

O CORAÇÃO, A SANTA E A DÁDIVA: CONTRIBUIÇÕES TEOLÓGICAS DE CORPOS FORA-DA-LEI
CRISTIANA DE ASSIS SERRA 10

GÊNEROS E SEXUALIDADES: UM OLHAR ATRAVÉS DA HISTÓRIA
BRUNA DAVID DE CARVALHO E LEANDRO NORONHA DA FONSECA 36

DIREITOS SEXUAIS, DIREITOS REPRODUTIVOS E OUTROS DIREITOS: UMA CONVERSA BREVE PARA LEMBRAR COISAS IMPORTANTES
IVONE GEBARA 56

LEGITIMAÇÃO DA VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES NO DISCURSO RELIGIOSO HEGEMÔNICO
TABATA PASTORE TESSER 74

FEMINISTAS LÉSBICAS PIONEIRAS NA RELIGIÃO: UMA FORTE FUNDAÇÃO DA TEOLOGIA LGBTI+
MARY E. HUNT 92

TEOLOGIAS GAY/QUEER
ANDRÉ S. MUSSKOPF 114

SAIR DO ARMÁRIO É COLOCAR LUZ NAQUILO QUE ESTÁ OCULTO, É EXERCER O DIREITO DE SER.

REGINA SOARES JURKEWICZ

APRESENTAÇÃO

Esta publicação é fruto de um esforço coletivo da equipe e ativistas de **Católicas pelo Direito de Decidir**. Entre nossas publicações percebíamos um vazio na temática da diversidade sexual. Nos inquietava o desejo de produzir e divulgar o pensamento religioso cristão que não se rende às interdições da moral sexual castradora das diferentes formas de exercer a sexualidade.

Vivemos um tempo em que as pluralidades de toda natureza são mais presentes do que nunca. Vivemos em sociedades plurais, em suas culturas, raças, etnias, idades, corpos, identidades, sexualidades e gêneros. Tempo que exige a convivência criativa e prazerosa entre as pessoas e suas diferentes formas de ser e estar no mundo. Essa vivência requer liberdade, justiça, equidade de direitos e democracia.

Nosso país atravessa um período em que a liberdade se vê ameaçada e as identidades que se constroem fora dos padrões heteronormativos, têm sido perseguidas. Mas, a religião que oprime, também é plural e portanto, não tem uma só voz. Há vozes que trazem uma outra face de Deus, muitas vezes oculta pelos senhores donos do poder e da palavra. Vozes interditadas pela oficialidade eclesiástica. Essa é a produção teológica criativa, diversa, rica, que já não cabe nas gavetas dos armários que criam regras impeditivas.

Sair do armário é colocar luz naquilo que está oculto, é exercer o direito de ser.

Esta pequena publicação pretende apresentar aos leitores e leitoras pensamentos teológicos que ousam sair do armário. Trata-se de uma coletânea de seis artigos que discorrem sobre questões conceituais em relação às identidades de gênero, mas também trazem a vivência de cristãs(ãos) lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e intersexuais e sua luta por reconhecimento no interior das Igrejas cristãs.

Alguns artigos recuperam perspectivas e pressupostos trabalhados pelas teologias feministas e seus caminhos, trazendo reflexões sobre os direitos sexuais e reprodutivos, refletindo a

partir de uma hermenêutica feminista da Bíblia e uma nova compreensão do sagrado.

A temática da violência simbólica que é também religiosa e legitima as demais violências é abordada, bem como a invisibilidade das mulheres nos espaços de poder. Os desafios para desvendar as figuras femininas na Bíblia, na história do Cristianismo e ainda em nossos tempos, são desafios constantes que exigem ousadia teológica.

Esta coletânea também apresenta um recorrido histórico de produções teológicas feministas e queers, que entre outras abriram o horizonte do fazer teológico.

A afirmação que cada autor/a nos traz em seus artigos baseia-se na certeza de que Deus não pode ser aprisionado em palavras, tradições e ritos. Sua presença vai muito além do que as instituições religiosas definem, e por essa razão, abrem-se novos caminhos e o fazer teológico se ressignifica através de vozes dissonantes.

Regina Soares Jurkewicz
Católicas pelo Direito de Decidir

SEGUIMOS, PORQUE BEM-AVENTURADOS SÃO AQUELES E AQUELAS PERSEGUIDOS POR SEREM QUEM SÃO, POR SEREM FIÉIS À VERDADE PARA A QUAL FORAM CRIADOS, PORQUE NOSSO LUGAR À MESA NÃO NOS SERÁ TIRADO.

CRISTIANA DE ASSIS SERRA

O CORAÇÃO, A SANTA E A DÁDIVA: CONTRIBUIÇÕES TEOLÓGICAS DE CORPOS FORA-DA-LEI

CRISTIANA DE ASSIS SERRA[1]

I. PRIMEIRO MOMENTO: O CORAÇÃO ARRANCADO

Na noite de 20 de janeiro de 2019, um domingo, a travesti Quelly da Silva foi assassinada em Campinas, São Paulo. Depois de morta, teve o peito aberto com cacos de vidro e o coração arrancado pelo criminoso, que o enrolou em um pano e o escondeu em sua casa. Sobre o cadáver, o assassino deixou uma imagem de Nossa Senhora de Aparecida. À polícia, ele revelou que havia roubado alguns objetos de Quelly e, sorrindo, alegou que a havia matado "por culpa dele (sic)", afirmando que "ele (sic) era um demônio". O crime foi registrado como latrocínio – roubo seguido de morte. Quelly tinha 35 anos. De quinze *sites* diferentes em que pesquisei a notícia, apenas um usou o nome pelo qual ela queria ser chamada: Quelly. A maioria dos demais fez questão de assinalar seu nome de registro, masculino.

Em 17 de setembro de 2011, um jovem *gay* de Recife, Pernambuco, havia decidido cometer suicídio. Pensando no Discípulo Amado do Evangelho, vou chamá-lo aqui de "João". Criado como católico, filho de uma ministra da Eucaristia, a igreja era o lugar onde ele mais gostava de estar. O que escutava ali desde criança, porém, convenceu-o de que seus desejos eram demoníacos. Porque todos diziam isso ou concordavam com essa concepção, "João" se sentia "um lixo humano", uma "escória", "a pior pessoa do mundo", "cheio de nojeira" em seu coração. "Acabei pedindo a Deus que me levasse logo, para não piorar a situação, não acumular mais pecados [...] esse demônio aqui não merecia estar vivo, seria melhor para todos ele ir embora".[2]

---

1 Psicóloga, graduada pela PUC do do Rio de Janeiro, mestra e doutoranda em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da UERJ, com pesquisa em gênero e religião. Coordenadora nacional da Rede Nacional de Católicos LGBT e Ativista de Católicas pelo Direito de Decidir.

2 Comunicação pessoal.

No dia em que se mataria, contudo, "João" acabou indo a um evento, onde assistiu a um debate sobre homossexualidade e direito. Um dos participantes, um padre, indo de encontro a tudo o que o rapaz sempre tinha ouvido de outros padres e leigos católicos, defendeu o pleno respeito e o acolhimento das pessoas homossexuais na Igreja, e a conciliação de sua sexualidade com sua pertença religiosa. Ao final do evento, "João" foi lhe contar que estava a caminho de se matar mas, ao ouvi-lo, havia desistido. "Padre, suas palavras salvam vidas! [...] Não pare!" (LIMA, 2016).

Poucos meses antes, em fevereiro daquele mesmo ano, eu havia feito um comentário em uma postagem no *blog* do Diversidade Católica, um coletivo leigo de católicos romanos LGBT (Lésbicas, *Gays*, Bissexuais, Travestis e Transexuais) do Rio de Janeiro, referindo-me ao fato de que "muitas vezes argumentos religiosos derivados de credos diversos são utilizados como justificativa para agressões, exclusões, manifestações homofóbicas de diferentes ordens e violências em geral" (*apud* DC, 2011). Em resposta, alguém escrevendo sob o nome "Matheus Cajaíba" questionou:

> Você é capaz de provar isso com casos concretos? Há algum caso comprovado de violência contra homossexuais que tenha tido motivação religiosa? O que é manifestação "homofóbica": é divulgar o que Magistério da Igreja ensina e ensinou nos últimos dois milênios, que considera o homossexualismo um pecado grave, violação do sexto mandamento? (*Apud* DC, 2011)

Minha resposta para "Matheus" foi inserida em um longo comentário assinado pela "Equipe Diversidade Católica", identidade que os moderadores do *blog* assumíamos ao escrever em nome do grupo:

> Infelizmente, Matheus, muitos de nós viveram em suas comunidades situações de exclusão por serem *gays*. Muitos de nós, mas não todos, receiam revelar-se *gays* aos seus amigos e familiares por medo da rejeição, e vivem a violência de terem de viver escondidos. Muitos

> de nós, mas não todos, ao se revelarem *gays*, foram de fato rechaçados por amigos e familiares, pelo seu pároco e pela comunidade. Alguns de nós viveram situações de humilhação; em alguns casos, publicamente. Alguns de nós, ao se revelarem *gays*, foram destituídos de suas funções na comunidade, embora até então fossem considerados modelos de conduta e vida cristã. Alguns de nós foram excluídos dos sacramentos, ou se excluem dos sacramentos, por se sentirem julgados e condenados por seus amigos, familiares, párocos e comunidades; por ouvirem e acreditarem que são irremediáveis pecadores e, por isso, menos merecedores do Amor do Pai. Essa crença é causa de imenso sofrimento para multidões de nós, com efeitos devastadores, que muitas vezes chega ao absurdo do suicídio. (*Apud* DC, 2011)

Eu havia chegado ao Diversidade Católica em 2008, pouco mais de um ano depois de seu surgimento, e fui moderadora de suas redes sociais (à época, blog e perfis no Facebook e no Twitter) de 2010 a 2015. A proposta inicial dos fundadores do grupo havia sido criar um *site* com subsídios teológicos e argumentos sustentando a possibilidade de pessoas fora da norma cis-heterossexual[3] que se identificavam como católicas romanas manterem sua pertença religiosa. Foi a partir do lançamento do www.diversidadecatolica.com.br que surgiu a demanda por encontros presenciais e configurou-se um coletivo, reunindo-se com periodicidade aproximadamente mensal. De lá para cá, foram fundados outros grupos em moldes similares no Brasil, chegando atualmente a

3 A heteronormatividade é parte da ordem social. Constitui um conjunto estabelecido de relações de poder, que privilegia e promove a heterossexualidade em detrimento de outras orientações sexuais possíveis. Já o termo cisgeneridade se refere às experiências de pessoas que se identificam com o sexo/gênero que lhes foi designado no momento do nascimento. Para Mattos e Cidade (2016, p. 134), uma perspectiva cis-heteronormativa teria "a matriz heterossexual como base das relações de parentesco e a matriz cisgênera como organizadora das designações compulsórias e experiências das identidades de gênero; ambas produzindo efeitos que são naturalizados em nossa cultura, a partir da constituição de uma noção de normalidade em detrimento da condição de anormalidade".

quinze,[4] reunidos na Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT, da qual fui eleita coordenadora nacional para o biênio 2018-2020.

Relendo hoje, em 2019, o que escrevi oito anos atrás para "Matheus", penso que fiquei muito aquém da realidade. Não creio que minhas palavras tenham expressado adequadamente a gravidade das violências sofridas por pessoas LGBT na sociedade em geral, e nos ambientes cristãos em particular; e muito menos a intensidade do sofrimento decorrente dos silenciamentos, invisibilizações e exclusões sistemáticos – sobretudo, da demonização sistemática. Falhei em denunciar o uso de um discurso supostamente cristão para incitar tais violências e justificar esse sofrimento. Hoje, passados mais de dez anos ouvindo histórias de pessoas que chegam profundamente feridas a grupos como o Diversidade Católica, entendo que minhas colocações, demasiado brandas, ficaram muito longe de fazer justiça à sua dor. À dor de todas e todos aqueles submetidos à tortura psicológica – não raro, física – de tentativas de "exorcismo", de orações de "cura e libertação", de "terapias de reversão". À dor de todas e todos que são sistematicamente estigmatizados, muitas vezes exilados de suas comunidades de origem, acusados de "pecadores" e convencidos de que carregam algo tão maligno, tão imundo, arraigado em suas almas, em seus corpos, em sua "natureza", que estão irremediavelmente apartados do Deus que conhecem e amam, a ponto de Este lhes dar as costas, num misto de decepção e ira. À dor de todas e todos que se creem indignos do amor de Deus ou, de resto, de qualquer outra forma de amor, tendo por destino a solidão; que se creem condenados à danação eterna, nesta vida e em qualquer outra; e, na tentativa de se salvarem, são submetidos e se submetem espontaneamente a todo tipo de mutilações, do corpo e da alma.

O coração de Quelly, arrancado em troca de uma santa de gesso, é a metáfora perfeita dessa violência ontológica.

Mas Quelly não foi uma metáfora. Acusada, por seu assassino, de ser a única culpada por sua própria morte, Quelly morreu

4 Além do Rio de Janeiro, a Rede conta com grupos-membros nas cidades de São Paulo (dois), Brasília, Curitiba, Ribeirão Preto (SP), Fortaleza, Iguatu (CE), Mossoró (RN), Belo Horizonte (também dois), Maringá (PR), Nova Iguaçu (RJ) e Campinas (SP) – citados aproximadamente na ordem em que foram criados.

marcada pela crueldade que enfrentamos cotidianamente em nossa comunidade, pela brutalidade com que nossos corpos são aniquilados, fazendo do Brasil um dos países mais perigosos para pessoas LGBT no mundo, e onde mais se matam pessoas trans. Neste país, a expectativa de vida da população trans é 35 anos, metade da média nacional e exatamente a idade de Quelly ao morrer. Quando, assim como seu assassino, os jornais e *sites* que omitem o nome de Quelly se recusam a reconhecer sua identidade, ela é morta pela segunda vez; a qualificação do crime como "latrocínio" consolida a recusa em reconhecer a especificidade das violências perpetradas contra as pessoas LGBT, atacadas e mortas, com requintes perversos, por serem quem são. A história de Quelly demonstra, de maneira cabal, que a responsabilidade pelo crime não cabe ao criminoso isoladamente, mas pesa sobre toda a sociedade. Em Quelly, em seu coração de carne e sangue, veio se materializar, pelas mãos de seu algoz, a tragédia vivida por tantas pessoas transexuais, bissexuais, lésbicas, *gays* ou como quer que se identifiquem – basta estarem fora da norma hegemônica, ou assim serem percebidas. E, nessa tragédia, a negação da sacralidade dos nossos corpos e a exigência de uma pretensa santidade desencarnada não desempenham um papel menor.

2. SEGUNDO MOMENTO: A SANTA DE GESSO

A realidade e radicalidade de histórias como a de Quelly, "João" e tantos e tantas outras ajudam a consolidar o lugar-comum – contrário à premissa de que partiram o núcleo fundador do Diversidade Católica e os membros de coletivos de cristãos LGBT similares no Brasil e no mundo – de que, de fato, as identidades que escapam à cis-heteronormatividade são inconciliáveis com a pertença religiosa cristã. Corroboram o entendimento de que "a Igreja condena a homossexualidade" (termo que acaba abrigando e apagando as demais identidades, orientações e experiências fora da norma cis-heterossexual), por considerá-la "um pecado grave", uma "abominação".

Amplamente difundida entre religiosos e não-religiosos, a crença na incompatibilidade entre cristianismo e experiências

de sexualidade e gênero dissidentes da norma é ilustrada pelo comentário do leitor "James Figueiredo" em outro *blog*, de público LGBT, numa postagem que fazia uma referência elogiosa ao trabalho do Diversidade Católica:

> Todas (veja bem, TODAS) as religiões abraâmicas são nossas inimigas [das pessoas LGBT], e não entendo o que mais seus representantes precisam fazer pra enxergarmos isso [...]. E, sinceramente, admirar *gays* que lutam pra conciliar sua homossexualidade com suas superstições religiosas? [...] *Gays* religiosos são como... sei lá, judeus nazistas. Deveríamos é nos esforçar pra libertá-los dessas prisões que só alimentam suas dúvidas e minam sua autoestima. (*Apud* GOES, 2011)

Entre a "cura" da nossa sexualidade e expressão de gênero e a eliminação de nosso canal de experiência e comunicação com o sagrado, a nós, cristãs e cristãos LGBT, só restaria escolher uma ou outra dimensão de quem somos. Viver ambas em plenitude seria uma contradição em termos, uma impossibilidade. Porém, me pergunto se está mesmo aí o impasse ou se esse é um falso dilema.

Vejamos a doutrina católica romana em vigor – parto da Igreja de Roma por ser o contexto específico em que me insiro. O Catecismo da Igreja Católica (CIC) estabelece, *ipsis litteris*, que os "homens e de mulheres [que apresentam] tendências homossexuais profundamente radicadas [...] devem ser acolhidos com respeito, compaixão e delicadeza. Evitar-se-á, em relação a eles, qualquer sinal de discriminação injusta" (CIC §2358). É o que diz o texto da subseção "Castidade e Homossexualidade".

Entretanto, o parágrafo anterior havia começado caracterizando as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo como "depravações graves" e referindo-se aos "atos de homossexualidade" como "intrinsecamente desordenados" (CIC §2357). "São contrários à lei natural, fecham o ato sexual ao dom da vida, não procedem duma verdadeira complementaridade afetiva sexual, não podem, em caso algum, ser aprovados" (CIC §2357). A "propensão" mesma a cometê-los é chamada em seguida de "objetivamente desordenada" (CIC §2358). É uma condenação em termos bastan-

te duros. Que respeito, que compaixão, que delicadeza, que acolhimento, que justiça, que cuidado em não discriminar serão possíveis quando se parte dessa base?

Depois da condenação – e da ressalva pedindo "respeito" etc. –, o veredicto: "as pessoas homossexuais são chamadas à castidade" (CIC §2359). Curiosamente, algumas páginas antes, o Catecismo define "castidade" como "a integração conseguida da sexualidade na pessoa, e daí a unidade interior do homem no seu ser corporal e espiritual"; diz respeito à "integridade da pessoa e [à] integralidade da doação [no casal]". Com efeito, na sexualidade "se exprime a pertença do homem ao mundo corporal e biológico". Ela se torna "pessoal e verdadeiramente humana quando integrada na relação de pessoa a pessoa". Todavia, o "dom mútuo total" alcançado por meio dela é circunscrito à relação entre um homem e uma mulher (CIC §2337). O veto às relações entre pessoas do mesmo sexo faz com que, para as "pessoas homossexuais", "castidade" perca o sentido de "integridade" para reduzir-se a "abstinência" e "celibato". Em vez de integralidade, fragmentação.

Face à interdição do exercício da sexualidade, o texto fala em "autodomínio" (CIC §2359) e "sacrifício" (CIC §2358); menciona "as dificuldades que [as pessoas homossexuais] podem encontrar devido à sua condição" (CIC §2358) e reconhece que esta "constitui, para a maior parte deles, uma provação" (CIC §2358). A retórica é capciosa. Os "sacrifícios", "dificuldades", "provações" a que as "pessoas homossexuais" devem se submeter são atribuídos à "natureza" supostamente distorcida e aberrante de suas "tendências", na tentativa de dissociá-los da própria condenação de que essas pessoas são alvo. A argumentação circular procura disfarçar o fato de que a grande "dificuldade", a "provação", o "sacrifício" derivam do impedimento da sexualidade pela doutrina; tenta encobrir que, ao tornar-se uma imposição, o celibato deixa de ser um possível bem e fonte de graça para converter-se em sentença e punição.

Entretanto, entender que há pessoas ("um número não negligenciável" delas) com "tendências homossexuais profundamente enraizadas" (CIC §2358) e proibir-lhes o exercício da sexualidade e do amor conjugal – mesmo reconhecendo que "a homossexualidade se reveste de formas muito variáveis ao longo

dos séculos e das culturas" (CIC §2357), isto é, admitindo seu caráter universal – suscita, inevitavelmente, um escândalo ético. Afinal, à luz da revelação, no Novo Testamento, do Deus-Ágape, que é, em sua essência, "amor", como não considerar um horror moral um deus capaz de criar "um número não negligenciável" de pessoas com determinadas "tendências", quando estas se materializam em atos "intrinsecamente desordenados", que "em caso algum podem ser aprovados" (CIC §2357) e dos quais as pessoas que levam tais tendências "profundamente enraizadas" hão, por força, de se privar? A maneira usualmente encontrada para justificar esse deus é argumentar que ele "ama o pecador, mas abomina o pecado". Mas como sustentar essa cisão entre quem somos e o que sentimos e fazemos sem nos fragmentarmos por completo? Sobretudo, como conciliar o "amor" que se diz desse deus com o "Deus é amor" da primeira epístola de João? Com o *abbá* de Jesus, o "papai" afetuoso e íntimo que permite que o filho ingrato, perdulário e irresponsável parta com seus dons e lhe corre ao encontro assim que o avista retornando para casa?

A doutrina formulada no Catecismo parece ter suas raízes em certo tipo de concepção que "vê a grandeza de Deus em seu caráter terrível", como aponta o teólogo catalão Andrés Torres Queiruga (2001, p. 85). Sobre essa imagem de Deus – "esse Deus que dizem amar o sofrimento", na formulação de François Varone (2001) – assenta toda uma tradição cristã de exaltação da "dor" e do "sacrifício" como caminhos para a "salvação".

Contudo, a ideia de que nossa "salvação" se dá "graças à substituição heroica de um inocente que toma sobre si a culpabilidade geral" (Guillemin *apud* Varone, 2001, p. 11) tem consequências nefastas para o cristianismo, conforme enumera Varone. Primeiro, deforma o próprio rosto de Deus, convertido em "um monstro ou uma máquina jurídica" implacável; depois, reduz Cristo à "função formal de vítima expiatória, privando-o de toda densidade histórica que, só ela, dá sentido e força salvífica à sua morte"; por fim, desfigura o "sentido da Igreja, em seu ministério e em sua Eucaristia" (Varone, 2001, pp. 11-12). A Igreja se vê assim deturpada, transformada em

> [...] um poder religioso, uma mediação eficaz e um baluarte protetor entre o homem pecador e o Poderoso ameaçador. Imaginada a decidir a salvação do homem, ela o submerge de fato em seu medo, portanto em sua irreconciliação com Deus e o aliena em ritos e em poderes protetores. [...] A Igreja [fica assim centrada] no ritual e no sacerdócio, pois é aí que se passam os atos presumidos essenciais: aplacar, compensar, reparar. (VARONE, 2001, p. 12)

Porém, subjacente a essa concepção de "salvação", há outra deformação em curso – a deformação do corpo. Nancy Cardoso Pereira (2001) mostra como, na consolidação do projeto monoteísta em Israel, reforçou-se a imagem de um deus incorpóreo para afirmar sua superioridade em relação "a outras divindades marcadas e misturadas a rituais de fertilidade e expressões eróticas". Com efeito, diz ela,

> A negação e a omissão do imaginário sexual e erótico no fenômeno religioso em Israel fazem parte da intencionalidade editorial de construção de uma divindade única despossuída de elementos e relações antropomórficos. A velação do corpo de Deus (Ninguém viu a Deus), a afirmação de uma divindade única e, por isso mesmo, sem relacionalidade estreitam as possibilidades do imaginário erótico como expressão religiosa. Em lugar das trocas cósmicas fertilizadoras da vida, expressas em profusões de relações entre deuses e deusas, estabelece-se uma divindade única que governa a partir da Lei e da Palavra. De todos os orifícios do corpo responsáveis pelas trocas com o mundo e as pessoas, somente a boca vai manter sua dignidade.
> A influência destas imagens da raiz de nossas tradições participa da consolidação de modelos de identidade e de relação, fornecendo e disponibilizando mitos que normatizam e perpetuam mecanismos de exclusão, alienação e sofrimento. (PEREIRA, 2001)

Tudo somado, a percepção de que "o sangue derramado por nós" na Cruz veio, em lugar de nos redimir, multiplicar nossa dívida – à qual vem se somar agora a morte do Cordeiro inocente

– nos condena a uma vida de privações, sem direito à alegria nem ao prazer, fazendo deste mundo um vale de lágrimas para expiação de nossas culpas. Ainda nas palavras de Nancy Cardoso Pereira:

> Pensamos encontrar Deus onde o corpo termina: e o fizemos sofrer e o transformamos em besta de carga, em cumpridor de ordens, em máquina de trabalho, em inimigo a ser silenciado, e assim o perseguimos, ao ponto do elogio da morte como caminho para Deus, como se Deus preferisse o cheiro dos sepulcros às delícias do Paraíso. E ficamos cruéis, violentos, permitimos a exploração e a guerra. Pois se Deus se encontra para além do corpo, então tudo pode ser feito ao corpo. (PEREIRA, 2001)

Nesse contexto, a religião que emerge desse quadro se constitui então em

> [...] relação homem-Deus, em que o homem, intensamente consciente de sua fraqueza física e moral e do poder divino, empreende agir sobre este para fazê-lo reagir a favor daquela. O fraco sendo, por definição tirada da experiência social, sem poder [...] diante do poderoso, precisa, dessa forma, organizar meios, dons, empreender iniciativas, sacrifícios, para atingir apesar de tudo o poderoso.
> Aí está a palavra-chave surgida às pressas: *sacrifício*. No contexto religioso que leva o homem, inevitavelmente, a elevar os lances, a organizar para Deus o dom, a oferta maior, a mais irresistível, o ponto culminante da religião será atingido no sacrifício humano. Com efeito, o que há de mais precioso que a vida? (VARONE, 2001, pp. 12-13; grifo do autor.)

Face a tamanha culpa, a dívida tão tremenda, é a vida mesma que se sacrifica – se não literalmente, então ao menos no sentido da condenação, como imorais, da alegria e do prazer, o que não é pouco. No escopo dessa tradição dolorista, o "sacrifício" exigido é o da resignação à perda da possibilidade de bem-estar,

de bem viver – uma evidente injustiça, tão evidentemente escandalosa que leva Varone (2001, p. 9) a exclamar: "incômodo, inquietante, repugnante, esse sangue de Jesus tido como tendo nos salvado! Revoltante esse mercado sangrento exigido por Deus, esse sacrifício necessário para aplacá-lo!".

A glamorização do sofrimento, tratado como "belo" e mesmo "heroico", redunda em um entendimento de que é pelas "provações" que devemos "purgar" o pecado e "provar" nosso direito à salvação. Deriva daí uma moral sexual que desvincula a sexualidade do prazer e a restringe à reprodução, baseada na redução da noção de "vida", literalmente, à "vida biológica". "Viver" fica reduzido a "sobreviver" – esvaziando nossa encarnação nesta vida, em última instância, de qualquer possibilidade de santificação e transcendência que não seja pela mortificação de nossos corpos.

Tratado como inimigo e fonte de tentação e pecado, é primeiro do corpo que devemos nos privar, na pretensão de alcançar um ideal de perfeição imaculada cuja representação máxima é esse "deus incorpóreo, puro espírito", contraposto a "homens e mulheres cheios de ordenações e danações em seus corpos pecadores e mortais" (PEREIRA, 2001). Essa imagem de um deus "sem corpo e des-erotizado" faz dele uma divindade "impessoal, separada da humanidade e seus corpos, da natureza e seus corpos" (PEREIRA, 2001). Deriva daí a moral sexual capaz de interditar toda experiência sexual-afetiva que transcenda a norma cis-heterocentrada – uma vez que qualquer sexualidade vivida sem fins reprodutivos (em termos da reprodução literal da vida biológica) contraria essa lógica de privação ascética do corpo.

É preciso desmascarar a perversidade de chamar de "vida", "amor", "salvação" – e também "corpo", "erotismo", "prazer", "alegria" – o que não passa de deformações do verdadeiro sentido dessas palavras. Justamente por isso, a experiência sexual-afetiva dos corpos dissidentes dessa norma guarda em si o potencial profético de denunciar a injustiça e o escândalo dessa moralidade e apontar para uma "imagem de Deus" que seja "nova", como pede Queiruga (2001) – mas, ao mesmo tempo, é também um resgate e um reencontro da Revelação do Evangelho.

3. TERCEIRO MOMENTO: A DÁDIVA DOS CORPOS FORA-DA-LEI

Uma das primeiras graças que o Diversidade Católica me proporcionou me veio por ocasião de um exercício de leitura orante de algum trecho bíblico, proposto em um dos encontros do grupo. Já não sei mais qual era a perícope; mas a pergunta – inesquecível – que serviria de base para reflexão foi um choque para mim: "como pessoa LGBT, que dádiva você tem a oferecer à Igreja?". Sua formulação não apenas desconstruía a premissa de inferioridade moral e a lógica de condenação e exclusão dos católicos e católicas LGBT como, ao contrário, valorizava como singulares e preciosas nossas perspectivas, experiências e contribuições. Era uma pergunta tão estranha à mentalidade cristã dominante que fiquei meses às voltas com ela para apenas começar a vislumbrar seu sentido e suas implicações. Passados dez anos, sigo ainda nessa busca.

Foi outra pergunta, tempos depois, que veio me trazer um germe de compreensão. No aniversário de um dos membros do Diversidade Católica, um amigo seu, muito espantado com o que nos ouvia dizer sobre aquele grupo organizado de católicos LGBT, indagou: "mas quem deixa vocês existirem?!". Passada minha própria surpresa inicial diante daquela interrogação, entendi sua relevância e pertinência para compreender quem somos e o que fazemos nesses grupos. Primeiro, por traduzir a lógica legalista, hierárquica, centralizadora, clericalista e patriarcal subjacente ao cristianismo hegemônico (e particularmente ao catolicismo romano), conforme a qual não poderíamos existir – nem como grupos, nem como pessoas – sem autorização superior dos hierarcas. Segundo, por indicar o quanto é subversivo dessa mesma lógica o fato de, não obstante a interdição da Lei, existirmos. Nossa existência, em si mesma, não só denuncia as estruturas de exclusão, o autoritarismo e a falta de horizontalidade sobre os quais se ergue a Igreja como também relativiza seu poder, revelando brechas por onde sopre a brisa fresca.

O fato de existirmos vem subverter os poderes constituídos porque nossos corpos existem – e em sua concretude, em sua materialidade, vêm encarnar desejos, prazeres, afetos, amores que não só não se submetem à norma como continuam existindo apesar da violência. Seguimos existindo, ainda que nos matem. Ain-

da que nos expulsem, continuamos aqui. Mesmo que nos neguem os sacramentos, mesmo que nos excluam da Eucaristia, não nos afastamos de Cristo. Caminhamos de olhos postos nEle, atentas e atentos ao seu chamado; na certeza, animada pelo Espírito, de que Ele caminha conosco. Apesar da Igreja e sua notória dificuldade para nos acompanhar pastoralmente, perseveramos na fé. E, embora nos proíbam, gozamos; temos prazer e alegria nesta vida, e encontramos a expressão viva e amorosa de Deus em nossos afetos e nossas relações. Podem nos difamar: não é porque as autoridades afirmam qualquer coisa a nosso respeito que nos tornamos o que elas dizem que somos. Suas palavras não ganham força de verdade só por saírem de bocas purpuradas. E a verdade é que a doutrina católica romana sobre a diversidade sexual e de gênero, como de resto a teologia moral cristã hegemônica a respeito do tema, não reflete a experiência das pessoas LGBT nem na fé, nem na vida – e uma das razões é: nunca nos perguntaram. O fazer teológico hegemônico se dá desde o ponto de vista único da "experiência masculina de uma Igreja patriarcal" (HUNT, 2005, p. 320).

Pode parecer até que a dificuldade de abrir espaço para a escuta e partilha das nossas experiências como experiências legítimas de fé e caminhada cristã é proposital. Desqualificar nossa pertença permitiria reafirmar determinado ordenamento de poder, reforçar uma hierarquia que verticaliza a Igreja. Com efeito, para consagrar, no alto da pirâmide organizacional e moral, o homem cis-heterossexual celibatário ordenado, seria preciso manter, em todos os níveis abaixo do topo e que o sustentam, toda uma multidão devidamente organizada, em que cada um tivesse seu lugar na escala[5] – e, sobretudo, em que cada um soubesse que

5 Seria um exercício interessante tentar atualizar para os ambientes cristãos a "hierarquia sexual" descrita por Gayle Rubin (2007) em 1984. De cima para baixo, talvez tivéssemos algo como: homens cis-heterossexuais não-ordenados, casados e não-celibatários; mulheres cis-heterossexuais celibatárias ordenadas; mulheres cis-heterossexuais não-ordenadas, casadas e não-celibatárias; homens e mulheres cis-heterossexuais descasados, ou casados em segundas núpcias; homens e mulheres cis-heterossexuais solteiros e não-celibatários (os primeiros certamente em posição mais elevada). As pessoas LGBT ficariam relegadas ao limbo dos que não são têm nome ou, uma vez descobertas, a algum lugar entre o exílio e os subterrâneos – ou, em outra metáfora espacial à qual voltaremos em seguida, às margens da Igreja.

lugar é o seu, e qual é o dos demais. Nesse caso, justamente porque a existência de católicas e católicos LGBT dentro das fronteiras da Igreja é invisibilizada e, caso visíveis, estejamos fadadas e fadados ao celibato ou à exclusão, seríamos exemplares. Qualificar-nos como "abominações" serviria para indicar como deve ser e agir quem não é – e/ou não quer ser – uma abominação. Nossa existência seria útil, porque o que dizem a nosso respeito e o que fazem conosco têm efeitos pedagógicos sobre todos. Nesse sentido, a falta de espaço para a escuta e partilha das nossas experiências como experiências legítimas de fé e caminhada cristã pode ser instrumental.

Entretanto, não podemos perder de vista o que nos recorda Rafael Morello, um dos fundadores do Diversidade Católica:

> A função da Igreja – que inclusive fornece uma das denominações do papa – é ser pontífice, ponte, ligação com o Divino Mistério que se comunica para reunir os homens em comunhão definitiva e plena no amor. A reunião preparatória para esta comunhão total, onde "Deus será tudo em todos" (I Cor 15,28), é a Igreja.
> Sendo a Igreja referência para um Outro que não ela mesma, deve discernir, em cada época histórica, como fazer com que a experiência salvífica de Jesus Cristo chegue a todos os seres humanos. Ela não anuncia a si mesma, mas a Cristo; não é juíza dos homens e da História, mas procura discernir os espíritos de cada tempo e escutar em cada época a vontade de Deus que, se está presente de forma definitiva na Revelação da qual ela é portadora, não deixa de ser compreendida sempre de maneira nova e mesmo de crescer, graças à constante inspiração do Espírito, na medida em que outras questões surgem na sociedade humana. (MORELLO, 2011)

Nesse sentido, a responsabilidade do Magistério de discernir não pode servir de pretexto para justificar o imobilismo nem a idolatria da Tradição e da Lei. Nem, muito menos, pode endossar práticas autoritárias e excludentes, erigidas sobre uma concepção de Deus

> identificado com um ser eterno, onisciente, imutável, que, "lá de cima", coordena todas as coisas com sua vontade onipotente. Um só Deus que reina sobre todas as coisas [...] um "Deus-bloco-monolítico", sempre sentado em seu trono a legislar coisas definitivas para os pobres mortais. (MORELLO, 2011)

Como vem advertindo o Papa Francisco desde o princípio de seu pontificado ao convocar a Igreja a não ser uma "alfândega", a ser uma Igreja "em saída", uma Igreja "de portas abertas", em que os pastores caminhem "no meio do rebanho" e tenham "cheiro de ovelha" (FRANCISCO, 2013a; 2013b): "não sejais alfândegas. Não podeis ser mais restritivos que a própria Igreja, nem mais papistas que o Papa. Abri as portas, não façais exames de perfeição cristã porque desse modo promovereis um farisaísmo hipócrita" (FRANCISCO, 2017).

Nem o Magistério, nem nenhuma teologia poderão ter a pretensão de esgotar o insondável mistério divino, fixá-lo em uma forma plenamente compreensível pelo ser humano. A Revelação que aponta para Deus é, pelas limitações próprias do humano, um contínuo vir a ser, um horizonte que vai se desdobrando diante dos nossos olhos na História, e precisa ser atualizada e compreendida de maneira sempre nova. Nesse sentido a "eternidade", em vez de referência de fixidez no tempo, deve ser o tempo em perpétua renovação, a Criação que a cada instante se refaz, se refunda – um "eterno 'já', um sempre agora, o tempo que, contrariando a sua própria natureza, não passa, mas, se encontra todo presente, sem antes nem depois", nas belas palavras de Morello (2011).

Nossas teologias não podem se deixar engessar; precisam tentar refletir a pujante diversidade da Criação divina, que se renova perpetuamente no tempo e no espaço e nos assegura: "eis que faço novas todas as coisas" (Ap 21,5). Precisarão reconhecer o incognoscível de Deus, o mistério que nos oculta Sua face, Sua presença no desconhecido e no inesperado – diante dos quais, como diziam os antigos, os estudos teológicos deveriam ser feitos "de joelhos" (MORELLO, 2011). Se não quisermos adorar ído-

los, nossa fé deve ser menos da convicção e das certezas absolutas que se fecham à novidade e mais da confiança tranquila de filhas e filhos que, sabendo-se amados, abrem espaço para, como insiste o Papa Francisco, deixar-se surpreender pelo amor de Deus (FRANCISCO, 2013c).

Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* ("A Alegria do Evangelho"), o Papa Francisco alerta: "muitas vezes agimos como controladores da graça e não como facilitadores. Mas a Igreja não é uma alfândega; é a casa paterna, onde há lugar para todos" (FRANCISCO, 2013a). Nesse sentido, a questão da pertença eclesial das pessoas LGBT interpela mais que a moral sexual cristã; interpela o próprio significado de "ser Igreja" e, no caso de Roma em especial, confronta a pretensão de catolicidade: "o chamado a ser Igreja seria de fato para todos?", pergunta Morello (2011). E questiona:

> Um chamado para todos os seres humanos desde que eles caibam em uma estrutura fixa e rígida e não ajam de acordo com o que são (já que a sexualidade é muito mais do que uma questão do gênero sexual da pessoa por quem um indivíduo se sente atraído) é ainda um chamado à liberdade? É ainda um chamado feito na gratuidade? A pergunta que está por trás ao se refletir não só sobre a pertença eclesial dos *gays* [sic], mas de todos os outros que se encontram à margem do discurso oficial, não é sobre a moral católica, mas sobre eclesiologia, sobre a compreensão do que é a Igreja. É possível a diversidade de pensamentos, vivências, visões de mundo no catolicismo?
>
> Se esta pergunta nos provoca, nos constrange de alguma forma, nos amedronta porque parece ameaçar o reino das verdades definitivas ao qual me agarro para ter segurança, mesmo que não consiga viver ou mesmo explicar o porquê das coisas serem assim me contentando com o argumento de que "*Roma dixit*" ("Roma disse", ou seja, não há mais o que conversar) a resposta será: "não, é impossível". Está resolvido. A Igreja é uma realidade monolítica e homogênea, guiada por autoridade não apenas central, mas centralizadora e que tem bem definida as mínimas configurações para quem

> deseja fazer parte dela. Quem não puder, tente, se arrependa, tente de novo, ainda que passe a vida angustiado e tenha a sua autoestima esfacelada pela luta interna contra si mesmo, tenha a esperança de ser feliz, um dia, no céu, quando tudo se acabar. Mas cuidado, pode ser que ao chegar ao banquete eterno encontremos à mesa muita gente diferente, aparentemente não convidada (Mt 8,11). (MORELLO, 2011)

No I Encontro Nacional de Grupos Católicos LGBT, ocorrido em 2014 no Rio de Janeiro, um jesuíta que acompanhava pastoralmente o grupo de São Paulo comparou nossa clandestinidade na Igreja à das primeiras comunidades cristãs – que, face à perseguição de que eram alvo, reuniam-se secretamente nas catacumbas romanas. E comentou, com uma nota de esperança: "é pelas catacumbas que a Igreja respira". Quatro anos mais tarde, no II Encontro Nacional de Grupos Católicos LGBT, agora em São Paulo, um dos participantes fez um comentário que é comum escutarmos em nossas reuniões e nas missas que celebramos – algo como "qualquer um que chegue aqui agora tem de reconhecer a presença de Jesus aqui com a gente. Ela é evidente na nossa alegria, na nossa emoção, no sentimento de partilha e amor fraternos que está tocando a todos os que nos reunimos aqui neste momento. É um sentimento de autêntica comunhão em Cristo". De fato, como fiéis em Cristo, não temos como não reconhecer Sua presença em nossas vidas, o sopro de seu Espírito em nossos encontros, em nossas relações, em nossa comunidade, em nossos corpos. Diante do Pai que também é Mãe – e que nos conhece como a palma de sua mão desde antes de nascermos – nos desnudamos e somos cobertos com seu manto de amor incondicional. Deus se faz sentir em nossa pele, em nossas vísceras, em nosso sexo, como tão bem descreve Angelica Tostes (2018). Nossas experiências de Deus, como cristãs e cristãos LGBT e como comunidades de fé, são locais de produção de conhecimento teológico legítimo, e delas precisamos dar testemunho.

Damos nosso testemunho não porque pretendamos ir contra a Igreja ou seu Magistério, mas por amor à Verdade e à Igreja de Cristo; para que nosso testemunho contribua para a

Igreja em sua jornada de construção do Reino e, peregrinas e peregrinos com ela, caminhemos juntos.

A experiência vivida e partilhada desde as catacumbas da Igreja vem proporcionar uma dádiva única, muito bem exposta pelo Papa Francisco quando indagado, por um grupo de jovens de uma favela de Buenos Aires, o que ele queria dizer com sua insistência em falar sobre "periferias". Francisco lhes deu a seguinte explicação:

> Quando falo em periferias, falo de limites. Normalmente nos movemos em espaços que de alguma maneira controlamos. Esse é o centro. Mas, à medida que saímos do centro, vamos descobrindo mais coisas. E, quando olhamos para o centro [...] desde nossas novas posições, desde essa periferia, vemos que a realidade é outra. [...] Vê-se melhor a realidade desde a periferia que desde o centro. O mesmo vale para a realidade de cada um, das periferias existenciais e, até, da realidade do pensamento. Você pode ter um pensamento muito organizado, mas, ao se confrontar com alguém que está fora dessa maneira de pensar, de alguma maneira terá de questionar por que você pensa assim, [...] e vai se enriquecer a partir da periferia do pensamento do outro. (*Apud* METALLI, 2015; tradução própria.)

Estar à margem significa situar-se nos limites do mundo conhecido. Nessa zona de fronteira, as concepções cristalizadas, os saberes constituídos, as ordens estabelecidas, os poderes instituídos, os lugares predefinidos, as delimitações exatas se dissolvem e confundem em uma imprecisa terra de ninguém, entre o território sagrado do cosmos, criado segundo a ordem entendida como divina, e o caos visto como povoado pelos demônios das trevas e do desconhecimento. O centro teme, com razão, a ameaça que as margens representam para as estruturas consolidadas. Porém, as inversões e subversões dessas estruturas, operadas preferencialmente desde as margens, são provavelmente a melhor chance de escaparmos à morte da paralisia e da estagnação. É justamente nas periferias da Igreja e da existência – lá onde fervilha a mudança – que brota o que é novo. Não à toa, historicamente,

a Igreja tem mudado de baixo para cima, de fora para dentro, das margens para o centro, porque o centro e o topo são os lugares da riqueza e da opulência, e nosso Deus é sobretudo o Deus dos pobres, dos excluídos, dos oprimidos, dos fora da ordem, dos fora-da-lei. Cristo veio não para trazer a paz, mas a espada (Mt 10, 34). A dádiva das margens é a renovação.

Para responder a pergunta "mas quem deixa vocês existirem?!" sem negar nossa existência concreta, há que desconstruir o pressuposto de que tal permissão é necessária. Assim, essa interrogação deixará de nos aprisionar na dependência desse consentimento para tornar-se profundamente libertadora: não precisamos de autorização para existirmos porque já estamos aqui. Porém, só podemos enxergar isso se nos despirmos das lentes com que somos vistos, se nos despojarmos daquilo que afirmam sobre nós, se não nos deixarmos esmagar pelos pontos de vista alheios, se recusarmos as supostas verdades que pretendem nos impor, se resistirmos aos exílios e mortes em vida a que somos continuamente condenados, e buscarmos a verdade de nossas próprias vozes, de nossas próprias experiências, as marcas concretas de Deus que se manifesta em nossas histórias, em nossas comunidades, em nossas relações, no potencial de alegria e prazer dos nossos corpos, a fonte de água viva que jorra em abundância em nossos caminhos. A dádiva das margens é também a dádiva da autonomia e da consciência, da responsabilidade pelo discernimento, da coragem e da confiança de nos colocarmos na presença de nosso Deus em toda a nossa nudez e nos arriscarmos a viver sem esconder na terra nossos talentos (Mt 25, 14-30).

A dádiva das margens é ainda a dádiva da autêntica catolicidade; a dádiva do reconhecimento de que a Igreja está longe de ser o bloco pretensamente monolítico e imutável que a alguns interessa postular; a graça de reconhecer e celebrar a diversidade e multiplicidade de perspectivas inerentes à própria Igreja. Por isso o jesuíta Luís Corrêa Lima sublinha, a respeito da maneira como a Igreja Católica romana lida com as pessoas LGBT:

> [O discurso oficial] tem ampla repercussão, mas não diz tudo sobre a realidade da Igreja [...]. O mundo

> católico abrange multidões de fiéis espalhados pelo planeta, uma considerável heterogeneidade cultural e ideológica, e uma ampla diversidade de níveis e de ambientes eclesiais. Além das posições doutrinárias do papa e da Cúria Romana, deve-se considerar a atuação dos bispos e de suas conferências em muitos países, os teólogos e suas reflexões, as comunidades paroquiais e as suas iniciativas pastorais e, sobretudo, a consciência dos fiéis, à qual se atribui um papel fundamental e insubstituível nas decisões morais. Há um importante tecido eclesial que não deve ser negligenciado. (LIMA, 2010, p. 424)

Nossa existência, portanto, questiona não apenas o modo hegemônico de estabelecer parâmetros morais e fazer teologia, mas a própria comunidade cristã. A teóloga Mary Hunt insiste em que nossa experiência "precisa ser incorporada à reflexão teológica". Será necessário "'fazer teologia' a partir de nossa particularidade" caso se pretenda que "a comunidade cristã seja íntegra e suas reflexões sobre questões de significado e valor último sejam válidas" (HUNT, 2005, p. 320). Não se trata de incorrer em essencialismos, mas de reconhecer a dádiva das contradições, das tensões, das subversões.

Nesse sentido, o reconhecimento da nossa existência concreta revela também a fragilidade do impasse entre diversidade sexual e de gênero e a pertença religiosa cristã. E leva a desconfiar das intenções de que quem defende a tese da homogeneidade da Igreja à base do "sempre foi assim e sempre será": a quem interessa, e por que interessa, que tudo permaneça exatamente como está?

Angelica Tostes (2018) pergunta: "Pode o corpo falar? O corpo subalterno? O corpo que é sexualidade? O corpo que goza? Pode esse corpo ter o direito de fazer teologia? Ou teologia é essa coisa seca, sem lubrificação do afeto, do amor, do prazer?" Fazer teologia a partir de nossas próprias experiências e de nosso lugar no mundo – que a doutrina se empenha em desqualificar e deslegitimar justamente pela impossibilidade de negar a dimensão erótica de nossos corpos sexuados – possibilita resgatar a imagem

do Deus do Evangelho, de que somos seguidores. Não podemos acreditar impunemente que Deus se fez carne e habitou entre nós. A irrupção de Deus na História vem sacralizar-nos na humanidade de nossos corpos – corpos erógenos e sacralizados em sua erogeneidade, em sua potência desejante, prazerosa e criativa como imagem da Criação. Corpos, como lembra Nancy Cardoso (2001) remetendo-se aos primeiros instantes da Criação, "que nada precisam esconder, tudo era bom, os olhos eram bons, imagem de Deus". Reduzir esse corpo, "dádiva de Deus, destinado à eternidade" (PEREIRA, 2001), à sexualidade e esta, à reprodução mecânica da vida biológica; e condenar como abominação todo erotismo que não se enquadre nessa função utilitária do corpo é uma traição da mensagem cristã.

Varone (2001, p. 10) reivindica que se devolva o sangue e o sacrifício da Cruz a seu contexto de revelação, à luz do que veio antes – o que Jesus viveu e pregou – e do que veio depois – a superação da morte pela ressurreição – a fim de resgatar a imagem do Deus do Evangelho. Para tanto, me parece imprescindível lembrar-nos de que somos seguidores do Deus Encarnado, o que venceu a morte e caminha conosco; o Deus que nos anuncia o mistério do corpo como templo, local de adoração e encontro com o divino. Assim, poderemos restaurar o sentido evangélico da experiência da fé cristã pela ressacralização da experiência dos nossos corpos.

4. QUARTO MOMENTO: BEM-AVENTURANÇAS

Em 2019 celebramos os cinquenta anos da Revolta de Stonewall – quando travestis e lésbicas lideraram um levante contra as opressões e violências que viviam cotidianamente e ocuparam as ruas da região de Greenwich Village, reduto *gay* em Nova York. É considerado um marco fundador da história do movimento LGBT. Celebramos cinquenta anos também da fundação do Dignity, primeiro grupo organizado a trabalhar pelo respeito e reconhecimento das pessoas LGBT dentro da Igreja Católica. Mas nossa caminhada começou muito antes. Remonta mesmo à origem dos tempos, porque sempre estivemos aqui – e este é o nosso testemunho:

Descendemos de uma longa linhagem de sobreviventes, pois somos herdeiras e herdeiros da Ressurreição; e, como nos lembra Rubem Alves (1997), cremos na ressurreição do corpo. Desde sempre, atendemos ao chamado da Vida que pulsa em nós, e seguimos, apesar das violências, apesar das opressões; seguimos, porque bem-aventurados são aqueles e aquelas perseguidos por serem quem são, por serem fiéis à verdade para a qual foram criados, porque nosso lugar à mesa não nos será tirado.

Bem-aventurados os encarnados, aqueles e aquelas cujos corpos pulsam de afetos – nossos corpos tão capazes de amor, de doação, de desejo, de compaixão, de fraternidade, de encontro, de troca, de alegria, de vontade, de prazer. Bem-aventurados nós que somos corpos vivos e erógenos, com fome e sede de viver, e viver bem, e partilhar e multiplicar vida. Bem-aventurados nossos corpos que vibram em comunhão e compõem uma comunidade de Amor. Porque em nós se cumpre a Palavra: "onde um ou mais de vocês se reunirem em meu nome, eu estarei com vocês".

Bem-aventuradas nós que estamos vivas, que estamos vivos. E precisamos viver, e viver bem, e partilhar a graça da vida, porque para isso fomos todas e todos criados – para estarmos vivas e vivos em plenitude, vivas e vivos em comunhão, vivas e vivos no Amor e na Alegria. Para que também em nós se cumpra a Promessa de Vida, a Promessa do Amor Incondicional e Irrestrito pela qual e para a qual todas e todos fomos criados e somos chamados. Para que também nós cumpramos a missão profética a que somos todas e todos convocados, de sermos sal da terra e luz do mundo, partícipes na construção do Reino. Para que também nós sejamos, uns para os outros, para a Igreja e para o mundo, sinais da Boa Nova do Cristo, que veio para que tenhamos Vida, e Vida em abundância.

Referências Bibliográficas

ALVES, Rubem. **Creio na ressurreição do corpo.** São Paulo: Paulus, 1997.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC). Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, Paulus, 2009.

DIVERSIDADE CATÓLICA (DC). Teologia e História: a propósito da divergência. **Blog Diversidade Católica**. 11 fev. 2011. Disponível em: <http://diversidadecatolica.blogspot.com/2011/02/teologia-e-historia-proposito-da.html>. Acesso em: 20 jan. 2019.

FRANCISCO, Papa. **Discurso do Papa Francisco aos participantes do Congresso do Foro Internacional da Ação Católica (FIAC).** Cidade do Vaticano, 27 abr. 2017. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papafrancesco_20170427_congresso-azione-cattolica.html>. Acesso em: 13 jun. 2017.

_____. **Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* do Santo Padre Francisco ao episcopado, ao clero às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo actual.** [S.l.], 2013a. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso em: 03 nov. 2016.

_____. Homilia do Santo Padre Francisco na Santa Missa Crismal de Quinta-feira Santa. 28 mar. 2013b. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html>. Acesso em: 20 jan. 2019.

_____. Homilia do Santo Padre Francisco na Santa Missa na Basílica do Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida. 24 jul. 2013c. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130724_gmg-omelia-aparecida.html>. Acesso em: 20 jan. 2019.

GOES, Tony. Fui hétero, Jesus me libertou. **Blog Tony Goes**. 27 mai. 2011. Disponível em: <http://www.tonygoes.com.br/2011/05/fui-hetero-jesus-me-libertou.html>. Acesso em: 24 jan. 2019.

HUNT, Mary. Teologia feminista lésbica católica. *In* JUNG, Patricia Beattie e CORAY, Joseph Andrew. **Diversidade sexual e catolicismo**: para o desenvolvimento da teologia moral. São Paulo: Loyola, 2005. Pp. 319-334.

LIMA, Luis C. Homossexualidade e contra-hegemonia no catolicismo. In: COSTA, H. et al. **Retratos do Brasil Homossexual**: fronteiras, subjetividades e desejos. São Paulo: EDUSP e Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 2010. Pp. 423-430.

_____. O ódio aos LGBT e um suicídio evitado. **Instituto Humanitas Unisinos.** 01 jul. 2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/557184-o-odio-aos-lgbt-e-um-suicidio-evitado>. Acesso em: 30 nov. 2018.

MATTOS, Amana R.; CIDADE, Maria Luiza R. Para pensar a cis-heteronormatividade na psicologia: lições tomadas do transfeminismo. **Periódicus**: Revista de estudos indisciplinares em gêneros e sexualidades, Salvador, n. 5, v. 1, maio-out. 2016.

METALLI, Alver. Dos años con Francisco, por los villeros de Baires. **Vatican Insider en El Mundo**, Roma, 09 mar. 2015. Disponível em: <http://www.lastampa.it/2015/03/09/vaticaninsider/es/en-el-mundo/dos-aos-confrancisco-por-los-villeros-de-baires-9o3ffuU-5Fj7e5ohS86GL9K/pagina.html>. Acesso em: 26 maio 2017.

MORELLO, Rafael. Imagem de Deus e Diversidade. **Blog Diversidade Católica**. 28 fev. 2011. Disponível em: <http://diversidade-catolica.blogspot.com/2011/02/imagem-de-deus-e-diversidade-9-o.html>. Acesso em: 20 jan. 2019.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Sagrados corpos. Introdução. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/Ribla**. Petrópolis: Vozes, n. 38, p. 5-10, 2001.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus.** São Paulo: Paulinas, 2001. 421 p.

RUBIN, Gayle. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In PARKER, Richard; AGGLETON, Peter (eds.). **Culture, Society and Sexuality**: a reader. Nova York: Routledge, 2007. Pp. 150-187 (1984).

TOSTES, Angelica. Quem tem o direito de fazer teologia? **Angeliquisses.** 17 mai. 2018. Disponível em: <https://angeliquisses.com/2018/05/17/quem-tem-o-direito-de-fazer-teologia/>. Acesso em: 26 mar. 2019.

VARONE, François. **Esse Deus que dizem amar o sofrimento.** Aparecida (SP): Santuário, 2001. 304 p.

DESDE QUE O MUNDO É MUNDO TENTARAM NOS SILENCIAR, PORÉM NÃO MAIS.

BRUNA DAVID CARVALHO & LEANDRO NORONHA DA FONSECA

GÊNEROS E SEXUALIDADES: UM OLHAR ATRAVÉS DA HISTÓRIA

BRUNA DAVID DE CARVALHO[6]

LEANDRO NORONHA DA FONSECA[7]

A pluralidade sexual e de gêneros está amplamente difundida na sociedade contemporânea. Os padrões começam a se tornar obsoletos, pois o movimento em prol da autonomia dos indivíduos se torna cada vez mais urgente e visível. Aqueles que foram – e ainda são – marginalizados e excluídos por serem considerados como diferentes, agora estão empenhados em colocar a resistência de sua existência como central, se libertando de amarras históricas que lhes impediam de sair da cozinha, do armário ou da senzala.

Muito mais do que lhes dar voz, porque sempre a tiveram, é necessário que as vozes dissonantes sejam ouvidas. Muito mais do que lhes dar o lugar de fala, é necessário que sejam reconhecidos como viventes, como seres autônomos, como si mesmos. Portanto, muito mais do que apenas repercutir suas práticas é também necessária uma análise de como chegamos até aqui. É claro que seria impossível contemplar toda a gama de vivências culturais, visto sua pluralidade e, portanto, devemos nos ater a realidade construída mais próxima: a do mundo Ocidental com suas práticas, discursos e suas consequências. Os esforços sempre foram no sentido de manter os padrões estabelecidos num sem fim de anos de história mundial – escrita ou não – e é isso que nos cabe aqui, trazer à tona esses discursos neste nosso contexto, mas também a resistência como forma de luta e de empoderamento.

---

6 Bruna David de Carvalho é historiadora e mestra em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

7 Leandro Noronha da Fonseca é jornalista e especialista em Mídia, Informação e Cultura pelo Centro de Estudos Latino-americanos sobre Cultura e Comunicação (CELACC) da ECA-USP.

I. VAMOS FALAR DE NÓS NA HISTÓRIA...

A sociabilidade é uma característica essencial dos seres humanos. As construções culturais aconteceram através das relações não apenas entre os humanos, mas também das trocas ativas entre os seres sociáveis e a natureza, como parte de um todo. Desde os tempos em que os registros são escassos, é sabido que a evolução e aprendizado humano só foram possíveis porque estas mulheres e homens enxergavam a si mesmos como viventes de um sistema e a cooperação era necessária para que fossem garantidas possibilidades de vida.

Com o desenvolvimento de técnicas de agricultura, a humanidade começa a compreender que os limites naturais podiam ser superados. Os seres humanos começam a se entender como grupo autônomo, que não era estritamente dependente de outras formas de vida para a sobrevivência. E, portanto, a natureza se mostra como uma força transcendental cheia de mistérios inalcançáveis para o homem, que a deixa de considerar como parte de si mesmo – e este próprio homem como parte dela – e a começa a considerar como sendo a Outra.

Os indivíduos do sexo masculino, é o que aponta os poucos registros que nos sobram, foram responsáveis pela criação da alteridade. Caracterizando-se como Um, caracterizou tudo que não estava em si, como Outro (a). "A categoria do Outro é tão original quanto a própria consciência. Nas mais primitivas sociedades, nas mais antigas mitologias, encontra-se sempre uma dualidade que é a do Mesmo e a do Outro" (BEAUVOIR, 1970, p. 11). Ou seja, os indivíduos do sexo masculino se colocaram como o padrão a ser seguido e, tudo além disso, era desviante da norma.

As mulheres, a partir do discurso biológico das diferenças físico-anatômicas, foram caracterizadas como as Outras. De maneira que "a humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele: ela não é considerada um ser autônomo" (BEAUVOIR, 1970, p.10). Aqui, as semelhanças entre as mulheres e a natureza-mãe se tornam evidentes: ambas foram sacralizadas e marginalizadas por serem caracterizadas como diferentes e, portanto, confinadas em sua alteridade.

> Dizer que a mulher era o Outro equivale a dizer que não existia entre os sexos uma relação de reciprocidade: Terra, Mãe, Deusa, não era ela para o homem um semelhante; era além do reino humano que seu domínio se afirmava: estava, portanto, fora desse reino" (BEAUVOIR, 1970, p. 91).

Muito mais do que isso, as mulheres também foram fechadas em espaços privativos. Sempre foram consideradas como essenciais para a perpetuação da humanidade, porém não essenciais para o funcionamento dos esquemas sociais como um todo e então, presas em ambientes domésticos desde os tempos imemoriais da humanidade. De acordo com isso, a própria filosofia grega – tendo Aristóteles como um de seus pilares – contribuiu na teorização da inferioridade feminina, considerando a mulher como um homem incompleto ou "bastardo".

Com ascensão do monoteísmo – exemplificado na Igreja Católica - temos o início do culto de um Deus masculino, o que garantiu a sustentação de um patriarcado branco e cristão. A partir disso, temos a consolidação do período chamado de Idade Média que teve a duração de aproximadamente mil anos e ainda hoje, mais de quinhentos anos de seu encerramento, seus desdobramentos ainda podem ser acompanhados.

O casamento na Idade Média, de forma geral, ocorria quando as mulheres ainda eram muito jovens em relação a seus maridos, o que forjava um domínio completo do esposo, conduzindo numa perda dos direitos legais que a mulher possuía quando solteira. Mas, ao se casar a mulher tornava-se responsável pela manutenção de seu lar, sendo essa sua principal atribuição e obrigação. Santo Agostinho expressava em três palavras o propósito do casamento: prole, a fidelidade e o sacramento. Neste contexto, era inconcebível que as práticas sexuais das pessoas comuns fossem voltadas para o prazer pessoal, sendo consideradas apenas para a procriação e manutenção da prole, tendo sempre as mulheres o papel de cuidadora reprimida dessa linhagem patriarcal.

Muito mais do que a repressão das liberdades nos discursos religiosos, como instrumento de repressão foi criada a Santa

Inquisição; institucionalizada durante o século XIII, consistia no julgamento de comportamentos considerados como perigosos para a doutrina católica – como o judaísmo – mas principalmente era responsável por julgamentos de condutas sexuais e morais desviantes, como práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Era composta por tribunais que julgavam todos aqueles considerados uma ameaça às doutrinas. Todos os suspeitos eram perseguidos e julgados e aqueles que eram condenados cumpriam penas que podiam variar desde prisão temporária ou perpétua e degredo até a morte na fogueira, onde eram queimados (ou queimadas) em praça pública.

As mulheres também foram alvos constantes; Além de serem perseguidas e condenadas por práticas sexuais com outras mulheres, os inquisidores consideravam bruxaria todas as práticas que envolviam a cura através de chás ou remédios feitos de ervas ou outras substâncias. Essas bruxas medievais nada mais eram do que conhecedoras do poder de cura das plantas e também receberam um tratamento violento e cruel. Portanto, através da Santa Inquisição e seus tribunais do Santo Ofício, a Igreja Católica durante séculos manteve a repressão física e subjetiva de comportamentos contra hegemônicos, sejam eles religiosos, sociais ou sexuais.

2. SEXUALIDADE: DO CONFESSIONÁRIO AO CONSULTÓRIO MÉDICO

As práticas sexuais e as performances, adequadas (ou não) aos padrões, sempre estiveram presentes na história mundial e o que mudou foram os discursos sobre essas práticas e, ainda além, a interpretação desses discursos. No primeiro volume de *A História da Sexualidade - A vontade de saber*, Foucault explica que não houve, diferente do que se possa imaginar, uma censura ao sexo: pelo contrário, foi incitado em diversas formas e períodos históricos e com diversas finalidades.

É contestada a hipótese de que, no século XVII, houve uma repressão ao sexo nas sociedades burguesas; houve uma "explosão discursiva": uma incitação das instituições para que se falasse do sexo. Houve um policiamento das palavras, discrição ao

tocar no assunto. De tanto se restringir o sexo e não o proibir, as falas sobre o assunto foram se intensificando principalmente a partir do século XVIII.

Foucault ainda cita o sacramento da confissão como elemento importante para a enunciação favorável ao sexo, principalmente após o Concílio de Trento - ou Concílio da Contrarreforma - no século XVII. Como exemplo temos os manuais de confissão, que exigiam dos penitentes uma detalhada e minuciosa confissão de seus pecados carnais. Era necessária maior discrição e prudência ao tratar do sexo, o que não impedia que o assunto fosse dito. A Contrarreforma da Igreja Católica acelera o processo de confissão anual, dando importância aos pecados da carne: "pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deve entrar, agora, e em detalhe, no jogo da confissão e da direção espiritual" (FOUCAULT, 2017, p.21).

Assim, era necessário não apenas confessar os pecados, mas transformar o desejo em discurso. A Igreja Católica instalou o sexo e tudo o que o envolve no campo das palavras como forma de regulá-lo: mais importante do que falar sobre o sexo, era *como* se falava dele. Quanto mais discretas as palavras, melhor; esses cerceamentos, porém "[...] poderiam muito bem ser apenas dispositivos secundários com relação a essa grande sujeição: maneiras de torná-la moralmente aceitável e tecnicamente útil" (FOUCAULT, 2017, p. 23). Com efeito de tais interdições, a Igreja Católica queria não só dominar o desejo, mas principalmente reconduzir o pecador ao caminho de Deus.

Ainda segundo Foucault, a penitência no cristianismo primitivo podia ser feita apenas uma vez na vida, e era recorrida voluntariamente pelos fiéis. Ela ocorria em uma cerimônia pública, onde os pecados eram perdoados por meio do uso do cilício[8], afastamen-

8 O cilício é um instrumento em forma de cinta utilizado como forma de penitência e mortificação do corpo. Feito em couro ou em metal, possui formato de corrente com extremidades pontiagudas e é amarrado em membros como braços e coxas. O uso do cilício era amplamente difundido pela Igreja Católica na Idade Média, mas alguns setores religiosos ainda se utilizam dele para realizar penitências e mortificações.

to dos rituais católicos, jejuns e outras obrigações. A partir disso, as dinâmicas de confissão católica se transformam; o ato de contar um pecado passa, então, a ser uma obrigação regular ao cristão.

Para cada tipo de pecado, cuja intensidade de gravidade era avaliada pelo padre, havia um tipo de penitência a ser realizada. Para isso, era preciso que o pecador relatasse sua falta. É o padre quem pressionava e questionava o pecador - ou pecadora - a revelar suas faltas, isso porque é ele quem passa a ser o detentor da remissão dos pecados: não há perdão se a confissão não for feita diretamente a um padre, que deve possuir virtudes como zelo, santidade e sabedoria. Os confessionários surgem a partir do século XVI e representam a cristalização desse conjunto de regras que dão forma ao poder do confessor.

Por volta do século XVIII, o sexo passou a ser visto sob uma ótica racional. Era necessário analisar, contabilizar, classificar e especificar o sexo. Não condenar, mas regular, dar uma utilidade a ele, administrá-lo. O casamento, o controle de natalidade, a contracepção, entre outras coisas, foram maneiras de regular e fazer a gestão política e econômica do sexo. Isso porque o Estado precisava saber como o sexo era utilizado para intervir política e economicamente sobre ele.

Se na Idade Média o discurso do sexo se dava no lugar da confissão e da penitência, a partir do século XVIII foram produzidos uma série de discursos sobre o sexo, por diversas vertentes: a biologia, a medicina, a pedagogia, a psiquiatria etc. Os três últimos séculos nas sociedades ocidentais foram marcados pela multiplicidade no discurso sobre o sexo de forma a incitá-lo, mas com restrições.

> O que é próprio das sociedades modernas não é terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como *o* segredo (FOUCAULT, 2017, p. 39).

Até o final deste mesmo século o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil regiam as práticas sexuais. O sexo precisava

ser regulado e, para isso, foram utilizados dois sistemas de regras: a lei da aliança e a ordem dos desejos. O decreto do casamento foi usado para manter uma organização social. Assim, era preciso punir tudo que escapava de suas normas. A libertinagem, por exemplo, era acatada como infração contra as leis do casamento e da família, pois provocava a quebra da regularidade, um dano ao "funcionamento natural" das coisas. Antinatural, portanto.

Se os "desviantes" do século XVIII permeiam o campo da infração da legalidade e da moralidade, a medicina no século XIX procurou especificar esses indivíduos. Os "perversos" se tornaram uma espécie.

O importante é sabermos como o poder foi exercido na sexualidade e não o quanto ela foi reprimida. As sociedades ocidentais industriais modernas não foram sexualmente reprimidas. Pelo contrário, por meio de "procedimentos de interdição" os prazeres e as várias sexualidades foram disseminados. Isso porque:

> 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, 2017, p. 54).

No século XIX, o sexo passou também a ser entendido sob a lógica de dois diferentes saberes: o da biologia (ou fisiologia) da reprodução e o da medicina do sexo/sexualidade. Isso porque a medicina também produzia uma verdade sobre o sexo.

Se em locais como China, Japão, Índia e Roma[9] a produção da verdade sobre o sexo se dava por meio do prazer (ou de uma *ars erotica*), desde a Idade Média as sociedades ocidentais produziram a verdade pela confissão. Tornamo-nos, assim, uma

9 Na Grécia, a *ars erotica* também se manifestava, visto que: "[...] a verdade e o sexo se ligavam, na forma da pedagogia, pela transmissão corpo a corpo de um saber precioso; o sexo servia como suporte às iniciações do conhecimento" (FOUCAULT, 2017, p. 69).

sociedade altamente confissanda, que enuncia o sexo por meio de instituições como a justiça, a medicina e a pedagogia, além de outros campos de conhecimento.

O Ocidente é caracterizado pela vontade de saber sobre o sexo. Nele, a sexualidade "[...] não é o que se cala, não é o que se é obrigado a calar, mas é o que se é obrigado a revelar" (FOUCAULT, 2001, p. 213). Para isso, é necessário forçar essa revelação. A revelação da sexualidade acontecia por um meio altamente institucionalizado: a confissão sacramental. A confissão sobre o sexo se dava inicialmente na prática da penitência cristã, mas foi se diluindo em outras instâncias e instituições, como as ciências biomédicas, que serviram para que as sociedades ocidentais registrassem e classificassem os prazeres. Assim, confissão e discurso científico se perpetuam como duas formas de produzir a verdade.

Mas como forçar sujeitos a falarem, a confessarem sobre o sexo de maneira racional e regulada? Sistematizamos alguns exemplos trazidos por Foucault de como a confissão sobre o sexo pode ser obtida por meios científicos:

- Através de uma codificação clínica do "fazer falar": Exames, sintomas, hipnose fazem o paciente confessar;
- Através do postulado de uma causalidade geral e difusa: práticas sexuais como causa de doenças;
- Através do princípio de uma latência intrínseca à sexualidade: "o funcionamento do sexo é obscuro", clandestino, e por isso a confissão desloca-se para um discurso científico;
- Através do método da interpretação: para que a sexualidade seja cientificamente válida, o sexo precisa ser interpretado. O intérprete é dono da verdade;
- Através da medicalização dos efeitos das confissões: o sexo não é mais colocado no campo do pecado, mas sim no da doença. É preciso confessar para haver a cura por meio das terapias e da medicalização. A confissão obrigatória foi a primeira técnica usada pelo Ocidente cristão para produzir a verdade do sexo.

Assim em funcionamento uma *scientia sexualis* - ciência sexual - no século XIX, ela tinha como efeito produzir a verdade sobre o sexo por meio do discurso científico.

> A sociedade que se desenvolve no século XVIII - chame-se burguesa, capitalista ou industrial - não reagiu ao sexo com uma recusa em reconhecê-lo. A contrário, instaurou todo um aparelho para produzir discursos verdadeiros sobre ele. Não somente falou muito e forçou a formulação de sua verdade regulada (FOUCAULT, 2017, p. 78).

A *ars erotica* - arte erótica - não foi ausente no Ocidente. Em algumas vezes ela esteve sutilmente presente na produção da *scientia sexualis*. Inventamos o prazer em dizer a verdade sobre o sexo, ao contá-la ou segregá-la. O prazer da verdade sobre o sexo não está na medicina ou no orgasmo: está na necessidade do sujeito em ser interpretado, em sua curiosidade e nas confissões já que sempre existiu um interesse - individual e coletivo - em poder desvendar a sexualidade em todas suas nuances.

O Ocidente anexou o sexo ao campo da racionalidade e nos colocou totalmente em uma lógica do desejo, pois "[...] a história dos últimos séculos nas sociedades ocidentais não mostrava a atuação de um poder essencialmente repressivo" (FOUCAULT, 2017, p. 89), indo contra a ideia de que o poder reprime o sexo.

Nas sociedades ocidentais, desde a Idade Média, o campo do direito é onde o exercício do poder sempre se formula. E se quisermos conhecer profundamente o poder e como ele funciona, precisamos analisá-lo não tendo o direito como modelo. O poder não diz respeito à proibição, ao domínio; não podemos vê-lo como algo essencialmente negativo. Precisamos pensar o poder a partir de outra concepção, ou seja, "[...] analisar a formação de um certo tipo de saber sobre o sexo não em termos de repressão ou de lei, mas em termos de poder" (FOUCAULT, 2017, p. 100). Além disso, o poder também é onipresente:

> O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. [...] o poder não é uma instituição nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (FOUCAULT, 2017, p. 101).

A sexualidade é um dispositivo histórico[10] e é nela onde corpos são estimulados, prazeres são intensificados, discursos incitados, onde se geram conhecimentos. As relações de sexo deram lugar ao dispositivo de aliança - matrimônio, família, transmissão de bens - e ao dispositivo de sexualidade que são, entre outras coisas, parceiros sexuais, sensações do corpo, prazeres:

> O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global (FOUCAULT, 2017, p. 116).

O dispositivo da aliança perdeu a importância no decorrer na história, mas não foi substituído pelo dispositivo da sexualidade. Isso porque a sexualidade não se sustenta mais a partir de uma função da reprodução, mas intensificação e da valorização do corpo "[...] como objeto de saber e como elemento nas relações de poder" (FOUCAULT, 2017, p. 117).

O que se deu foi que a família se tornou eixo de interconexão entre os dispositivos de aliança e de sexualidade: situando a dimensão do legal e do jurídico no dispositivo da sexualidade, e em caminho reverso, coloca a aliança no campo dos prazeres carnais do dispositivo da sexualidade.

10 Para Foucault, o *dispositivo* é "[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos" (FOUCAULT, 2017, p. 364).

Já no fim do século XVIII, nasceu uma tecnologia do sexo que ia além da instituição eclesiástica. Nos eixos da pedagogia (sexualidade da criança), da medicina (fisiologia sexual das mulheres) e da economia e da demografia (regulação e planejamento dos nascimentos), o sexo se tornou "negócio de Estado", ou seja, "[...] uma questão em que todo o corpo social e quase cada um de seus indivíduos eram convocados a porem-se em vigilância" (FOUCAULT, 2017, p. 126). A partir daí, a tecnologia do sexo exige uma normalidade nas condutas e desvia sua normatização do campo do pecado para o da regulação da vida e da doença.

Essa regulação se fazia fortemente presente nas escolas, cuja própria arquitetura e formação espacial - cadeiras enfileiradas, camas separadas, disposição dos vasos sanitários, tamanho das portas, entre outras coisas - se voltava a uma vigilância institucionalizada dos corpos. O controle da sexualidade viu neste período um inimigo a ser combatido: a masturbação de crianças e adolescentes. Culpava-se a masturbação por males como fraqueza, doenças nos olhos e nos ossos, além de provocar "tendências homossexuais". Diversos livros e manuais foram publicados a fim de orientar famílias a combater esse "mal". Assim, a masturbação em si, e não a sexualidade como um tecido mais amplo e complexo, foi patologizada pelos médicos a fim de combater a prática em crianças e adolescentes de famílias burguesas. Os controles sexuais não foram dirigidos às classes mais pobres:

> Ao contrário, as técnicas mais rigorosas foram formadas e, sobretudo, aplicadas, em primeiro lugar, com mais intensidade nas classes economicamente privilegiadas e politicamente dirigentes (FOUCAULT, 2017, p. 130-131).

Ainda alocando a reflexão sobre a questão, as camadas econômica e politicamente mais abastadas deram o pontapé para que uma série de ações se debruçassem no campo da sexualidade e em determinados corpos, a fim de regulá-los sob a égide das instituições, principalmente as médicas, e corrigir qualquer desvio da norma por meio do discurso científico. De modo geral:

> Foi na família 'burguesa', ou 'aristocrática', que se problematizou inicialmente a sexualidade das crianças ou dos adolescentes; e nela foi medicalizada a sexualidade feminina; ela foi alertada, primeiramente, para a patologia possível do sexo, a urgência em vigiá-lo e a necessidade de inventar uma tecnologia racional de correção. Foi ela o primeiro lugar de psiquiatrização do sexo. Foi quem entrou, antes de todas, em eretismo sexual, dando-se a medos, inventando receitas, pedindo o socorro das técnicas científicas, suscitando, a fim de repeti-los para si mesma, discursos inumeráveis. A burguesia começou considerando que o seu próprio sexo era coisa importante, frágil tesouro, segredo de conhecimento indispensável (FOUCAULT, 2017, p. 131).

O corpo e os comportamentos sexuais foram preocupações da religião e da filosofia moral até o século XIX. Porém, com as novas abordagens científicas sobre o tema a partir de matérias como sexologia, psicologia, antropologia e biologia, os corpos também ganharam um sentido político de existência. As subjetividades dos indivíduos, através das performances corporificadas, se transformam em ato – ou ativismo – pois a partir dessas tentativas de adequações às normas que os "diferentes" precisavam sobreviver e, para tanto, defendiam seus corpos como próprios territórios delimitando as fronteiras de suas próprias vivências.

> A corporificação social não é mero reflexo, nem apenas uma reprodução, nem somente uma citação. É um processo que gera, a cada momento, novas realidades históricas: novas possibilidades corporificadas, experiências, limitações e vulnerabilidades para as pessoas envolvidas (CONNELL, 2016, p. 49)

A sexualidade possui uma história e seu conceito se transformou. No decorrer da modernidade, a sexualidade foi encarada como instinto, uma força avassaladora, impulsiva, que domina e influencia corpos e consciências, como aponta a obra *Psychopathia sexualis* (1931), de Richard von Krafft-Ebing. Posteriormente, na obra *The psychology of sex* (1946) do sexólogo inglês Havelock El-

lis, a sexualidade recebe outro viés. Aqui, a sexualidade constitui o indivíduo: é essência que forma o corpo e determina personalidades e identidades. Nestas e em outras obras de sexólogos do período, Jeffrey Weeks (2015) problematiza que a visão trazida pelos autores parte de um modelo hegemônico de sexualidade masculina. Atualmente, os estudos no campo da diversidade sexual mostram que a sexualidade é uma construção social, modelada por questões sociais, históricas, culturais etc., mostrando a obsolescência das concepções de Krafft-Ebing e Ellis sobre sexualidade.

As sociedades ocidentais passaram a disciplinar os corpos e a vida sexual de seus membros por meio da "uniformidade geral", da "prosperidade econômica", da "segurança nacional" e da "higiene e da saúde". Em meados do século XIX, as preocupações se voltavam às questões de saúde e de moralidade pessoal, tendo em vista as epidemias de cólera e tifo, a prostituição, as doenças venéreas e todas as "imoralidades públicas" e "vícios privados". Já no século XX, temos a eugenia na I Guerra Mundial, que fortaleceu o racismo no período entre guerras, e uma constante obsessão pelo controle de natalidade, a constituição de famílias e os papéis sexuais que deveriam ser desempenhados por homens e mulheres nos anos de 1940. Na década de 1950, a perseguição contra "degenerados" e homossexuais se faz presente durante a Guerra Fria. Em 1960, se dá início a certo afrouxamento das rígidas normas passadas. Adiante, nos anos de 1970 e 1980, o avanço conservador da Nova Direita que rechaça uma suposta decadência da família causada pelos movimentos feministas e homossexual.

A ciência, em específico a sexologia nos séculos XIX e XX, produziu a institucionalização da heterossexualidade. Isso porque o discurso médico-científico esteve comprometido em desenvolver a classificação "homossexualidade" não para marcar positivamente uma identidade, mas para colocá-la no campo da anormalidade, em contraposição a uma "heterossexualidade" que deveria ser seguida como norma. De modo geral, a sexologia procurou definir um padrão de masculinidade e uma feminilidade para, então, produzir uma hierarquia entre "normais" e "anormais"

Em suma, as preocupações centrais das questões sexuais nos últimos 200 anos no Ocidente foram "(...) as relações entre homens e

mulheres; o problema do desvio sexual; a questão da família e de outros relacionamentos; as relações entre adultos e crianças; a questão da diferença, seja de classe, gênero ou raça" (WEEKS, 2015, p. 54).

3. SAINDO DOS ARMÁRIOS, OCUPANDO AS RUAS

A homossexualidade sempre existiu na humanidade e esteve presente em diversos períodos históricos, inserida nas culturas de diversas sociedades. Entretanto, ela apenas é tida como uma categoria distinta e associada a uma identidade somente nas sociedades industrializadas ocidentais, a partir do século XIX[11]. Uma identidade lésbica e gay nasce somente a partir de 1969, quando essas comunidades passam a se organizar social e politicamente. Outro ponto importante para esse acontecimento foi a expansão de espaços de sociabilidade nas grandes metrópoles voltados para a interação entre indivíduos fora da norma heterossexual, o que possibilitou a formulação de subculturas, dando oportunidade para que desejos e estilos de vida pudessem ser explorados.

Ou seja, a partir da inserção política dos corpos dissonantes e, com a consolidação do capitalismo mundial, começam a ser organi-

11 Segundo Leite Jr. (2011), na Antiguidade, o mito grego dos andróginos narrado em *O Banquete* de Platão, escrito em IV a. C., e o mito do deus Hermafrodito narrado em *Metamorfoses* de Ovídio, escrito entre 8 e 14 d.C., já traziam referências às ambiguidades de sexo e gênero, que posteriormente seriam vistas com maus olhos na Idade Média. Representações semelhantes nas cerâmicas da civilização Moche na cultura pré-colombiana, que existiu na costa norte do Peru, também podem ser observadas. Campuzano (2010) também lembra que a androginia foi uma característica essencial da cultura Inca. É importante colocar que tais exemplos estão inseridos em épocas e locais completamente distintos, e que não compartilhavam de nenhum viés identitário. As noções de gênero e sexo serão teorizadas e ganharam status de identidade apenas séculos depois nas sociedades urbanas ocidentais. Outro artigo de Campuzano (2008) aponta que a invasão dos colonizadores espanhóis na América Latina teve por intuito, entre outras coisas, a extração de ouro e a obtenção de força de trabalho barata e que junto com a dominação econômica, veio também a doutrinação cristã: indígenas que trajavam vestuários que não correspondiam ao seu sexo biológico tinham seus cabelos cortados em público, amarrados em poste, encaminhados para as autoridades da lei para que pudessem ser punidos e compulsoriamente convertidos ao cristianismo. Antes da colonização, corpos não estavam limitados ao binarismo de gênero.

zadas manifestações de vários tipos para que fossem abalados os *status quo* sociais. O surgimento e o crescimento de movimentos feministas durante os séculos XIX e XX se mostra como prova irrefutável.

A movimentação Sufragista na Inglaterra que lutava pelo voto feminino e por garantias trabalhistas, que ainda eram escassas, pode ser considerada como um dos marcos iniciais da efervescência político/social que permeou todo o século XX. Ainda além de apenas movimentos de igualdades de gêneros, também é neste século que vemos o nascimento de manifestações plurais em busca da igualdade nas relações afetivos-sexuais, como é o caso da consolidação do movimento LGBTI.

A constante perseguição da polícia contra homossexuais, pessoas transsexuais e *drag queens*[12] que frequentavam o bar *Stonewall Inn*, em 1969 em Nova Iorque, originou um levante de resistência que durou dias. O episódio, conhecido como Revolta (ou Rebelião) de Stonewall, foi um marco para visibilizar direitos[13], e influenciou globalmente modos de se fazer política no âmbito da diversidade sexual[14].

É preciso lembrar que o movimento LGBTI, originalmente "movimento homossexual", se formula em um cenário de contes-

---

12 Para contextualizar as nomenclaturas: as diferenças anatômicas entre mulheres e homens (pênis/vagina) é o que podemos chamar de *sexo biológico*. Já a orientação sexual está no campo das *sexualidades* e diz respeito às atrações afetivas e/ou sexuais que um indivíduo desenvolve por outra pessoa. Nesse campo, temos a *heterossexualidade* (atração entre sexos diferentes), a *homossexualidade* (atração pelo mesmo sexo) e a *bissexualidade* (atração por ambos os sexos). As *identidades de gênero* referem-se a como esse sujeito se reconhece e se coloca na sociedade: a identificação com um gênero diferente do sexo biológico é o que chamamos de *transexualidade*. Se há uma conformidade entre gênero e sexo, chamamos de *cisgeneridade*. A *drag queen* não necessariamente se encaixa nos conceitos de orientação sexual e identidade de gênero, já que é uma expressão puramente artística e cultural, que pode ser vivenciada por quaisquer indivíduos, independente de sua orientação sexual ou identidade de gênero.

13 O episódio deu origem ao Dia Internacional do Orgulho LGBTI, mundialmente comemorado em 28 de junho, data em que se iniciou a Revolta de Stonewall.

14 Os Estados Unidos possibilitaram a formulação de "modelos" ou "jeitos" de mobilização política em locais distantes da realidade e da cultura norte-americanas, com suas "paradas do orgulho" e suas identidades sexuais calcadas na realidade das grandes metrópoles ocidentais. Apesar disso, tal processo de "americanização" não impede que especificidades e realidades locais tenham influência nas culturas e as identidades sexuais dissidentes no Brasil.

tações, principalmente com a politização do âmbito privado provocado pelo feminismo além do debate acerca dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres - com a ascensão dos métodos contraceptivos - e pela crítica à hegemonia branca por parte dos movimentos de direitos civis da população negra norte-americana. A geração *beat* na década de 1960 e a contracultura hippie em 1970, movimentos liderados majoritariamente por jovens, também contribuíram para o surgimento do movimento homossexual nos Estados Unidos. Já no Brasil[15], desde a década de 1950 e até mesmo antes, já existiam alguns grupos e espaços de sociabilidade homossexual majoritariamente masculinos para fins de encontros e diversão.

A transformação do "movimento homossexual" para "movimento LGBTI" também se deu por meio de articulações internas no intuito de visibilizar outras identidades antes esquecidas, ou até mesmo negligenciadas, pelos homens gays, brancos e situados em outras marcas de privilégio. Lésbicas, travestis, transexuais e pessoas intersexo passaram a disputar - e, ainda disputam - narrativas no debate público, buscando reconhecimento de suas pautas e demandas.

Reflexo de processos civilizatórios contemporâneos, os movimentos LGBTI continuam se transformando e outras identidades são forjadas no interior dos discursos da diversidade sexual, como é o caso de pessoas *queer*, não-binárias, entre outras.

Portanto, os padrões de gênero e os comportamentos sexuais sempre estiveram presentes na história e na historiografia. Porém, é apenas nos últimos séculos que estes assuntos se tornam discursos e teorias. É com o desenvolvimento das ciências empenhadas em estudar os seres humanos em sua totalidade - sociologia, psicologia, antropologia - que estes comportamentos dissonantes se mostram essenciais para a formação e interação social.

15 No Brasil, a palavra "gay" ainda não era utilizada em larga escala, ficando restrito à designação das travestis. O termo se popularizou com a epidemia do HIV/Aids, passando a ser adotado para definir uma identidade. Em pesquisa feita em um grupo focal de homens que fazem sexo com homens (HSH) nos anos 80 e 90, foram obtidos os seguintes resultados: "Em 1989, 5% dos homens entrevistados se descreviam como 'gays'; em 1993, esse número saltou para 10% - e para 17% em 1995" (PARKER, 2002, p. 81).

A sociedade é outra, o mundo também o é – ou quase. O que não mudou, ainda, são os indivíduos comuns transformados em padrão tentando manter a sua normalidade ultrapassada como nivelador de costumes numa realidade em que não somos todos iguais e estamos reivindicando nossas diferenças.

Se os corpos tiveram práticas plurais durante toda a história, é apenas nos últimos séculos que os discursos também se fazem múltiplos. Essa mudança discursiva transformou todos os indivíduos em sujeitos políticos, trazendo suas individualidades para o centro da vivência social, resultando no nascimento de movimentos que buscam a igualdade dentro da diversidade. Sua construção é, deste modo, para que todas as pessoas sejam respeitadas dentro de suas particularidades e para que sejam garantidos seus direitos e deveres de ser/estar na sociedade atual.

Ou seja, desde que o mundo é mundo tentaram nos silenciar, porém não mais.

Referências Bibliográficas

ASKUE, Irantzu Mendia… [at al.] (orgs.). **Otras formas de (re)conocer: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista.** Donostia - San Sebastian: Hegoa, 2015.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. 4°ed. São Paulo: Difusão européia do livro, 1970.

CAMPUZANO, Giuseppe. **Recuperação das histórias travestis.** In: CORNWALL, A; JOLLY, S. (orgs.). Questões de sexualidade: ensaios transculturais. Rio de Janeiro: ABIA, 2008.

_____. **Andróginos, Hombres Vestidos de Mujer, Maricones… El Museo Travestí del Perú**. In: COSTA, H. et al (org.). Retratos do Brasil Homossexual: Fronteiras, Subjetividades e Desejos. São Paulo: Edusp, Imprensa Oficial, 2010.

CONNELL, Raewyn. **Gênero em termos reais**. São Paulo: nVErsos, 2016.

CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000, p. 221-223.

ELLIS, Havelock. **The psychology of sex**. Londres: William Heinemann, 1946.

FEDERECI, Silvia. **O calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva.** São Paulo: editora Elefante, 2017.

HUNT, Mary E. **Teologia feminista lésbica católica**. In: Patricia Beattie Jung; Joseph Andrew Coray (orgs.). Diversidade sexual e catolicismo: para o desenvolvimento da teologia moral. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

FACCHINI, Regina; SIMÕES, Júlio Assis. **Na trilha do arco-íris: Do movimento homossexual ao LGBT**. 1ª ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2009.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 6ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

_____. **Sobre a História da sexualidade**. In: Microfísica do poder. 6ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

_____. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KRAFT-EBING, Richard von. **Psychopathia sexualis**. Nova York: Physicians and Surgeons Book Company, 1931.

LEITE JR., Jorge. **Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico**. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2011.

LOURO, Guacira Lopes. **Viajantes pós-modernos.** In: Guacira Lopes Louro. Um corpo estranho: ensaios sobre a sexualidade e teoria queer**.** Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MATHIEU, Nicole-Claude. **Identidade sexual/sexuada/de sexo? três modos de conceitualização da relação entre sexo e gênero.** In: Veronica Ferreira… [et al.] O patriarcado desvendado: teorias de três feministas materialistas. Recife: SOS Corpo, 2014.

PARKER, Richard. **Abaixo do equador: culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

SILVA, Semíramis Corsi. **História Antiga I.** (Caderno de Referência de Conteúdo – CEUCLAR – Batatais, SP). 2010, p. 102-103.

WEEKS, Jeffrey. **O corpo e a sexualidade**. In: LOURO, G. L. (org). O corpo educado: Pedagogias da sexualidade. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

REAPRENDER A SOBREVIVER NUM MUNDO DE SENTIDOS PLURAIS, ABRIR ESPAÇOS PARA QUE OS MUITOS SENTIDOS CAIBAM E TENHAM DIREITO DE CIDADANIA PARECE SER UMA EXIGÊNCIA DE NOSSO TEMPO.

IVONE GEBARA

DIREITOS SEXUAIS, DIREITOS REPRODUTIVOS E OUTROS DIREITOS: UMA CONVERSA BREVE PARA LEMBRAR COISAS IMPORTANTES

IVONE GEBARA[16]

I. AS PALAVRAS E A VIDA

O Feminismo ou o movimento feminista é um grande exemplo de luta que transformou e, até hoje transforma a sociedade, em prol, sobretudo da equidade das mulheres frente a uma sociedade desigual quanto à garantia de direitos sociais. Mulheres e homens na sua diversidade cultural e identidades múltiplas são sujeitos de direitos e ao mesmo tempo são vítimas da negação de direitos.

Como parte da longa história de lutas dos movimentos feministas nascem as primeiras reivindicações sobre os Direitos Reprodutivos e Direitos Sexuais especialmente a partir da segunda metade do século XX. Estas passaram a fazer parte das pautas de luta seguindo outras conquistas como os direitos à educação, ao voto, a concorrer a eleições, a igualdade de salários, etc. Uma maior consciência das mulheres sobre seus corpos e a busca de uma liberdade de viver a sexualidade, o prazer, as escolhas sobre a gestação, o conhecimento do próprio corpo e a autonomia para decidir algumas escolhas puderam ser sentidas de diferentes maneiras. Várias conferências nacionais e internacionais e eventos locais abordaram a questão dos direitos sexuais e reprodutivos em suas discussões e auxiliaram na conquista de maior consciência e

16 Ivone Gebara é doutora em Filosofia pela Universidade Católica de São Paulo e doutora em Ciências Religiosas pela Universidade Católica de Louvain (Bélgica). Lecionou durante 17 anos no Instituto de Teologia do Recife, até sua dissolução decretada pelo Vaticano. Desde então dedica seu tempo principalmente a escritos, cursos e palestras sobre hermenêuticas feministas, novas referências éticas e antropológicas e os fundamentos filosóficos e teológicos do discurso religioso.

aquisição de alguns direitos. Nesse contexto falou-se muito em igualdade e equidade dos gêneros como se uma reivindicação excluísse a outra. Por isso, creio que vale esclarecer algo sobre estes termos, ver mais claramente a diferença entre as palavras igualdade e equidade para evitar conflitos inúteis.

As palavras equidade e igualdade existem na língua portuguesa com significados precisos, mas que às vezes se confundem na prática. Algumas vezes são usadas como sinônimos e outras vezes como diferentes dependendo das situações. Entretanto é bom apreendermos as diferenças para que sejamos mais precisas em nossas reivindicações. Os dicionários nos dizem que **igualdade** se refere a situações idênticas e equivalentes para todas as pessoas na variedade das situações. João e Pedro são igualmente filhos de Maria. Significa também o sinal aritmético de *igual a*, por exemplo: 1+ 1= 2.

Equidade se refere à capacidade de apreciar e julgar com retidão, imparcialidade e justiça. Aqui entra nossa denúncia sobre os dois pesos e as duas medidas tão comuns nas questões sociais de gênero, raça, classe e diversidade sexual. Dependendo do lugar e da cor de sua pele a equidade pode não existir embora se fale de igualdade de direitos.

A palavra **igualdade** tem sua origem na palavra latina ***aequalitas*** e se refere à condição, ao estado e à qualidade de coisas iguais, idênticas, uniformes, equivalentes. Nas ciências humanas significa o princípio de que todas as pessoas são iguais perante a lei, possuindo os mesmos direitos e deveres. A igualdade, portanto, prima por estabelecer situações idênticas para todas as pessoas em diferentes situações. Mas, a cada momento observamos que somos todos diferentes e é impossível que haja igualdade em todas as opiniões e decisões. Além disso, percebemos o quanto as leis estabelecidas se aplicam de formas diferentes. Esta é uma constatação a partir de nossas vivências reais que nos levam a afirmar a necessidade de rever o significado real das palavras frente às realidades vividas. Nesse sentido, por exemplo, muitas pessoas não podem mostrar sua orientação sexual real e a partir dela reivindicar direitos sociais porque são excluídas até do direito de existirem publicamente como são. Não reivindicam direitos porque devem viver ocultas temendo as agressões sociais.

Portanto não há nem igualdade e nem equidade de direitos para elas.

A palavra **equidade** tem sua origem na palavra latina ***aequitas***. Trata-se de um substantivo usado sempre que quisermos nos referir a capacidade de apreciar e julgar com retidão, imparcialidade, justiça e igualdade**.** A equidade tenta analisar justa e imparcialmente cada caso, para que não haja desigualdades e injustiças frente à diversidade de situações e de pessoas. E isto porque sabemos bem que nossa subjetividade, nossas emoções, nossa moralidade aprendida revelam que a nível individual e social a equidade é bastante difícil. Do ponto de vista individual, sobretudo, sempre favorecemos uns e desfavorecemos a outros.

Nessa linha, temos que falar das ideologias e dos interesses corporativos incluindo neles os individuais que acabam dificultando a realização da equidade. Ela se torna mais um ideal do que um valor real de convivência. Diante disso, mais uma vez, somos convidadas **a pensar e a discernir** em relação às diferentes situações que se nos apresentam e que tornam difícil uma consideração uniforme das leis e dos direitos. Por isso, o discernimento grupal se faz necessário para errarmos menos e favorecermos as necessidades reais das pessoas.

A questão da igualdade e da equidade atinge também as religiões na medida em que estas estabelecem normas de conduta para seus fiéis especialmente no que se refere à vivência da sexualidade. Em geral fundam suas normas na vontade divina o que dificulta ainda mais as reivindicações por mudança. No caso particular **da Igreja Católica Romana a igualdade e a equidade** são problemas sérios, dada a sua organização hierárquica masculina e aos conteúdos que mantém para legitimar essa estrutura. E isto porque a Igreja Católica é marcada por uma referência religiosa monoteísta, isto é, se acredita que a referência máxima para nossos comportamentos é Deus e que a partir de Sua 'revelação' em Jesus Cristo é possível determinar essa vontade divina masculina ao longo da história. É claro que as leis eclesiásticas se estabeleceram ao longo dos séculos de cristianismo motivadas por diferentes contextos, influências políticas e correntes religiosas. Construiu-se um relativo consenso que na realidade é mais teó-

rico, hierárquico, elitista e contextual, porém tomado como norma absoluta. Podemos perceber então onde se situa o pivô das dificuldades e dos conflitos que existem entre as feministas e as Igrejas cristãs. Desde a década de 1960, a filósofa e teóloga norte-americana Mary Daily no livro "*Para além de Deus Pai*" já denunciava o caráter masculino da imagem de Deus e dizia de diferentes maneiras que se Deus é masculino então, os homens são deuses. E não quaisquer homens, mas, sobretudo os brancos, ricos e heterossexuais. Aqui já não há igualdade entre homens e mulheres, e, a equidade se encontra comprometida, pois termina por favorecer aos interesses masculinos. Marcados por uma lógica binária constroem seus julgamentos de forma dualista acreditando que apenas um grupo, um lado, uma interpretação detém o privilégio da verdade. Mas o que é mesmo 'isto' que chamamos verdade?

Diante desse quadro histórico difícil as feministas se baseiam nos sofrimentos e exclusão das mulheres de direitos básicos inclusive do direito a decidir em relação a seu próprio corpo para pensar na igualdade e na equidade. No caso do Brasil, por exemplo, o Estado é apenas nominalmente laico e as instituições religiosas sempre interferem, sobretudo, sobre alguns assuntos nas decisões do Estado. A Constituição diz que somos Estado laico, mas a política cotidiana nega essa afirmação constitucional. Tal postura favorece o poder das igrejas cristãs sobre as mulheres e particularmente o poder da Igreja Católica Romana, sobretudo quando o assunto tem a ver com a sexualidade. Por essa razão o direito à liberdade de ter direitos de outras orientações sexuais se constitui num problema real na medida em que a lógica binária e idealista continuar vigorando nas igrejas e teologias.

Um pouco de história poderia nos ajudar a situar melhor as teorias teológicas nas quais vivemos. Começo pelo Concílio de Trento contemporâneo da 'descoberta invasora das terras brasileiras'. Por conta das consequências da Reforma protestante a Igreja Católica se reafirma através da romanização da Igreja e da centralização das doutrinas e prescrições legais com o Direito canônico. Tal fato se dá no século XVI, e até hoje estamos vivendo mais desse Concílio do que do Concílio Vaticano II e de todos os resultados das conferências episcopais.

O **Concílio de Trento**, realizado de 1545 a 1563, foi o décimo nono concílio da Igreja Católica convocado pelo Papa Paulo III para assegurar a unidade da fé e a disciplina eclesiástica razão pela qual é denominado também, de Concílio da Contra Reforma. O Concílio foi realizado na cidade de Trento, região do Tirol italiano. Para opor-se ao protestantismo o Concílio emitiu numerosos decretos disciplinares, e especificou claramente as doutrinas católicas romanas quanto à salvação, os sete sacramentos, a presença de Cristo na Eucaristia, a Tradição, a Moral, a doutrina da graça e do pecado original e outras afirmações sancionadas pelo Papa. Reafirmaram o celibato clerical, as obrigações dos bispos, criaram seminários e dioceses e a Inquisição. Tudo isso subsiste até hoje como orientação máxima da Igreja embora algumas modificações tivessem sido efetuadas pelos últimos Papas. Todas as tentativas de voltar para a mensagem dos Evangelhos foram insuficientes visto que para a manutenção de uma instituição religiosa e política poderosa é preciso ter leis rígidas e um grande controle na vida dos fiéis a partir de um regime de governo centralista e hierárquico.

Mas estamos hoje no século XXI! Já desde o século passado as reivindicações feministas e as políticas da diversidade sexual têm se manifestado. Muitas questões puderam ser levantadas... Por que damos mais valor às palavras do Concílio de Trento do que as orientações éticas do Evangelho como as temos interpretado hoje? É justamente aqui que começa o papel da ***Teologia Feminista***. Alguns pontos têm sido objeto de nossas reflexões por mais de 40 anos entre eles lembramos alguns:

a) Ensaiar de pensar o cristianismo fora da chave patriarcal.
b) Introduzir nova hermenêutica de leitura bíblica e teológica.
c) Abrir-se para a interculturalidade superando a imposição da cultura ocidental a todas as culturas que acolheram o cristianismo.
d) Refletir sobre as identidades plurais incluindo as sexuais que povoam nosso mundo plural.

e) Resgatar a dimensão ética dos Evangelhos mais do que a metafísica imposta pela Igreja.
f) Pensar nos desafios de uma ética cristã plural e inclusiva
g) Organizar pequenas comunidades de sentido, de estudo e celebração.
h) Ouvir mais as dores dos/das muitas sofredoras e comunitariamente acolhê-los.

Entretanto, é bom lembrar que o processo histórico das teologias feministas não foi uniforme e isento de contradições. Houve um momento que as teologias feministas trabalharam com identidades fixas macho x fêmea e com construções teológicas genéricas como nos lembra a teóloga argentina Marcela Althaus -Reid.[17] Ou ainda tentaram se introduzir nos espaços patriarcais para reivindicar lugares nele sem mudar sua dogmática .Isto nos permite dizer que os esforços teológicos feministas se apresentam igualmente de forma plural.

Seguindo essas propostas é bom enfatizar que segundo a tradição evangélica as leis foram feitas pelos seres humanos para os seres humanos. Portanto, as diferentes situações de vida são mais importantes do que a Lei. Esta submissa aos seres humanos, ao cuidado com eles, com a dignidade de suas vidas. Por isso, nenhuma lei promulgada pelo Estado ou pelas Igrejas deveria ser absolutamente obedecida, ou seja, obedecida de forma cega. Se o aborto, por exemplo, é descriminalizado e legalizado isto significa um direito adquirido disponível a quem o necessitar ou a quem o escolher. Não significa que todas as mulheres deverão fazer abortos, mas que dependendo das situações o Estado garante os meios e, sobretudo profissionais disponíveis e competentes na rede pública de medicina.

A Igreja Católica e outras têm feito um lobby terrível contra o aborto. Tem usado métodos cruéis com as mulheres afirmando com isso defender a vida. Acredita que defende a vontade de Deus. Mas que vida defende? E quem é seu Deus?

17 Althaus-Reid, Marcela. Teologia Indecente. Perversiones teológicas em sexo, gênero y política. Edicions bellaterra, Barcelona, 2005, p.18.

Outro aspecto que não podemos esquecer é o da culturalidade de nossas *emoções*. Nossa cultura e nela a religião educam nossas emoções. E muitas vezes as emoções nos impedem de analisar e enxergar a realidade dos fatos e do sofrimento das pessoas. Ouso dizer que precisamos falar de nossas emoções e de como tocam nossa racionalidade. Há um conhecimento que se impõe a nós. Trata-se de apreender as relações entre nossas emoções, nossa racionalidade e nossa ética. Estamos dando os primeiros passos na percepção da indissolúvel unidade de nosso corpo e mente.

Finalmente não temos que pensar e agir todas/os da mesma forma. Nunca haverá um consenso total mesmo quando somos parte de uma mesma Igreja. Um caminho de respeito às diversidades precisa ser constantemente aberto para que alguns acordos se façam. Sabemos bem o quanto fechamos o caminho da diversidade quando ela não se coaduna às nossas escolhas e ideologias. Há muito caminho a fazer para acolher a diversidade como convicção profunda e como aprendizado cotidiano.

2. AS PALAVRAS DA BÍBLIA NA 'MISTURA DA VIDA'

Na linha das teologias cristãs uma abordagem diferente dos textos bíblicos se faz necessária. Trata-se de não afirmar de forma categórica a Bíblia como a 'Palavra de Deus'. Trata-se de devolver à Bíblia suas múltiplas culturas e intenções, suas múltiplas escrituras e traduções (traições). Parece pouco, mas não é.

Deus é uma palavra hoje ambígua e escorregadia, pois pode ser usada de muitas maneiras. Afirmar a Bíblia como uma tradição religiosa de sabedoria que sempre nos remete ao nosso presente, pois é nele que estamos vivendo e estamos lendo o texto parece ser muito importante para nós mulheres. Nessa linha contextualizar, criticar, não dar razão, discutir são posturas importantes diante do texto.

Quero me deter um pouco mais nessa referência à Bíblia visto que é nela que as teologias cristãs se baseiam para formular sua fé monoteísta.

Estamos em um momento de muitas polarizações políticas e sociais. Posturas extremistas precisam ser evitadas e precisamos convidar-nos a compreender de novo, na linha do tema proposto, o que chamamos de referência textual e referência de autoridade de nossos comportamentos. E mais do que isso compreender sempre de novo o animal humano que somos nós. E ao tentar compreendê-lo evitar os extremos simplificadores que nos atraem, para tentar inaugurar uma postura de MISTURA em tudo, de INTERCONEXÃO entre as coisas, de INTERDEPENDÊNCIA entre os diferentes setores de nossa vida e de todas as vidas. Ao afirmar isso estou tentando mostrar que, por exemplo, no conceito de bondade existe entranhada a maldade, no de justiça existe entranhada a injustiça, no de verdade a mentira. Isto significa que buscamos a bondade porque experimentamos algo que chamamos maldade. E, se estamos na bondade procuramos evitar a maldade como se ambas se alimentassem mutuamente mesmo que sua aparência histórica seja distinta. Portanto, há que entender a vida a partir da MISTURA que a caracteriza. Nada sobrevive em estado puro, na perfeição para além das contradições históricas que nos caracterizam. Na mesma linha da MISTURA temos que considerar a força do poder da religião na esfera pública mesmo quando hoje algumas pessoas querem reduzi-la à esfera privada. Falar da força da religião inclui pensar no ***texto bíblico*** como força legitimadora de algumas interpretações religiosas. O texto bíblico é usado por grupos diferentes e em consequência estes têm interpretações diversas mesmo quando os fundamentalistas religiosos afirmam que o significado da chamada 'palavra de Deus' é único para todas as pessoas. Nessa linha pretendem que sua própria interpretação muita vezes literal e desconhecedora das culturas presentes nos vários escritos bíblicos seja a verdadeira. Frequentemente extraem uma frase do texto e a utilizam à sua maneira para que possa servir a seus objetivos. Impõem sua visão como arautos de uma palavra divina que só eles parecem conhecer.

Por essa razão os biblistas e filósofos já assinalaram muitas vezes o problema do ***conflito das interpretações***. As diferentes interpretações dependem dos diferentes grupos e das diferentes orienta-

ções que buscam nos textos. Dependem da consciência histórica do momento e das novas exigências da cultura na qual vivemos.

Por isso, vale a pergunta de como um texto se torna '***escritura sagrada***', fonte e referência de comportamentos. E vale também nos perguntarmos sobre as necessidades humanas de tornar um texto ou uma pessoa ou uma ideia ou uma utopia imaginária referência 'sagrada' para nossas ações no mundo. Por que procedemos dessa maneira? Creio que inventamos autoridades sobre nós para justificar nossa própria autoridade. Aqui há muito chão a ser explorado, mas assinalo apenas essa pista como um caminho a percorrer e tentar relativizar a vontade de nossos deuses.

Em meio a essa reflexão temos que ter em mente a pergunta sobre o que é violência de gênero e como e por que ela está sendo detectada na Bíblia. Nesse sentido, detectar essa violência, mostrá-la não diminuiria o caráter sagrado do Livro? É uma pergunta importante a ser feita. Por isso, creio que a palavra '***sagrado***' também deveria ser compreendida de novo, sobretudo nos tempos em que a vida do planeta e a vida humana em particular têm sido tão ameaçadas e eliminadas pela ação predatória provinda de nós mesmos.

3. AS FORÇAS DE LEGITIMAÇÃO QUE BUSCAMOS E SUAS RAZÕES

Para além de nossas ações cotidianas marcadas por hábitos adquiridos ao longo de nossa vida temos que pensar nas ações, comportamentos e ensinamentos que vivemos uns com os outros. Estes nem sempre são afirmados como tendo um fundamento que procede de nós mesmos, ou seja, nem sempre nossas ordens aparecem como algo apenas produzido em nós e por nós, mas como algo que tem vínculos com outras pessoas ou tradições que têm autoridade maior. Tal situação mostra a nossa realidade humana **interdependente** não só dos elementos da natureza, mas dos elementos da cultura em que fomos tecidos e das circunstâncias históricas de nossas vidas. Comumente ouvimos dizer: "isto eu aprendi de minha mãe", "isto eu herdei de meu avô", "isto eu tirei da Bíblia" ou ainda, "isto é afirmado pela ciência". Em outros termos fundamos nossas opiniões, compor-

tamentos, ações em algo que vai mais além da produção individual que é a nossa ou em algo que é de reconhecida autoridade pública. Nem sempre nos damos conta que no momento em que afirmamos ter recebido isto ou aquilo de alguém já o recebemos segundo nossa individualidade ou segundo nossa forma própria conforme nos ensinava Aristóteles e depois Tomás de Aquino. Em outros termos o conhecimento de algo se ajusta ao conhecedor visto que é ele ou ela que dá a forma àquilo que é recebido. Mas, essa afirmação importante nem sempre é percebida porque temos sempre a ingenuidade de considerar o recebimento do passado ou da autoridade que reconhecemos como herança quase intacta, ou seja, sem a nossa interferência. E aí dizemos "não sou eu que disse isso... Foi Jesus, foi São Paulo, ou está na Bíblia ou foi Marx que escreveu". É como se nós pudéssemos vencer a distância histórica e cultural que nos separa das pessoas do passado e mesmo daquelas que estão numa convivência mais próxima. É como se elas viessem em nossa ajuda para legitimar nossas afirmações às vezes carentes de apoio. Ou ainda como se a referência a elas fosse autoridade para as pessoas com as quais falamos no presente, e que eventualmente poderiam desconfiar de nossa sabedoria. Por isso, retomar o conhecimento de nós mesmas/os, a mistura em nossa epistemologia cotidiana, a mistura de nossas inseguranças e emoções com nossas afirmações parece um caminho importante para entendermos quais são as nossas fontes de autoridade e qual é sua relevância.

Quando se trata da Bíblia reconhecida como 'Palavra de Deus', essa relação se torna ainda mais complexa. Isto porque a palavra à qual nos referimos é afirmada como procedendo de uma autoridade superior aos seres humanos, como uma palavra criadora infinita e superior a qualquer outra e que nos é quase impossível checar sua autoridade. Por isso creio que é importante entendermos as razões da atribuição à Bíblia de 'Palavra de Deus'. O que isso significa no concreto de nossa vida? Quando e por que começamos a fazer esta afirmação isso? O que havia antes da palavra escrita na Bíblia? Tentar abrir essa problemática é enfrentar-nos à diversidade das interpretações dessa mesma 'palavra' e às dimensões psíquico-emocionais de nossa existência.

De fato o texto religioso nos fornece um sentido para nossas relações humanas. Entretanto, esse texto desde que foi escrito e reconhecido como autoridade sobre a comunidade de fiéis só se mantêm por causa de suas múltiplas interpretações e da legitimação ética e política que nele está presente.

A primeira legitimação ética e política vêm do reconhecimento, no caso da Bíblia, de que o texto foi reconhecido como Palavra de Deus.

Entretanto, 'Palavra de Deus' como um texto escrito acolhido em primeiro lugar pelos letrados, pelos príncipes desse mundo, pelos grandes sacerdotes e escribas, pelos que necessitam proclamar a autoridade incontestável do texto para dirigir ou comandar o povo. Sem dúvida o povo iletrado viveu e vive valores éticos que constituem a cultura e a tradição oral. Mas o escrito revela um poder diferente, um poder maior fixado nas tábuas da lei ou nos papiros. É em relação a essa tradição escrita que nós hoje levantamos a pergunta não apenas sobre o significado da palavra Deus, mas sobre o conteúdo das ações ditas serem segundo Deus. Refiro-me especialmente às mulheres que ao se aproximarem da Bíblia descobriram nela algumas armadilhas que mantinham sua consideração como cidadãs de segunda classe e a pergunta que não pode calar é: por quê? Nós mulheres vivemos ao longo de séculos na co-habitação com uma imagem autoritária de Deus comum também aos homens, mas com uma grande diferença nas relações sociais. Para nós era uma imagem masculina habitando e ordenando nosso mundo interior e proibindo-nos de ser totalmente sua imagem e semelhança na sociedade. Em nome dele nos proibiram de estudar, de votar, de produzir literatura, de representá-lo publicamente. A nós, nos obrigaram a ter todos os filhos e filhas que ele nos mandava, de não viver respeitosamente nossa sexualidade, de submetermo-nos aos desejos e vontades dos homens nossos senhores, a não falar nas assembléias, a guardar o recato exigido pelos costumes etc.

O texto religioso era a vontade dos homens sobre nós e esta vontade feita vontade de Deus era às vezes terna, mas muitas vezes violenta. Esta problemática foi abordada pelas biblistas feministas desde a década de 1970 quando a 'Bíblia das mulheres' de Elisabeth

Cady Stanton foi redescoberta ao completar 100 anos e quando Mary Daly escreve seu livro "Para além de Deus Pai"[18], e muitas e muitas outras mulheres sábias ignoradas pela hierarquia das igrejas desenvolvem reflexões críticas inspiradas pelo feminismo.

Falar então de violência de gênero passou a ser uma referência aos atos que homens realizavam contra as mulheres, mas também referência a uma espécie de caldo cultural que justificava a posse dos homens sobre as mulheres. É nessa linha que se falou de 'mundo patriarcal'. Se por um lado a violência de gênero reflete a relação dos homens em relação às mulheres, por outro reflete também a base violenta de comportamentos que existem na vida dos homens entre si mesmos. A posse da terra se dá de forma violenta, a luta contra povos e divindades diferentes que lá habitavam, a justificação dos assassinatos dos inimigos passados a fio de espada. Tudo isso é violência humana presente na Bíblia. Assim na Bíblia não há apenas violência de gênero, mas violência em relação a povos estrangeiros, a sexualidades diferentes, a deuses diferentes, a dominação estrangeira, ao Império Romano, a pobres, a inocentes. Em outros termos assim como a violência não pode ser retirada da história humana de qualquer povo também não pode ser retirada da Bíblia.

Entretanto, hoje estamos apenas chamando a atenção para um tipo especial de violência, que chamamos violência de gênero e a sublinhamos como sendo um tipo de relação entre o poder masculino e o feminino na sociedade e na cultura. Não são raros os textos em que a figura feminina é lida como responsável pelo pecado, ou que as mulheres são usadas, abusadas, compradas e vendidas, mortas ou disputadas. E não é desconhecido de nós o quanto a tradição cristã diminuiu o valor das mulheres e as reduziu à maternidade e ao mundo doméstico. O mesmo se pode dizer sobre a homossexualidade, a transsexualidade ou a bi-sexualidade no horizonte das religiões bíblicas.

Por isso, biblistas e teólogas feministas a partir da década de 1970 começaram a denunciar os abusos de legitimação de nos-

18 Daly, Mary. Beyond God the Father. Beacon Press, Boston 1973.

sa dominação criando aquilo que se chamou **Hermenêutica feminista da Bíblia**[19], ou seja, um caminho de interpretação da Bíblia em que aparecem as figuras femininas sob outra ótica. Em breves e grandes linhas foram colocados em evidência os chamados **'textos de terror'**, sobretudo pela professora de literatura bíblica Phillis Trible[20], que mostra através de alguns textos a crueldade de alguns homens em relação às mulheres. Foram igualmente resgatados textos que revelam imagens femininas expressando o divino, textos sobre deusas de povos antigos destruídos por Yawé identificado a um guerreiro e justiceiro. Foram salientadas outras interpretações a partir de uma valorização da ação das mulheres, foram denunciadas traduções sexistas de textos bíblicos a partir das quais se trocavam nomes femininos por masculinos eliminando os traços e atividades das mulheres. Mas, todo este trabalho teórico e prático pouco alterou a dogmática vigente fechada no seu poder monolítico de interpretação.

Os séculos XX e o XXI assistem a muitas outras interpretações da Bíblia além das feministas: as interpretações gays, as queer, as pós-coloniais, as africanas, as comunitárias indígenas e outras. Cada uma expressa um ponto de vista a partir do sofrimento da exclusão e do desejo de inclusão numa tradição religiosa. Isto significa que o mundo da religião e de suas referências tradicionais está em mutação além de reafirmar as diferenças interpretativas da Bíblia segundo o lugar de seus leitores e leitoras.

4. UMA NOVA COMPREENSÃO DO 'SAGRADO'

Na tradição religiosa o sagrado sempre foi considerado como algo colocado à parte, algo separado contendo em si um valor maior reservado ao culto dos deuses. Desde as virgens sa-

19 Fiorenza, Elisabeth Schüssler. Discipulado de iguais. Uma ekklesia feminista crítica da libertação. Petrópolis, Ed. Vozes 1995.

20 Trible, Phyllis . Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical narratives. Fortress Press, Philadelphia 1984.

gradas, aos monges, passando pelo pão e pelo vinho transmutado em corpo e sangue de Jesus, até o reconhecimento de igrejas e templos sagrados e a afirmação dos textos sagrados, hoje, estamos nos perguntando sobre outra dimensão e significado da palavra 'sagrado'.

Chamar um **texto de sagrado** é colocá-lo num lugar normativo especial devido à autoridade que lhe é reconhecida. Somos nós que atribuímos ao texto ou ao livro o qualificativo de 'sagrado', isto é, considerado à parte porque contendo poder e autoridade sobre a comunidade que o reconhece e acolhe. Passa então a distinguir-se de outras literaturas e escrituras porque lhe é atribuído um valor cultural específico capaz de constituir comunidades de sentido e ação no mundo, capaz de julgar nossas ações e condená-las.

Hoje reafirmamos o 'sagrado' em dimensões mais amplas como o sagrado cósmico, o sagrado da vida, de todas as vidas. Agora o sagrado mistura-se a uma infinidade de realidades que tecem nossa vida pessoal, coletiva e cósmica. O sagrado pode ser tudo e pode ser nada.

Abre-se então uma espécie de insegurança em nós que estávamos habituados a delimitar e hierarquizar o sagrado em relação ao que se considerava profano, a tal ponto que se chegava a falar da profanação do sagrado.

O sagrado se **liquidificou** para usar uma expressão de Zigmund Bauman, isto é, já não temos mais uma localização precisa do sagrado nem mesmo em nossa linguagem habitual. Ao dizer que tudo é sagrado percebemos o limite dessa linguagem. Sabemos bem que as coisas se interpenetraram, e se misturaram e vemos tudo em tudo, o tudo em todas e todos. Explosão de distinções, das delimitações, dos terrenos próprios, dos poderes próprios. Todos parecem navegar em águas turvas e inseguras, embora alguns ainda reivindiquem para si os privilégios de um mundo religioso talvez em processo de extinção. Que loucura dizer isso, sobretudo para nós que acreditávamos no amor eterno e imutável de nosso Deus, no projeto de seu Reino que reunirá sob o mesmo amor e justiça todos os povos da Terra! Que loucura dizer também isso sobre o Livro sagrado da Bíblia! Que

loucura pensar isso quando as religiões se tornam políticas e as políticas religiões!

Mas temos que acolher esta criativa loucura e pensar rupturas para recriar novos sentidos e reler os velhos à luz dos desafios de hoje. A dúvida bate a porta de nosso coração mostrando a necessidade de outras narrativas, outras explicações para reaprendermos a partilhar o pão, a terra, um abraço.

5. ALGUMAS PISTAS CONCLUSIVAS

Essas reviravoltas em nosso mundo indicam que estamos em outros tempos e que é preciso estar atento aos seus sinais. Que sinais? Sinais de que o universo de sentidos que tínhamos antes perdeu sua estabilidade, perdeu sua ordem imutável, perdeu suas leis fixas. E o universo de sentidos é também e especialmente o universo das religiões. Mesmo os que negam para si esta mudança de sentidos não podem deixar de admiti-la para outros. Estamos inseguros ou com uma segurança que apenas nos permite navegar hoje... Onde buscar forças? Para onde iremos?

Creio que um dos lugares mais importantes de busca é o 'território eu' conjugado intimamente e vitalmente ao 'território nós'. Vivíamos como se a autoridade e a ordem nos viessem apenas de fora. A nós cabia apenas nos conformar e nos submeter a ela. Agora nos descobrimos responsáveis por nossos sentidos, nos sentimos organizadores e doadores de sentido. Agora descobrimos que as pérolas preciosas também nos habitam como habitam os ventres das ostras. Por isso precisamos retomar as nossas crenças em relação às nossas convicções pessoais, acolher a dúvida em nós, a **suspeita** de que as coisas podem ser interpretadas de formas diferentes e plurais e que por isso não precisamos fazer guerra uns aos outros. Somos de certa forma condenadas/os a ser diferentes e a respeitar nossas diferenças. Isto exige um esforço imenso de cada pessoa, pois a tentação de eliminar o outro de diferentes maneiras nos assola. Reaprender a sobreviver num mundo de sentidos plurais, abrir espaços para que os muitos sentidos caibam e tenham direito de cidadania parece ser uma exigência de nosso tempo.

Creio que partilhar essas descobertas, talvez abrindo um novo veio para os estudos bíblicos e teológicos torna-se uma exigência para aqueles e aquelas que creem na presença do Mistério Maior que sustenta e fecunda nossas vidas. E, há que celebrar as nossas descobertas confirmando-nos umas às outras, uns aos outros como um caminho de reconstrução atualizada de nossa tradição e um desafio que nos é lançado. Cada geração é convidada a fazer novas todas as coisas! E este é o 'nosso dia' e a nossa vez de deixar o escondido aparecer e regozijarmo-nos com sua criatividade e com o amor que o habita.

REAFIRMAMOS QUE NOSSOS DIREITOS SÃO SAGRADOS PORQUE HISTORICAMENTE NOS COLOCARAM NO LUGAR DA SUBMISSÃO.

TABATA PASTORE TESSER

LEGITIMAÇÃO DA VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES NO DISCURSO RELIGIOSO HEGEMÔNICO

TABATA PASTORE TESSER[21]

> "Os conceitos religiosos que construíram nossa teologia católica fundamentaram-se sobretudo na filosofia grega e na política romana. Por meio deles impuseram-se crenças, violaram-se direitos, justificaram-se guerras, mantiveram-se privilégios e criou-se a ideia de que a felicidade está no além." (GEBARA, 2017, p. 49)

Escrevemos este ousado e profético livro em um dos momentos mais emblemáticos da história do Brasil. O recém eleito presidente da República Jair Bolsonaro (PSL) associou por inúmeras vezes em sua campanha eleitoral a narrativa religiosa fundamentalista da disputa política. Seu slogan político/religioso "*Brasil acima de tudo, Deus acima de todos*" demonstra que o discurso teológico hegemônico ganhou - mais uma vez - centralidade no debate eleitoral brasileiro.

Por compreender que os discursos religiosos fundamentalistas são responsáveis por uma série de violências e silenciamentos dentro das nossas comunidades de fé, o que queremos neste artigo é denunciar essas contradições teológicas violentas. Denunciar essas violências religiosas em um momento em que o Brasil "*sai do armário*" politicamente para propagar o racismo, o machismo, à LGBTfobia, a matança dos povos indígenas e quilombolas e a destruição do meio ambiente e do nosso território sagrado é um ato profético. Nossas denúncias são motivadas pelo Evangelho em um ato profético vivido e encarnado pelo profeta Isaías na denúncia das injustiças sociais. "*Serás libertado pelo di-*

21 Tabata Tesser, socióloga, ativista de Católicas pelo Direito de Decidir e da Rede Ecumênica de Juventude e multiplicadora das FÉ_ministas no Brasil.

reito e pela Justiça" (Is 1,27) é a nossa inspiração evangélica para denunciar as violências de gênero.

MEU CORPO, MINHA FÉ

> "A Igreja Católica, sua hierarquia e discursos continuam sendo o principal obstáculo para a vigência dos direitos sexuais e reprodutivos nos países da América Latina. A Igreja transformou suas formas de exercer o poder, mas não renunciou à intenção de controlar o corpo, particularmente o das mulheres, como uma forma de controlar a ordem social em geral." (VAGGIONE, 2017, p. 79)

A campanha brasileira "*Meu Corpo, Minha Fé*" promovida pelas Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG) tem como objetivo coletar denúncias de assédio sexual ou de qualquer outro tipo de violência ocorrida dentro das igrejas. A campanha acontece pela necessidade e urgência de denunciar o agressor que utiliza do "*status espiritual*" e o lugar de poder para propagação e reprodução de violências.

Nos espaços religiosos diversas violências são reproduzidas e ensinadas de forma bastante sofisticada. Tratamos como discursos religiosos hegemônicos aquelas narrativas que majoritariamente predominam nas nossas comunidades como forma de dominação de poder através de um discurso de fé. Ou seja, narrativas teológicas fundamentalistas que são utilizadas para reforçar violências dentro das nossas igrejas. Para uma ala conservadora da igreja, as violências são "*coisas do mundo lá fora*". Reforça-se esse conceito na tentativa (bem-sucedida até o presente) de tirar da responsabilidade da igreja a propagação e reprodução dessas violências. Mas podemos substituir as violências de "*coisas do mundo*" para "coisas daqui de dentro da igreja". Como citamos na frase da teóloga Ivone Gebara foi "*por meio deles que impuseram-se crenças, violaram-se direitos, justificaram-se guerras e mantiveram-se privilégios.*" (GEBARA, 2017, p. 49)

Para começarmos, de que violência estamos falando e reproduzindo nas nossas comunidades de fé? A manifestação de um ato violento pode ocorrer de diversas formas. A violência de cunho racial é a violência racista, da qual uma das expressões é a violência institucional que se realiza pelos mecanismos de repressão através do Estado (como acontece com o extermínio da população negra e periférica do Brasil). Há também a violência de gênero que se entrecruza com a violência racial, constituindo-se numa violência machista/racista. Há ainda outros tipos de violência de gênero: como é o caso do feminicídio (que é o assassinato de mulheres em contextos marcados pela desigualdade de gênero), violência sexual, violência psicológica, violência econômica, violência doméstica.

Essas, portanto, são tipos e expressões de violências que acontecem e se manifestam de diversas formas em contextos sociais distintos. As violências se entrecruzam e colocam portanto a vítima em situação de mais vulnerabilidade dependendo do contexto que ela se encontra. O que queremos aprofundar é que discursos teológicos fundamentalistas legitimam atos de violência física/emocional, potencializados pela violência simbólica, de caráter religioso. Essas narrativas teológicas hegemônicas (fundamentalistas) colaboram na sofisticação de discursos que não protegem as vítimas e sim, os agressores.

NOSSOS CORPOS NÃO SÃO PROPRIEDADE DOS BARÕES DA FÉ

> "A religião cristã silenciou a voz das mulheres e aprisionou seus corpos por séculos e séculos. Por essa razão é necessária uma nova leitura da Bíblia, uma leitura mais abrangente e emancipadora!" (TOSTES, 2018, p. 75)

Da Antiguidade até o presente normas religiosas tentam moldar comportamentos que limitam a vida pública e privada das mulheres. Provocativamente, será que a campanha correta é "Nosso Corpo, Nossa Fé" ou "Corpo Delas, Nossa Fé"? Afirmamos que nossos corpos não são espaços públicos e não são

propriedade daqueles que nomeamos barões da fé e que comandam as religiões. Podemos citar um exemplo típico e recente de um *barão da fé* que utilizou do seu "status espiritual" em um momento de profunda sensibilidade das mulheres que buscavam cura para abusá-las sexualmente: João Teixeira de Faria, mais conhecido como João de "Deus". Ele é acusado por mais de 330 mulheres por abuso sexual, estupro e demais violências em processo de investigação. O caso chocou o Brasil principalmente pelo fato de João Teixeira de Faria ser reconhecido internacionalmente pelos seus rituais de cura. Quando a primeira vítima fez a denúncia, surgiu um efeito cascata de outras mulheres que também tomaram a coragem de denunciá-lo.

Temos *barões da fé* católicos que abusam dos corpos religiosos. Em Fevereiro de 2019 a Igreja Católica Apostólica Romana viveu um momento inédito e tardio em uma ação comandada pelo Papa Francisco que expulsou pela primeira vez um cardeal norte americano, o Theodore McCarrick, acusado de abuso sexual. Importante mencionar que a campanha *#MeToo* impulsionada por mulheres de todo mundo e assumida por freiras foi responsável por motivar as denúncias de abuso sexual contra os padres.

HIERARQUIA CATÓLICA: ALTAR DOS HOMENS E O NOSSO NÃO-LUGAR

> "Quando é que vamos fazer o altar das mulheres?".
> (GEBARA, 2015)

Coordenadora paroquial? Rosa. Secretária paroquial? Simone. Coordenadora da Pastoral da Família? Inês. Ministra da eucaristia? Margareth. No salmo? Filomena. Quem organiza a quermesse? Amélia. Quem reza a missa? Pe. João. Em uma reunião paroquial é muito fácil identificar que nós mulheres somos maioria ocupando os espaços da igreja. Vendemos rifas, ensaiamos os cantos, organizamos as tarefas da missa, lavamos a igreja, ficamos na cozinha preparando o hot-dog da festa junina de arre-

cadação, somos coordenadoras da maioria das pastorais e quando não estamos nessas posições de organização mais interna paroquial, somos a maioria a frequentar as missas/cultos.

Quando os nossos corpos e a nossa fé só estão a serviço de uma tarefa "doméstica" dentro da paróquia e não nos colocam nos espaços de poder e decisão de fato, é uma forma de legitimação da violência através do discurso religioso. Como escreve Mary Hunt no texto *"O Fundamentalismo Católico e as Teologias Pró-Sexo"* as mulheres e seus corpos são utilizadas como bodes expiatórios dentro das igrejas. Mulheres religiosas como bodes expiatórios e com corpos dóceis para servir a uma estrutura religiosa masculina e tão somente aquele espaço que nos cabe. Ocupamos um não -lugar de poder. Um lugar de domesticação dos nossos corpos através da nossa fé.

Outro não-lugar para mulheres é o caso da ordenação de mulheres. O grupo RCWP (grupo católico romano denominado *Women Priests* que significa "padres mulheres" ou "sacerdotisas") – e que honestamente devia ser madres e não padres mulheres – são expressão da indignação pelo fato das mulheres não estarem à frente de suas igrejas. A não ordenação de mulheres na Igreja Católica é um exemplo de sexismo, o que contraria os ensinamentos da igreja sobre igualdade. Além do medo que a hierarquia católica tem das mulheres ocuparem esse espaço, aqueles que subvertem a ordem da hierarquia são excomungadas. *"Mulheres que são ordenadas nestas cerimônias são consideradas "automaticamente excomungadas" (os mesmos termos usados no caso do aborto)."* (HUNT, pg. 61).

Outro método de legitimar o não-lugar das mulheres na igreja católica é de que não nos vemos representadas no altar dos homens. Antes de escrever desse outro não-lugar gostaria de relatar uma história que passei com Ivone Gebara que muito me ensinou com a sua profecia feminista. Sou cria da Pastoral da Juventude (ligada à Teologia da Libertação) e em uma das nossas reuniões da Campanha da Fraternidade em 2016 convidamos a Ivone para conversar com os jovens sobre o tema da violência de gênero e a intersecção com a teologia. Estávamos todos ansiosos porque poucas são as vezes que os/as nossos/as jovens católicos/as têm

a oportunidade de ouvir uma mulher, uma mulher teóloga falar sobre Cristo e sua vida a partir da leitura feminista da bíblia. Eis que Ivone se levanta e começa sua fala desta forma "*Eu deveria me negar de falar no altar dos homens*". Começamos a olhar um para o outro com aquela cara de *"do que que a Ivone está falando?"* e ela continua: *"olhem o centro dessa ambientação deste nosso encontro, tem uma bíblia, uma vela, a foto do Dom Helder e a imagem de Jesus. Quando é que vamos fazer o altar das mulheres?".* A teologia fora do armário que queremos construir passa por questionar o tradicional modelo patriarcal de ler e viver as passagens bíblicas, mas também de como colocamos a simbologia das mulheres nos espaços de celebração. Como emanamos no dito popular, quem não é "vista" não é lembrada.

> "Entretanto, a maior parte das teologias feministas separa-se de certa forma da teologia masculina da libertação quando se trata da manutenção da dogmática patriarcal, das imagens de Deus masculinas e de um conceito de salvação estreito que inclui apenas a pessoa individual de Jesus de Nazaré" (GEBARA, p. 300)

Questionar a teologia teocêntrica é fundamental para inaugurarmos uma noção sobre o Evangelho em que a relação com o divino não seja sempre remetida ao universo masculino. É como se o divino não pudesse também ser feminino. É preciso muita vigilância e atenção para não construirmos tão e somente, o altar dos homens. Até mesmo quem se propõe a fazer uma teologia que liberta e não aprisiona, enfrenta inúmeras dificuldades de divulgar quem foram as mulheres presentes na Bíblia que passaram na vida de Jesus a partir de uma leitura não doméstica e maternal. Nos concentramos nos discípulos de Jesus e poucas são as vezes em que falamos das discípulas. Discípulas parece até um nome inenarrável quando dito no gênero feminino. Reafirmamos, discípulas.

INVISIBILIDADE HISTÓRICA DAS MULHERES NA LEITURA BÍBLICA HEGEMÔNICA

"Deus é mulher!" (Elza Soares)

Ana, Agar, Débora, Jael, Miriam, Hulda, Jezabel, Maria, Marta, Priscila, Maria Madalena, Judith, Esther, Rute, Tamar, Sara, Rebeca, Lia, Raquel e Dina são algumas mulheres que aparecem citadas nominalmente na bíblia sagrada no Antigo e no Novo Testamento. Você já tinha ouvido ou lido sobre todas essas mulheres? Pois é, qualquer processo de invisibilidade histórica das mulheres na bíblia não acontece por acaso e nem *por que "Deus quis assim"*.

Invisibilidade histórica é um processo social no qual se esconde/omite fatos da história com a função de dominação de um determinado grupo. Se invisibiliza um grupo/algo/discurso/fato para dominar. Um dos principais exemplos do Brasil de invisibilidade histórica é esconder que somos um país estruturado economicamente sobre os pilares da escravidão. E a conta não fecha, invisibilizar a escravidão brasileira tem consequências sérias: o racismo.

No caso da invisibilidade das mulheres na leitura bíblica hegemônica, também se omite sobre elas com a função de dominar. A cena é a mesma em quase todos os domingos durante a missa. Começa a homilia e o padre comenta a liturgia do "Evangelho segundo Matheus", comenta o "Evangelho segundo João", o "Evangelho segundo Marcos", o "Evangelho segundo Lucas" e não ouvimos um Evangelho inspirado por uma mulher. Quando ouvimos algo sobre uma mulher, é sobre o papel de Maria (aquela que decidiu decidir) como protetora, cuidadora, da perspectiva altamente materna e pouco protagonista da sua própria história. Não a conhecemos como alguém para além da mulher progenitora. Outras mulheres referidas sempre são: aquela que causou a queda, Eva ; ou a pecadora: Madalena.

A publicação *"A história de Dina e de outras mulheres em Gênesis"* produzida pelo Centro de Estudos Bíblicos (CEBI)

concluiu através de um estudo teológico que nem só de homens a histórica bíblica é feita, escrita e narrada. Ao analisar as mulheres nos textos de Gênesis 12-38 constatou-se que:

> "Nas 48 narrativas que compõem o texto estudado, 28 apresentavam personagens principais masculinos, enquantos que nas outras 20, as protagonistas eram mulheres. Em termos percentuais, isto significava que, em 58,3% das perícopes, os homens ocupavam o primeiro plano; em 41,7% eram as mulheres a receberem destaques. Um outro dado importante representou a descoberta de que 20% dos nomes que apareceram ao longo de todo o bloco são nomes femininos. Em termos numéricos, Gênesis 12-38 apresenta 739 nomes masculinos e 184 femininos." (DREHER, 1994, p.66)

Na genealogia de Jesus, por exemplo, constatamos a presença de quatro mulheres no livro de Mateus. São elas: Tamar, Maria, Rute e Raabe.

Invisibilidade das mulheres na bíblia é também um problema de tradução? Muitas teólogas e teólogos discorrem sobre opiniões distintas acerca dos problemas da tradução e interpretação dos textos bíblicos. A bíblia, como sabemos, já foi redigida em três línguas diversas, hebraico antigo, aramaico e grego antigo e ela carrega consigo características dessas línguas e da diversidade de estilos de autores/as diferentes. Não se trata portanto de um problema somente de léxico e sintaxe mas de quem traduz, para quem traduz, como traduz e por quem e onde essas histórias serão ditas.

Para dar um exemplo sobre as distintas interpretações bíblicas de um texto traduzido da mesma forma, podemos analisar um caso famoso da Bíblia, que é o modelo da sagrada família de Nazaré. A sagrada família de Nazaré é formada por Maria, José e Jesus e é conceituada teologicamente por católicos conservadores como o modelo de "família tradicional". No acesso ao texto *"A Sagrada Família de Nazaré"*, escrito por Rodrigo Santos na coluna da Comunidade Católica Shalom, o autor propõe a sua compreensão do que seja a "família":

> " [...] entre essas instituições, temos aquela que é o núcleo primordial sem o qual nenhum organismo humano seria possível, a família tradicional. 'Existem vários tipos de família... As famílias não precisam ser como as famílias tradicionais... Pai, mãe e filhos, precisamos ser versáteis...' Essas ideias são há anos e diariamente marteladas na nossa cabeça, através do cinema, novelas, músicas e programas televisivos, seu objetivo é doutrinar toda uma geração para a mentira de que família não é sinônimo de pai, mãe e filhos. Por vezes identificamos em determinados discursos, verdadeiro ódio para com o modelo de família tradicional. Esses ideólogos querem substituir o doce nome de Pai e mãe por simplesmente cuidador, delegando a uma espécie de sujeito indeterminado, sem identidade clara a educação dos seus dependentes." (SANTOS, 2014)

Gostaríamos de apresentar ao Rodrigo questões fundamentais sobre o texto acima a partir de uma leitura não-fundamentalista. 1) A Sagrada Família é um dos modelos de famílias mais desajustadas que existem. O pai que não é marido. O filho que é rebelde (Jesus se rebelou contra o império romano). Maria, uma mulher grávida mas não casada, que usa da sua autonomia pelo direito de decidir para dizer ao anjo que "sim, queria ser mãe de Jesus". 2) Não se trata de um ódio à família tradicional, trata-se de questionar que este modelo não é único e exclusivo.

Existem diversos modelos de família. No caso do Brasil, o aumento do número de mulheres solteiras com filhos e também o aumento de filhos e filhas sem registro do pai (resultado de um abandono) são alarmantes. O que demonstra que o modelo propagado pela leitura bíblica pelo texto citado acima é frágil e fundamentalista. O modelo de família tradicional proposta por essa leitura conservadora da sagrada família de Nazaré não se traduz nos modelos de família que frequentam as missas aos domingos. Não reconhecer que o modelo de família sagrada cabe às mulheres solteiras sobre uma justificativa de "família tradicional" é uma forma de legitimação da violência simbólica através do discurso religioso.

O CASAMENTO INDISSOLÚVEL COMO PRÁTICA DE SILENCIAMENTO DAS MULHERES CRISTÃS

> "Portanto, o que Deus uniu, ninguém separa." (Mateus 19:6)

Um dos papéis da teologia feminista é questionar como algumas doutrinas da igreja (no caso a que nos referimos, a católica) colocam as mulheres em contextos de violência. Um dos exemplos é a narrativa do casamento indissolúvel como forma de justificação das violências. No dicionário, indissolúvel é tudo aquilo que não se pode dissolver, desfazer, desligar, algo indivisível. Ou seja, independente de qualquer contexto vivido dentro de um relacionamento, a união deve seguir porque é "sagrada e juramentada". Na doutrina da igreja católica o casamento entre o homem e uma mulher é um casamento indissolúvel. Indissolúvel significa que o casamento terá de ser com a mesma pessoa e por toda a vida.

Para a igreja católica o casamento é a sacralização da família. Na interpretação fundamentalista da bíblia a unidade e indissolubilidade do casamento devem ocorrer mesmo que o casal esteja "enfrentando um período difícil." Segundo a Doutrina Social da Igreja o matrimônio é indissolúvel porque:

> "O Matrimônio é indissolúvel por três razões. Primeiro, porque corresponde à essência do amor entregar-se mutuamente sem reservas. Depois, porque ele é imagem da incondicional fidelidade de Deus à Sua Criação. Finalmente, porque ele representa a entrega de Cristo à Sua Igreja até a morte na cruz." [CDSI, Santa Sé 1605, 1612-1617, 1661]

Um dos esconderijos narrativos para a propagação da violência dentro do casamento é a admiração do matrimônio entre duas pessoas como um lugar santo e sempre reconciliável. Reconciliável no sentido em que, pelo fato de só podermos casar com uma pessoa por toda a vida (até a morte na cruz), há sempre um esforço para manutenção deste casamento/matrimônio.

Um dos métodos para manutenção deste matrimônio falido é as mulheres não denunciarem os seus parceiros (a não-denúncia acontece por diversos motivos). São muitos os casos, por exemplo, de maridos que estupram esposas. E a denúncia não acontece até porque "mas você não é esposa dele, como ele te estuprou?". Existe uma aceitação que é romantizada através da linguagem do matrimônio e do casamento indissolúvel em que o corpo das mulheres é propriedade dos maridos e a subserviência a eles é supostamente obrigatória.

Outro fator para manutenção de casos de violência contra as mulheres em casamentos católicos é a simbologia do sacrifício (cruz). É preciso sofrermos na busca de um "casamento perfeito", afinal, até Jesus morreu na cruz por nós. Por que não tentarmos mais um pouco? Acontece que essa busca recai sempre sobre as mulheres, como tarefas das esposas. A teologia judaico-cristã fundamentalista romantiza através de uma fala sacrificial a dor eo sofrimento como passagem obrigatória para a felicidade. É o sofrimento como método para se alcançar a graça divina e o "Reino de Deus".

MATERNIDADE COMPULSÓRIA: NOSSA CAPACIDADE REPRODUTIVA COMO MOEDA DE TROCA

> "A visão cristã negativa da corporeidade, devida à compreensão dualista tradicional que prioriza 'o espírito', acaba por atribuir às mulheres, responsáveis pela reprodução da espécie, um lugar não apenas secundário, mas de periculosidade. Daí, a necessidade de controlá-las." (GEBARA, 2006).

Desde criança as meninas são ensinadas no universo cor de rosa com panelinhas e bonecas. Não há nada de instinto materno se desde pequenas somos estimuladas para sermos mãe, progenitoras. Até as mulheres que possuem algum distúrbio e não podem ser mães biológicas são vítimas da imposição do discurso do "mais você pode adotar". No fundo não importa de que modo,

se é mãe biológica, adotiva ou até mesmo "mãe de pet" (como está na moda) o que importa é ser mãe. Afinal, essa foi a função social atribuída deliberadamente para as mulheres durante séculos e instigada pelas religiões judaico-cristãs.

A questão é: o exercício da maternidade é uma escolha enquanto mulher? Essa cobrança está presente em potências diferentes. O mercado alimenta a maternidade compulsória porque existe uma indústria do "ser-mãe" que vai desde o teste de gravidez até o fim da vida dos/as filhos/as. A mulher é estimulada a ser mãe começando pelas suas bonecas e pela forma como narram a ela sobre os contos infantis onde os homens sempre a salvam. Na vida adulta, quando as mulheres chegam próximo aos 30 anos, elas começam a ser cobradas e ouvem o tradicional dito-popular de "*Vai ficar para titia?*". O ter filho não é questionado, se questiona o fato de não se ter filhos. Somos estimuladas a sermos mães desde meninas porém não se fala em vida sexual das meninas, se estimula a maternidade por outros meios.

> "A gravidez e a maternidade não podem ser vistas como um resultado "natural" e sim como fruto de uma decisão, de um desejo. A maternidade como mito é uma forma de controle masculino sobre as mulheres e tem um caráter injusto e pejorativo, uma vez que suplanta ou nega a capacidade de decidir, de optar do sujeito mulher. Nesse sentido, revisar o mito da maternidade é uma forma de liberar as mulheres da posição de subordinação, da sua negação como pessoas, da necessidade de serem consideradas e confirmadas como boas mães. Dentro do contrato sócio simbólico, a maternidade supõe negação e sacrifício, nega à mulher o valor de indivíduo para poder ser mãe." (ROSADO-NUNES, p.13)

À luz da imagem de Maria temos duas interpretações possíveis através da leitura da bíblia. Uma leitura é aquela onde se estimula que "*Ser mãe é um dom.*" E é através dessa narrativa fundamentalista de "*maternização*" da imagem de Maria que fundamos religiosamente o mito do amor materno. Leitura que é necessário questionar, porque não existe instinto, existe estímulo

desde muito cedo. E outra leitura possível da perspectiva teológica e feminista é afirmar que através do sim de Maria, tanto a maternidade como a interrupção de uma gravidez são exercícios (ou deveriam ser) do direito de decidir e que passam pela liberdade de consciência, fato prescrito pela igreja católica.

NOSSO CORPO, NOSSA FÉ: NOSSOS DIREITOS SÃO SAGRADOS!

A teologia teocêntrica coloca em xeque o direito das mulheres através de uma culpabilização religiosa. Colocam nosso corpo como centro da política religiosa. Nossos direitos sexuais e reprodutivos são sempre ameaçados por discursos religiosos hegemônicos. Essa culpabilização religiosa tem a função de dominar as mulheres e age legitimando uma narrativa teológica sobre Deus como um "gerenciador das posturas sobre as mulheres". Acontece que, hierarquicamente e historicamente na Igreja Católica, as pessoas que reforçam e narram Deus como "um gerenciador de posturas" são os homens. São eles que dizem e pensam sobre o que é certo e errado com relação aos nossos corpos. Há portanto, um gerenciamento do que as mulheres podem ou não fazer.

Como escreve Juan Marco Vaggione no livro Entre Dogmas e Direitos: Religião e Sexualidade, "*a igreja católica é uma máquina político-religiosa*." (2007, p. 79). É através dos espaços de poder políticos e religiosos ou políticos religiosos que se culpabiliza teologicamente as mulheres com o objetivo de manutenção da lógica de dominação. Uma teologia que se propõe ser "*fora do armário*" precisa questionar que Deus não é um gerenciador de posturas das mulheres.

O discurso teológico hegemônico sobre os corpos das mulheres com a função de dominar é tão sofisticado, que é muito difícil desmarcá-lo por conta da barreira "religiosa". Difícil de se desmarcar um discurso religioso violento porque quem narra esse discurso são pessoas que presumimos ter nossa confiança, são padres, pastores, bispos e etc. Um religioso ou uma religiosa tem mais facilidade de questionar um médico sobre o resultado de uma consulta do que questionar um padre logo após a missa.

Apesar do médico e do padre estarem em posições de poder e também pelo fato de ambos serem homens, o padre é visto como um conselheiro-pai-amigo-irmão e ocupa um lugar de impossibilidade de equivocação.

Reafirmamos que nossos direitos são sagrados porque historicamente nos colocaram no lugar da submissão histórica. Mais uma vez, o não-lugar. Questionamos a hierarquia da igreja para que não façamos uma teologia do século XI vivendo no século XXI. A igreja tem o papel fundamental de acompanhar o curso da história e do seu desenvolvimento. O papel de uma teologia *fora do armário* é "desinclosetar" o Evangelho. E para isso, questionamos como esse não-lugar das mulheres estimulado pela narrativa religiosa hegemônica está ajudando o Brasil a liderar o ranking de feminicídio, está estimulando que mulheres possam viver em relacionamentos abusivos sendo infelizes, estimulando que continuemos matando nossas mulheres (a maioria das que interrompem uma gravidez são cristãs) nas camas dos abortos clandestinos e estimulando que nossos lugares não são os lugares de poder e decisão.

As demonstrações recentes do movimento feminista, das universidade e dos movimentos sociais de ouvirem e convidarem mais as religiosas para os espaços de discussão política, só constata que é impossível alcançar um novo mundo, com justiça social e igualdade de gênero, sem que se faça a devida interseccionalidade religiosa. Afinal, grande parte das mulheres deste Brasil são religiosas e se souberem que é possível sim conciliar religião e direito aos nossos corpos poderemos, juntas, destruir os impérios romanos que nos impediram por tanto tempo de avançarmos ainda mais. O divino é feminino!

10 pontos para fazermos uma teologia fora do armário rumo a uma justiça de gênero:

1. Construir por muito mais vezes o altar das mulheres. Não deixar de nos indignarmos de que só falem e narrem a história dos homens no cristianismo.

2. Viabilizar a história das mulheres na bíblia a partir de uma perspectiva política-histórica e não somente doméstica e maternal.
3. Questionar a normatividade do casamento indissolúvel.
4. Reforçar que a Sagrada Família é um dos modelos de família mais desajustadas que já existiram.
5. Tratar os corpos e os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres como direitos sagrados.
6. Reafirmar que o divino também é feminino.
7. Denunciar os *barões da fé* que assediam os corpos das mulheres.
8. Não tratar sacrificialmente a dor eo sofrimento como passagem obrigatória para a felicidade.
9. Subverter a ideia de pecado, construída historicamente para punir mulheres.
10. Recordar que nossa fé não combina com o machismo teológico.

Referências bibliográficas

CDSI – Compêndio de Doutrina Social da Igreja: organizado pelo Pontifício Conselho Justiça e Paz (Santa Sé) 1605, 1612-1617, 1661.

DREHER, Ruth. **A História de Dina e de outras mulheres em Gênesis 12-38**. Palavra Partilhada, ano 13, n.1, 1994.

EG – Evangelii Gaudium, Exortação apostólica. **A Alegria do Evangelho. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.** 3 edição. Paulus Editora, janeiro de 2015.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. **As águas do meu poço.** São Paulo: Brasiliense, 2005.

JURKEWICZ, Regina Soares (org). **Quem Controla as Mulheres? Direitos Reprodutivos e Fundamentalismos Religiosos na América Latina.** Católicas pelo Direito de Decidir. São Paulo, 2011.

JURKEWICZ, Regina Soares (org). Flávia Biroli, Ivone Gebara, Juan Marco Vaggione e Mary Hunt. **Entre Dogmas e Direitos: Religião e Sexualidade.** 1. edição, Jundiaí, Maxprint, 2017.

JURKEWICZ, Regina Soares. **Violência Clerical: abuso sexual de mulheres por padres no Brasil**. 2006. 199 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

OTÃNO, Blanqui. **A Bíblia e as Mulheres**. Centro de Estudos Bíblicos. Série: A Palavra na Vida, 1989.

NUNES, Maria José Rosado. **Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara**. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 14 n. 1, jan./abr. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2006000100016&script=sci_arttext>. Acesso em: 02 junho. 2019.

TOSTES, Angélica. **A teologia sem corpo: por uma teopoética feminista**. Revista Reflexus - ano XII, n. 19, 2018/1.

VAGGIONE, Juan Marco. **A Política da Dissidência: O Papel de Católicas pelo Direito de Decidir na América Latina**.

PEREIRA, Nancy. **Palavras se feitas de carne. Leitura feminista e crítica dos fundamentalismos**. Católicas pelo Direito de Decidir. 1a edição, São Paulo, 2013.

SANTOS, Rodrigo. **A Sagrada Família de Nazaré.** Comunidade Católica Shalom. 29 de Dezembro de 2014. Acesso em 07 mar. 2019: <https://www.comshalom.org/sagrada-familia-de-nazare/>

OROZCO, Yury. **Religiões em Diálogo: Violência contra as Mulheres.** Yuri Puello Orozco (organizadora). Católicas pelo Direito de Decidir. 1a edição, São Paulo, 2009.

OROZCO, Yury del Carmen Puello. **Nem Teocracia – Nem Exclusão: As Intervenções da Igreja Católica no Brasil 1995- 2005**. Doutorado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

XAVIER, Dulcelina. **Maternidade - Conversando a gente se entende**. Católicas pelo Direito de Decidir. 2 edição, Jundiaí, 2013.

TODAS AS TEOLOGIAS QUE FORAM CONSIDERADAS COMO SINGULARES AGORA DEVEM SER ENTENDIDAS COMO PLURAIS. TEOLOGIAS FEMINISTAS, TEOLOGIAS QUEER E ASSIM POR DIANTE CONTRIBUEM PARA UMA REALIDADE VARIADA E COMPLEXA.

MARY E. HUNT

FEMINISTAS LÉSBICAS PIONEIRAS NA RELIGIÃO – UMA FORTE FUNDAÇÃO DA TEOLOGIA LGBTI+[22/23]

MARY E. HUNT[24]

A teologia queer, o emergente campo de estudos que coloca pessoas LGBTI+ e suas experiências como ponto de partida das reflexões, deve muito à teologia feminista. Está baseada nas histórias e nas lutas de pessoas marginalizadas. Inclui recursos das ciências sociais e biológicas para corrigir as discriminações ocorridas com base nas falhas da antropologia. Para fazer tais teologias, é necessário interrogar e mudar muitos aspectos fundamentais da tradição religiosa incluindo sua história, ministério, interpretação dos textos sagrados e o ensino moral.

Muitas pessoas ignoram essas raízes profundas na teologia feminista, imaginando que a teologia queer surgiu de maneira espontânea. Na verdade, sua origem está na teologia negra, teologia da libertação latino-americana, entre outras vertentes. Eu falo sobre a história das feministas lésbicas pioneiras na teologia como uma dessas raízes.

O foco dessa história é como algumas fundações da teologia queer podem ser traçadas na teologia feminista com a contribuição das lésbicas. Meu objetivo é colocar em primeiro plano o trabalho das mulheres, muitas vezes perdido nas misturas, pois mesmo a teologia queer tem a tendência, não surpreendente nos primeiros anos, de refletir o poder masculino tão predominante na teologia patriarcal.

---

22 Uma versão inicial deste trabalho foi publicada em *Queer Religion: Homosexuality in Modern Religious History*. Edited by Donald L. Boisvert and Jay Emerson Johnson, Santa Barbara, CA: Praeger, 2012. Foi parcialmente modificado para refletir as alterações na área. (Nota da autora).

23 Tradução de Bruna David de Carvalho.

24 Mary E. Hunt é teóloga feminista, co-fundadora e co-diretora the Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (WATER), em Silver Spring, Maryland, EUA. Ativa no movimento de mulheres-igreja, ela dá palestras e escreve sobre teologia e ética, com especial atenção às preocupações de justiça social.

Essa versão da história é recortada pela realidade cristã dos EUA, que conheço melhor. É um lugar onde a maravilhosa contribuição das lésbicas para a teologia é óbvia. Convido acadêmicas de outras comunidades a mostrar seus próprios exemplos para que possamos construir um quadro geral. Eu aguardo especialmente por uma história similar escrita por estudiosas feministas e queer latino-americanas.

RAÍZES DA TEOLOGIA FEMINISTA

A teologia feminista nos EUA é narrada como iniciada no final da década de 1890 quando Elizabeth Cady Stanton, Matilda Jocelyn Cage, e outras líderes do movimento sufragista nomearam a religião patriarcal como uma das principais fontes de opressão das mulheres.[25]Até e ao menos que imagens e símbolos do divino fossem modificados para incluir o feminino assim como o masculino, até que o ministério e a adoração estivessem disponíveis para as mulheres assim como para os homens, essas mulheres viam pouca esperança em mudar a ordem social. Então, elas fizeram seu trabalho teológico em conjunto com a sua atividade política, convencidas de que as duas áreas andam juntas. A história provou que elas estavam corretas.

Não há como avaliar se alguma delas era lésbica ou até mesmo o que exatamente a palavra "lésbica" significava naquele período. Mas elas estabeleceram a natureza política da teologia, insistindo que as preocupações das mulheres sobre religião estavam diretamente relacionadas ao seu próprio bem-estar social. Essa dinâmica se tornou uma dimensão regular do trabalho feminista na religião durante os cem anos seguintes e depois na teologia queer. Seja no direito ao voto ou no casamento igualitário, essas teologias estão conectadas às lutas políticas.

25 Veja, por exemplo, Elizabeth Cady Stanton e o comitê revisor, *A Bíblia da Mulher*, Nova York: *European Publishing Company,* 1985 e Matilda Joslyn Gage, *Mulher, Igreja e Estado*, Nova York: *The Truth Seeker Company,1893.*

As primeiras mulheres ordenadas no ministério, incluindo a Congregacionalista Antoinette Brown Blackwell (1853) e a Metodista Anna Howard Shaw (1880) não são consideradas lésbicas. Porém suas vidas eram iguais a de muitas de sua geração. Por exemplo, a reverenda Brown considerava que as mulheres solteiras tinham mais chances de serem levadas a sério do que as mulheres casadas. Ela mudou de opinião quando conheceu seu futuro marido, Sr. Blackwell, com quem teve sete filhos.

O obituário da Rever. Shaw no New York Times descreve sua morte: "Sua secretária, a srta. Lucy E. Anthony, sobrinha de Susan B. Anthony, que está com a dr. Shaw há trinta anos, e duas sobrinhas, as srta. Lulu e Grace Greene, estavam ao lado dela quando morreu" também inclui o fato de que ela nunca se casou e faz referência à "amiga mais próxima de dr. Shaw, Susan B. Antony"[26] Esses são os tipos de comentários que levam pesquisadores a se perguntar se as raízes do trabalho feminista lésbico na religião são ainda mais profundas do que podemos imaginar.

Nos anos de 1960, a teologia feminista se mostra insurgente no artigo clássico de Valerie Saiving, "The Human Situation: A Feminine View"[27]. Ela argumentou que os pecados dos homens eram diferentes dos pecados das mulheres, estabelecendo assim a primeira conversa significativa sobre a natureza de gênero da religião. Os pecados dos homens são de orgulho e poder, ela argumenta, enquanto que das mulheres são de auto banalização e distração. Religiões como o cristianismo que diziam a todos para serem calmos e humildes, poderiam de fato ser moralmente úteis para os homens. Porém são espiritualmente e, até mesmo fisicamente, perigosas para as mulheres. Mais uma vez, a sexualidade de Saiving não está em questão. O importante é que ela estabeleceu as bases para todo o trabalho subsequente

26 "Dr Anna Shaw, sufragista, falece" obituário, 3 de julho, 1919, The New York Times http://www.nytimes.com/learning/general/onthisday/bday/0214.html (em inglês). Acesso em maio/2019 (N.A).

27 Valerie Saiving, *The Human Situation: A Feminine View,* The Journal of Religion, University of Chicago, April 1960 (N.A) – sem tradução para o português (N.T.).

na religião sobre os vieses de sexo e gênero. É a fundação das teologias feminista e queer.

Georgia Harkness foi a primeira teóloga a lecionar em um seminário americano[28]. Suas mais de trinta obras sobre teologia, ética, hinos e sermões a colocou como uma figura pioneira na área. Ela lecionou no Elmira *College for Women*, no *Mount Holyoke College*, eventualmente na pós-graduação do *Garrett Biblical Institute*, e mais tarde na *Pacific School of Religion.*

Georgia Harkness não era explicitamente feminista em suas perspectivas; ela referia a si mesma como liberal. No entanto, ela sofreu discriminação sexual na década de 1940 quando foi preterida para uma posição em teologia sistemática no *Garrett-Evangelical Theological Seminary.* Ela assumiu uma posição na *Pacific School of Religion* em "teologia aplicada", considerada de menor prestígio do que a teologia filosófica ou sistemática. O presidente do Garrett deixou claro que não queria mulheres em sua instituição; pagamento igualitário para homens e mulheres não era uma opção. Georgia Harkness relatou que as fortes reações negativas sugeriam, mesmo que de maneira nascente, uma consciência feminista.

Seu trabalho seguinte foi feito dentro dos parâmetros da teologia denominacional. Dra. Harkness usou seu acesso aos santuários internos do Metodismo, em meados do século XX, para pressionar pela plena ordenação das mulheres metodistas. Ela defendeu muitas questões de justiça social, incluindo esforços anti guerra e antirracismo. Ela até falava publicamente em favor do amor entre pessoas do mesmo sexo embora, conforme os registros, não era sobre sua vida pessoal.[29]

Ela morava com Verna Miller, tanto em Berkeley quando lecionava na PSR, quanto mais tarde em Claremont, Califórnia, onde se aposentou. Ela dedicou um de seus livros à Sra. Miller:

28 Rosemary Skinner Keller escreveu a biografia definitiva de de Georgia Harkness, *Georgia Harkness: For Such a Time as This*, Nashville: Abingdon, 1992. (N.A) – Sem tradução para o português (N.T.).

29 Rebekah Miles, Editor, *Georgia Harkness: The Remaking of a Liberal Theologian*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010. (N.A.) – sem tradução para o português (N.T.).

"Para Verna, que compartilha minha casa e minha vida e a quem o livro e sua autora devem muito".[30]

As duas mulheres tinham o desejo de morar em uma comunidade cristã de aposentados, *Pilgrim Place*, em Claremont, California. Infelizmente, elas não eram bem-vindas porque Verna Miller não tinha sido uma trabalhadora da igreja como era necessário para entrar na comunidade. Este requisito seria dispensado, claro, se alguém entrasse como cônjuge de um trabalhador da igreja. Muitos ministros e missionários aposentados que viviam lá possuíam cônjuges, a maioria mulheres, que também não tinha sido obreiras. Georgia e Verna solucionaram o problema mudando para as proximidades de *Pilgrim Place.* Suas políticas foram, eventualmente, mudadas. Mas o ponto importante é que elas foram tratadas como um casal do mesmo sexo na medida em que foram discriminadas.

Muitos estudiosos têm tido o cuidado de tirarem Harkness "do armário", dada a história negativa da Igreja Metodista Unida sobre o amor entre pessoas do mesmo sexo, ou seja, trazem a sensibilidade da leitura de qualquer relacionamento além daquelas envolvidas nele e/ou daquilo que é revelado. Algumas evidências sugerem que facilmente Harkness poderia ser considerada como lésbica, embora ela mesma não tenha feito essa afirmação. Eu respeito isso. Eu acho que é seguro, justo, apropriado e suficiente dizer que Georgia Harkness se encaixa no padrão de outras teólogas cristãs feministas que fizeram fortes reivindicações por mulheres e viveram em comunidade com mulheres enquanto faziam trabalhos públicos sobre justiça social. Nesse sentido, ela contribuiu para o trabalho de fundação das teologias feminista e queer.

Nelle Morton, uma querida professora da *Theological School of Drew University*, é outro exemplo.[31] Ela era uma educadora religiosa por formação, cujos compromissos para erradicar o racismo e para capacitar as mulheres ajudaram a infundir seu trabalho. Após

---

30 Rebekah Miles registra isso em uma nota de rodapé. Cf. Miles, p. 17. A referencia é ao *The Modern Revival of Christian Faith: An Analysis of Secularism,* New York: Abingdon, 1952, p. 5. (N.A.) – sem tradução para o português (N.T.).

31 Nelle Morton, *The Journey is Home*, Boston: Beacon Press, 1985.(N.A.) – sem tradução para o português (N.T.).

sua aposentadoria do ensino, ela se tornou uma teóloga feminista cujo trabalho sobre o processo de ouvir as mulheres e desenvolver a teologia nesse sentido ("a escuta mútua na fala"), foi tido como irrefutável na área. Ela viveu uma vida conectada às mulheres, embora não falasse publicamente de si mesma como lésbica.

Se essas mulheres eram lésbicas, nos termos de suas vidas sexuais, é difícil saber e não tem relevância para essa análise. O que é importante é que fizeram teologia com base em suas experiências como mulheres, em um momento em que fazer isso não fazia parte da metodologia normativa. Essa dinâmica experiencial, a teologização da experiência de vida sem justificativas, permanece parte integrante de ambas as teologias feminista e queer.

TEÓLOGAS FEMINISTAS LÉSBICAS

Mary Daly não deixou ambiguidades sobre si mesma. Ela foi uma das primeiras feministas teólogas católicas que mais tarde se chamou de filósofa, quando descobriu que até mesmo a palavra "teologia" era intolerável. Ela viveu as dolorosas contradições da tradição patriarcal Católica Romana, onde as mulheres eram tratadas como subordinadas aos homens e impedidas de serem ordenadas e graduadas em estudos teológicos. Na década de 1960, Mary foi para a Europa para obter dois doutorados (somados ao doutorado americano) e a maioria das aulas eram ministradas em latim. Então, ela foi bem treinada para enfrentar um sistema opressor em seus próprios termos.

Mary Daly criou um novo espaço espiritual e intelectual para pensar sobre mulheres e religião. Em seu texto clássico "*Beyond The Good Father*", ela sintetizou os problemas do patriarcado, afirmando: "Se Deus é homem, então o homem é Deus"[32][33]. Como resultado de seu insight, as subáreas da religião

32 No original "if God is male, then the male is God." (N.T).

33 Mary Daly, Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation. Boston: Beacon Press, 1973, p. 19. (N.A.) – Sem tradução para o português (N.T).

foram revisadas levando em consideração a inclinação patriarcal, evidente a partir daquele momento. A interpretação bíblica, a história da igreja, a ética, a pregação, os aconselhamentos pastorais, bem como a própria teologia sistemática, estavam sujeitos a intenso escrutínio feminista. O campo da religião não seria o mesmo novamente. Trabalho crítico semelhante usando as lentes da raça, classe e do colonialismo surgiu a partir da década de 1970. Quando a teologia queer apareceu na década de 1990, o terreno tinha sido preparado com esses esforços em insistir nas questões específicas e concretas de análise por acadêmicas (os) pioneiras (os) e ativistas que mudaram não apenas o conteúdo da teologia, mas principalmente seu método.

Mary Daly foi uma Lésbica que expandiu o significado do termo. Ela se assumiu no início dos anos 70, falou publicamente sobre sua identidade sexual e, mais tarde, escreveu sobre a inadequação de termos definidos pelos homens para o amor entre pessoas do mesmo sexo. Em seu léxico criativo, ela definiu "Lésbica" (sempre com o L maiúsculo), como "uma mulher que ama mulheres: uma mulher que quebrou o terrível tabu de mulheres em contato com mulheres em todos os níveis... rejeitando falsas lealdades aos homens em todas as esferas"[34] [35]

Ela nunca limitou a ideia de Lésbica a uma redução sexual do termo. Em vez disso, ela percebia o termo como uma descrição, porém seria como uma forma de encorajamento para as mulheres se unirem, para romperem com práticas patriarcais, mesmo que não estivessem ativamente engajadas ou interessadas em relacionamentos sexuais com outras mulheres. Ao mesmo tempo, ela amava as mulheres em todas as formas e dimensões, incluindo a sexual. Entretanto, seu foco sempre foi no "fogo da amizade feminina", a "vagina/afeto" é fonte de

34 No original: "a Woman-Loving woman; a woman who has broken the Terrible Taboo against Women-Touching women on all levels…rejected false loyalties to men in every sphere." (N.T.).

35 Mary Daly, Webster's' First New Intergalactic Wickedary of the English Language, Boston: Beacon Press, 1987 em que ela escreveu "in cahoots with Jane Caputi," (Em conluio com Jane Caputi) p. 78. (N.A) – sem tradução para o português (N.T.).

forte energia feminista e, um catalisador para a mudança social neste sentido.

Mary Daly rejeitou a liberação gay dominada pelos homens e insistiu em que as mulheres fossem protagonistas, independentemente de seus parceiros ou parceiras sexuais. Ela criticava as opções transgênero precoces, pois seriam um reforço do que ela considerava papéis sexuais binários estereotipados. Eu gosto de pensar que ela teria percebido a importância das opções transgênero se ela tivesse vivido por mais tempo. Ela viveu seus compromissos na companhia de mulheres amigas e alguns bons homens. Ela foi persuadida de que novas formas de ser são possíveis.

Nunca foi questionado que Mary Daly era lésbica. Porém, a identidade sexual nunca foi uma categoria analítica primária para seus estudos. Ela defendeu os direitos dos animais tanto quanto os direitos humanos, se espelhando em outras teólogas feministas que sempre incluíram mais questões como raça e classe, juntamente com sua preocupação com sexo e gênero. Ela era mística em sua preocupação com o planeta, começando com um pedaço de trevo que ela fez amizade quando criança, através da qual ela teve uma experiência primária do mundo.

Mary amava a comunidade e não gostava de relacionamentos conjugais de qualquer tipo, embora tenha vivido por um período com uma mulher. Ela nunca foi uma forte defensora do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Na sua opinião, o casamento seria um construto patriarcal e heterossexista que as pessoas amantes do mesmo sexo fariam bem em evitar. Essa abordagem contrária tem eco no trabalho posterior de muitas teólogas feministas e queer que preferem empurrar os horizontes em vez de aceitar e se conformar aos dados heterossexuais, mesmo que isso signifique adiar a justiça social imediata para uma mudança estrutural de longo prazo.[36]

36 Veja a mesa redonda *em "Same-Sex Marriage and Relational Justice," Journal of Feminist Studies in Religion*, inverno de 2004, Vol. 20, No. 2. Veja especialmente a contribuição de Martha Ackelsberg e Judith Plaskow, bem como o trabalho de Mary E. Hunt. (N.A) – sem tradução para o português (N.T).

Sally Miller Gearhart escreveu o primeiro trabalho explícito de lésbicas na tradição cristã " A lésbica e o Deus-Pai ou tudo que a igreja precisa é de uma boa postura – por este lado"[37]. Sally era professora de discursos na *San Francisco State University*, não uma teóloga, mas foi criada em uma tradição protestante e lecionou em universidades cristãs. Ela conhecia a tradição, textos bíblicos e hinos que reforçavam a teologia opressora no culto. Sally adorava cantar hinos, às vezes com uma feminista reescrevendo as letras que produziam resultados hilários. Ela se tornou uma das primeiras lésbicas assumidas de uma universidade americana, certamente para a consternação de seus empregadores anteriores em círculos cristãos tradicionais.

Sally Gearhart entregou seu famoso ensaio como uma palestra em fevereiro de 1972, durante a conferência de pastores realizada na *Pacific School of Religion* em Berkeley, Califórnia. Ela estava presente por causa de colegas feministas com o intuito de compartilhar seu ensaio para uma publicação da igreja. Contudo, a Agência do Programa da Igreja Presbiteriana Unida, que patrocinou a publicação em questão, recusou o artigo por razões de preconceito. Felizmente, a Força Tarefa da Filadélfia sobre as Mulheres na Religião publicou-a como um complemento rosa para o Gênesis III, seu boletim feminista editado por Nancy Krody, ativista feminista lésbica de longa data nos círculos religiosos.

A peça de Sally Gearhart foi passada de mão em mão em formato mimeografado no início dos anos 70, alcançando leitores incríveis que simplesmente não haviam lidado com tais questões em um contexto religioso. Ela afirmou "eu não posso separar a lésbica da mulher"[38]. Uma clara afirmação da necessidade de abandonar definições masculinas e um convite para as mulheres identificarem a si mesmas em seus próprios termos.[39]ela continuou

37 Sally Miller Gearhart, "*The Lesbian and God-The-Father Or, All The Church Needs is A Good Lay --- On Its Side,*" 1973, http://www.lgbtran.org/Exhibits/Sampler/View.aspx?ID=LAG&Page=1.
Foi publicado posteriormente em *Loving Women/Loving Men: Gay Liberation and the Church*, Sally Miller Gearhart and William R. Johnson, Editors, San Francisco: Glide Publications, 1974. (N.A) – sem tradução para o português (N.T.).
38 No original: "i cannot separate the lesbian from the woman" (N.T).
39 Sally Gearhart, p. 1. (N.A).

afirmando: "ser lésbica envolve para mim alguma consciência política crescente. Isso significa que estou comprometida em avaliar instituições como a igreja que, no que diz respeito à maioria das mulheres, leva o prêmio como a instituição mais influente por si mesma e a mais massivamente opressora na sociedade ocidental"[40]

Doutora Gearhart, uma metodista que se tornou luterana e acabou por deixar o cristianismo, estabeleceu o movimento para que as mulheres lésbicas e depois bissexuais rejeitassem as análises privatizadas e individualizadas. Ela encorajou as mulheres a adotarem uma agenda explicitamente teo-política, que incluía mais do que simplesmente sexo e gênero, mas nunca os deixava de lado.

Sally Gearhart ingressou no Conselho de religião e homossexualidade, um grupo que incluía o casal lésbico icônico Del Martin e Phyllis Lyon. Esse grupo foi formado em meados da década de 1960, depois que oficiais do Estado na Califórnia asseguraram a ativistas que nenhuma mudança legal ocorreria sem o apoio de organizações religiosas e seus representantes.[41]O trabalho do Conselho lembrava os esforços do sufrágio feminino, desconstruindo a religião para poder reconstruir uma nova ordem social. É sempre o trabalho teo-político que importa, não simplesmente teologia ou política. Este é agora um dado metodológico tanto na teologia feminista quanto no trabalho queer na religião.

Sally Gearhart e suas amigas tiveram grandes desavenças, mesmo na aparente segurança dos círculos feministas. As mulheres lésbicas foram encorajadas a manter sua identidade sexual em sigilo para que todas as feministas não fossem rotuladas como "lésbicas". Sally Gearhart não foi silenciada. "O amor que não ousa falar seu nome"[42] até então havia sido associado com homens em contextos religiosos. Graças a Sally Gearhart, agora tinha um lindo rosto feminino.

---

40 No original: "being a lesbian involves for me some growing political consciousness. That means I am committed to assessing institutions like the church, which, as far as most women are concerned, takes the prize as the most influential and in itself the most insidiously oppressive institution in Western society." (N.T). - (Sally Gearhart, p.2) (N.A.).

41 Veja o perfil de Sally Miller Gearhart perfil na Rede de Arquivos Religiosos de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros. https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/sally-miller-gearhart acesso em maio/2019 (N.A.).

42 No original: "the loves that dares not speak its name" (N.T.).

Sally Gearhart, assim como Mary Daly, deixou o Cristianismo em favor da Deusa e da religião centrada na Terra. Ela escreveu ficção científica[43]. Nos últimos anos, raramente teve contato com as igrejas. Ainda assim, ela deixou uma marca profunda no campo dos estudos feministas da religião. O termo "gay" não seria mais suficiente para descrever homens e mulheres. Os homens já não eram mais os porta vozes das pessoas queer religiosas. Mulheres lésbicas tem suas próprias vozes e suas próprias contribuições a fazer. Foi assim que surgiu o LGBTI+, porque cada grupo já mencionado e quem mais vier a seguir, traz suas experiências de forma única e importante.

Outra dinâmica feminista fundante emergiu quando essas duas mulheres e muitas outras acharam as imensas contradições do sexismo. Lésbicas ou não, elas decidiram não continuar a lidar com a tradição cristã, devido a sua natureza e/ou prática sexista. A contradição primeira para elas, e para muitas outras colegas, era como mulheres numa tradição patriarcal e não como lésbicas numa tradição heterossexual. Ser lésbica era aparentemente secundário, não menos importante, mas simplesmente não tão básico quanto ser mulher.

Essa dinâmica explica por que tantos grupos cristãos LGBTI+, e até mesmo as primeiras teologias queer no período de 1965 até o presente, têm sido esmagadoramente masculinas em sua composição e foco. Homens gays não precisam lidar com a raiz da discriminação que todas as mulheres, lésbicas ou não, sentem no cristianismo patriarcal. Como homens, existe um lugar para eles dentro da tradição. É como homens gays que eles são marginalizados. Em contraposição, em muitas denominações cristãs todas as mulheres são marginalizadas. A exclusão de lésbicas é um desdobramento dessa experiência.

Isto não é banalizar a exclusão de homens gays nem exagerar a opressão das mulheres, especialmente porque algumas cristãs notáveis, que são mulheres, são sexistas e homofóbicas. É necessário ressaltar, porém, que a discriminação sexual era tão difundida - para metade ou mais da população cristã - que não era de surpreender que

43 Sally Miller Gearhart, The Wanderground, Watertown, MA: Persephone Press, 1978, é seu melhor trabalho publicado. (N.A.).

ela precisasse da análise queer. Também explica por que as feministas lésbicas insistem consistentemente que as mudanças estruturais substantivas ocorram na tradição cristã, em vez de simplesmente ajustá-las para permitir o acesso de algumas pessoas queer.

Agora que categorias binárias estão sendo consideradas como fora de moda, novas maneiras de pensar sobre condição afetivo-sexual e identidade de gênero estão emergindo. Então, algumas das maneiras pelas quais as lésbicas contribuíram para a teologia feminista e depois para a teologia queer podem parecer questionáveis. De qualquer forma, essas histórias são importantes na história das ideias e como parte da linha do tempo teológica.

Outras líderes cristãs também se assumiram. Um caso famoso foi o da Reverenda Joan Clark que pagou caro por sua integridade[44]. Em 1979, depois de sete anos em seu trabalho na Divisão Feminina do Conselho de Ministérios Globais, ela foi demitida por ser honesta sobre sua sexualidade. Dentro de uma década, muitas mulheres da igreja, principalmente do clérigo protestante, saíram para fundar a organização *Christian Lésbians Out Together* (CLOUT) em 1990. É uma rede de apoio de mulheres, ordenadas e leigas, que se uniram para erradicar os abusos de poder e que celebrava as vidas das lésbicas.

Outra metodista, a reverenda Jean Audrey Powers, se assumiu em 1995 com menos repercussão e menos consequências. Tenho a esperança que isso talvez tenha acontecido por intervenção de suas irmãs. Nesses casos, o fator comum eram mulheres que tiveram uma vida de dedicação e serviço a uma série de questões de justiça social e, estenderam esse esforço - natural e logicamente- à sua própria sexualidade e integridade ao se assumirem. Integridade é uma característica forte da teologia queer e feminista.

Várias outras estudiosas acrescentaram seu brilho e credibilidade ao trabalho inicial. Beverly Wildung Harrison, professora de ética na *Union Theological Seminary,* empregou suas credenciais profissionais em questões de justiça reprodutiva[45]. Amplamente considerada

44 Joan L. Clark, *Coming Out: The Process and Its Price*, Christianity and Crisis, 39, pp. 149-153, 1979. (N.A) – sem tradução para o português (N.T.).
45 Beverly Wilding Harrison, *Our Right to Choose: Toward a New Ethics of Abortion*, Boston: Beacon Press, 1983. (N.A.) – sem tradução para o português (N.T.).

como a estudiosa fundadora do campo da ética religiosa feminista, a Dr. Harrison defendia uma análise multifacetada que incluía uma crítica substancial da heterossexualidade, além de outras formas de opressão.[46] Ela formou o primeiro quadro de especialistas em ética feminista que passou a trabalhar em questões de família, economia e sexualidade. Eles construíram uma análise poderosa de estruturas e não apenas de pessoas, sistemas e ideologias. Ela incorporou questões da heterossexualidade perfeitamente em seu trabalho crítico e insistiu que fosse parte integrante de qualquer agenda de justiça social.

Letty M. Russell, antiga professora da Yale Divinity School, escreveu e deu palestras sobre novos modelos de igreja baseados nas circularidades. Ela afirmava a necessidade de atenção para a libertação humana e todos os seus componentes.[47] A Reverenda Russell foi uma ministra presbiteriana ordenada que modelou o ecumenismo em sua melhor forma. Ela estimulou muitas das integrantes do primeiro grupo significativo de mulheres a serem ordenadas nas principais igrejas protestantes. Ela encorajou mulheres em todo o mundo a estudar teologia, organizando um programa de doutorado em Teologia Feminista da Libertação no *San Francisco Theological Seminary* com sua parceira Shannon Clarkson. Sua hospitalidade era lendária, sua casa um lugar de acolhimento para todas.

O trabalho de Letty Russell foi infundido com o compromisso de trazer valores feministas de igualdade e mutualidade para as estruturas do poder eclesial, nas denominações e nos grupos ecumênicos, como o Conselho Mundial de Igrejas. Sua estratégia baseada nas instituições era eficaz. Como uma lésbica assumida, ela deve ter sido rejeitada por muitos presbiterianos conservado-

---

46 Beverly Harrison, *Justice in the Making: Feminist Social Ethics*, editado por Elizabeth M. Bounds, Pamela K. Brubaker, Jane E. Hicks, Marilyn J. Legge, Rebecca Todd Peters, Traci C. West, Louisville: Westminster John Knox Press, 2004. (N.A) – sem tradução para o português (N.T.).

47 Letty M. Russell, *Church in the Round: Feminist Interpretation of the Church*, Louisville, Westminster John Knox Press. E também: *Human Liberation in a Feminist Perspective: A Theology*, Philadelphia: The Westminster Press, 1974. (N.A) – sem tradução para o português (N.T.).

res. Porém sua dedicação ao ministério e a consistência de seus princípios deixaram pouco espaço para discussões.

Essas mulheres, e muitas outras que os nomes e as histórias permanecem desconhecidas, estabeleceram uma base para futuras formas de teologia feminista que incluem lésbicas assumidas, e para a teologia queer baseada nesse trabalho. Aquelas que assumiram questões lésbicas de forma mais explícita, não poderiam ter feito isso sem a contribuição das pioneiras. É necessário enfatizar a importância das análises abrangentes que surgiram do trabalho desse grupo de teólogas feministas.

LÉSBICAS SOBRE LÉSBICAS

Carter Heyward é um exemplo importante do próximo passo neste trabalho, lésbicas escrevendo sobre lésbicas. Ela foi ordenada no primeiro grupo de sacerdotisas episcopais em 1974. Ter assumido sua sexualidade posteriormente apenas acrescentou brilho à reputação desse grupo pioneiro. Carter ensinou na *Episcopal Divinity School*. Ela educou várias gerações sobre a "redenção de Deus", as importantes conexões entre as questões de justiça social e o poder do amor erótico das mulheres como um recurso espiritual.[48]

O trabalho teológico feminista da Dr. Heyward foi o primeiro trabalho acadêmico a ser completamente infundido com identidade e análise de lésbicas. Seu trabalho de solidariedade e antirracismo na Nicarágua demonstrou mais uma vez a preocupação teológica feminista interligada com uma série de questões inter setoriais de justiça social. Carter, com sua companheira de vida Beverly Harrison, escreveu explicitamente sobre questões de vida e amor lésbico.[49]

---

48 Carter Heyward, *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*, Lanham: University Press of America, 1982 *e Our Passion for Justice: Images of Power, Sexuality, and Liberation,* New York: The Pilgrim Press, 1984. (N.A.) – sem tradução para o português (N.T.).

49 Beverly Wildung Harrison and Carter Heyward, *"Pain and Pleasure: Avoiding the Confusions of Christian Tradition in Feminist Theory,"* in Sexuality and the Sacred: Sources for Theological Reflection, edited by James B. Nelson and Sandra P. Longfellow, Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.(N.A.) – sem tradução para o português (N.T.).

Bernadette J. Brooten é outra acadêmica lésbica que usou seu talento para trabalhar questões lésbicas. Ela produziu um estudo de referência sobre mulheres amantes do mesmo sexo, no início do período cristão.[50] Ela argumentou que a posterior oposição cristã à homoafetividade entre as mulheres era baseada não tanto na questão da sexualidade, mas sim no poder. Como a maioria das relações sexuais entre homens e, entre homens e mulheres se baseavam em modelos de poder, as relações sexuais entre mulheres apresentavam a possibilidade única de igualdade entre as parceiras. Isso, mais do que as dimensões sexuais reais, perturbou a vivência cultural há vários milênios.

Mary E. Hunt escreveu sobre questões feministas lésbicas usando um ponto de partida católico. Ela se concentrou nas amizades das mulheres como um paradigma para relacionamentos humanos adultos e a comunidade.[51] Sua análise da heterossexualidade católica ajudou a mudar o discurso da preocupação com a homossexualidade, como tal, para uma preocupação igualmente importante com a raiz do problema social, a saber, a heterossexualidade.[52] Como Carter Heyward e outras teólogas feministas, a Dr. Hunt desenvolveu uma análise multifacetada de raça, classe, colonialismo e preocupações ecológicas que norteiam seus esforços para fazer trabalho queer na religião com uma fundamentação feminista lésbica.

Muito do trabalho dessa geração, como o da geração anterior, tem sido feito por mulheres brancas. O racismo na sociedade em geral e, em igrejas e academias em particular, dificultou o processo para mulheres negras. É uma realidade desoladora entre as feministas, que resultou em um número desproporcional de acadêmicas brancas. Apesar disso, essas mulheres se basearam no

---

50 Bernadette J. Brooten, *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago: University of Chicago Press, 1996. (N.A) – sem tradução para o português (N.T.).

51 Mary E. Hunt, Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship. New York: Crossroad, 1990. (N.A.) – sem tradução para o português (N.T.).

52 Mary E. Hunt, "*Eradicating the Sin of Heterosexism*," in Heterosexism in Contemporary World Religion: Problem and Prospect, Marvin M. Ellison and Judith Plaskow, Editors, Cleveland: The Pilgrim Press, 2007, pp. 155-176. (N.A.) – sem tradução para o português (N.T.).

antirracismo em seu trabalho feminista lésbico, num esforço para erradicar o problema.

A rever. Dr. Rene Hill foi a primeira colega teóloga afro americana mulherista a assumir sua sexualidade. Ela é professora da Universidade de Columbia, pesquisadora de religião no Harlem. Ela traz para o seu trabalho local uma ampla perspectiva de justiça social e um foco particular nas necessidades das pessoas queer negras.

Emilie Townes, estudiosa afro-americana de mulheres, é uma das principais eticistas e administradoras acadêmicas, cuja abordagem poética da teologia é única. Ela também tece uma complicada teia de questões sociais e espirituais em seu trabalho, incluindo a questão de um corpo lésbico que se recusa a "realizar uma performance num espetáculo heteronormativo". Sua liderança como uma clériga batista ordenada, decana da *Vanderbilt Divinity School*, e como colega mulherista comprometida em compartilhar recursos com os brasileiros na educação teológica, faz dela uma figura central neste trabalho.

Irene Monroe é outra mulher lésbica cujo trabalho como teóloga pública fundamentado em teologias afro-americanas e feministas é sua própria marca do feminismo queer. Ela escreve regularmente na imprensa gay secular, sempre surpreendendo seus leitores com seu discernimento, seu entusiasmo e sua exigência rigorosa de que o mundo seja mais justo e amoroso.[53] Sua coluna é distribuída em dezenas de meios de comunicação e ela chamou a atenção de Oprah Winfrey.

QUEERING TEOLOGIAS FEMINISTAS

O desenvolvimento de teologias queer emergiram de uma combinação do trabalho feminista/mulherista e das teologias gays que, em suas primeiras manifestações, eram predominantemente

53 Para uma lista parcial do trabalho de Irene Monroe, cf. http://www.irenemonroe.com/ (em inglês) acesso em maio/2019. (N.A.).

masculinas. Estudiosos gays, incluindo pioneiros como John E. Fortunato, John Boswell e John McNeill, estavam concentrados principalmente nas experiências masculinas, na história vista através de lentes masculinas e, na igreja como um espaço definido pelo homem para o qual os gays queriam acesso. Isso foi compreensível, dado o contexto histórico das décadas de 1970 e 1980. Felizmente, mais tarde, estudiosos gays masculinos, incluindo Marvin Ellison e Robert Goss, começaram a ler e serem influenciados por feministas. Assim quando as teologias queer surgiram, esses facilitadores puderam ser explícitos sobre a contribuição das feministas que moldaram o trabalho dos gays.

Virginia Ramey Mollenkott é uma figura fundamental na intersecção do trabalho feminista e queer na religião. Seria improvável visto que ela vem de uma tradição evangélica e uma estudiosa de literatura por formação e não teóloga, porém sua marca é indiscutível na área tanto por seu trabalho pioneiro nas escrituras quanto por sua corajosa aceitação de pessoas transgêneras e suas dificuldades.

Virginia estudou na ultraconservadora *Bob Jones University*, onde aprendeu as duras lições do fundamentalismo evangélico com seus preconceitos antifeministas e anti queer. Por sua angústia pessoal sobre talvez ser lésbica, ela foi aconselhada por um membro do corpo docente a se casar e superar esse questionamento. Ela se casou e foi fazer pós-graduação, onde se tornou especialista em John Milton. Ela foi uma professora de inglês altamente conceituada na *William Patterson University* em Nova Jersey por três décadas.

A Dra. Mollenkott sempre nutriu um interesse especial pela religião que havia sido tão orientadora, embora também problemática, para ela. Ela trouxe a mesma clareza de raciocínio e escrita, cuidadosa atenção ao texto, gosto pela linguagem e símbolos para sua segunda área acadêmica, teologia e religião. Naturalmente, ela gravitou em direção ao texto sagrado, trazendo para a Bíblia seu senso aguçado de análise, suas habilidades de detetive em encontrar as mulheres e pessoas estranhas escondidas lá, sua fé em coisas vistas e não vistas. E tão naturalmente, ela aplicou uma lente feminista e gay ao seu trabalho.

Ela escreveu mais de uma dúzia de livros[54]. Seu melhor trabalho conhecido, *Is the Homosexual My Neighbor?* (1978/1994) em coautoria com Letha Dawson Scanzoni e, abriu uma conversa que muitos outros evangélicos preferiram adiar[55]. Funcionou como um trampolim para ela quando, posteriormente, se assumiu publicamente e foi um prenúncio de sua coragem e sabedoria nas questões trans. Quando publicou *Sensuous Spirituality: Out from Fundamentalism* ela se estabeleceu como uma teóloga proeminente, tanto feminista quanto evangélica, uma combinação incomum.[56] Ao longo do caminho, ela ajudou o Conselho Nacional de Igrejas a desenvolver professores de idiomas inclusivos que são usados em todo o mundo. Ela estimulou o Grupo de Mulheres Evangélicas e Ecumênicas, do qual ela é uma membra ativa, nas análises críticas sobre as questões de sexualidade e gênero.

Gradualmente, ela chegou a conhecer e amar muitas pessoas que se autodenominavam como trans – sejam transexuais, pessoas intersexo, crossdressers, travestis ou semelhantes. Ela publicou *Omni-gender: A Trans Religious Approach* no qual ela demonstrou como pessoas transgênero desestabilizam todas as categorias de gênero.[57] Esse senso cuidadosamente elaborado do que significa ser gay / lésbica / bissexual que engloba as muitas estratégias teopolíticas para promover a inclusão nas religiões e na sociedade estava sujeito à reconsideração devido a esse trabalho persuasivo. Feministas e queers voltaram aos fundamentos sobre o que é sexo, como entender o gênero e o que significa mudar a religião e o mundo em geral.

Não é por acaso que tal trabalho de transformação foi feito por uma feminista evangélica lésbica que se descreve como

---

54 Virginia Ramey Mollenkott, Women, Men, and the Bible, Nashville; Abingdon Press, 1977, revised 1988; *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female*, New York: Crossroad, 1983, and *Godding: Human Responsibility and the Bible*, New York: Crossroad, 1987. (N.A.) – sem tradução para o português (N.T.)

55 Virginia Ramey Mollenkott and Letha Scanzoni, *Is the Homosexual My Neighbor? Another Christian View*, San Francisco: Harper and Row, 1978. (N.A.) – sem tradução para o português (N.T.).

56 Virginia Ramey Mollenkott, *Sensuous Spirituality: Out from Fundamentalism,* New York: Crossroad, 1992. (N.A.) – sem tradução para o português (N.T.).

57 Virginia Ramey Mollenkott, *Omni-gender: A Trans Religious Approach*, Cleveland: Pilgrim Press, 2001.(N.A.) – sem tradução para o português (N.T.).

uma mulher trans. Quem mais teria as habilidades, percepções e necessidades para executar isso? Virginia Ramey Mollenkott levou sua sensibilidade humanitária à religião. Sua formação evangélica contrastava fortemente com a teologia feminista, que era predominantemente liberal a progressista e liberacionista. Ela assumiu compromissos com a justiça social – econômica, racial e ecológica, além da sexual. Ela viveu sua identidade sexual lésbica dentro da mistura da diversidade humana e descobriu que as pessoas trans a ajudavam a entender a corporificação da sua própria vida. Acima de tudo, ela trouxe uma integridade impecável ao processo, ganhando a confiança e o cuidado de muitos fora-da-lei sexuais enquanto vivia os valores cristãos que defendia. Ela é uma colega única que, com a ajuda de outras pessoas, produziu trabalhos queer feministas que agora estão localizados nas extremidades de teologias feministas e queer.

TRAJETÓRIAS FEMINISTAS E QUEER

Esta visão geral das feministas lésbicas no trabalho queer da religião é reconhecidamente parcial e incompleta. Existem muitas outras mulheres cujas contribuições fundamentaram a iniciativa. Muitas aliadas identificadas como heterossexuais adicionaram suas vozes ao coro, tornando normativa a preocupação com a justiça de gênero no campo dos estudos feministas da religião. Christine Gudorf, por exemplo, descreveu a problemática do dimorfismo sexual em estudos religiosos[58]. Elisabeth Schüssler Fiorenza e Rosemary Radford Ruether nunca perdem uma oportunidade de incluir em seu trabalho acadêmico a heterossexualidade como opressão a ser superada.

Por outro lado, alguns estudiosos masculinos queer dão pouca evidência de ter lido e/ou incorporado o trabalho feminista

58 Christine Gudorf, *The Erosion of Sexual Dimorphism: Challenge to Religions and Religious Ethics* Journal of the American Academy of Religion 69.4 (Fall 2001): 863-891. (N.A) – sem tradução para o português (N.T.).

em seus movimentos. Mas existem aqueles como Marvin Ellison, por exemplo, que trazem o mesmo tipo de análise da infraestrutura da opressão em seu trabalho. Ainda assim, na grande maioria, as conexões entre as abordagens feminista e queer ainda serão solidificadas em trabalhos futuros dos estudiosos que ainda estão por vir.

As separações têm motivos históricos compreensíveis. O trabalho queer é muito mais novo que o trabalho feminista. Está enraizado nas ciências sociais e em relação à religião, está atrasado para essas questões. Muitos estudiosos do sexo masculino e, ainda mais homens ativistas gays se acostumaram com um mundo pós-Stonewall no qual suas grades, suas práticas sexuais e, tragicamente, sua pandemia de HIV/Aids eram normativas. Isso não era mais óbvio que na religião.

No cristianismo majoritário, as igrejas, que alguns consideram como a esfera doméstica da vida pública, eram dirigidas por homens, apesar da maioria de fiéis serem mulheres. Isso é gritante na Igreja Católica Romana, onde seu clérigo é masculino, em sua maioria gays e, lideram congregações que são compostas principalmente de mulheres. Muitas igrejas afro americanas têm dinâmicas parecidas. Essas igrejas rejeitaram o feminismo e afastaram as pessoas queer enquanto cultivavam a liderança masculina como uma maneira de manter pelo menos alguns homens no rebanho. A discriminação resultante contra as mulheres apenas preparou o terreno para rejeitar os queers na liderança.

Os próximos passos são complicados. Primeiro, todas as teologias que foram consideradas como singulares agora devem ser entendidas como plural. Teologias feministas, teologias queer e assim por diante contribuem para uma realidade variada e complexa.

Segundo, muitas reivindicações concorrentes, seja em outras tradições religiosas ou outras questões de justiça social, começando com a pobreza, o ecocídio e a guerra, moldam a agenda teo-ética. Como as preocupações feministas e queer vão se sair em tal mundo intelectual, moral e espiritualmente "competitivo", ainda precisa ser acompanhado.

Em terceiro lugar, enquanto as feministas mostram muitos sinais de trazer abordagens queer em seu trabalho, não está

claro que os queers estão trazendo abordagens feministas aos deles. É como o ecofeminismo, que é um esforço feminista para incorporar preocupações ecológicas que não foram encontradas num movimento verde que atenda às necessidades feministas.

Em quarto lugar, a reação contra os esforços religiosos feministas e queer é feroz e crescente à medida que a direita religiosa percebe o poder de cada um e o poder dos dois combinados. As lutas não serão mais fáceis, mas podem ser desenvolvidas juntas como um movimento queer feminista mais amplo.

Este trabalho é construído sobre uma base firme porque as feministas pioneiras lésbicas na religião não pouparam energia ou coragem para sua criação. Com o mesmo espírito e determinação, as colegas contemporâneas podem aprofundá-lo e expandi-lo.

FALAR EM TEOLOGIA OU RELIGIÃO NO SINGULAR, NA ATUALIDADE, TORNOU-SE IMPRATICÁVEL.

ANDRÉ S. MUSSKOPF

TEOLOGIAS GAY/QUEER [59]

ANDRÉ S. MUSSKOPF[60]

INTRODUÇÃO

Falar em teologia ou religião no singular, na atualidade, tornou-se impraticável. Se, de algum modo, o iluminismo e a ciência moderna desestabilizaram as crenças para além daquilo que pode ser medido, provado e demonstrado através de procedimentos científicos considerados neutros, a pós-modernidade, por mais que esta expressão ou a realidade que ela expressa sejam questionadas, desestabilizou esta ciência e esta forma de ver o mundo. No mundo pós-moderno, conflitos e lutas sociais, múltiplas identidades, diversidade, pressupostos, são termos recorrentes em qualquer âmbito das ciências. A Teologia e a Religião, apesar de seu tradicional papel e discurso autoritativo e rígido, não está imune a esta realidade. A multiplicação das "teologias do genitivo", o resgate de tradições religiosas silenciadas e os novos movimentos religiosos são tanto uma expressão como uma parte constituinte deste momento.

A teologia cristã, enquanto discurso das igrejas, foi obrigada a dialogar com outras áreas do conhecimento e este diálogo gerou deslocamentos importantes. Filosofias da linguagem, teoria da complexidade, teorias do conhecimento, assim como estudos da

59 Texto publicado no livro: "Teologia e Pós-Modernidade" (Org. Jaci Maraschin e Frederico Pieper, Fonte Editorial, 2008).

60 Professor da Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciência da Religião. Possui graduação (2001), mestrado (2004) e doutorado (2008) em Teologia pela Escola Superior de Teologia. Realizou intercâmbios de estudos nos Estados Unidos e Canadá. Áreas e temas de pesquisa: Estudos Feministas, Estudos de Gênero, Estudos Queer, Masculinidade, Homossexualidade e Diversidade Sexual, na sua relação com Teologia e Religião. Palestrante sobre as temáticas de especialização em eventos acadêmicos, religiosos, com grupos de base e movimentos sociais, no Brasil e internacionalmente.

área da sociologia, da antropologia, da economia, misturaram-se na produção do conhecimento teológico. No presente ensaio pretende-se focalizar um diálogo específico que se procedeu no campo teológico nas últimas décadas.[61] Neste diálogo misturam-se teorias e conceitos vindos de várias escolas e correntes teóricas com reivindicações do movimento social que se articula ao redor das identidade sexuais e de gênero, provocando uma construção teológica um tanto inusitada, vista por muitos/as como algo *estranho* (queer).

As conseqüências da emergência deste novo discurso teológico, até certo ponto ainda imprevisíveis, vão muito além de uma discussão puramente acadêmica e filosófica, mas se inserem num contexto em que a própria idéia de religião e religiosidade é questionada e reinventada.

1 – TEOLOGIA SOBRE HOMOSSEXUALIDADE E TEOLOGIA GAY

Relações entre pessoas do mesmo sexo receberam, e recebem, em diferentes períodos históricos, em diferentes contextos culturais e políticos, significados diversos.[62] Embora o âmbito das Sagradas Escrituras Cristãs seja uma das áreas mais controvertidas no debate travado no mundo ocidental sobre este realidade, as parcas referências que a história da interpretação relegou como referência (de condenação, negação) destas relações podem servir de modelos teológicos sobre esta temática: o Levítico circunscrevendo estas relações pelo código de pureza/impureza a partir da idéia de abominação; a construção do sodomita (que ainda persiste em muitas sociedades) a partir da narrativa de Sodoma e Gomorra; a definição paulina e deutero-paulina destas relações

61 O objetivo central deste ensaio é perceber a emergência, a articulação discursiva e as mudanças no âmbito das teologias gay/queer formuladas no contexto norte-americano. Isto se justifica não apenas pela quase ausência de referentes sobre estes discursos no Brasil e na América Latina, mas também pela possibilidade de estabelecer um paralelo e questionamentos sobre a sua relação com a articulação de um discurso teológico gay/queer na América Latina.

62 Veja, por exemplo, D. F. GREENBERG, **The construction of homosexuality** e M. NISSINEN, **Homoeroticism in the Biblical world**.

como "contrárias à natureza" (dentro da idéia de idolatria).[63] Estes textos bíblicos serviram de referência, dentro da história da teologia cristã, para formar discursos teológicos sobre a homossexualidade.[64] De qualquer forma, ao falar de *teologia sobre a homossexualidade*, o que se pretende não é fazer um inventário de todas os discursos teológicos que se articularam sobre este tema, mas partir de um ponto histórico que, de uma certa forma, rompe com as formas anteriores de abordagem da temática, e inaugura um novo período, com a emergência de um novo sujeito, uma nova identidade. É uma ruptura em que não estão ausentes descontinuidades e contradições.

1.1 – O SURGIMENTO DE UM SUJEITO E A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE

As condições para a emergência desta nova identidade, deste novo sujeito, são dadas pela discussão que se dá sobre as relações entre pessoas do mesmo sexo de maneira especial no âmbito das ciências médicas no século XIX.[65] Como ilustração, basta aqui citar clássica expressão de M. Foucault:

> A sodomia – a dos antigos direitos civil ou canônico – era um tipo de ato interdito e o autor não passava

63 Não se pretende, aqui, fazer uma discussão sobre a interpretação destes textos bíblicos específicos referidos para discutir a questão da homossexualidade a partir da Bíblia, mas apenas reconhecer a formação histórica de modelos teológicos interpretativos que articulam um discurso acerca desta realidade. Para uma rápida abordagem dos textos bíblicos veja D. HELMINIAK, **O que a Bíblia realmente diz sobre homossexualidade**.

64 John Bowell, **Christianity, social tolerance, and homosexuality**, demonstra o desenvolvimento do pensamento acerca da homossexualidade na teologia cristã até o século XIV. Veja também M. JORDAN, **The invention of sodomy in Christian Theology**.

65 Para uma discussão geral da história da medicina sobre sexualidade veja T. LAQUEUR, **Inventando o sexo**. Para uma discussão sobre a construção da homossexualidade na medicina do século XIX veja o primeiro capítulo de N. SULLIVAN, **A critical introduction to Queer Theory**, p. 1-21 onde a autora faz um balanço das principais teorias neste período. Ver também D. F. GREENBERG, **The construction of homosexuality**, p. 397-433.

> de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX tornou-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também uma morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. (...) A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androginia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie.[66]

Este novo sujeito construído no âmbito do discurso médico, será ressignificado pelo movimento social que se articula ao redor deste discurso. Sua preocupação, num primeiro momento, é a descriminalização da homossexualidade, procurando assimilar as práticas sexuais destes sujeitos dentro do marco conceitual da cultura dominante, partindo da idéia de que "tolerância pode ser alcançada tornando as diferenças invisíveis, ou pelo menos secundárias, por e através de uma ênfase essencializadora, normalizadora na igualdade [sameness]".[67] Depois de um período de intensa perseguição dos grupos que advogavam a inclusão de homossexuais na Europa durante o período da II Guerra Mundial, nas décadas de 50 e 60 houve uma proliferação destes grupos nos Estados Unidos que configurou o que se chamou de Movimento Homófilo. Em 1969 havia 150 destes grupos nos Estados Unidos.[68]

Mas o fato decisivo, ou pelo menos catalisador, para a constituição da homossexualidade enquanto uma identidade foi a Revolta de Stonewall, em 28 de Junho de 1969, considerado

---

66 M. FOUCAULT, **História da sexualidade**, p. 43-44.

67 N. SULLIVAN, **A critical introduction to Queer Theory**, p. 23. A autora traz uma bibliografia básica sobre o Movimento Homossexual (nota 1). Para uma breve exposição veja P. FRY; E. MACRAE, **O que é homossexualidade**, p. 81-100, e também A. S. MUSSKOPF, **Uma brecha no armário**, p. 56-30.

68 Cf. P. FRY; E. MACRAE, **O que é homossexualidade**, p. 95s; N. SULLIVAN, **A critical introduction to Queer Theory**, p. 22, "O trabalho de tais organizações, combinado com a crescente discussão pública da sexualidade, pavimentaram o caminho para a emergência, nos anos 50, do que podemos pensar como os primeiros grupos de direitos civis homossexuais. Nos Estados Unidos tais grupos formaram o que veio a ser conhecido como o Movimento Homófilo [Homophile Movement]".

o evento (ou mito) fundante da Movimento de Libertação Homossexual.[69] A partir deste momento surge, definitivamente, um novo grupo social, marcado pela idéia de uma "consciência homossexual", com um novo vocabulário expressando o seu ponto de partida e suas reivindicações: "De fato, poder-se-ia argumentar que as quatro questões chave compartilhadas pela maioria dos/as ativistas e organizações (liberacionistas) eram Orgulho, Escolha, Assumir-se, e Libertação".[70]

Mas só é possível compreender a emergência destes movimentos no contexto maior das lutas sociais que têm lugar nos Estados Unidos neste período. O movimento anti-guerra, o movimento negro, o movimento feminista, grupos de estudantes e hippies representaram, nas décadas de 60 e 70 a contracultura no contexto norte-americano. Foi no seio destes movimentos e desta efervescência que se criou a possibilidade de emergência do Movimento Homossexual e a consolidação de uma identidade criada, discursivamente, num primeiro momento pela medicina desde o século XIX, e assumida pelos grupos homossexuais do início da década de 70.[71]

Por isso, falar de teologia sobre a homossexualidade, no contexto que estamos assumindo neste ensaio, significa falar de um discurso que surge com a constituição de um novo sujeito histórico, com uma nova identidade, e que passa a constituir um novo discurso teológico a partir desta configuração. É o surgimento do homossexual como uma nova categoria identitária, primeiro dentro do discurso médico e depois no contexto do Movimento Homófilo que permitirá a emergência de um outro discurso teológico, à margem dos cânones eclesiásticos tradicionais. Já num segundo momento, com a constituição do Movimento de Libertação Homossexual, um outro discurso teológico será formulado, como veremos a seguir.

---

69 Cf. P. FRY; E. MACRAE, **O que é homossexualidade**, p. 96s. Ver também A. S. MUSSKOPF, **Uma brecha no armário**, p. 27s; D. F. GREENBERG, **The construction of homosexuality**, p. 458-459. N. SULLIVAN, **A critical introduction to Queer Theory**, p. 26s, debate o caráter mítico e lendário deste episódio.

70 N. SULLIVAN, **A critcal introduction to Queer Theory**, p. 29.

71 Cf. N. SULLIVAN, **A critcal introduction to Queer Theory**, p. 29; Também: A. S. MUSSKOPF, **À meia luz**, p. 4-5.

1.2 – UMA TEOLOGIA APOLOGÉTICA

Se vimos, anteriormente, como se processou a emergência de um novo sujeito, de uma nova identidade nos séculos XIX e XX, estaremos focalizando agora na emergência e nas principais características de um discurso teológico que parte desta construção identitária nos Estados Unidos. Este discurso pode ser sintetizado com a expressão "Teologia Gay".[72] No entanto, num primeiro momento, esta reflexão é definida muito mais como uma "teologia sobre homossexualidade". É esta forma discursiva que abrirá caminho para a constituição de um discurso mais sólido em períodos e reflexões posteriores.

Segundo R. Goss, já nos anos 50 apareceram algumas publicações que ele localiza nas origens de algo que somente mais tarde será chamado de Teologia Gay. O autor menciona as obras de Derek Bailey (*Homosexuality and the Western Christian Tradition* – 1955) e Robert Wood (*Christ and the Homosexual* – 1959) como precursoras e inspiradoras de futuros teólogos gays.[73] Mas foi a partir dos anos 70 que uma produção sistemática e uma corrente teológica propriamente dita começou a se formar. A Teologia Gay surge, neste contexto, como um novo discurso procurando articular, teologicamente, as reivindicações do Movimento de Libertação Homossexual.[74]

Enquanto E. Stuart menciona as coletâneas de artigos de Sally Gearhart e Bill Johnson (*Loving women, loving men: Gay liberation and the Church* – 1974) e de Malcom Macourt (*Towards a theology of gay liberation* – 1977) e a obra de John McNeil (*The Church and the homosexual* – 1976),[75] R. Goss, além desta última,

72 Esta definição não deixa de ser problemática e limitante, mas já conta com uma certa aceitação nos círculos acadêmico-teológicos. Por outro lado, estaremos enfocando especificamente a produção relacionada com a experiência homens gays.
73 Cf. R. GOSS, **Queering Christ**, p. 239s.
74 Cf. E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 15, "A teologia gay começou a emergir na década de 70 quando cristãos gays começaram a refletir teologicamente sobre o movimento de libertação gay". J. McNEIL, **The church and the homosexual**, p. 9s, menciona a militância da comunidade homossexual como "outra circunstância que requer uma reavaliação da posição moral tradicional da igreja" (p. 9).
75 Cf. E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 16-20. A obra de M. Macourt foi editada na Inglaterra.

faz menção a Tom Horner (*Jonathan Loved David* – 1978) e Virginia Ramey Mollenkott e Letha Scanzoni (*Is the homosexual my neighboor?* – 1978)[76], como as obras inauguradoras da Teologia Gay.

Para R. Goss, trata-se de obras de caráter apologético pois seu objetivo é:

> ...reconciliar a oposição das igrejas à homossexualidade e oferecer uma interpretação teológica da homossexualidade. Elas focalizaram em aconselhamento pastoral e inclusão do/a homossexual na vida da igreja; seu método foi de reunir informações psicológicas, bíblicas e históricas para construir um argumento para a inclusão de gays/lésbicas.[77]

Já E. Stuart enquadra esta produção na corrente de Teologia Liberal unindo-se a R. Goss quando afirma que "como todas as formas de teologia liberal a teologia gay é fundamentalmente apologética".[78] Marcadas ainda pelos estudos médicos do século XIX e XX e dos grupos homófilos, estas obras procuram articular este *corpus* teórico na construção de um discurso inclusivista. De uma certa forma, é este apelo às novas teorias sobre a (homo) sexualidade que sustentam a reivindicação de uma identidade homossexual, à qual se acrescenta narrativas que demonstram a "normalidade" de gays e lésbicas. Basta ver a centralidade desta argumentação nas obras de John McNeil e Virginia R. Mollenkott e Letha D. Scanzoni.[79] Também é visível o paralelismo destas obras nos demais temas que abordam: Tradição/História, Teologia Moral/Ética, Escrituras/Bíblia, Acompanhamento Pastoral/Compreensão. Na área bíblica, por exemplo, a pergunta que nor-

76 Cf. R. GOSS, **Queering Christ**, p. 239-241.
77 R. GOSS, **Queering Christ**, p. 240.
78 E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 20. Segundo a autora, "O que nós encontramos, assim, nesta nascente teologia gay, é um casamento inventivo do discurso liberacionista gay com a teologia liberal para estabelecer a identidade [selfhood] das pessoas gays e, assim, seu direito e habilidade para fazer teologia".
79 Cf. J. McNEIL, **The church and the homosexual**, p. 109-125; V. R. MOLLENKOTT; L. D. SCANZONI, **Is the homosexual my neighboor?**, p. 84-102. Ambas as obras dedicam um capítulo ao tema da "ciência".

teia este discurso teológico é "o que a Bíblia diz sobre homossexualidade".[80] Este tipo de leitura trata de desconstruir os "textos de terror" associados e interpretados como condenação da homossexualidade.[81]

Tanto R. Goss quanto E. Stuart reconhecem a coragem e importância destas primeiras obras apesar de apontarem suas limitações. Segundo E. Stuart, as seguintes pressuposições marcam este discurso teológico:

- a existência de uma identidade [self] gay que precisa mover-se de uma existência inautêntica/patológica para uma autêntica/saudável, um processo que envolve luto pela perda dos privilégios que estão ligados à heterossexualidade;
- a identidade [self] gay auto-afirmada como ponto de contato com o divino;
- a existência de uma sabedoria e dons espirituais gays que muitas vezes encarnam valores evangélicos mais efetivamente do que pessoas e relações heterossexuais;
- sexualidade como essencial à personalidade [personhood] humana e contendo uma verdade desta personalidade [personhood];
- a autoridade da experiência gay que excede a autoridade externa incluindo a autoridade da escritura e tradição que pode, no entanto, ser lida através da lente hermenêutica da experiência gay.[82]

80 Título do Cap. 5 de V. R. MOLLENKOTT; L. D. SCANZONI, **Is the homosexual my neighboor?**, e também do livro de D. HELMINIAK, **O que a Bíblia realmente diz sobre homossexualidade**.

81 Para um balanço das metodologias de leitura bíblica sobre/desde a homossexualidade ver A. S. MUSSKOPF, **Queer: Teoria, hermenêutica e corporeidade**, p. 190-197. Segundo R. GOSS, **Queering Christ**, 240, as duas questões centrais deste discurso teológico eram: "textos bíblicos que eram usados para justificar a homossexualidade como pecado e questões psicológicas de orientação sexual para desconstruir teologias morais baseadas na lei natural" (p. 241).

82 E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 28.

Este tipo de discurso não está restrito a um período histórico definido. Embora sua emergência esteja ligada ao contexto dos estudos médicos do século XIX e XX, este tipo de argumentação está presente em obras subsequentes. As obras de E. Fortunato (*Embracing the exile* – 1982), C. O'Neil e K. Ritter (*Coming out within* – 1992), C. Glaser (*Coming out as sacrament* – 1998) e N. Wilson (*Our tribe* – 1995), que se concentram especialmente na importância de assumir-se (*coming out*) e seus componentes psicológicos, são um exemplo disso.[83] Além disso, várias abordagens contemporâneas discutindo a relação entre a homossexualidade e a religião cristã continuam seguindo este tipo de "metodologia".[84]

Ainda que este tipo de reflexão estivesse baseado na busca de uma "libertação" de homossexuais dos estigmas de doença, pecado e crime, sua tendência assimilacionista e inclusivista são essencialmente devedoras do discurso médico. Apenas com a consolidação do Movimento de Libertação Homossexual é que "libertação" vai assumir um outro significado, também na reflexão teológica.

1.3 – UMA TEOLOGIA LIBERACIONISTA

Assim como no âmbito dos movimentos sociais, o meio teológico da segunda metade do século XX presenciou a irrupção de diversas "teologias do genitivo".[85] No contexto da Segunda Onda do Movimento Feminista surgiu a Teologia Feminista; no contexto do Movimento Negro surgiu a Teologia Negra.[86] Não se pode ignorar, neste contexto, a irrupção da Teologia da Liberta-

83 Cf. E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 24-27; também R. GOSS, **Queering Christ**, p. 241.
84 Alguns exemplos: S. THORSON-SMITH, **Reconciling the broken silence**; W. WINK, **Homosexuality and Christian faith**; J. M. CHILDS Jr., **Faithful conversation**; C. L. JECH, **Will the gay issue go away?**.
85 Cf. R. GIBELLINI, **A teologia do século XX**, p. 418. Segundo o autor: "O problema da relação entre fé e experiência foi particularmente sentido, na teologia do século XX, por todas as teologias que se confrontaram com a redescoberta da subjetividade realizada pelo pensamento moderno..." (p. 323).
86 Cf. A. S. MUSSKOPF, **À meia luz**, p. 4-5.

ção na América Latina, na sua relação com os movimentos sociais das décadas de 60 e 70[87], que influenciará grandemente a Teologia Gay que se articula neste período.[88] Além disso, informam e influenciam este debate a nova área de estudos acadêmicos definida como *Estudos Gays e Lésbicos*. Este campo acadêmico abandonará um discurso essencialista no âmbito das identidades sexuais para assumir posturas e construções ligadas à idéia de construção social, com a proeminência de estudos na área da sociologia.[89]

Para R. Goos, a obra de John Boswell, *Christianity, Homosexuality, and Social Tolerance*, marca a mudança de uma teologia da homossexualidade para uma teologia gay ao descobrir e afirmar "vozes gays dentro das tradições cristãs".[90] A produção teológica que emerge, em diálogo com um Movimento Homossexual já consideravelmente solidificado e com os estudos gays e lésbicos, fundamenta-se basicamente na experiência de opressão a que esta comunidade foi submetida, e que a obra de Boswell, e outras que a seguiram, demonstra através da releitura histórica. Além disso, é um discurso mais crítico dos padrões e modelos da comunidade gay emergente, assumindo uma postura ligada às teorias de construcionismo social e com a teologia do processo.[91]

As experiências de opressão são fundamentais para esta teologia. Elas se constróem enquanto discursos nas narrativas pessoais e biográficas que envolvem e sustentam a sua reflexão.[92] Por outro lado, elas também se expressam em inúmeras autobiografias publicadas por teólogos e militantes que fazem a relação

87 Cf. R. GIBELLINI, **A teologia do século XX**, p. 347-381. Veja também A. S. MUSSKOPF, **À meia luz**, 3-4.

88 Cf. E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 33. A relação entre o ativismo dos Movimentos Negro, Feminista, Homossexual e suas teologias é explicitada por alguns teólogos deste período (como J. M. CLARK, **Beyond our ghettos**, p. ix; R. CLEAVER, **Know my name**, p. 24), ou pode ser constatada numa rápida consulta às referências bibliográficas utilizadas.

89 Veja E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 7-10.

90 R. GOSS, **Queering Christ**, p. 240.

91 Cf. E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 33.

92 Presentes já nas obras de J. McNeil e V. R. Mollenkott e L. D. Scanzoni, esta ênfase na experiência de homens gays vai assumir um caráter menos dependente do discurso médico e mais político em obras já mencionadas como as de R. Cleaver, G. D. Comstock, J. M. Clark e R. Goss.

entre seu engajamento político e a experiência cristã. Obras como C. Glaser (*Uncommon calling*), J. Ferry (*In the courts of the Lord*) e M. White (*Stranger at the gate*) inter-relacionam a opressão social e a opressão religiosa vivida no contexto das igrejas. Uma das principais características destas obras é a ênfase nas dificuldades que o sistema patriarcal heterocêntrico impõe aos homens gays na construção de sua identidade e que são as causadoras de determinados comportamentos eticamente "des-recomendáveis", como as relações com múltiplos parceiros sexuais.[93]

Se uma *teologia da homossexualidade* estava mais centrada no discurso médico, construindo uma *identidade* (*self*) gay, uma teologia gay de cunho liberacionista vai centrar sua atenção na *experiência* destes sujeitos, com ênfase na situação de opressão. Esta estratégia remete diretamente ao discurso teológico formulado pela Teologia da Libertação Latino-Americana. O exemplo mais explícito desta relação possivelmente seja a obra de R. Cleaver (*Know my name – A Gay Liberation Theology* – 1995). Temas como êxodo de um sistema de opressão circunscrito pela homofobia, a experiência do deserto e as tentações da opressão internalizada, a salvação como transformação social e evento comunitário perpassam e marcam esta obra. A Teologia da Libertação oferece, explicitamente, a possibilidade de articulação entre o discurso teológico e a experiência de militância social do Movimento de Libertação Homossexual. O ponto de partida, numa crítica simultânea ao discurso médico, é a criação de uma consciência de classe (a formação de um povo), que tem sua origem nos eventos de e pós-Stonewall:

93 As autobiografias de Glaser, Ferry e White apresentam um retrato de homens "decentes" que, por causa de uma sociedade homofóbica e de um certo modelo de vida gay vivem a sua sexualidade de uma maneira "indecente". Ainda quando valorizadas estas experiências são definidas como parte de um processo que culminará em algo diferente. Veja por exemplo a reflexão de L. K. GRAHAM, **Discovering images of God**, p. 75: "[Os múltiplos relacionamentos sexuais] são um tanto fluidos mas valiosos componentes de um processo complexo mais amplo de descoberta e auto-afirmação". A relação com outros relatos autobiográficos, e a idéia de decência/indecência serão aprofundadas mais adiante.

> Stonewall foi um ponto decisivo na história de homens gays e lésbicas, não somente na América do Norte mas na Europa. Ela tornou um movimento por aceitação e assimilação em um movimento por "libertação gay". (...) O significado vem do fato de que ela nos capacitou a começar a pensar nós mesmos como sujeitos históricos.[94]

É também esta corrente teológica gay que vai começar a definir as reflexões produzidas anteriormente como "apologéticas". Embora G. D. Comstock não faça nenhuma referência aos teólogos anteriormente discutidos nem defina o que seria um discurso apologético, esta afirmação já está no título de seu livro: *Gay theology without apology*.

A crítica implícita de J. M. Clark em *Beyond our ghettos* se volta mais contra a "guetização" da comunidade gay pós-Stonewall, mas não deixa de ser uma crítica ao discurso teológico gay vigente. Segundo ele:

> A teologia da libertação gay também precisa ir além de uma miopia estreita, latente e assim também "romper com a armadilha conceitual" de nossa guetização, de uma só vez se dando conta de nossa opressão e marginalidade, nossa exclusão e desvalorização, não se tornando tão preocupada com nossa experiência como pessoas gays ao ponto de que nós também criemos dicotomias de nós-versus-eles.[95]

Poder-se-ia afirmar que estes teólogos assumem uma postura mais "ofensiva" teologicamente, uma estratégia que busca identificar textos e tradições afirmativas sobre o amor entre pessoas do mesmo sexo e a sexualidade humana.[96] Esta mudança pode ser resumida no

94 R. CLEAVER, **Know my name**, p. 24-25.
95 M. J. CLARK, **Beyond our ghettos**, p. 3.
96 M. WEST, **Reading the Bible as queer americans**, p. 33, falando das hermenêuticas bíblicas gays, utiliza esta categoria para este tipo de reflexão. Veja: A. S. MUSSKOPF, **Queer: Teoria, hermenêutica e corporeidade**, p. 193ss. Referindo-se à obra de J. M. Clark, E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 34 fala de uma postura "profética" em contraposição à "apologética".

paradigma do êxodo, usado como metáfora por grande parte destes teólogos.[97] Da experiência de opressão e seu processo de conquista de algo melhor é que brotam os temas teológicos e sua construção particular. Em teólogos como J. M. Clark, G. D. Comstock e R. Cleaver, tem-se uma releitura de doutrinas cristãs, enfocando seus aspectos bíblicos e históricos (tradição). Temas como criação, imagem de Deus, Jesus Cristo, ética, salvação, são relidos e ressignificados desde a experiência gay.

Como já vimos em R. Cleaver, o tema da salvação assume outra perspectiva a partir de seu diálogo com a Teologia da Libertação no contexto da experiência gay. G. D. Comstock, em sua reflexão profundamente marcada por uma releitura bíblica que critica as bases patriarcais das narrativas bíblicas e as imagens construídas sobre a figura de Jesus, reconstrói a temática da salvação ampliando a noção de Escritura, Tradição e Experiência a partir de eventos salvíficos para a comunidade gay.[98] Esta reflexão prepara a afirmação de fé (Credo) no capítulo conclusivo de seu livro. Segundo o autor:

> Eu encerro com uma afirmação de fé e compreensão que depende e interpreta termos trinitários familiares – Deus o criador, Jesus o salvador, e o Espírito da comunidade. Eu também uso as categorias de pecado, salvação, e graça; crucificação e ressurreição; e os sacramentos do batismo e da ceia para organizar e articular minhas crenças.[99]

J. M. Clark, em *Beyond our ghettos*, procura articular uma "ecoteologia gay", afirmando a necessidade de romper com a dicotomia imanente-transcendente, começando pelas doutrinas da criação e as imagens de Deus. No processo de cristianização do

97 Além de R. CLEAVER, **Know my name**, esta temática também aparece em J. M. Clark, G. D. Comstock e D. Spencer. Cf. E. STUART, **Gay and lesbian theologies** (p. 33-50).
98 Cf. G. D. COMSTOCK, **Gay theology without apology**, p. 105-126.
99 G. D. COMSTOCK, **Gay theology without apology**, p. 127.

ocidente sob o signo do heteropatriarcado, a teologia cristã subsidiou e justificou este sistema através da formulação destas doutrinas, inclusive na área da sexualidade. Segundo o autor:

> O cristianismo tradicional, por exemplo, tem exigido a crença num deus soberano masculino, uma imagem idolátrica da supremacia e dominação masculina. Além disso, nossa subserviência a este deus tem exigido que nós rejeitemos qualquer ligação com a terra ou com esta vida em favor de uma espiritualidade transcendente, escatológica ou referente a um outro mundo. Como nós já vimos, tal religiosidade fundada em dominação e projeção para um outro mundo levou à exploração e descartabilidade de povos e da terra. Como homens gays e lésbicas, nossa experiência de opressão, exclusão, e descartabilidade, bem como nossa experiência do companheirismo e empoderamento de um/a deus/a radicalmente íntimo entre nós, nos leva a ser altamente críticos destes temas tradicionais, opressivos, e ecologicamente destrutivos na teologia.[100]

Influenciado por J. M Clark, e dando continuidade a esta reflexão, D. Spencer segue nesta linha em *Gay and Gaia*, centrando sua reflexão no erotismo como fundamento para uma ética ecologicamente articulada.[101] Em todas estas reflexões, há uma ênfase na questão da interpretação (bíblica, da tradição e da experiência) e da ética a partir da valorização da experiência homossexual. Segundo a avaliação de E. Stuart, esta é uma teologia profundamente imanente, que corre o risco de fazer desaparecer a própria teologia de seu discurso, ou, como afirma a autora:

> A teologia é reduzida a hermenêutica e ética e cozida tão poderosamente na dor da "experiência" gay que em alguns casos ela parece desaparecer totalmente juntamente com o divino que (...) desvanece em face de sua

100 J. M. CLARK, **Beyond our ghettos**, p. 48-49.
101 Cf. E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 44-46.

> própria imanência benevolente. (...) O imanentismo radical requer uma visão ingenuamente romântica da identidade gay e das vidas gays.[102]

Este discurso teológico também carrega as marcas de um fato novo para o Movimento Homossexual: o surgimento da epidemia da Aids. Este tema aparece fortemente na obra de J. M. Clark a partir de seu diagnóstico soropositivo em 1990. Já em *Beyond our ghettos* a experiência da Aids aparece como prova ou exemplo da descartabilidade da comunidade gay.[103] Em *Defying the darkness* a sua soropositividade marca ainda mais profundamente sua reflexão ao enfocar a luta contra a morte como uma possibilidade de vida mais plena. Conforme J. M. Clark: "Confrontando a morte e ainda assim nos comprometendo com a vida, nós podemos descobrir neste processo o empoderamento tanto para discernir quanto para viver uma vida ética em relação a tudo isso".[104]

Nas outras obras deste período e desta corrente teológica este tema se faz cada vez mais presente, vindo a se transformar num tema central da construção teológica em períodos posteriores.[105] A epidemia da Aids marcou não apenas uma mudança profunda na organização do Movimento de Libertação Homossexual, mas também na produção teológica gay, abrindo caminho para que modos *estranhos* e *indecentes* (queer) fossem assumidos na Teologia.

2 – TEOLOGIA GAY E TEOLOGIA *QUEER*

2.1 – A DESESTABILIZAÇÃO DO DISCURSO IDENTITÁRIO

Se a articulação dos estudos e discussões sobre homossexualidade com o Movimento Homófilo até os anos 70, a irrupção

102 E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 49.
103 Cf. J. M. CLARK, **Beyond our ghettos**, p. 12ss.
104 J. M. CLARK, **Defying the darkness**, p. 8.
105 Veja as breves menções em R. CLEAVER, **Know my name**, p. 116, 136; G. D. COMSTOCK, **Gay theology without apology**, p. 1, 101.

do Movimento de Libertação Homossexual e o surgimento dos Estudos Gays e Lésbicos na década de 70 até início dos anos 80, representam momentos e formas de pensamento/conhecimento, a pandemia da Aids representa uma mudança profunda em todas estas áreas. Inicialmente definida como "peste" ou "câncer gay", o vírus HIV e a Aids foram vistos por muitas como um castigo divino, ou como uma forma de purificar a sociedade de comportamentos distorcidos, desviados. O enfrentamento da epidemia pelas autoridades dos governos e na área da saúde aconteceu somente no momento em que se percebeu que a epidemia não era um problema da comunidade homossexual, mas uma questão de saúde pública, quando ela já está num estado avançado.[106] Conforme T. Spargo:

> Com o assalto da AIDS, este coletivo já fraturado foi confrontado por um novo conjunto de pressões. Os discursos populares que representaram de forma errônea a AIDS como uma doença gay contribuíram para uma homofobia renovada e necessitaram uma revisão das estratégias assimilacionistas. Aceitação revelou-se rapidamente demais como tolerância, que estava rapidamente se tornando intolerância. Isto levou, em conseqüência, a um renovado mas descentralizado radicalismo na política gay e lésbica. Novas coalizões foram formadas entre homens e mulheres, não baseadas numa identidade essencial mas no compromisso compartilhado de resistir às representações que estavam custando as vidas daqueles/as com AIDS.[107]

A realidade da Aids trouxe, mais uma vez, e de forma renovada, a discussão sobre a sexualidade para o debate público. Novamente este debate foi articulado e dominado pela área das ciências médicas que, mesmo sob uma aura de neutralidade e objetividade, não deixou passar despercebidas suas fobias

106 Cf. R. GOSS, **Queering Christ**, p. 242s.
107 T. SPARGO, **Foucault and Queer Theory**, p. 34-35. Também W. B. TURNER, **A genealogy of Queer Theory**, p. 30; R. GOSS, **Queering Christ**, p. 242.

e seus preconceitos. Foi assim que emergiu o discurso da Aids como uma "doença gay" e dos "grupos de risco" correntes nas (poucas) estratégias de enfrentamento e prevenção no início da década de 80. Mas, se por um lado, esta realidade custou (e ainda custa) a vida de muitas pessoas da comunidade homossexual, com a realidade da morte e a estigmatização em vida, por outro ela favoreceu a articulação dos grupos e movimentos homossexuais, um aprofundamento de seu discurso e uma nova política no cenário mundial. Refletindo sobre esta realidade no Brasil, J. S. Trevisan afirma que:

> Seguindo o exemplo dos Estados Unidos e países da Europa ocidental, os serviços de combate à Aids aproximaram-se dos grupos de ativismo guei e os integraram como parceiros. Isso permitiu o surgimento de numerosas ONGs trabalhando na área, com um novo perfil de ativismo guei integrado às campanhas anti -Aids.[108]

Este tipo de ativismo se corporificou em organizações como ACT-UP e Queer Nation e foi um dos pilares que deu origem, no final dos anos 80, à Teoria Queer.[109] O adoção do termo "queer" para caracterizar esta renovação do movimento representa a estratégia e metodologia que foram articulados teoricamente a partir da década de 90. Trata-se de subverter as categorias construídas através da medicalização ressignificando termos e adjetivos usados como forma de estigmatização e inferiorização. Aparecendo pela primeira vez nas obras de Teresa de Lauretis, Eve K.

108 J. S. TREVISAN, **Devassos no paraíso**, p. 456. Veja também R. GOSS, **Jesus acted up**, p. 49-51.

109 Cf. A. STEIN; K. PLUMMER, **"I Can't Even Think Straight"**, p. 133. Cf. T. SPARGO, **Foucault and Queer Theory**, p. 36-37, "Foi no contexto do ativismo relacionado com a questão da AIDS e da rejeição de estratégias assimilacionistas que 'queer' foi reconfigurado na sua forma corrente tanto na cultura popular quanto na teoria. Influenciado por ACT UP e outras estratégias ativistas com relação à AIDS, outros agrupamentos fundados em Nova Iorque em 1990 sinalizavam em seus nomes e na sua retórica a reapropriação de um termo que até então tinha sido predominantemente ligado com homofobia e preconceito".

Sedgwick e Judith Butler, este termo incorporou-se à discussão na área dos Estudos Gays e Lésbicos, passando a representar uma corrente teórica que ultrapassa e rompe com as categorias identitárias binárias construídas e mantidas tanto pelos movimentos sociais quanto pela academia. Ela não se restringe aos processos de construção da identidade sexual e de gênero, mas se preocupa com as diversas intercessões destas com outros recortes como raça/etnia, classe, crença, etc. Mas, além da militância *queer*, as teorias feministas, as mudanças de paradigma nos estudos históricos e sociológicos a partir do pós-estruturalismo, incluindo de maneira especial M. Foucault[110], todas influenciaram esta nova proposta teórica (e política) que se refere, segundo a E. K. Sedgwick, a:

> Uma trama aberta de possibilidades, brechas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de significado quando os elementos constituintes do gênero de alguém, da sexualidade de alguém não são feitas (ou não podem ser feitas) para significar monoliticamente.[111]

Mesmo assim, a utilização do termo/categoria "queer" pelo Movimento Homossexual não é tão pacífica e a discussão em torno desta temática reflete a agitação, desestabilização, que se processa na atual conjuntura acerca das identidades sexuais. Esta agitação se expressa, por exemplo, nas idas e vindas de letras nas siglas utilizadas para identificar os grupos de militância e política. Siglas mais comum como LGBT (Lesbian, Gay, Bisexual, Transgendered) vão incorporando outras letras a partir das reivindicações de grupos no interior do movimento que reivindica seu reconhecimento e visibilidade: Q (Queer, ou Questio-

110 Para a relação entre a obra de Foucault e a Teoria Queer veja T. SPARGO, **Foucault and Queer Theory**.

111 E. K. SEDGWICK, **Tendencies**, p. 8. Para uma introdução à Teoria Queer veja: A. S. MUSSKOPF, **Queer: Teoria, hermenêutica e corporeidade**. E também: G. L. LOURO, **Um corpo estranho**; N. SULLIVAN, **A critical introduction to Queer Theory**; W. B. TURNER, **A genalogy of Queer Theory**.

ning), I (Intersexual), T (Transexual), L (Leather), etc.[112] Esta mobilidade, fluidez e transitoriedade das categorias identitárias que vão se construindo e ressignificando são provas da realidade que a Teoria Queer pretende articular, rompendo com noções fixas, estáticas, binárias de identidade.

Se um discurso teológico sobre a homossexualidade e gay emergiu nas décadas de 60 e 70 a partir da constituição de uma identidade homossexual (seja individual ou coletiva), o movimento GLBT da década de 90 e os estudos queer colocam desafios fundamentais para este discurso. Esta teologia, fora da ênfase e reflexão a partir de identidades consolidadas pelo discurso médico e político, tem o desafio de articular um discurso teológico desde a fluidez, a mobilidade, a ambigüidade, a multiplicidade no campo das identidades sexuais.

2.2 – TEOLOGIA QUEER?

Como vimos anteriormente, o aparecimento da Aids representou uma ruptura na produção teológica gay.[113] Num primeiro momento porque esta realidade marcava a experiência de homossexuais, a base desta reflexão, e não tanto como conseqüência das mudanças de paradigma e concepção de identidade processadas no âmbito do Movimento e dos Estudos Queer. Embora esta temática estivesse substancialmente presente na reflexão de J. M. Clark já em *Beyond our ghettos*, em seu livro publicado em 1997, *Defying the darkness*, percebe-se uma mudança (ou uma ampliação) em sua abordagem teológica em face

112 No Brasil, o "T" da sigla GLBT, tem sido usado para incluir, a partir da idéia de transgeneridade, Travestis e Transexuais. No XII EBGLT (Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Transgêneros), Travestis reivindicaram sua inclusão com um "T" próprio, falando também da limitação de se falar em "homofobia", exigindo que se falasse em "transfobia".

113 Para uma reflexão sobre a relação entre a epidemia da Aids e as Teologias Gay e Lésbica ver E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 65-77. Segundo a autora, a "AIDS expôs seus limites e fraquezas" (p. 76).

da Aids, tema que perpassa a sua reflexão.[114] Clark explicita a influência da teoria queer e sua relação com a epidemia da Aids na introdução do livro:

> Desta localização particular [as mudanças no campo da Aids e do ativismo homossexual], eu descobri a teologia ficando cada vez mais queer também. (...) A 'teoria queer' e a 'teologia queer' que se desenvolveram juntamente com a teologia da libertação gay (...) têm usado 'queer' para transgredir, para virar ordens estabelecidas de cabeça para baixo e ao avesso, para resistir à razão convencional e à tradição estabelecida. (...) Tardiamente aceitando este rótulo transgressivo, provocador para meu próprio processo teológico, eu me dou conta agora de que a minha vida com Bob (...) é um ato de transgressão. Ter que lidar com teodicéia e ética e HIV/AIDS e suas interconexões específicas é uma praxis queer, transgressora. (...) A junção da minha vida encarnada particular e minha peculiar peregrinação teológica exigem não apenas tornar o Divino queer mais uma vez, mas também desafiar ou "tornar queer" a escuridão, desafiando o apocalipse da AIDS em nosso meio.[115]

Mas, embora Clark mencione os estudos queer, sua obra também reflete um processo inicial de relação entre estes estudos e a teologia. Esta teologia está na tensão entre abrir mão de uma teologia fundada em identidades e experiências extáticas para uma teologia queer. Também na obra de R. Goss (*Jesus acted up* – 1993) a relação entre a militância em tempos de Aids e a influência dos estudos queer se mostra claramente. O próprio título do livro é uma referência ao trabalho do ACT UP, e uma das propostas de Goss é a utilização da mesma metodologia, ou as mesmas estraté-

114 Esta obra continua centrada na reflexão sobre ética, onde o autor dialoga com R. Long e resgata o trabalho de Michael Callen (p. 59ss). Neste último autor, Clark encontra justamente a possibilidade de ir além dos "guetos", expandindo os limites das identidades, ensaiando uma construção queer.
115 J. M. CLARK, **Defying the darkness**, p. 6.

gias, na articulação de um discurso teológico e no enfrentamento dos discursos e práticas homofóbicas das igrejas.[116]

A crise na comunidade gay provocada pela epidemia da Aids fez emergir uma série de temas e uma mudança profunda nas abordagens teológicas gays tradicionais, que vão se tornando cada vez mais queer.[117] A presença constante da realidade da morte exigiu respostas que não podiam ser dadas dentro de um discurso teológico assimilacionista fundado na idéia de uma identidade essencial e intrinsecamente "boa" do estilo de vida gay.[118] Um dos temas que emerge com força é a espiritualidade gay. Inicialmente mais centrada em rituais que lidam com a questões de vida e morte, sobrevivência e luto[119], esta abordagem vai se voltar também para a análise e discussão de uma espiritualidade gay que, por fugir do controle e dos padrões eclesiais ortodoxos, representa uma forma de discurso teológico queer[120].

Um dos espaços onde este discurso sobre espiritualidade se articula e é vivenciado é nas "igrejas gays". A *Metropolitan Community Churches*, fundada já em 1968 por Troy Perry, é uma das referências neste tipo de organização comunitária, sendo a maior denominação religiosa queer com igrejas em vários países.[121] Este tipo de grupo (ou igreja) tem representado não apenas um espaço alternativo e marginal de experiência religiosa gay/

---

116 Cf. R. GOSS, **Jesus acted up**, p. 149-156.

117 Estas abordagens nem sempre se auto-identificam com esta corrente ou terminologia, mas são enquadradas nela a partir de análises contemporâneas.

118 Cf. E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 65ss.

119 Um exemplo disto é a presença de exemplos de rituais em manuais de liturgia como K. TURNEY, **Shaping sactuary**.

120 Veja, por exemplo, os textos de D. L. BOISVERT, **Out on holy ground**, **Sanctity and male desire**, **Queering the sacred**. Neste último texto Donald L. Boisvert analisa as diferentes formas de discursos sobre espiritualidade masculina gay. Ele descobre quatro tipologias: apologético (que é fundacional e com altos padrões de pesquisa acadêmica, visa "interpretar ou reinterpretar ensinamentos religiosos tradicionalmente negativos sobre homossexualidade"); terapêutico ("busca colocar a experiência individual de ser gay em um contexto positivo, legítimo, celebrativo e psicologicamente saudável"); ecológico (busca uma aproximação ao mundo natural e à comunidade humana, levantando questões éticas e filosóficas fundamentais numa maneira mais holística); e a autobiográfica (que trata da experiência religiosa vivida de homens gays). Veja também M. THOMPSON, **Gay spirit**.

121 Para uma breve descrição da MCC (*Metropolitan Community Churches*) veja R. GOSS, **Queering Christ**, p. 245ss, ou o site http://www.mccchurch.org.

queer, mas um laboratório teológico para as teologias gay/queer que foram e estão sendo construídas.[122] Em traços gerais, também aqui se manifesta a influência da Teologia da Libertação Latino -Americana, através da idéia de "comunidades de base", manifesta explicitamente na obra de R. Goss.[123]

A relação com as instituições eclesiásticas tem sido um dos campos que ilustra as diferentes ênfases/estratégias/discursos das teologias gay/queer. O discurso assimilacionista da teologia sobre homossexualidade e, em grande parte, da teologia da libertação gay, se configura pelo apelo inclusivista diante das estruturas destas instituições. A formação de diversos grupos gays confessionais reflete e informa este tipo de discurso.[124] Já a experiência de igrejas como a MCC reflete a transição para instituições pós-denominacionais.[125] Para organizações deste tipo, o heteropatriarcado e a homofobia experimentada e mantida nas igrejas não permite uma vivência integradora da sexualidade que transformasse estas instituições. As reformas (quando) alcançadas são muito pequenas e lentas. Uma teologia queer tem que lidar, ainda com maior profundidade, com a questão de que até que ponto é possível, importante e viável a permanência dentro da(s) igreja(s).[126]

---

122 Veja a discussão de D. SPENCER, **Church at the margins**. Sobre a relação entre cultura gay e eclesiologia veja A. S. MUSSKOPF, **Uma brecha no armário**, p. 108-112. Sobre a relação entre as igrejas e grupos cristãos gays e a teologia produzida na América Latina veja A. S. MUSSKOPF, **"Ein Spalt in der Tür"**, p. 117s.

123 R. GOSS, **Jesus acted up**, p. 123ss.

124 Para uma breve descrição dos principais grupos deste tipo nos Estados Unidos e suas conquistas veja R. GOSS, **Queering Christ**, p. 243s.

125 Para uma descrição de grupos e organizações deste tipo veja R. GOSS, **Queering Christ**, p. 245ss. Estas organizações rompem não apenas com barreiras denominacionais mas também ultrapassam fronteiras internacionais e culturais, como é o caso da MCC e Other Sheep.

126 Em R. GOSS, **Jesus acted up**, p. 118-121, o autor defende que a permanência só é justificada quando acompanhada de crítica e confrontação da estrutura opressora. Ampliando a pergunta para o quê o cristianismo pode oferecer a cristãos queer fazendo com que permaneçam ligados a ele, E. STUART, **Religion is a queer thing**, p. 11-19 afirma que "aqueles de nós que somos cristãos queer seja por nascimento ou por conversão somos apoiados pela convicção de que nossas razões por insistir [no cristianismo] estão fundadas numa tradição libertadora que precede todas as outras filosofias e teorias políticas transitórias às quais o movimento queer 'secular' apela, e está baseada numa visão e promessa divinas que em última instância não podem ser derrotadas" (p. 18-19).

Uma outra área onde é perceptível uma mudança de paradigma, rumo a um discurso teológico queer, é na área da hermenêutica bíblica. K. Stone, utilizando as formas de prevenção à Aids nos diversos grupos e organizações, propõe uma abordagem bíblica que construa o texto bíblico como "um texto mais seguro", permitindo outras leituras a partir da experiência gay/queer.[127] Também aqui a influência da Teologia da Libertação e, mais especificamente, da Leitura Popular da Bíblia é inegável, embora adaptada e transformada a partir do contexto dos teólogos que refletem e propõem estas estratégias e metodologias de interpretação bíblica.[128]

Para esta construção, continua importante o discurso sobre a "experiência gay/queer". No entanto, no âmbito do conceito queer, a formulação desta experiência passa a ter um outro enfoque. Enquanto as narrativas biográficas em períodos e discursos anteriores focavam mais na idéia de opressão e luta por libertação (entendendo libertação dentro de uma perspectiva assimilacionista que busca mostrar quão "bons" ou "iguais" homossexuais são), a experiência narrada e teologicamente refletida neste contexto também se torna mais queer, mais ousada, transgressora.[129] Embora R. Goss narre e reflita sobre sua experiência já em *Jesus acted up*, é significativa a opção do autor em iniciar seu livro *Queering Christ* com um capítulo autobiográfico onde, diferentemente do primeiro livro, ele se concentra em questões de sua vida sexual relatando desde sua experiência homoerótica com o Cristo crucificado no monastério, passando pela sua experiência de casamento e rompimento com a instituição eclesiástica, as práticas sexuais (como *barebacking* – sexo sem uso de preservativo) com seu com-

127 Veja K. STONE, **Practicing safer texts**. Sobre leituras bíblicas a partir da realidade da Aids veja também textos na coletânea de R. GOSS; M. WEST, **Take back the work**. Para uma análise das diferentes estratégias/metodologias de leitura bíblica gay/queer veja A. S. MUSSKOPF, **Queer: Teoria, hermenêutica e corporeidade**, p. 190-196.

128 Veja, por exemplo: R. GOSS, **Jesus acted up**, p. 97s; M. WEST, **Reading the Bible as queer Americans**, onde a autora propõe uma análise sócio-política à forma da Teologia da Libertação e Leitura Popular da Bíblia.

129 Veja, por exemplo, a obra auto-biográfica de M. THOMPSON, **Gay body**. Embora esta obra não tenha uma ênfase essencialmente teológica (mais explícita em suas outras obras, *Gay spirit* e *Gay soul*), não deixa de ser referência para uma nova abordagem da experiência gay/queer e sua importância para a teologia gay/queer.

panheiro soropositivo, seu novo relacionamento e as implicações destas experiências queer para seu engajamento na luta por libertação, nos movimentos civis, grupos eclesiásticos e na teologia.[130]

Segundo E. Stuart, a obra de R. Goss *Jesus acted up* "é significativa na história da teologia gay e lésbica porque ela marca a transição da teologia gay e lésbica para a teologia queer".[131] A tensão, ou transição, de um discurso teológico gay para um discurso queer se mostra, por exemplo, na discussão terminológica feita por Goss na introdução de seu livro, onde o autor afirma que "minha preferência política é pelo uso coloquial na comunidade gay/lésbica, *lésbicas* e *homens gays*".[132] Já em *Queering Christ* (publicada depois da antologia de E. Stuart), percebe-se o amadurecimento da proposta de uma teologia queer. Não somente pela forma renovada como o autor inclui a "experiência" no seu argumento teológico e retoma temáticas de sua primeiro livro, mas também pelos diálogos que estabelece ao longo do livro com outros/as teólogos/as envolvidos na construção deste discurso teológico. Uma das conseqüências, e dos desafios, é justamente incorporar neste discurso teológico as vozes e as práticas e construções identitárias sexuais que emergem desde o Movimento Queer. Segundo R. Goss:

> Com o rompimento do silêncio por vozes bissexuais e transgênero, as teologias queer vão desenvolver uma nova sofisticação do discurso teológico com novas particularidades sexuais, novas compreensões de gêneros, e matizes de diferenças. Elas vão desencarnar resíduos de bifobia e transfobia, forçando teólogos/as queer anteriores, incluindo eu mesmo, a articular definições expandidas de sexualidades e gêneros.[133]

130 Cf. R. GOSS, **Queering Christ**, p. 3-35.
131 E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 79. No capítulo 6 (p. 79-87) a autora analise esta obra.
132 R. GOSS, **Jesus acted up**, p. xix. Embora o autor também use o termo queer em várias passagens no livro, sua opção, às vezes, não parece muito clara. Em seu livro *Queering Christ*, a realidade queer já está muito mais evidente e incorporada à discussão. Sobre a relação entre as teologias gay e lésbica, suas diferenças e conflitos, veja E. SUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 15, 51.
133 R. GOSS, **Queering Christ**, p. 252.

Movimento e Teoria Queer configuram-se como os marcos político e teórico de uma teologia que se pretende queer. A relação com a Teoria Queer se dá não apenas pelo abandono de práticas liberacionistas que insiram gays e lésbicas no contexto social e eclesial, mas na libertação de todas as pessoas de papéis e identidades sexuais e de gênero fixas e, por isso, opressoras, nas igrejas e na sociedade como um todo.[134] Neste sentido a Teologia Queer, partindo deste referencial, apropria-se de uma metodologia que expõe as contradições de uma sociedade fundada no heterocentrismo, desestabilizando este sistema, articulando sua proposta através da valorização e reconhecimento de práticas que rompem as fronteiras do território heterocentricamente demarcado nos corpos. O livro organizado por E. Stuart (*Religion is a queer thing*), com um formato didático para utilização em grupos, é um bom exemplo da aplicação desta metodologia, onde os/as autores/as abordam diversos temas tradicionais da Teologia Cristã juntamente com reflexões desde a teoria queer de uma maneira inusitada.[135] Segundo R. Goss:

> Teologias sexuais queer começaram a se concentrar em diversas questões: como sexualidade e espiritualidade estão conectadas; a fluidez da identidade sexual e das construções de gênero; relacionamentos sexuais; releitura de textos bíblicos e da tradição cristã desde uma perspectiva queer; como espiritualidade e sexualidade afetam nossas atitudes e práticas com relação a Deus, a nós mesmos, e ao próximo; e como a igreja relaciona sexualidade/gênero na missão, culto, sacramentos e ritos.[136]

134 Cf. E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 89.

135 Cf. E. STUART, **Religion is a queer thing**. Para a discussão de algumas obras que seguem nesta linha veja E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, p. 89-104. Segundo R. GOSS, **Queering Christ**, p. 252-253, "Teologias queer são construídas a partir da análise crítica do contexto social que forma nossas experiências sexuais e de gênero e a rede de opressões interligadas e de nossas práticas inovadoras e transgressoras. Teologia queer é um projeto orgânico ou fundado na comunidade que inclui nossas diversas contextualidades sexuais, nossas experiências sociais particulares de opressão homo/bi/transfóbica e suas conexões com outras formas de opressão, e nossas auto-afirmações de diferenças sexuais/de gênero, e irá impactar o futuro desenvolvimento das teologias da libertação".

136 R. GOSS, **Queering Christ**, p. 254.

Na década de 1990 formaram-se, na Academia Americana de Religião (AAR), grupos como *Gay men's issues in religion* e *Lesbian feminist issues in religion*. Estes grupos deram visibilidade e proporcionaram um espaço de debate acadêmico sobre as produções teológicas nesta área abrindo caminho para o reconhecimento dos estudos queer em religião.[137] Em 2005, aconteceu na AAR a consulta *Queer Theory and LGBT studies in religion* cujo objetivo é transformar-se em um novo grupo que permita a articulação e debate em torno da teologia queer.[138] Isto demonstra que a transição de um discurso teológico gay (ou lésbico) para uma teologia queer ainda encontra-se em construção e aberto, ao mesmo tempo em que vários estudos vão ensaiando e enfrentando o desafio da construção deste discurso. Segundo L. C. Schneirder:

> Teóricos queer em religião tem a tarefa de complicar as posições guerreantes sem perder de vista os obstáculos que permanecem para aqueles/as que eles/as ajudariam. (...) Teologia queer precisa ambos do limite crítico que a teoria queer oferece e a inclusão profética que liberacionistas exigem. No final, inclusão total pode significar que nem a homossexualidade nem a norma heterossexual ficará intacta. De fato, é possível que não haja Cristianismo para queers, embora possa haver um Jesus queer.[139]

2.3 – UMA TEOLOGIA INDECENTE

Uma das teólogas que tem articulado a teoria queer com a teologia, juntamente com estudos pós-coloniais e pós-marxis-

137 Cf. R. GOSS, **Queering Christ**, p. 246.

138 Cf. AAR/SBL, **Abstracts 2005**, p. 358. Veja descrição desta primeira consulta: "Os trabalhos a serem apresentados nesta seção exploram algumas das várias formas nas quais o estudo da religião pode beneficiar-se das conversas com estudos LGBT e teoria queer. Examinando teologia e intersexualidade, abordagens LGBT e queer à história dos EUA, e perspectivas queer sobre a direita religiosa e sobre nós mesmos/as enquanto pesquisadores/as em religião, estes trabalhos demonstram as novas abordagens oferecidas por perspectivas queer em religião".

139 L. C. SCHNEIDER, **Homosexuality, Queer Theory and Christian Theology**, p. 11.

tas, e em coerência com sua formação no contexto da Teologia da Libertação, é a teóloga argentina professora na Universidade de Edimburgo Marcella Althaus-Reid. A sua construção teológica tem se configurado com uma das principais formas de articulação de uma teologia queer, sendo referência e parceira de diálogo para teólogos e teólogas queer nos Estados Unidos e Europa e, muito recentemente, conquistando espaço no meio teológico latino-americano.[140]

Em seu livro *From feminist theology to indicent theology*, M. Althaus-Reid apresenta o percurso teológico trilhado por ela desde o seu envolvimento com a Teologia da Libertação e com a Teologia Feminista e a articulação destas com outras correntes teóricas. Os textos apresentados nesta coletânea revelam de que forma a sua experiência com comunidades de base, movimentos e organizações civis e populares fazem emergir a consciência de que a teologia tradicional (incluindo a Teologia da Libertação e Feminista) são marcadas por uma ideologia e economia heterocêntrica. Estes textos também refletem de que forma esta consciência vai se agudizando até chegar a sua proposta de uma "teologia indecente".[141]

Seu ponto de partida em *Indecent theology* é uma certa desilusão com os limites da Teologia da Libertação no contexto latino-americano que a leva a uma crítica audaz usando as ferramentas e abordando as temáticas deste discurso teológico.[142] A autora assinala a mercantilização desta Teologia no mercado teológico capitalista e sua conseqüente assimilação e a perda da "indecência"

---

140 Veja discussão de R. GOSS, **Queer Christ**, p. 170-182 sobre a proposta de M. Altaus-Reid e reflexão de E. STUART, **Gay and lesbian theologies**, sobre sua obra. Ela também figura na coletânea organizada por I. PETRELLA, **Latin American Liberation Theology – The next generation**, p. 20-38, e seu livro *Indecent theology* foi traduzido para o espanhol em 2005. Embora M. Althaus-Reid seja originária da América Latina e profunda conhecedora deste contexto, e atualmente residindo na Europa, a análise de sua obra focalizará, aqui, na sua contribuição para a teologia queer nos Estados Unidos.

141 Veja M. ALTHAUS-REID, **From feminist theology to indecent theology**.

142 Cf. M. ALTHAUS-REID, **Indecent theology**, p. 11-46. Sobre uma reflexão acerca dos limites dos discursos teológicos de libertação face ao tema da sexualidade veja A. S. MUSSKOPF, **Open letter to the World Forum on Liberation and Theology – How far are we willing to go?**.

que estava na origem de sua articulação.[143] A Teologia Feminista da Libertação também passa pelo seu escrutínio revelando-se ainda subserviente ao discurso normativo patriarcal, machista e heterocêntrico, carecendo de uma radicalidade que integre gênero e sexualidade ao discurso teológico desestabilizando, pervertendo, sua ideologia heterocêntrica fundante. Esta crítica se centra na discussão do tema da mariologia analisando de que forma este discurso afeta e circunscreve a experiência das mulheres, bem como de que forma ele tem sido abordado pelas teólogas feministas latino-americanas.[144] É a partir destas críticas que ela articula sua proposta de uma Teologia Indecente:

> Uma teologia indecente é uma teologia que problematiza e desnuda as camadas míticas de múltipla opressão na América Latina, uma teologia que, encontrando seu ponto de partida na interseção da Teologia da Libertação e do Pensamento Queer, refletirá sobre a opressão econômica e teológica com paixão e imprudência. Um Teologia Indecente questionará o tradicional campo da decência e ordem latino-americanas enquanto permeiam e apoiam as múltiplas (eclesiológica, teológica, política e amorosa) estruturas de vida em meu país, Argentina, e em meu continente.[145]

Seguindo as proposta metodológica clássica da Teologia da Libertação (ver-julgar-agir), a autora afirma que o ponto de partida para esta reflexão teológica (ver) deve ser as "histórias sexuais". Segundo ela "o papel das histórias sexuais na teologia tem sido repetir e reforçar imaginações (hetero)sexuais para além dos processo de naturalização divinizando-as".[146] Desta forma, são as "histórias sexuais" de pessoas pobres e marginalizadas (social, política, econômica, religiosa e culturalmente) que permitem perce-

143 Sobre a caracterização da Teologia da Libertação da década de 70 como indecente veja M. ALTHAUS-REID, **From liberation theology to indecent theology**, p. 21ss.
144 Cf. M. ALTHAUS-REID, **Indecent theology**, p. 47-86.
145 M. ALTHAUS-REID, **Indecent theology**, p. 2.
146 M. ALTHAUS-REID, **Indecent theology**, p. 126.

ber e articular a "indecência" como paradigma de uma construção teológica queer.[147]

Para M. Althaus-Reid, desestabilizar ou romper com a "decência" implica questionar "a organização sexual dos espaços público e privado da sociedade".[148] Com a utilização desta categoria (indecência), a autora consegue encontrar uma forma de relacionar a Teoria Queer com o contexto latino-americano.[149] É minha suspeita que a autora revela (talvez inconscientemente) que o contexto latino-americano tem um componente queer que perpassa sua história desde a conquista. De qualquer forma, a "indecência" consegue articular a pluralidade de práticas e experiências sexuais e de gênero desviantes no contexto latino-americano. Estas histórias sexuais desviantes são a matéria-prima de um discurso teológico queer, este campo da teologia que vem se articulando nos últimos 15 anos em meio a uma multiplicidade de experiências e identificações sexuais e causando estranheza na área dos estudos da religião.

Ao fazer uma percurso genealógico sobre a emergência, constituição e transformações das teologias gay/queer, percebe-se o questionamento que este discurso representa para o contexto religioso contemporâneo. Sua vinculação com a idéia de pós-modernidade, esquivando-se novamente da problemática desta definição, reflete e articula mudanças sociais que não passam impunes pela campo da religião em suas manifestações históricas concretas e enquanto força discursiva que dá sentido à vida das pessoas.

---

147 Sobre como a autora aplica esta "metodologia" veja M. ALTHAUS-REID, **Indecent theology** (especialmente) p. 125-164.

148 M. ALTHAUS-REID, **Indecent theology**, p. 1.

149 A terminologia utilizada nesta área tem sido foco de discussão. Na abertura do 3º Congresso da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura (ABEH), seu atual presidente, Bruno Souza Leal, desafiou os participantes a discutirem e encontrem uma forma de nomenclatura que pudesse representar a diversidade de produções apresentadas no âmbito do 3º Congresso, uma vez que são utilizadas desde as diversas formas da sigla do Movimento, até o termo em inglês (queer), visando o reconhecimento e acadêmico e institucional destes estudos. Veja também G. L. LOURO, **Um corpo estranho**, p. 45-73 sobre a idéia de "estranhamento".

Referências bibliográficas

AAR/SBL. **Abstracts 2005**. Philadelphia: AAR/SBL, 2005.

ALTHAUS-REID, Marcella. **From Feminist Theology to Indecent Theology**. London: SCM, 2004.

ALTHAUS-REID, Marcella. From Liberation Theology to Indecent Theology. In: PETRELLA, Ivan (ed.). **Latin American Liberation Theology – The next generation**. Maryknoll: Orbis, 2005.

ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent Theology – Theological perversions in sex, gender and politics**. London: Routledge, 2001.

BOISVERT, Donald L. **Sanctity and male desire – A gay reading of saints**. Cleveland: Pilgrim, 2004.

BOISVERT, Donald L. **Out on holy ground – Meditations on gay men's spirituality**. Cleveland: Pilgrim, 2000.

BOISVERT, Donal L. *Queering the Sacred: Discourses of Gay Male Spiritual Writing*. In : STUART, Elizabeth; WEBSTER, Alison; LAUGHLIN, Gerard. **Theology & Sexuality**. No 10, Março, 1999. p. 54-70.

BOSWELL, John. **Christianity, social tolerance and homosexuality – Gay people in western Europe from the beginning of the Christian Era to the fourteenth century**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

CHILDS Jr., James M. (edit.). **Faithful conversation – Christian perspectives on homosexuality**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003.

CLARK, J. Michael. **Beyond our ghettos – Gay Theology in ecological perspective**. Cleveland: Pilgrim, 1993.

CLARK, J. Michael. **Defying the darkness – Gay Theology in the shadows**. Cleveland: Pilgrim, 1997.

CLEAVER, Richard. **Know my name – A Gay Liberation Theology**. Louisville: Westminster John Knox, 1995.

COMSTOCK, Gary David. **Gay Theology without apology**. Cleveland: Pilgrim, 1993.

FERRY, James. **In the courts of the Lord**. New York: Crossroad, 1994.

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

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. Coleção Primeiros Passos, no 81. São Paulo: Brasiliense, 1983.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. Tradução de João Paixão Netto. 2a edição. São Paulo: Loyola, 2002.

GLASER, Chris. **Uncommon calling – A gay Christian's struggle to serve the church**. Louisville: Westminster John Knox, 1988.

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

GOSS, Robert E. **Jesus acted up – A gay and lesbian manifesto**. New York: Harper Collins, 1993.

GOSS, Robert E.; WEST, Mona (edit.). **Take back the word – A queer reading of the Bible**. Cleveland: Pilgrim, 2000.

GRAHAM, Larry K. **Discovering images of God – Narratives of care among lesbians and gays**. Louisville: Westminster John Knox, 1997.

GREENBERG, David F. **The construction of homosexuality**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

HELMINIAK, Daniel A. **O que a Bíblia realmente diz sobre homossexualidade**. São Paulo: Summus, 1998.

JECH, Carl L. **Will the gay issue fo away – Questioning sexual myths**. Baltimore: PublishAmerica, 2002.

JORDAN, Mark D. **The invention of sodomy in Christian theology.** Chicago: University of Chicago Press, 1997.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo – Corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho – Ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

McNEIL, John J. **The church and the homosexual**. Kansas: Sheed Andrews and McMeel, 1976.

MOLLENKOTT, Virginia R.; SCANZONI, Letha D. **Is the homosexual my neighboor? – A positive Christian response**. São Francisco: Harper San Francisco, 1978.

MUSSKOPF, André S. **À meia luz: a emergência de uma teologia gay – seus dilemas e possibilidades**. Cadernos IHU Idéias, ano 3, no 32. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2005.

MUSSKOPF, André S. *"Ein Spalt in der Tür" – Persönliche Erfahrungen als schwuler Theologe im Kontext Lateinamerikas.* In: **Werkstatt Schwule Theologie**. No 3+4, ano 12, Dezembro de 2005. p. 112-127.

MUSSKOPF, André S. **Open letter to the World Forum on Liberation and Theology**. http://www.pucrs.br/pastoral/fmtl/portugues/index.htm

MUSSKOPF, André S. *Queer: Teoria, hermenêutica e corporeidade*. In: TRASFERETTI, José. **Teologia e sexualidade – Um ensaio contra a exclusão moral**. Campinas: Átomo, 2004. p. 179-212.

MUSSKOPF, André S. **Uma brecha no armário – Propostas para uma Teologia Gay**. 2a edição. São Leopoldo: CEBI, 2005.

NISSINEN, Marti. **Homoerotism in the Biblical world – A historical perspective**. Minneapolis: Augsburg Fortess, 1998.

SCHNEIDER, Laurel C. *Homosexuality, Queer Theory, and Christianity*. In: **Religious Studies Review**. Vol. 26, no 1, 2000. p. 3-11.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Tendencies**. Durkham: Duke University Press, 1993.

SPARGO, Tamsin. **Foucault and Queer Theory**. Cambridge/New York: Icon/Totem, 1999.

SPENCER, Daniel T. *Church at the margins*. In: NELSON, James B.; LONGFELLOW, Sandra (edit.). **Sexuality and the sacred**. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994. p. 397-401.

SPENCER, Daniel T. **Gay anda gaia – Ethics, ecology, and the erotic**. Cleveland: Pilgrim, 1996.

STEIN, Arlene; PLUMMER, Ken. *"I Can't Even Think Straight": "Queer" Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology*. In: SEIDMAN, Steven (edit.). **Queer Theory/Sociology**. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. p. 129-144.

STONE, Ken. **Practicing safer texts – Food, sex and Bible in queer perspective**. New York: T&T Clark, 2005.

STUART, Elizabeth. **Gay and lesbian theologies – Repetitions**

with critical difference. Hampshire: Ashgate, 2003.

STUART, Elizabeth (org.). **Religion is a queer thing – A guide to the Christian faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered people.** Cleveland: Pilgrim, 1997.

SULLIVAN, Nikki. **A critical introduction to Queer Theory.** New York: New York University Press, 2003.

THOMPSON, Mark. **Gay body – A journey through shadow to self.** New York: St. Martin's Press, 1997.

THOMPSON, Mark. **Gay spirit.** New York: St. Martin's Press, 1987.

THORSON-SMITH, Sylvia (edit.). **Reconciling the broken silence.** Louisville: Presbyterian Church, 1993.

TREVISAN, João S. **Devassos no paraíso – A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. 4a edição. Rio de Janeiro: Record, 2000.

TURNER, William B. **A genealogy of Queer Theory**. Philadelphia: Temple University Press, 2000.

TURNEY, Kelly (edit.). **Shaping sanctuary – proclaiming God's grace in an inclusive church**. Chicago: Reconciling Congregation Program, 2000.

WEST, Mona. *Reading the Bible as queer americans: social location and the Hebrew Scriptures*. In: STUART, E.; WEBSTER, A.; LAUGHLIN, G. **Theology & Sexuality**. No 10, Setembro de 1999.

WHITE, Mel. **Stranger at the gate – To be gay and Christian in America**. New York: Penguin, 1995.

WINK, Walter (edit.). **Homosexuality and Christian faith – Questions of conscience for the churches**. Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1999.

SOBRE CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR

Católicas pelo Direito de Decidir foi fundada no Dia Internacional da Mulher de 1993. A ONG apoia-se na prática e teoria feministas para promover mudanças em nossa sociedade, especialmente nos padrões culturais e religiosos.

As religiões são profundamente importantes na história, cultura e imaginário social, portanto influenciam nosso cotidiano, comportamento e decisões. Consideramos que as religiões devem ajudar as pessoas a terem uma vida digna e saudável, e não dificultar sua autonomia e liberdade, especialmente em relação à sexualidade e reprodução. Por isso, lutamos pela laicidade do Estado que deve ser livre da interferência religiosa na criação e condução das políticas públicas.

O desenvolvimento humano depende do respeito aos direitos humanos e civis da população, em toda sua diversidade. Lutamos pela igualdade nas relações de gênero na sociedade, na Igreja Católica e em outras religiões. Adotamos a corrente de pensamento ético-religioso feminista pelo direito de decidir, que reconhece a autoridade moral e capacidade das mulheres de tomar decisões livremente em todos os campos de suas vidas.

Conheça nosso trabalho:

- **Site: www.catolicas.org.br**
- **Facebook: www.facebook.com/catolicasdireitodecidir**
- **Instagram: www.instagram.com/ascatolicas**
- **Twitter: www.twitter.com/ascatolicas**

IMPULSIONADA PELO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO, A PERSEGUIÇÃO CONTRA AS IDENTIDADES CONSTRUÍDAS FORA DOS PADRÕES HETERONORMATIVOS AVANÇA NA ATUAL CONJUNTURA POLÍTICA BRASILEIRA. MAS, A RELIGIÃO QUE OPRIME, TAMBÉM É PLURAL E PORTANTO, NÃO TEM UMA SÓ VOZ. A PRESENTE PUBLICAÇÃO TEM POR FINALIDADE DIVULGAR O PENSAMENTO RELIGIOSO CRISTÃO QUE NÃO SE RENDE ÀS INTERDIÇÕES DA MORAL SEXUAL CASTRADORA DAS DIFERENTES FORMAS DE EXERCER A SEXUALIDADE E A IDENTIDADE DE GÊNERO.

ALÉM DE UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA SOBRE O GÊNERO E A SEXUALIDADE, OS ARTIGOS TAMBÉM REFLETEM SOBRE OS IMPACTOS DO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO NOS DIREITOS SEXUAIS E REPRODUTIVOS, SOBRE A VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES NOS ESPAÇOS RELIGIOSOS E, CLARO, SOBRE AS TEOLOGIAS QUE TÊM SIDO CONSTRUÍDAS EM TORNO DA DIVERSIDADE SEXUAL. EM SUMA, ESTA OBRA PRETENDE APRESENTAR AOS LEITORES E LEITORAS PENSAMENTOS TEOLÓGICOS QUE OUSAM SAIR DO ARMÁRIO. E SAIR DO ARMÁRIO É COLOCAR LUZ NAQUILO QUE ESTÁ OCULTO. É EXERCER O DIREITO DE SER.

REALIZAÇÃO:

Católicas
pelo Direito de Decidir

ISBN: 978-85-67396-18-7
9 788567 396187