

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ANDRÉ SIDNEI MUSSKOPF

VIA(DA)GENS TEOLÓGICAS
ITINERÁRIOS PARA UMA TEOLOGIA QUEER NO BRASIL

São Leopoldo

2008

ANDRÉ SIDNEI MUSSKOPF

**VIA(DA)GENS TEOLÓGICAS
ITINERÁRIOS PARA UMA TEOLOGIA QUEER NO BRASIL**

**Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutor
em Teologia
Escola Superior de Teologia
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação
Área: Teologia Sistemática**

Orientador: Rudolf von Sinner

São Leopoldo

2008

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M989v Musskopf, André Sidnei

Via(da)gens teológicas : itinerários para uma teologia queer no Brasil / André Sidnei Musskopf ; orientador Rudolf von Sinner. – São Leopoldo : EST/PPG, 2008.
524 f. : il.

Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia.
Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia
São Leopoldo, 2008.

1. Identidade sexual. 2. Homossexualidade – Aspectos religiosos – Cristianismo. 3. Sexo – Aspectos religiosos – Cristianismo. 4. Teoria queer. I. Sinner, Rudolf von. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

ANDRÉ SIDNEI MUSSKOPF

VIA(DA)GENS TEOLÓGICAS
ITINERÁRIOS PARA UMA TEOLOGIA QUEER NO BRASIL

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutor
em Teologia
Escola Superior de Teologia
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação
Área: Teologia Sistemática

Data: 20 de agosto de 2008

Miriam Pillar Grossi – Doutora em Antropologia – UFSC

Luiz Carlos Susin – Doutor em Teologia – PUC/RS

Marga Janete Ströher – Doutora em Teologia – EST

Valério Guilherme Schaper – Doutor em Teologia – EST

Rudolf von Sinner – Doutor em Teologia – EST

AGRADEÇO

*... às muitas pessoas que encontrei nos itinerários da minha vida
e que me ajudaram a construir esta reflexão de diversas maneiras,
muitas das quais são mencionadas ao longo do trabalho;*

*... ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq),
pelo financiamento da pesquisa;*

*... ao Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia,
pela concessão da Bolsa de Estudos;*

*... e a Rudolf von Sinner,
pela disposição em orientar este projeto;*

*... principalmente porque permitiram que a presente pesquisa
fosse realizada e apresentada em terras brasileiras.*

RESUMO

O argumento central desta Tese é que a teologia precisa andar por outros lugares. Embora este chamado seja dirigido a todas as teologias que se sustentam em uma matriz heterocêntrica para a construção do conhecimento teológico, ele se dirige de maneira especial para a Teologia da Libertação Latino-Americana, em cuja caminhada as reflexões desta Tese se inserem. As temáticas abordadas foram selecionadas e ordenadas a partir dos caminhos percorridos pelo próprio autor, configurando-se como itinerários ao mesmo tempo percorridos e sugeridos como necessários para a construção de uma teologia queer no Brasil. Neste sentido, as reflexões são situadas em dois contextos específicos que determinam o seu recorte. Primeiro, concentrando a pesquisa no contexto brasileiro, o que se evidencia na releitura histórica dos processos de construção dos discursos e práticas em torno da religiosidade e da sexualidade no Brasil, bem como da identidade brasileira de maneira mais abrangente, e sua importância para a reflexão teológica. Segundo, porque assume os desenvolvimentos no âmbito da teologia queer como espaço privilegiado de interlocução, o que se evidencia na apresentação do surgimento e do desenvolvimento das teologias homossexual-gay-queer desde o século XIX e, de maneira especial, na segunda metade do século XX, principalmente em países de fala inglesa, mas também no Brasil e na América Latina, ainda que em espaços menos formais e geralmente invisibilizados. Destes dois contextos específicos emerge o questionamento das epistemologias teológicas tradicionais e o desafio de articular a ambigüidade como princípio epistemológico. Tal ambigüidade é, então, discutida conceitualmente a partir de diversas áreas, autores e autoras e definida a partir dos contextos de onde a necessidade de sua articulação emergiu: o contexto brasileiro e a teoria queer. Sua articulação mais pungente, no entanto, é desenvolvida em três narrativas que se configuram como “histórias sexuais” e que iniciam o processo reflexivo sobre a epistemologia teológica. Esta reflexão é organizada em três momentos – “ocupar, resistir, produzir” – um dos lemas mais conhecidos do Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). A partir de então a discussão se converte numa conversa entre as “histórias sexuais” e diversas autoras que têm se ocupado da discussão epistemológica, considerando questões de identidade e linguagem na interseção com as discussões de gênero, sexualidade, raça/etnia, classe social e ecologia. Embora os três momentos desta proposta epistemológica desenvolvida a partir da idéia de ambigüidade sejam parte de um mesmo movimento de produção do conhecimento, no último deles as propostas para a elaboração de uma teologia queer no Brasil são materializadas através do diálogo com a pintura “La venadita” de Frida Kahlo. A figura que se destaca e dá nome à pintura - um veado - e sua associação com a homossexualidade no contexto brasileiro, através de um processo de apropriação simbólica e em consonância com a discussão realizada nos capítulos precedentes, permitem definir estas reflexões como via(da)gens teológicas dando expressão concreta aos itinerários para uma teologia queer no Brasil.

Palavras-chave: teologia queer, epistemologia, ambigüidade.

ABSTRACT

The main argument of this Dissertation is that theology needs to walk other paths. Although this calling is directed to all theologies which are based on a heterocentric matrix for the construction of theological knowledge, it is especially directed to Latin-American Liberation Theology, which the reflections of this Dissertation are understood to be in continuation with. The themes that it discusses were selected and organized based on the paths crossed by the author himself, which became itineraries at the same time crossed and suggested as necessary for the construction of a queer theology in Brazil. This way, the reflections are situated in two specific contexts that determinate its approach. First, concentrating the research on the Brazilian context, which becomes evident in the historical re-reading of the processes of construction of the discourses and practices around religiosity and sexuality in Brazil, as well as the Brazilian identity in a wider sense, and their importance for the theological reflection. Second, because it takes on the developments in the area of queer theology as a privileged space of dialog, which becomes evident in the presentation of the emergence and development of homosexual-gay-queer theologies since the XIX century and, especially, during the second half of the XX century, mainly in English speaking countries, but also in Brazil and Latin America, even if in less formal spaces usually made invisible spaces. From those two specific contexts emerges the questioning of traditional theological epistemologies and the challenge of articulating ambiguity as an epistemological principle. Such ambiguity is, then, discussed conceptually from the studies in several areas and by several authors and defined from the contexts where the need for its articulation emerged: the Brazilian context and queer theory. Its strongest articulation, however, is developed in three narratives presented as “sexual stories” that start the reflexive process about theological epistemology. This reflection is organized in three moments – “occupy, resist, produce” – one of the most well known slogans of the Landless Workers Movement (MST). From then on the discussion turns into a conversation between the “sexual stories” and several authors who have worked on the epistemological debate, considering issues of identity and language in the intersection with the discussions on gender, sexuality, race/ethnicity, class and ecology. Although the three moments of this epistemological proposal developed from the idea of ambiguity are part of the same movement of knowledge production, in the last one the proposals for the construction of a queer theology in Brazil are materialized through the dialog with Frida Kahlo’s painting “La venadita”. The character which marks and names the painting – a deer – and its association with homosexuality in the Brazilian context, through a process of symbolic appropriation and in accordance with the discussion accomplished in the previous chapters, allow the definition of those reflections as *via(da)gens teológicas* [theological faggoting] giving concrete expression to the itineraries for a queer theology in Brazil.

Key-words: queer theology, epistemology, ambiguity.

LINGUAGEM INCLUSIVA

Neste trabalho entende-se que a linguagem corrente assume o masculino como padrão hegemônico perpetuando valores sexistas e discriminatórios. Por este motivo, dentro dos limites que a própria língua impõe, procura utilizar uma “linguagem inclusiva”. Para tanto, termos que se referem tanto ao masculino quanto ao feminino são apresentados utilizando-se o recurso “/as” ou “/os”, repetindo os termos nos dois gêneros, substituindo o artigo definido por “@” (geralmente quando aparece em citações diretas) ou procurando estabelecer um equilíbrio através do uso alternado de formas masculinas e femininas. O mesmo procedimento é adotado no caso de traduções de língua estrangeira sempre que os termos se referem a ambos os gêneros. Além disso, toda vez que a palavra “homem” aparece em citações diretas de autores e autoras referenciados/as, este termo é substituído por “ser humano”, partindo da compreensão de que “homem” se refere exclusivamente ao ser humano do sexo masculino e não à humanidade como um todo.

Mais difícil é encontrar formas inclusivas de expressar as múltiplas identidades de gênero e orientações sexuais. Em geral, utiliza-se a sigla GLBT (Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros) que atualmente é a mais utilizada pelo movimento civil e pelas pesquisas acadêmicas nesta área, reconhecendo suas limitações. Outras siglas, como GLS, LGBTTTI, e suas diversas variantes, são utilizadas quando aparecem em citações diretas e, neste caso, as identidades e práticas às quais se refere cada letra são apresentadas por extenso.

SUMÁRIO

GUIA DE VIA(DA)GENS	11
1 “NINGUÉM AQUI É PURO, ANJO OU DEMÔNIO”: (RE)VISITANDO PAISAGENS RELIGIOSAS E SEXUAIS DO BRASIL	27
1.1 “Um país tropical, abençoado por Deus e bonito por natureza”: Ambigüidades na invenção do Brasil e no seu mito fundador	32
1.1.1 Religiosidade	33
1.1.2 Sexualidade.....	39
1.2 “Não existe pecado do lado de baixo do Equador”: Ambigüidades no Brasil Colônia..	42
1.2.1 Religiosidade	45
1.2.2 Sexualidade.....	53
1.2.3 Ambigüidades da religiosidade e da sexualidade no Brasil colônia.....	61
1.2.3.1 A intimidade com o sagrado e o uso da “magia”	61
1.2.3.2 Os espaços e as festas religiosas	65
1.3 “Brasil, mostra tua cara”: Modernização e ambigüidade	69
1.3.1 Religiosidade: “Andá com fé eu vou que a fé não costuma faiá”	70
1.3.1.1 Catolicismo	71
1.3.1.2 Protestantismos	75
1.3.1.3 Outras religiões	81
1.3.1.4 Ambigüidades religiosas: pluralismo religioso e simultaneidade de piedades	84
1.3.2 Sexualidade: “Vale tudo... só não vale dançar homem com homem nem mulher com mulher”	88
1.3.3 Homossexualidade no Brasil: movimento social e reflexão teórica.....	96

1.3.4 As ambigüidades da religiosidade e da sexualidade e a dificuldade de articulá-las	105
1.4 “Que país é esse”?	111
2 DES-COBRINDO E HABITANDO PAISAGENS TEOLÓGICAS INSÓLITAS: TEOLOGIAS HOMOSSEXUAL-GAY-QUEER	117
2.1 Teologias homossexual-gay-queer em contextos de fala inglesa	120
2.1.1 Teologia homossexual	120
2.1.1.1 O surgimento de um sujeito e a construção de uma identidade	121
2.1.1.2 Uma teologia apologética	125
2.1.2 Teologia Gay	129
2.1.2.1 A consolidação de uma identidade e a formação de uma experiência	129
2.1.2.2 Uma teologia liberacionista	133
2.1.3 Teologia Queer	142
2.1.3.1 A desestabilização do discurso identitário	143
2.1.3.2 Uma teologia <i>queer</i> (?)	147
2.1.4 Resumindo... ..	157
2.2 – Teologias homossexual-gay-queer no Brasil e na América Latina	160
2.2.1 Uma ausência “estranha”	162
2.2.2 Igrejas e grupos cristãos GLBT	168
2.2.2.1 <i>Encuentros</i> e Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul	171
2.2.2.2 A experiência de Grupos e Igrejas Cristãos GLBT em Buenos Aires	177
2.2.2.3 Igreja da Comunidade Metropolitana na América Latina	188
2.2.2.4 Uma experiência chilena: CEGAL	192
2.2.2.5 Outras experiências brasileiras	193
2.2.2.6 “Fazemos a teologia que podemos”	196
2.2.3 Brechas no armário: Teólogos gay/queer	198
2.2.4 Marcella Althaus-Reid e uma “teologia indecente”	202
2.2.5 Concluindo... ..	211
3 PASSEIOS E CONVERSAS EPISTEMOLÓGICAS	213
3.1 Reconhecendo os terrenos	215
3.1.1 A semântica da ambigüidade	215
3.1.2 Ambigüidade e hermenêutica teológica	221

3.1.3 A ambigüidade ontológica de Simone de Beauvoir	227
3.1.4 Paul Tillich e as “ambigüidades da vida”	231
3.1.5 As ambigüidades do cotidiano em Ivone Gebara	234
3.1.6 Ambigüidade brasileira e teologia queer	239
3.2 Histórias sexuais	249
3.2.1 Itinerários de Maria Florzinha	249
3.2.2 Itinerários de Júlia Guerra	258
3.2.3 Itinerários de Lolita Boom-Boom.....	266
3.3 “Ocupar, resistir, produzir”	271
3.3.1 Ocupar: sobre ser o que quiser	274
3.3.2 Resistir: sobre línguas afiadas	280
3.3.3 Produzir: sobre via(da)gens teológicas	294
3.3.3.1 Fazendo pegação com Frida Kahlo	297
3.3.3.2 A via(da)gem de Frida Kahlo	300
3.3.3.2.1 Começando a via(da)gem pelo “veado”	301
3.3.3.2.2 O veado de Frida Kahlo.....	303
3.3.3.2.3 A Frida-viado.....	305
3.3.3.2.4 Flechas perturbadoras	306
3.3.3.2.5 Palavras e paisagens religiosamente ambíguas	310
CAMINHOS, ITINERÁRIOS, VIA(DA)GENS	314
REFERÊNCIAS	321
ANEXO I - História e Teologia de Grupos/Igrejas GLBT na América Latina - Entrevistas	
ANEXO II - História e Teologia de Grupos/Igrejas GLBT na América Latina - Materiais e Documentos	
ANEXO III - “Histórias sexuais”	

GUIA DE VIA(DA)GENS

*mas onde estão esses vietnams,
agora que as letras maiúsculas
com que se costumava ornamentar as palavras,
tais como história ou humanidade,
desapareceram como que por encantamento,
e que somente os humildes e os esquecidos
cultivam ainda algumas flores
em oxidadas latas de conserva?*
(Greimas)

teologia possivelmente seja outra dessas palavras que não se escreve mais com letra maiúscula, ou no singular, ou como o substrato último da verdade revelada. Letras minúsculas, plurais e adjetivos passaram a definir, por um lado, a suspeita com relação ao saber teológico tendo em vista as mudanças epistêmicas provocadas pelo Iluminismo e pela Ciência Moderna. Mas, por outro lado, tais formas gramaticais também passaram a representar a produção comprometida que teve lugar com a emergência das teologias da libertação nas últimas décadas. Assim, ao mesmo tempo em que este *aminusculamento* da teologia revela o processo de marginalização deste saber por seu caráter supostamente não-científico, ele também pressupõe, no rastro das novas/emergentes teologias, e de uma revisão no estatuto científico em todas as áreas do conhecimento, uma postura muito mais modesta na construção do seu discurso e na sua prática. Flores cultivadas em oxidadas latas de conserva.

O presente trabalho se insere nesta polifonia de vozes minúsculas, plurais e adjetivas ao assumir um ponto de partida e uma postura não apenas localizada, como em última análise todo discurso teológico é, mas explicitando os lugares percorridos e propondo esta metodologia como um itinerário teológico. Ele é fruto de um processo de reflexão em torno de um “objeto de pesquisa” que vai se revelando na medida em que os temas abordados vão se encadeando e compondo o seu *corpus* textual. O itinerário que este texto revela é aquele

percorrido pelo autor e adequado às exigências e prescrições do contexto acadêmico, tendo como objetivo não um processo teológico-terapêutico de si mesmo, mas uma possível contribuição para o estabelecimento de outros itinerários. Tal itinerário configura-se, assim, como relato de um caminho percorrido, mas também como sugestão de caminhos possíveis e, quiçá, necessários.

Definir o início do trajeto percorrido e pretender apresentar todos os pontos visitados significaria abstrair indevidamente um ponto de origem e uma totalidade encadeada de eventos que efetivamente esconderia outros inícios e passagens possíveis. A experiência de uma sexualidade fora dos cânones heterocêntricos¹ pode representar, neste itinerário, um impulso original que explique muitas das rotas assumidas. Mas, mesmo ela não é capaz de explicar as opções e escolhas que são tão acidentais quanto o emaranhado de motivações e influências que levam a elas, nem as parcerias que se estabeleceram e levaram a outros rumos. O sentimento de inadequação teológica e a insidiosa curiosidade por outros caminhos teológicos possíveis também não explicam estas opções, embora possam ser vistas como bússola orientadora que indicou o caminho das teologias da libertação, feminista, homossexual, gay, queer. Trata-se, na verdade, dos caminhos que foram possíveis de serem trilhados, e cujas motivações, mesmo quando parecem explícitas, escondem um universo muito mais amplo e complexo. De qualquer forma, a produção do conhecimento teológico e os itinerários para uma teologia queer no Brasil que compõem este trabalho, são resultado de um envolvimento com a temática que descreverei brevemente a seguir. O ponto de partida escolhido é o ingresso no universo da produção teológica acadêmica e os lugares visitados são aqueles que ajudam a situar as temáticas que serão desenvolvidas ao longo do trabalho.

O descobrimento de um discurso teológico gay intuído na inquietação da busca começou a descortinar alguns horizontes. As próprias intuições acerca desta perspectiva teológica possivelmente tenham se originado em uma atração física pela teologia da libertação latino-americana e pela teologia feminista. Ambas estavam em pauta na Escola Superior de Teologia nos anos 90 (1995 a 1997 mais precisamente) e foram decisivas nos itinerários

¹ “Heterocentrismo” refere-se ao caráter hegemônico assumido por um determinado tipo de heterossexualidade compulsória estruturante do sistema social. Este conceito emerge no contexto da Teoria Queer e será mais amplamente abordado no Capítulo 2.

percorridos.² A migração através de intercâmbio de estudos, ainda que temporária, possibilitou o desvelamento da existência de um campo teológico em formação no contexto norte-americano. Richard Cleaver foi a primeira publicação encontrada que dava um nome a esta reflexão intuída e a relação com a Teologia da Libertação parecia uma promessa de caminhos possíveis – *A Gay Liberation Theology*.³ A este se seguiu a descoberta de outras publicações debatendo a questão da homossexualidade desde a religião. Mas a própria vivência em liberdade, ainda que numa terra estranha, permitia que experimentasse alguns destes caminhos e começasse a visualizar um itinerário teológico inusitado. Possibilidades de um exílio desejado.

O retorno ao Brasil iniciou um processo mais concreto de busca por estes caminhos, um tanto espinhosos e tortuosos. Trabalhos sobre imagem de Deus, histórias de vida e hermenêutica da sexualidade foram traçando a rota que levou à encruzilhada de “*Uma brecha no armário: Propostas para uma Teologia Gay*”.⁴ Neste trabalho de conclusão de curso que se converteu em livro, a pergunta pela ausência de homossexuais entre os sujeitos teológicos emergentes da década de 1970 foi o ponto de partida para a busca por estes sujeitos e a possível elaboração teológica desde a sua experiência.⁵ No âmbito eclesiástico, a busca pelo exercício do ministério ordenado foi frustrada justamente pela tematização da homossexualidade enquanto assunto de relevância teológica. O abandono por parte da igreja

² Ingressei na Faculdade de Teologia (FacTeol) da Escola Superior de Teologia (EST) ligada à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) em 1995. Neste período já se anunciava há algum tempo a “morte” da Teologia da Libertação embora muitos de meus professores tivessem sido formados e compreendiam sua construção teológica como parte deste movimento. Além disso, a Teologia Feminista fazia cinco anos na instituição através da presença física da Professora Wanda Deifelt que ocupou por dez anos a Cadeira que foi conquistada através da organização de estudantes de teologia na década de 1980, especialmente das mulheres. A numeração das notas de rodapé será reiniciada a cada novo capítulo.

³ Refiro-me ao livro de CLEAVER, Richard. **Know My Name: A Gay Liberation Theology**. Louisville: Westminster John Knox, 1995. Durante o ano de 1999, estudei durante um semestre no Seminário de Teologia Luterano “Wartburg Theological Seminary” em Dubuque, IA, um Curso de Clínica Pastoral no Clara Maass Medical Center em Belleville, NJ, e um período de estágio na comunidade da St. John’s Lutheran Church e no projeto missionário da Grace Community – Lutheran Church, em Newark, NJ. A comunidade St. John’s era majoritariamente formada por afro-americanos e a Grace Community trabalhava com imigrantes latinos/as, principalmente com brasileiros/as.

⁴ Refiro-me a um ensaio escrito para a disciplina de Antropologia Bíblica (não publicado) e a dois Trabalhos Semestrais: MUSSKOPF, André S. **Em memória de mim: Maya Angelou e a importância das histórias pessoais**. São Leopoldo: EST, 1999. Trabalho (à disposição na Biblioteca da EST); e um segundo re-escrito e publicado como MUSSKOPF, André S. Além do arco-íris: Corpo e corporeidade a partir de 1 Co 12.12-27 com acercamentos do ponto de vista da Teologia Gay. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (org.). **À flor da pele: Ensaio sobre gênero e corporeidade**. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004. p. 139-168. O trabalho de conclusão de curso foi publicado como MUSSKOPF, André Sidnei. **Uma brecha no armário: Propostas para uma Teologia Gay**. São Leopoldo: EST, 2001.

⁵ O primeiro capítulo discute a emergência da Teologia da Libertação e da Teologia Feminista perguntando pela ausência de homossexuais como sujeitos teológicos. O segundo traz a narrativa da história de vida de três homens gays e o último discute temas teológicos que emergem das narrativas (MUSSKOPF, 2001).

representou um período de perda de direção e exigiu o replanejamento das rotas. A possibilidade de acesso a um Mestrado no Bossey Ecumenical Institute foi bloqueada pela intransigência da própria igreja, e um projeto de pesquisa apresentado ao Instituto Ecumênico de Pós-Graduação expressou a tentativa de iniciar e contribuir para o debate sobre a ordenação de homossexuais na Igreja Luterana (talvez a última tentativa), dando continuidade ao caminhar.

Neste novo caminhar, agora assumidamente acadêmico, mas não menos militante no âmbito eclesiástico, outras clareiras foram se abrindo e permitindo outros movimentos. O *I Encuentro de Grupos Religiosos GLTTB de América Latina* revelou a existência de um contra-discurso religioso-teológico vivenciado em grupos e igrejas GLBT na maioria dos países latino-americanos, mas carente de representantes e de uma reflexão mais sistemática e consistente na academia teológica.⁶ A convivência, a troca de experiências e o avassalador sentimento de pertença motivaram a criação de um espaço religioso-celebrativo à margem, concretizado no Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva.⁷ O contato com *Lutherans Concerned North America*, com uma larga história de atuação nas discussões sobre homossexualidade no âmbito da Igreja Luterana nos Estados Unidos (ELCA), reforçou este sentimento de pertença e também a busca de diálogo (ou monólogo) com a igreja.⁸ O Núcleo de Pesquisa de Gênero do IEPG/EST, já presente nestes andares desde a graduação, além do suporte emocional e político, foi definindo alguns contornos da pesquisa. A discussão acerca da corporeidade enquanto princípio epistemológico identificado nas pesquisas dos/as integrantes passou a figurar com mais clareza e concretude teórica na abordagem proposta. Esta perspectiva foi aprofundada a partir do contato com o teólogo radicado na Argentina Thomas Hanks (e sua rica biblioteca) e da descoberta das estranhas explorações da Teoria Queer.⁹

⁶ Para detalhes sobre este *Encuentro* e outros que se seguiram veja Capítulo 2 (2.2.2.1).

⁷ A idéia de uma “igreja nas margens” já estava teoricamente presente em *Uma brecha no armário* (veja MUSSKOPF, 2001, p. 77). O Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva foi criado em 2002, juntamente com um grupo de amigos/as, a maioria ligada à Escola Superior de Teologia, dentro do ASPA (Apoio, Solidariedade e Prevenção à AIDS), uma ONG fundada e então gerenciada fundamentalmente por estudantes de Teologia.

⁸ Refiro-me à participação nas Assembléias Bi-anuais desta organização em 2002 e 2004 e a parceria estabelecida com o *Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva*. Veja Capítulo 2 (2.2.2.5).

⁹ Veja MUSSKOPF, André S. Queer: Teoria, hermenêutica e corporeidade. In: TRASFERETTI, José (org.). **Teologia e sexualidade:** Um ensaio contra a exclusão moral. Campinas: Átomo, 2004. p. 179-212. A discussão sobre corporeidade no Núcleo de Pesquisa de Gênero resultou na publicação da obra coletiva *À flor da pele* (STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (org.). **À flor da pele:** Ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004.).

O ponto de chegada parcial destes novos andares ficou explícito na temática e na abordagem feita em palestra no *II Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB del Cono Sur*, em Montevideu em 2003.¹⁰ Por outro lado, a síntese desta caminhada, bem como os novos horizontes que iam ganhando forma, estiveram refletidos na participação na 7ª *Jornada Teológica* de CETELA. O processo e as tensões envolvidas na participação desta Jornada revelaram a ousadia de alguns setores da formação teológica latino-americana e o medo e o preconceito de outros. Ela foi politicamente costurada por integrantes da junta diretiva juntamente com Ivan Pérez Hernández no intuito de apresentar o “rosto” da Teologia Gay, camuflado sob o guarda-chuva da “Teología de Género”. Esta negociação, internamente, incluiu pedidos de “moderação e respeito” na abordagem, assuntos que foram tematizados na intervenção neste evento, revelando processos de exclusão acadêmica, muitas vezes invisíveis.¹¹ Mesmo assim, a participação nesta Jornada Teológica abriu caminho para uma maior visibilidade da reflexão teológica que propunha, reconhecendo a emergência de uma Teologia Gay na América Latina.¹²

Mas ainda havia trechos a percorrer nesta parte do itinerário. Isto incluiu um novo exílio temporário no Emmanuel College (University of Toronto) e um maior contato com a Teoria Queer e com o Movimento GLBT dentro da Universidade. No novo retorno ao Brasil, a finalização da pesquisa, a confecção e defesa da Dissertação de Mestrado intitulada “*Talar Rosa: Um estudo didático-histórico-sistemático sobre a ordenação ao Ministério Eclesiástico e o exercício do Ministério Ordenado por homossexuais*”, materializaram o caminho percorrido até então.¹³ No final deste trajeto houve um vazio, um exílio de si mesmo, perguntas por continuidades e novos rumos a seguir. Das idas e vindas, a companhia de

¹⁰ O tema do Encontro foi “Un cuerpo para celebrar” e a conferência apresentada MUSSKOPF, André S. **Corporeidade na Teologia Gay**. Texto apresentado no II Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB, Buenos Aires, 2003. Manuscrito. Sobre o II Encuentro veja Capítulo 2 (2.2.2.1).

¹¹ MUSSKOPF, André S. A teologia que sai do armário: um depoimento teológico. In: ULLOA, Amílcar (ed.). **Teologías de Abya Yala y formación teológica: Interacciones y desafíos**. Bogotá: CETELA, 2004. p. 161-195. A 7ª Jornada Teológica de CETELA aconteceu em La Paz, Bolívia, de 13 a 17 de Julho de 2003.

¹² Em 2006 participei da 8ª Jornada Teológica apresentando o texto MUSSKOPF, André S. Teologia a partir da sexualidade: Para romper com a pornografia teológica de maneira indecente. Texto Apresentado na 8ª Jornada Teológica de CETELA. São Paulo, 2006. Manuscrito; e também do III Encontro Aberto de Liturgia de CETELA, com o texto: MUSSKOPF, André S. Liturgia e Inclusividade a partir da experiência de Grupos Cristãos GLBT. In: ZWETSCH, Roberto. **Liturgias e práticas pastorais**. São Leopoldo: CETELA, 2006. CD ROM.

¹³ A Dissertação foi publicada como MUSSKOPF, André S. **Talar Rosa: Homossexuais e o ministério na igreja**. São Leopoldo: Oikos, 2005 Parte da pesquisa foi apresentada no III Simpósio sobre Identidade Evangélico-Luterana e publicado em MUSSKOPF, André S. **Ministério e ordenação: implicações éticas do “Posicionamento do Conselho da Igreja referente ao ministério eclesiástico e homossexualidade” da IECLB**. In: WACHOLZ, Wilhelm (coord.). **Identidade Evangélico-Luterana e ética**: Anais do III Simpósio sobre Identidade Evangélico Luterana. São Leopoldo: EST, 2005. p. 192-203).

companheiros encontrados pela estrada, como Thom Hanks, Mário Ribas, Jan Hopmann, Ivan Perez, foram fundamentais. Todos engajados em pensar um caminho teológico libertador para pessoas discriminadas e excluídas por causa de sua orientação sexual ou identidade de gênero. Todos latino-americanos ou profundamente identificados com a América Latina. Além destes, outras lideranças como Roberto González, Alejandro Soria, Norberto D’Amico, Lisandro Orlov, Juan Cornejo Espeja, Fernando Frontan, Bernardo Puente, John Donner, estavam construindo um outro discurso teológico na vivência de suas comunidades, grupos e igrejas.¹⁴

Foi no contexto deste momento de reflexão sobre o rumo a seguir que outra paisagem foi descoberta através do serviço administrativo de coordenar as atividades do Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos (CEBI) no estado do Rio Grande do Sul, levando ao contato com grupos de Leitura Popular da Bíblia (LPB).¹⁵ Neste caminhar breve, a experiência de um grande aprendizado e convivência, o envolvimento e a sede dos grupos, a paixão e o engajamento pela transformação da realidade a partir da fé, tendo a Bíblia como instrumento desta transformação, animaram a continuação da construção teológica. Ao mesmo tempo, as exigências e limitações da função produziram certa frustração, de não poder dizer meu mundo, minhas reflexões, minhas leituras. A participação na Reunião Anual da Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA) reafirmou a importância da presença visível e a reivindicação da experiência GLBT como *locus* de uma leitura libertadora ainda ausente.¹⁶ Esta rota inusitada provocou o início de reuniões de estudo bíblico no Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva e a busca por uma metodologia de leitura bíblica desestabilizadora de discursos hegemônicos heterocêntricos.¹⁷

Reunindo memórias e fotografias coletadas nestas peregrinações, a questão bíblica também se tornou um cartão de visitas apresentado ao universo da pesquisa queer brasileira no II Congresso da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura (ABEH).¹⁸ Neste Congresso, havia uma (1) mesa sobre “homossexualidade e religião” com psicólogo, antropólogo, sociólogo e... um teólogo. As teologias homossexual-gay-queer ainda eram (e,

¹⁴ Veja Capítulo 2 (2.2.2).

¹⁵ Fui coordenador do CEBI/RS de março a novembro de 2004.

¹⁶ Refiro-me à reunião que aconteceu em São Leopoldo, em 2004, sob o tema “Raízes Afro-Asiáticas da Bíblia”.

¹⁷ Veja reflexões neste sentido publicadas em: MUSSKOPF, André S. Bíblia, cura e homossexualidade: “Homens seja submissos ao seu próprio marido. Da mesma forma, mulheres sejam submissas às suas esposas”. **Ribla**, Petrópolis, n. 49, p. 93-107, 2004; e MUSSKOPF, André S. O filho pródigo e os homens gays: Uma releitura de Lucas 15,11-32 na perspectiva das teorias de gênero e sexualidade. **Ribla**, Petrópolis, n. 56, p. 141-157, 2007.

¹⁸ Veja MUSSKOPF, André S. Teologia e hermenêutica bíblica queer. In: LOPES, Denilson et al. (org.). **Imagem & diversidade sexual**: Estudos da Homocultura. São Paulo: Nojosa, 2004. p. 380-387.

em grande parte continuam sendo) vistas com surpresa e desconfiança. Difícil pensar a religião como objeto de estudo, para expor as fraquezas de seu discurso e as contradições de sua prática. Parecia praticamente inconcebível, neste contexto, a possibilidade de uma outra religião, de uma outra teologia. A estranheza foi praticamente a mesma que aquela experimentada nos círculos teológicos, exceto por alguns toques de curiosidade ou complacência, quase piedade. Mas, apesar da estranheza, a participação neste congresso descortinou um mundo diverso e plural na academia brasileira, buscando seus próprios caminhos na pesquisa sobre sexualidade, com múltiplas vozes, desde áreas do conhecimento diversas. Uma polifonia excitante e instigante, explorando paisagens desconhecidas em lugares conhecidos.¹⁹ Mas a ausência da teologia e da religião neste universo tornou-se um desafio para um discurso que se quisesse socialmente relevante.

Esta pergunta por uma teologia que se diga publicamente na sociedade, contrariando a lógica da exclusão, também foi um dos fatores que motivou o Núcleo de Pesquisa de Gênero a assumir o desafio de organizar o I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião.²⁰ Juntamente com a concepção e organização deste evento, outra temática passou a fazer parte do campo de minha própria pesquisa: os discursos sobre masculinidade. Já no livro “Uma brecha no armário” este tema estava presente ao analisar a construção da identidade de homens gays. No Congresso, entrelaçando “identidade masculina e corporeidade”, a explicitação dos mecanismos de socialização e o questionamento das análises de gênero desvinculadas dos corpos construídos à margem dos padrões heterocêntricos configuraram uma “abordagem *queer*”.²¹ Já tendo in-corporado a perspectiva teórica queer, este foi o primeiro ensaio, e provocação, às limitações das análises de gênero.²²

¹⁹ Esta experiência se repetiu no III Congresso da ABEH, realizado de 05-07 de Julho de 2006. Nesta oportunidade apresentei o texto MUSSKOPF, André S. Religiosidade e sexualidade no Brasil: Implicações para uma Teologia Queer. In: ABEH. **Anais do 3º Congresso da ABEH: Discursos da diversidade sexual: Lugares, saberes, linguagens.** Belo Horizonte: Atelier 31, 2006. CD ROM.

²⁰ O I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião foi realizado de 18-20 de Agosto de 2004 (veja STRÖHER, Marga; MUSSKOPF, André S. (org.). **Corporeidade, etnia e masculinidade: Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião.** São Leopoldo: Sinodal, EST, 2005). A partir dos caminharos do próprio Núcleo de Pesquisa, em 2006 aconteceu o II Congresso, tendo como eixos temáticos *Epistemologia, violência e sexualidade* (veja NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (org.). **Epistemologia, sexualidade e violência: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião.** São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008).

²¹ Veja MUSSKOPF, André S. Identidade masculina e corporeidade: Uma abordagem *queer*. In: STRÖHER; MUSSKOPF, 2005. p. 80-107.

²² Esta questão foi tematizada de maneira mais específica na III Jornada de Estudos de Gênero realizado na Unisinos e publicada como MUSSKOPF, André S. Quando sexo, gênero e sexualidade se encontram: Reflexões sobre as pesquisas de gênero e sua relação com a Teoria Queer. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 9, n. 3, p. 184-189, 2005.

Palestras e assessorias posteriores e convites para publicações foram aprofundando e desenvolvendo a questão das masculinidades.²³ As andanças por estas temáticas, e diversas questões relacionadas a ela, levaram à discussão sobre as “imagens de Deus”. A linguagem inclusiva apreendida já há algum tempo tinha sido traduzida na fórmula “Deus pai e mãe”. Mas, compartilhar o caminho com muitas feministas abriu ainda outras possibilidades de imaginar a divindade. Um grande desafio foi assessorar o X Encontro Estadual de Teologia Feminista sob o tema “Imagens de Deus e relações de gênero” com Lúcia Weiler. A proposta construída para abordar o tema desde a masculinidade foi a realização de uma brincadeira desestabilizadora, ao estilo queer: ouvir e discutir músicas de vários estilos, as imagens de Deus que suscitam e as relações que engendram.²⁴ A brincadeira ficou ainda mais divertida quando o desafio foi encarar o tema da IX Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas. Este projeto, que começou tirando vírgulas e misturando palavras, explicitou a problemática latino-americana com “deus” e a necessidade de engajar a divindade com a experiência ambígua e misturada da América Latina.²⁵ Deus, nesta brincadeira com os processos de construção das identidades masculinas, tornou-se um “deus-graçado”.²⁶

A apresentação de “*A Gap in the Closet: A Personal Account on Gay Theology in Latin American Context*”²⁷ no Gay Men’s Issues in Religion Group (GMIRG) da American Academy of Religion (AAR) estabeleceu um trânsito maior com teólogos gays norte-americanos e europeus e contato com um campo significativamente consolidado e com uma ampla produção bibliográfica. Muitos destes teólogos, e a aproximação com sua reflexão, revelaram uma forte ligação no início de sua caminhada com a Teologia da Libertação latino-

²³ Por exemplo, assessorias realizadas em: Jornada Teológica do Instituto Missionário de Teologia (2004), Curso de Pastoral e Relações de Gênero do Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (2005), Encontro de Formadores dos Missionários da Sagrada Família (2005). E publicações como MUSSKOPF, André S.; GONZÁLEZ-HERNÁNDEZ, Yoimel. Homens e ratos: Desconstruindo o modelo hegemônico de masculinidade e vizibilizando modelos alternativos, construídos nos corpos de homens em Gênesis 38. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 86, p. 57-65, 2005; MUSSKOPF, André S. SCHINELLO, Edmilson. Atenção: Homens conversando! **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 86, p. 51-56, 2005.

²⁴ O X Encontro Estadual de Teologia Feminista foi realizado na Escola Superior de Teologia, São Leopoldo/RS, em 2005.

²⁵ CARDOSO, Nancy; EGGERT, Edla; MUSSKOPF, André S. **A graça do mundo transforma deus; Diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI**. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2006.

²⁶ Veja MUSSKOPF, André S. Deus-graçado num mundo em transformação. In: CARDOSO, Nancy; EGGERT, Edla; MUSSKOPF, André S. **A graça do mundo transforma deus; Diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI**. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2006. p. 42-52.

²⁷ Posteriormente publicado em MUSSKOPF, André S. Ein Spalt in der Tür: Persönliche Erfahrungen als Schwuler Theologe im Kontext Lateinamerikas. **Werkstatt Schwule Theologie**, München, ano 12, n. 3+4, p. 112-127, 2005. Participei das reuniões da AAR e das sessões do GMIRG em 2004, 2005 e 2006. Em 2006 apresentei o texto: MUSSKOPF, André S. **Ungraceful god: Masculinity and the Images of God in Brazilian Popular Culture**. Texto apresentado na Reunião Anual da AAR/SBL, Washington, D.C., 2006.

americana, trazendo de volta a pergunta, e a surpresa, pela sua ausência na América Latina. O encontro com Marcella Althaus-Reid (pessoalmente e com sua obra), uma das vozes solitárias e virtualmente desconhecidas neste continente, apontou para uma ousadia teológica não experimentada anteriormente, e a possibilidade concreta de construção de um discurso teológico latino-americano desde sexualidades não-normativas.²⁸

A esta altura do caminhar, a decisão pelo doutorado já tinha sido tomada e a continuidade da caminhada com algumas rotas traçadas. As andanças foram revelando não apenas o desafio de pensar uma teologia homossexual-gay-queer na América Latina, mas também a necessidade de articular este discurso tendo em vista o contexto adverso da sociedade, das igrejas e da academia. Espaços como os Encontros de Grupos Cristãos GLBT, CETELA, ABEH e o GMIRG foram fundamentais para compartilhar os questionamentos, as possibilidades e os sinais de uma “nova teologia”, bem como para pensar os itinerários possíveis no empreendimento desta nova jornada.²⁹ A ausência desta perspectiva na polifonia das vozes teológicas “da libertação” continuava invisibilizada e ignorada.³⁰

Por iniciativa, e ousadia, da Drag Queen Lolita Boom-Boom, integrantes do Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva se envolveram na organização da 1ª Parada Gay de São Leopoldo. Para surpresa de muitas pessoas, o evento foi um grande sucesso, um dos maiores na cidade em 2005. Paralelamente, o acompanhamento das reuniões do Fórum LGBT de Porto Alegre e do processo de organização da Parada do Orgulho GLBT desta cidade, revelou a divisão política do Movimento - que levou à realização de duas Paradas em Porto Alegre - bem como diferentes posturas, assuntos e preocupações por parte do Movimento. A contribuição, e a provocação para o Movimento, foi justamente quebrar preconceitos e despertar a imaginação para uma outra experiência com o campo religioso. Alguns espaços foram abertos e experimentações processadas.³¹ Um destes espaços foi a participação em uma mesa de debate no XII Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Transgêneros (EBGLT).

²⁸ Em 2007, estes contatos se traduziram na participação da “Mapping Conference: The Future of LGBT Theologies”, organizada pelo Department of Religious Studies da Emory University e pelo Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry e realizada em Atlanta.

²⁹ Indicações destas reflexões podem ser encontradas na palestra publicada em: MUSSKOPF, André S. À meia luz: a emergência de uma teologia gay - Seus dilemas e possibilidades. **Cadernos IHU Idéias**, São Leopoldo, ano 3, n. 32, 2005.

³⁰ Veja reflexão crítica a este respeito em: MUSSKOPF, André S. Até onde estamos dispostos(as) a ir? Carta aberta ao Fórum Mundial de Teologia e Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 471-474.

³¹ Isto se deu através de espaço em meios de comunicação GLBT (por exemplo: MUSSKOPF, André S. Teologia gay: Uma questão de cidadania religiosa. **SOMOS Notícia**, Porto Alegre, ano II, n. 3, jun. 2005, p. 11), e do convite para palestras e assessorias como a mesa de debate sobre Estado Laico realizado na Semana do Orgulho GLBT promovido pelo projeto SOMOS Sul (Porto Alegre, 2005).

Apesar de terem sido convidadas diversas lideranças religiosas, somente Rosângela Castro, representando as religiões afro-brasileiras, aceitou participar. Através da própria Rosângela eu soube que a não-participação de lideranças cristãs era comum e fazia com que se associasse homossexualidade unicamente às religiões afro-brasileiras.³²

O maior envolvimento com o Movimento GLBT e também com os estudos da dita “homocultura”, buscando respostas para a ausência de uma discussão propositiva sobre a questão religiosa, foram revelando outras questões sobre o universo GLBT brasileiro e aprofundando intuições sobre esta experiência. A afirmação das diferenças entre o contexto norte e latino-americano ficaram cada vez mais evidentes e a suspeita de uma “ambigüidade” brasileira foi aprofundada através de um processo de releitura histórica da questão da sexualidade e da religiosidade no Brasil. A discussão sobre a questão da “identidade brasileira”, realizada no âmbito do Grupo de Pesquisa Ética Teológica e Sociedade e também na disciplina *Protestantismo na América Latina*, ampliaram esta reflexão.³³

A retomada do caminhar com os grupos cristãos GLBT resultou na realização do I Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul, em 2005, organizado pelo Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva, com lideranças de diversos estados do Brasil, da Argentina, Uruguai, Chile, México e Estados Unidos.³⁴ A programação, estruturada em função da apresentação de relatos dos diversos grupos representados, demonstrou o amadurecimento teológico na caminhada destes grupos, bem como características e desafios comuns. Também foi neste contexto que foi lançada a 2ª edição de “Uma brecha no armário”, bem como o livro “Talar rosa”. A produção teológica encontrava, assim, um de seus contextos fundantes e do qual é profunda devedora. A publicação da segunda edição de “Uma brecha no armário” foi corajosamente assumida pelo CEBI.³⁵ Já o livro “Talar rosa” foi rejeitado pela Editora Sinodal (ligada à IECLB) e publicado de maneira independente graças ao apoio financeiro da *First United Lutheran Church* de São Francisco/EUA. Cópias deste livro foram enviadas para o Pastor Presidente da IECLB e para todos os Pastores Sinodais, numa última tentativa de diálogo com a igreja. Mas nunca mais se ouviu falar destes exemplares nem de sua recepção pelas principais lideranças da igreja. Silêncio!

³² O XII EBGLT foi realizado de 8 a 11 de Novembro de 2005, em Brasília. Neste encontro apresentei a palestra: MUSSKOPF, André S. **Do reacionarismo e da apologética ao protagonismo religioso: Pessoas GLBT e a questão religiosa**. Texto apresentado no XII EBGLT, Brasília, 2005.

³³ Atividades desenvolvidas durante o período da Pesquisa de Doutorado.

³⁴ Veja Capítulo 2 (2.2.2.1).

³⁵ MUSSKOPF, André S. **Uma brecha no armário: Propostas para uma Teologia Gay**. 2. ed. São Leopoldo: CEBI, 2005.

O envolvimento na organização da 1ª Parada Gay de São Leopoldo revelou a necessidade de uma atuação política mais consolidada que desse sustentação a um nascente movimento GLBT na cidade e que conseguisse articular reivindicações concretas da comunidade. Liderado pelo Núcleo de Diversidade Sexual do ASPA, foi desenvolvido em 2006, no contexto de preparação para a 2ª Parada Gay de São Leopoldo, um calendário de atividades que incluiu a realização de seminários, discussão e encaminhamento de projetos de lei contra a discriminação, produção de materiais informativos... A atuação neste processo também levou a caminhos novos, ao contato com o poder legislativo, à articulação política, a uma proximidade com os meios de comunicação, a uma visibilidade ainda não experimentada e ao contato com pessoas da comunidade GLBT de uma maneira muito mais próxima, mais cúmplice.

Aliás, as pessoas que foram cruzando estes caminhos – outros teólogos/as gays/lésbicas/queer, negros/as e indígenas, inúmeras feministas, gays, lésbicas, bissexuais, transgêneros – em bares e boates, manifestações, encontros, seminários e palestras, através de cartas e e-mails, possivelmente sejam as maiores responsáveis por grande parte das escolhas de itinerários feitas consciente e inconscientemente. Amores, intimidades, cumplicidades, desejo e paixão misturam-se a um projeto que foi sendo construído na fugacidade destes encontros, passo por passo. Mas seria impossível reconstituir e contar todos estes encontros, todas estas interpelações, todas estas trocas. Descrever a trajetória acadêmico-teológica daquele que se propõe a refletir sobre a construção de uma teologia queer no Brasil, como quem cultiva flores em latas de conserva oxidadas, consciente das possibilidades de transplantes, de enxertos e de outras composições paisagísticas, insere-se aqui num olhar metodológico que pode fazer apenas isso: explicitar itinerários e apresentar as paisagens percorridas.

Nesta trajetória estão as marcas da contradição e da ambigüidade do cotidiano de quem se envolve na luta pela superação de injustiças, discriminações e exclusões, experimentadas no próprio corpo, e no exercício de pensar estes processos.³⁶ Há caminhos que podem ser percorridos novamente, há caminhos desconhecidos, há simplesmente caminhos, onde se rompem as noções dualistas e binárias entre certo e errado, bem e mal. O trânsito e a mobilidade entre espaços considerados antagônicos refletem a busca de uma inter-

³⁶ Veja GEBARA, Ivone. **As águas do meu poço**. São Paulo: Brasiliense, 2006; e GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**: Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000b. p. 85, onde a autora reflete sobre sua proposta de “fenomenologia pessoal”, apresentando sua experiência com a temática pesquisada. Sobre Ivone Gebara veja também Capítulo 3 (3.1.5).

relação possível que indique um futuro promissor, ao mesmo tempo em que configuram uma geografia de espaços misturados que se interpelam e convivem incomodamente, impulsionando sempre para um novo e continuado caminhar.³⁷

Neste caminhar, não há lugar fixo, não há espaço fechado, não há pertença estável. Em cada ponto de parada se evidencia a condição de estrangeiro, daquele que não está em seu lugar e faz de cada lugar o seu, aberto a contaminações, hibridações, entrelaçamentos, sincretismos. Trata-se da “diáspora como escolha, como necessidade de trânsito, de transposição de fronteiras [...]. Diáspora como desejo de automodificação nos próprios e alheios espaços psicogeográficos”.³⁸ Esta condição permanente de estrangeiro em terra estranha, com suas surpresas, violências e prazeres, define as formas do discurso teológico. A diáspora sexual-comunitária-eclesiástica-acadêmica-teológica-militante é o lugar de onde emergem as perguntas, que suscita as respostas provisórias e delineia o projeto de uma teologia queer no Brasil, afirmando uma localização que resista a uma ordem de conhecimento teológico heterocêntrica. Por isso:

Teologias queer são geralmente teologias biográficas. É necessário seguir este movimento diaspórico que nos permite compreender os caminhos percorridos, e as formas pelas quais identidades teológicas ainda são desafiadas, transformadas, retraídas e disfarçadas no Cristianismo. [...] Teologias queer entram nas diásporas usando táticas de ocupação temporária; práticas desestabilizadoras que não devem necessariamente ser repetidas, e reflexões cujo objetivo é serem desconcertantes.³⁹

No texto que constitui esta Tese, entrelaçam-se e misturam-se experiências realizadas nas andanças pelas diásporas diversas descritas neste breve e incompleto *curriculum*.⁴⁰ A relação e os conflitos com a igreja, o crescente contato com teólogos gays norte-americanos, a vivência dos grupos cristãos GLBT, o contato com os estudos da homocultura, a maior imersão no Movimento GLBT e a busca por reconhecimento na academia teológica brasileira e latino-americana são espaços e tempos evidentes nas temáticas escolhidas e sua forma de

³⁷ Veja GEBARA, Ivone. **A mobilidade da senzala feminina**: Mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo. São Paulo: Paulinas, 2000a.

³⁸ CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**: Uma exploração das hibridações culturais. São Paulo: Studio Nobel, Instituto Italiano di Cultura, Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1996. p. 7. O autor utiliza a metáfora da “diáspora” para falar do seu caminhar pelo Brasil, e da condição de “diáspora” como fundante dos sincretismos e hibridações culturais no contexto brasileiro.

³⁹ ALTHAUS-REID, Marcella. **The Queer God**. London: Routledge, 2003. p. 8. A autora discute a “posição” do/a teólogo/a queer utilizando a metáfora do ajoelhar-se na confissão. Segundo ela, o/a teólogo/a queer assume a posição de confessor e confessante simultaneamente, pois na medida em que confessa o passado abre caminho para sua ressignificação denunciando posições impostas. Veja também Capítulo 2 (2.2.4). Todas as citações de textos originais em língua estrangeira neste trabalho são traduções próprias.

⁴⁰ Segundo ZOTTI, Solange Aparecida. Currículo. In: UNICAMP – Faculdade de Educação. **Glossário**. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_curriculo.htm>. Acesso em: 10 jul. 2008: “Do ponto de vista etimológico, o termo *currículo* vem da palavra latina *Scurrere*, correr, e refere-se a curso, à carreira, a um percurso que deve ser realizado. É utilizado para designar um plano estruturado de estudos, pela primeira vez em 1633, no *Oxford English Dictionary*”.

abordagem. São aquilo que Marie-Christine Josso chamou de “experiências formadoras”, no sentido de que não são apenas “experiências vividas”, mas sobre as quais se elabora e se produz conhecimento.⁴¹ A “experiência formadora” chave para a construção desta reflexão, assim como ela será apresentada no texto que segue, foi o processo de organização da 2ª Parada Gay de São Leopoldo, em 2006. A partir do envolvimento neste projeto a pergunta pela relação entre as temáticas até então estudadas foi ficando mais clara. Os questionamentos aos quais a discussão destas temáticas procuravam responder não provinham de nenhum espaço metafísico extracorpóreo e extra-relacional. Mas elas se revelavam importantes na medida em que buscavam respostas para questões concretas que iam surgindo no encontro dos corpos e nos questionamentos que estes próprios encontros colocavam. O quê, neste contexto e nestes encontros, era importante para pensar e construir uma teologia queer no Brasil e qual seria o seu caráter ou a sua perspectiva metodológica? Foi assim que, no contexto desta(s) experiência(s) particular(es), as temáticas abordadas neste trabalho foram definidas e organizadas evidenciando o processo reflexivo realizado até o momento sobre as experiências precedentes e afirmando-se como itinerários, percorridos e sugeridos.

Assim, no Capítulo 1, a antiga pergunta sobre a ausência de homossexuais como sujeitos teológicos emergentes se amplia na discussão sobre religiosidade, sexualidade e identidade brasileira. Embora esta pergunta e esta temática sejam cronologicamente posteriores à descoberta das teologias homossexual-gay-queer abordadas no Capítulo 2, a inquietação com relação a estas temáticas, em nível mais pessoal e menos acadêmico, é muito anterior ao ingresso no contexto da academia teológica. Experiências familiares, como aquela que inicia a reflexão no Capítulo 2, bem como em outros contextos ao longo dos anos, foram formando uma intuição sobre estas questões que apenas agora são articuladas mais sistematicamente. Esta articulação é feita através de um processo de releitura história, cujos principais inspiradores são Adilson Schultz e Richard G. Parker, através da qual uma “ambigüidade” vai se revelando como marca da religiosidade e da sexualidade brasileiras, e da relação entre estas dimensões da vida humana, como vividas e construídas ao longo da história. Além disso, ela é colocada no contexto mais amplo de mudanças ocorridas na sociedade brasileira, bem como em diálogo com as discussões sobre a identidade brasileira,

⁴¹ JOSSO, Marie-Christine. **Experiências de vida e formação**. Tradução de José Claudino e Júlia Ferreira. São Paulo: Cortez, 2004. Segundo a autora: “a formação experiencial designa a atividade consciente de um sujeito que efetua uma aprendizagem imprevista ou voluntária em termos de competências existenciais (somáticas, afetivas, conscienciais), instrumentais ou pragmáticas, explicativas ou compreensivas na ocasião de um acontecimento, de uma situação, de uma atividade que coloca o aprendente em interações consigo mesmo, com os outros, e com o meio ou com as coisas, num ou em vários registros” (p. 56-57).

especialmente como discutida por Roberto DaMatta, cuja característica é, também, a ambigüidade. Neste primeiro ponto dos itinerários para uma teologia queer no Brasil, portanto, as paisagens religiosas e sexuais no país são discutidas percebendo a ambigüidade que constituiu o processo de “invenção” destas novas terras descobertas e suas gentes em solo europeu e que também ajudou a formar o seu “mito fundador”.

Num segundo momento, entram em cena os mecanismos utilizados pelo projeto de colonização, que misturou povos com práticas e costumes religiosos e sexuais diversos dentro de um regime escravista. Além disso, são analisadas as formas pelas quais se deu o trânsito entre diferentes sistemas de crença através de práticas sincréticas naquilo que configurou o catolicismo (ou a religiosidade) popular colonial, bem como as estratégias de policiamento empregadas pela Igreja através de seus instrumentos de atuação, com destacado papel para a Santa Inquisição. No campo da sexualidade, o que define estas trocas e a ambigüidade, é o encontro sexual dos diferentes atores sociais que circularam pelo Brasil neste período, sem esquecer de todos os preconceitos e exercícios desiguais de poder, e que compõem um quadro de grande miscigenação.

Num terceiro momento, ainda, são apresentadas as mudanças ocorridas no processo de modernização do Brasil, revelando a instauração de um quadro de pluralismo religioso com a presença de igrejas protestantes e outras religiões diante da perda da hegemonia religiosa pelo catolicismo romano, e o surgimento de novos movimentos religiosos. Também são discutidas as mudanças ocorridas no campo da sexualidade, com o papel assumido pela medicina higiênica no projeto modernizador brasileiro, bem como o desenvolvimento de uma variedade de discursos sobre a sexualidade, que incluem também o surgimento de um movimento homossexual e seu desenvolvimento, ao lado de uma nova perspectiva acadêmica materializada no campo dos estudos gays e lésbicos, ou dos estudos da “homocultura”, e seu desenvolvimento nas décadas de 1980 e 1990.

Por fim, discute-se as dificuldades que tanto a direita religiosa quanto os movimentos progressistas ligados a questões de gênero e sexualidade têm tido, justamente por não conseguirem articular a ambigüidade que marca as práticas brasileiras no campo da religiosidade e da sexualidade, bem como a construção da identidade de seu povo de maneira mais ampla. Toda esta reflexão é feita “ao som” de músicas populares brasileiras, que fornecem expressões de certa forma paradigmáticas para este estudo e que aparecem no título do Capítulo 1 e em vários de seus sub-capítulos.

A descoberta de uma Teologia Gay nos Estados Unidos também retorna como uma forma de compartilhar um conhecimento produzido em outros contextos, mas importante no

estabelecimento dos itinerários para uma teologia queer no Brasil ou em outro contexto. O contato com teólogos/as que têm feito sua tarefa esta produção teológica e um aprofundamento bibliográfico nesta área fizeram com que se optasse pela apresentação destas paisagens teológicas insólitas em três momentos: homossexual-gay-queer. No estudo destas diferentes formas de articulação teológica, também são incluídos os desenvolvimentos no âmbito do movimento social (que passa de uma incipiente organização ainda no século XIX e mais fortemente na primeira metade do século XX denominado Movimento Homófilo, para um Movimento de Libertação Gay seguido da emergência de um Movimento GLBT ou Queer no contexto da epidemia da AIDS) que tem seus reflexos para dentro da reflexão teológica, bem como ajuda a colocar suas pautas e determinar suas temáticas. Além disso, o desenvolvimento destas teologias é colocado no contexto das construções na área da pesquisa acadêmica mais ampla (passando dos estudos sobre [homo]sexualidade – especialmente nas disciplinas médicas – para o estabelecimento dos Estudos Gays e Lésbicos e a emergência da Teoria Queer na década de 1990) que coloca questões teóricas e metodológicas fundamentais para esta construção teológica.

A pergunta pela “ausência” de uma construção teológica nesta área no contexto brasileiro e latino-americano, retorna mais uma vez, agora afirmando-se como “presença estranha”. Questiona-se o fato da Teologia da Libertação surgida nas décadas de 1960-1970 não ter favorecido ou mesmo permitido a elaboração de uma teologia mais sistemática nesta área, apontando para os preconceitos e limitações desta teologia quando se trata de gênero e sexualidade. Mesmo assim, a existência de teologias homossexual-gay-queer, ainda que sob condições e com características distintas daquelas produzidas no contexto norte-americano e europeu, é afirmada através do trabalho desenvolvido pelos grupos e igrejas cristãs GLBT. Esta afirmação como forma de dar visibilidade a este trabalho e iniciar um processo reflexivo sobre a teologia vivida nestes grupos e igrejas, configura-se num exercício inicial de (re)construção história realizada através de entrevistas com lideranças e documentos diversos coletados nas andanças descritas acima. Desta (re)construção, emergem discursos e práticas teológicas que refletem a realidade latino-americana e oferecem material fundamental para os itinerários de uma teologia queer no Brasil. Mas, além das perspectivas desenvolvidas no contexto destes grupos e igrejas, também em forma de ensaio inicial, são apresentados alguns teólogos que têm rompido as paredes da homofobia teológica na América Latina e criado algumas “brechas no armário” através de publicações e estudos acadêmicos. Encerrando este capítulo, apresenta-se a reflexão produzida por Marcella Althaus-Reid e que ela tem definido, entre outras formas, como uma “teologia indecente”. A sua presença nestes itinerários se dá

precisamente porque esta teóloga tem conseguido relacionar, talvez melhor do que qualquer outro/a, as promessas mais revolucionárias da Teologia da Libertação Latino-Americana com os mais recentes desenvolvimentos no âmbito da Teoria e da Teologia Queer.

No último Capítulo, as reflexões dos capítulos anteriores são retomadas, num primeiro momento, na busca por um aprofundamento sobre a idéia de ambigüidade. Um reconhecimento dos terrenos onde este conceito tem sido abordado leva a uma discussão semântica sobre o termo, bem como sobre a forma como ele é compreendido no âmbito da hermenêutica teológica elaborada por Sarah Pinnock e David Tracy, na reflexão ontológica de Simone de Beauvoir, nas construções teológicas de Paul Tillich e Ivone Gebara e, finalmente, a partir dos autores que auxiliaram a construir as paisagens religiosas e sexuais no Capítulo 1 (principalmente Adilson Schultz, Richard G. Parker e Roberto DaMatta). Compreendida, como fenômeno de resistência, antídoto contra absolutismos e fanatismos, condição fundamental do ser humano, da vida, da igreja e da teologia enquanto objetos e expressões da cultura, marca do cotidiano e característica da identidade e da cultura popular brasileira, a ambigüidade é então tomada como um princípio epistemológico para articular religiosidade e sexualidade nos itinerários teológicos para uma teologia queer no Brasil.

A articulação deste princípio nos passeios e conversas epistemológicas que encerram o Capítulo 3 e este trabalho é realizada, num primeiro momento, através das narrativas de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom. Três narrativas que não apenas revelam a ambigüidade na construção dos itinerários de sua vida, mas se constituem em “histórias sexuais” que evidenciam um outro “jeito de fazer” e um outro “jeito de pensar” que abrem caminho para o aprofundamento da discussão epistemológica. Este aprofundamento é realizado usando-se como eixos as três palavras que constituem um dos lemas mais conhecidos do Movimento de Trabalhadores Sem Terra no Brasil: “ocupar, resistir, produzir”. Estes três eixos são entendidos como momentos distintos e simultâneos para uma epistemologia teológica queer no Brasil, e desenvolvidos a partir de questões relacionadas com a construção de identidades sexuais, da criação de um universo lingüístico particular no contexto da subcultura GLBT e das possibilidades de transformação social que brotam deste contexto. No último destes movimentos, a pintura de Frida Kahlo *La venadita*, é incorporada nos passeios e nas conversas epistemológicas evidenciando de que forma, concretamente, uma teologia queer pode ser produzida no Brasil. O personagem central desta obra – um veado –, e os elementos que o constituem e circundam neste contexto particular, é que fazem emergir e mostram que a teologia que se propõe construir a partir destes itinerários não pode ser feita a não ser como via(da)gem.

1 “NINGUÉM AQUI É PURO, ANJO OU DEMÔNIO”¹: (RE)VISITANDO PAISAGENS RELIGIOSAS E SEXUAIS DO BRASIL

Para ser lido ao som de Música Popular Brasileira

Lembro como se fosse hoje. Naquela noite decidi que ia pôr um fim ao barulho que não me deixava dormir nas noites em que, por causa do calor, dormia à tarde. Com passos firmes, mas silenciosos, procurando evitar o som provocado pelas pegadas no assoalho de madeira, me aproximei. Coloquei a mão pela cortina e cheguei mesmo a sentir a chave de luz redonda e os fios que subiam pela beirada da porta. Mas não ousei acender a luz, flagrar minha mãe e meu padrasto em pleno ato e, assim eu tinha imaginado ao iniciar minha investida, acabar com aquela agitação noturna. Claro que não era uma exposição gratuita ou premeditada da intimidade do casal. A própria estrutura da casa, com assoalho e paredes de madeira, sem forro e com cortinas de tecido em lugar de portas nos quartos, impedia o isolamento da intimidade. Além disso, segundo os cânones da decência, era o horário apropriado. O que me incomodava não era o sexo, mas o fato de sabotarem o meu sono, já que na adolescência este não é uma simples moeda de troca, nem a sua perturbação passível de simples absolvições. Ou pelo menos era isto que eu acreditava. Não lembro bem o que aconteceu depois, mas o flagrante nunca aconteceu, nem naquele dia nem em outros.² O fato é que, na minha família, a sexualidade nunca foi compreendida como algo sujo ou vergonhoso. Especialmente através de brincadeiras ou tentativas de constrangimento alheio, a vida íntima de seus membros acaba sempre sendo comentada e exposta à curiosidade e dúvidas, dentro de um clima jocoso e pícaro. Neste contexto, já passando da adolescência, também a minha sexualidade começou a figurar nas piadas. Buscavam saber algo sobre minhas aventuras sexuais que pudesse apimentar as reuniões familiares e insinuavam incomodamente algo sobre a natureza das práticas nas quais eu poderia estar envolvido. Pois existiam certos limites para a liberdade sexual que eu também aprendi e que, no contexto familiar, vigoram até hoje através do não-dito.

Práticas religiosas populares, como as “benzedadeiras”, não eram comuns no meu contexto familiar materno, possivelmente por sua histórica relação com a igreja instituída na localidade e sua teologia condenatória de tais práticas. Foi através de

¹ VALLE, Marcos; COLLA, Carlos. Bye bye tristeza. Intérprete: Sandra de Sá. In: SÁ, Sandra de. **Música preta brasileira**. Rio de Janeiro: Universal Music, 2004. 1 disco sonoro. Faixa 2.

² Ao comentar este episódio com meu padrasto e minha mãe, ele e ela apenas sorriram e minha mãe acrescentou: “A gente também espiava o vô e a vó quando éramos crianças”.

minha avó paterna, acompanhando minha prima que foi se consultar com uma destas senhoras por causa de umas manchas vermelhas na perna, que eu soube da sua existência, bem como da necessária discrição com relação à visita. Afinal, este tipo de prática não era visto com bons olhos. Era coisa de gente supersticiosa, na melhor das hipóteses. Ainda assim, sabia-se que não se devia brincar “com essas coisas”, evidenciando certo respeito diante do (supostamente) desconhecido. A “pureza” religiosa que conheci na minha infância e adolescência e que era motivo de honra e respeito na comunidade, foi reforçada pela participação no Culto Infantil, pela “doutrina” (que era como se chamava naquela época o Ensino Confirmatório), pela participação no grupo de jovens e, mais tarde, pelo ingresso na Faculdade de Teologia. Esta, no entanto, de alguma forma escondia, camuflava, uma possibilidade mais fluida de lidar com o religioso. Dei-me conta disso com a facilidade com que as minhas duas tias maternas se “converteram” ao catolicismo romano ao se casarem com homens desta denominação, passando inclusive a visitar santuários católicos como o Padre Réus na cidade onde, ironicamente, eu realizava meus estudos para ser um pastor luterano. Mas, principalmente, quando, em férias das aulas do curso de Teologia, me deparei com a estante na sala de visitas da minha mãe. É possível, e até provável, que ela sempre tivesse estado lá, daquele jeito, mas foi a primeira vez que notei, provavelmente porque me sentia agora mais comprometido com a forma institucional de compreender e organizar a fé.



Arquivo pessoal

Uma estante comum. Uma (grande) televisão destacando-se no canto inferior esquerdo. A borda inferior fechada com portas que escondem coisas menos dignas de seres vistas, como toalhas, livros velhos e outras quinquilharias. Vários badulaques: flores, porta-retratos, lembranças de viagens, estatuetas de cachorro, veados, cisnes, anjos, provavelmente recebidos de presente em aniversários. Acima, à direita, várias garrafas de vinho e champanhe/sidra – presentes de natal que viraram enfeite. E toalhinhas de crochê engomadas. No meio de tudo isso, o que realmente me chamou a atenção.



Arquivo pessoal

Na extrema esquerda uma foto minha “vestido” de pastor por ocasião da “Confirmação” de meu irmão. Um pouco atrás uma estátua de gesso numa representação de Jesus Cristo – assustadoramente branca. Bem no centro, um elefante com a parte traseira voltada para a rua – para afastar ou atrair alguma coisa. Ao fundo, uma bruxinha de pano bem simpática. E, no canto direito, uma representação do Buda, sentado sobre uma moeda que não se pode ver. Havia ainda, em algum outro canto da estante, uma “cestinha da fortuna” com vários tipos de sementes e pedras – nem tão preciosas – com uma mensagem de sorte. Era mesmo uma estante bem comum. Nesta mesma visita ainda me deparei com uma enorme estátua da Virgem Maria – Nossa Senhora Aparecida, creio – na cabeceira da cama. Segundo minha mãe ela tinha pertencido a um tio muito querido do meu padrasto a quem ela se afeiçoara.

De lá pra cá, outros objetos sagrados foram incorporados a este mosaico de fé. Houve uma época em que a casa passou a fazer parte do roteiro da “santinha” que percorre o bairro e também dos cultos domiciliares que o pastor da Igreja Luterana oficia no bairro. Ainda tem as freqüentes visitas a cemitérios, especialmente nos “aniversários” de algum familiar querido que já faleceu, e a Santa Ceia na Sexta-Feira Santa – imperdível. Todos estes elementos convivendo na mais perfeita ordem e harmonia. Aos poucos, depois do choque, fui entendendo o que minha mãe quer dizer com “se não atrapalha, sempre ajuda”.

Apesar de meu fenótipo (loiro de olhos azuis e pele clara), da minha identidade étnica (alemão, como sempre fui chamado na região onde nasci) e da minha herança confessional (luterano de berço: batizado e confirmado), há certas características da minha formação, além da minha nacionalidade, que me identificam como brasileiro – pelo menos após a primeira impressão. São estas características da minha formação – uma ambigüidade em assuntos de sexualidade e religiosidade – que me inspiram a perceber e, então, analisar, de que forma elas estão presentes na realidade brasileira de maneira mais ampla.

Sexo e religião são duas dimensões fundamentais da vida de brasileiros e brasileiras que, ao longo da história do país, se converteram em motivo de orgulho e identificação e se tornaram foco do desenvolvimento de rotas turísticas provocando tanto uma movimentação interna, quanto atraindo visitantes de outras partes do mundo. São, afinal, uma gente extremamente sensual e com uma fé abundante, ou pelo menos assim são vistos/as e gostam de entender a si mesmos/as. Na área da sexualidade, o que atrai e provoca esta movimentação é a suposta liberdade sexual e o erotismo dos quais os festejos populares do Carnaval são a expressão mais vívida e representativa. Na área da religiosidade, o maior país católico (religioso) do mundo atrai e provoca movimentações por suas incontáveis romarias, procissões e peregrinações aos santuários da fé, muitas das quais transformadas em patrimônio cultural. Tanto com relação a uma quanto a outra, há dispositivos e instituições voltadas para o controle e policiamento, buscando garantir a manutenção de uma certa ordem e o estabelecimento dos comportamentos e práticas aceitáveis. Tais dispositivos e instituições também promovem a separação rígida entre uma e outra, justamente por não conviverem bem com as formas como elas são experimentadas. Ainda assim, parece que, nem no nível dos comportamentos, nem no nível da separação entre elas, este controle consegue eliminar os elementos de ambigüidade na forma como são vividas. Estes elementos de ambigüidade na constituição da identidade (sexual e religiosa) brasileira, seu desenvolvimento histórico e sociológico, serão enfocados neste capítulo, procurando explicitar uma rota imprescindível para os itinerários da reflexão teológica queer no Brasil.

Na descrição desta rota serão utilizados retratos pintados por outros viajantes que transitaram por estas temáticas. O número de obras e pesquisas tentando esquadriar o território da identidade brasileira, histórica, sociológica e antropologicamente, se multiplica. No presente exercício de reconstrução do processo de formação desta paisagem, pela substancial revisão bibliográfica e pelo enfoque que dão às suas reflexões, as pesquisas de Adilson Schultz e Richard Parker serão as principais inspiradoras. Em seu primeiro trabalho Adilson Schultz procurou compreender a ambigüidade religiosa experimentada em

comunidades protestantes no contexto da crise da Modernidade e a partir da Missão Cristã.³ Este trabalho, no entanto, já apontava para a relação entre a formação histórica do imaginário religioso brasileiro e a necessidade de pensar na ambigüidade como referencial teológico no contexto atual.⁴ Em seu estudo seguinte, refletindo sobre a inserção do protestantismo no contexto brasileiro, o autor se debruçou sobre as várias vertentes que alimentam e informam o imaginário religioso brasileiro. A partir da análise destas vertentes, ele oferece um mapa bastante abrangente que apresenta o desenvolvimento histórico e aponta para as estruturas teológicas e as possibilidades de agenciamento deste imaginário.⁵ O que emerge, então, como princípio dinamizador, ou como característica fundante do imaginário religioso brasileiro é “simultaneidade, dissimulação, mistura, ambigüidade”.⁶

Richard G. Parker, um dos muitos estrangeiros “seduzidos” pelo Brasil, em uma de suas primeiras obras em que reflete sobre o país, analisa a “construção social e histórica da diversidade sexual na cultura brasileira”.⁷ Buscando compreender a importância que dão ao sexo como elemento da sua auto-identificação, o autor retoma os “mitos de origem”⁸ que influenciam a compreensão que brasileiros e brasileiras têm sobre si mesmos/as. Estes “mitos de origem” revelam diferentes sistemas de referência historicamente construídos e que informam e determinam a maneira como a sexualidade é vivida e representada no Brasil.⁹

Desta forma, pela síntese que oferecem e pelas conclusões a que chegam com relação à forma como religiosidade e sexualidade são vividas e figuram na auto-compreensão brasileira, as obras destes pesquisadores inspiram a apresentação que segue. É interessante notar, no entanto, que são raras as reflexões que discutem estas temáticas (religiosidade e sexualidade) simultaneamente. A maioria se concentra em apenas uma delas e, mesmo

³ SCHULTZ, Adilson. **Misturando espíritos**. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: EST, 2000.

⁴ Veja SCHULTZ, 2000, p. 99-130 (A ambigüidade como referencial teológico em tempos de simultaneidade religiosa e social).

⁵ SCHULTZ, Adilson. **Deus está presente – O diabo está no meio**. Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2005. Veja também resumo da tese em: SCHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. In: BOBSIN, Oneide et al. **Uma religião chamada Brasil**: estudos sobre religião e contexto brasileiro. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 27-60.

⁶ Veja SCHULTZ, 2005, p. 159-164.

⁷ PARKER, Richard. **Corpos, prazeres e paixões**: A cultura sexual no Brasil contemporâneo. Tradução de Maria Therezinha M. Cavallari. São Paulo: Best Seller, 1991. p. 13.

⁸ Outros/as autores/as refletem sobre os “mitos de origem” do Brasil. Veja, por exemplo, CHAUI, Marilena. **Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária**. 5. imp. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2000 (esp. p. 57-87); WESTHELLE, Vitor. **Voces de protesta en América Latina**. México: CETPJDRLutheran School of Theology, 2000. p. 50-54; e também SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva**. Brasília: Editora UnB, 2000, que em sua crítica a Sérgio Buarque de Holanda, Raimundo Faoro e Roberto DaMatta, define a perspectiva destes “sociólogos da inautenticidade” como “culturalismo atávico”, expressando seu caráter mítico, que ajudou a formar a imagem que os/as brasileiros/as têm de si mesmos/as.

⁹ Segundo PARKER, 1991, p. 14, “sistemas de referência” são “perspectivas culturalmente constituídas ou pontos preponderantes, dos quais os brasileiros se utilizam na construção e interpretação de suas próprias experiências”.

quando reconhecendo a ambigüidade que as marca, como é o caso dos autores aos quais estamos fazendo referência, não relacionam uma à outra.¹⁰ Neste sentido, abordar sexualidade e religiosidade no Brasil lado a lado já é, por si só, uma novidade. A opção por apresentá-las assim busca, justamente, evidenciar e tornar explícita esta relação e afirmá-la como fundamental para uma teologia enraizada no contexto.

1.1 “Um país tropical, abençoado por Deus e bonito por natureza”¹¹: Ambigüidades na invenção do Brasil e no seu mito fundador

O Brasil de hoje é fruto do desenvolvimento histórico profundamente marcado pelo evento que teve lugar por volta do ano de 1500, quando navegadores portugueses, no contexto da expansão mercantilista européia, aportaram em terras por eles desconhecidas e se depararam, além das terras, com povos nativos que até então viviam seus próprios processos históricos.¹² A própria terminologia empregada na interpretação deste acontecimento reflete a dificuldade em falar sobre o Brasil e sua história. “*Descobrimento*” pode ser aplicado à idéia cunhada por um discurso histórico “convencional” (ou “dos dominantes”), segundo o qual o “Novo Mundo” era um território aberto, esperando para ser “achado” e carente da civilização e do progresso trazidos pelos “descobridores”. “*Conquista*”, é uma expressão da crítica a este discurso, focalizando a experiência silenciada “dos dominados” e apontando para a forma como portugueses e espanhóis invadiram e subjugaram os povos originários no continente latino-americano.¹³ “*Invenção*”, é um conceito que adquire significados diversos dependendo de quem o emprega. Ele pode referir-se à relação entre o evento da chegada de portugueses e as concepções acerca do além-mar desenvolvidas antes mesmo deste acontecimento, bem

¹⁰ SCHULTZ, 2000, p. 113-114, chega a apontar para esta relação ao analisar *Grande Sertão: Veredas* (Guimarães Rosa) e mencionar a reflexão de João Silvério Trevisan sobre a ambigüidade sexual presente no romance. Segundo ele: “a ambigüidade homossexual, cultural ou religiosa [...] instauram] uma compreensão de que é possível viver na ambigüidade; e que talvez é até melhor” (p. 114). Outro autor que estabelece esta relação no período do Brasil Colônia é Ronaldo Vainfas (veja, por exemplo, VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz. **Brasil de todos os santos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002; VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades bráslicas: Deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*. In: SOUZA, Laura de Mello (org.). **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. Vol. 1. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 221-273.

¹¹ BEN JOR, Jorge. País tropical. Intérprete: Jorge Ben Jor. In: BEN JOR, Jorge. **Ben Jor World Dance**. São Paulo: Warner Music, 1995. 1 disco sonoro. Faixa 6 (3 min 56 s).

¹² RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 31-37 descreve brevemente os povos nativos que constituem o tronco tupi e que habitavam o litoral brasileiro, bem como sua localização no que ele denomina de “processo civilizatório”.

¹³ Veja importante obra que reflete sobre esta questão no campo da filosofia: TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**. A questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

como à dimensão mítica que ele assume a partir destas pré-concepções e das formas como são atualizadas ao longo da história.¹⁴ É esta “invenção”, e as dimensões míticas que ela assume na auto-compreensão brasileira, que serão enfocadas num primeiro momento, sem desconsiderar as práticas concretas no campo da religiosidade e da sexualidade que tanto são consequência quanto informam o “mito fundador” do Brasil.

1.1.1 Religiosidade

Ao domingo de Pascoela, pela manhã, determinou o capitão d’ir ouvir missa e pregação naquele ilhéu. E mandou a todos os capitães que se corregessem nos batéis e fossem com ele; e assim foi feito.

Mandou naquele ilhéu armar um esperável e dentro nele alevantar um altar mui bem corregido e ali com todos nós outros fez dizer missa, a qual disse o padre frei Anrique em voz entoada e oficiada com aquela mesma voz pelos outros padres e sacerdotes que ali todos eram [...].

Acabada a missa, desvestiu-se o padre e pôs-se em uma cadeira alta e nós todos lançados por essa areia. E pregou uma solene e proveitosa pregação da história do Evangelho. E, em fim dela, tratou de nossa vinda e do achamento desta terra, conformando-se com o sinal de cruz, sob cuja obediência vimos, a qual veio muito a propósito e fez muita devoção.¹⁵

Na busca por compreender o imaginário religioso brasileiro, Adilson Schultz se debruça sobre o “mito fundante” do Brasil para encontrar as raízes sobre as quais este imaginário foi construído e se atualizou ao longo da história.¹⁶ Ao perguntar-se por este “mito” que marca a origem do Brasil torna-se necessário entender, em primeiro lugar, a forma como a relação com estas terras e os povos que as habitavam foi “inventada” no imaginário ibérico, especialmente em seu caráter religioso; e, em segundo lugar, entender a forma como

¹⁴ Segundo CHAUI, 2000, p. 57: “Não são ‘descobertas’ ou, como se dizia no século XVI, ‘achamentos’. São invenções históricas e construções culturais [...]. O *Brasil* foi instituído como colônia de Portugal e inventado como ‘terra abençoada por Deus’. WESTHELLE, 2000, p. 7-32, aborda a forma como os/as indígenas foram “interpretados”. Segundo ele: “Os conquistadores ‘conheciam’ os habitantes do Novo Mundo, mesmo antes do seu encontro. Ao chegar as caravelas vinham cheias de respostas a uma pergunta que já havia sido formulada em solo ibérico: Quem é o outro?” (p. 30); também p. 40-44, onde o autor fala sobre a “inscrição da América Latina”. SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986b, p. 21-32, distingue entre o “imaginário” europeu e a “realidade” brasileira. Segundo ela: “todo um universo imaginário acoplava-se ao novo fato, sendo, simultaneamente, fecundado por ele: os olhos europeus procuravam a confirmação do que já sabiam, relutantes ante o reconhecimento do outro” (p. 21). Veja também: GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo**. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: EDUSP, 1996.

¹⁵ CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil**. Disponível em: <<http://virtual.inesc.pt/~jaj/crestomatia/31.html>>. Acesso em: 20 jan. 2008.

¹⁶ SCHULTZ, 2005, p. 25-30. Em sua análise sobre o “mito fundante” o autor se fundamenta em CHAUI, 2000, que também será utilizada como fonte neste trabalho.

esta relação foi atualizada a partir do contato com eles, assumindo dimensões míticas.¹⁷ De maneira exemplar, o texto considerado a “certidão de nascimento” do Brasil, que inclui o relato da “primeira missa” oficiada nestas terras, apresenta o elemento religioso na forma como ele foi “inventado” na Europa, trazido pelos navegadores portugueses e significado neste novo contexto.

Em sua compreensão do “mito fundador” do Brasil, Marilena Chauí reconhece, a partir da cosmovisão ibérica contemporânea dos navegantes e da descrição dos seus “achamentos” na correspondência que mantiveram com a Metrópole, três elementos teológicos que o constituíram. O primeiro deles, a “sagração da natureza”, resultou da compreensão de que o Brasil era o Paraíso Terrestre anunciado pela literatura cristã medieval, em sua clara referência ao Éden bíblico.¹⁸ Referindo-se à carta de Caminha, a autora afirma que:

... estão presentes e visíveis três signos paradisíacos que um leitor dos séculos XVI e XVII compreende imediatamente: a referência à abundância e à boa qualidade das águas [...], a temperatura amena [...], e as qualidades da gente, descrita como bela, ativa, simples e inocente.¹⁹

O segundo elemento, a “sagração da história”, fundamentada na história teológica providencial e no milenarismo de Joaquim de Fiori, colocou o Brasil na dimensão da “história como realização do plano de Deus ou vontade divina”.²⁰ No marco desta teologia, o “achamento do Brasil” foi o cumprimento das profecias do Antigo Testamento, e Portugal passou a ser compreendido como o encarregado por realizar a obra de instauração dos novos

¹⁷ Embora os habitantes originários tenham interpretado este evento dentro de suas próprias concepções, não menos míticas, estas interpretações parecem pouco influenciar na construção da auto-imagem brasileira posterior, uma vez que o processo de conquista e colonização acabou por dizimar tais populações e solapar suas crenças através de genocídio e etnocídio. Segundo RIBEIRO, 1995, p. 144: “a população original do Brasil foi drasticamente reduzida por um genocídio de projeções espantosas, que se deu através da guerra de extermínio, do desgaste no trabalho escravo e da virulência das novas enfermidades que os achacaram. A ele se seguiu um etnocídio igualmente dizimador que atuou através da desmoralização pela catequese; da presença dos fazendeiros que iam se apropriando de suas terras; do fracasso de suas próprias tentativas de encontrar um lugar e um papel no mundo dos ‘brancos’. No entanto, interpretações “alternativas” à invenção portuguesa existiram e foram responsáveis por formas de resistência que, em vários casos, acabaram em conflitos (Veja RIBEIRO, 1995, p. 167-176 sobre a relação entre classe, raça e religião na luta dos Cabanos, de Palmares e de Canudos). A sobrevivência de elementos da cosmovisão e religiosidade indígena será abordada ao longo deste capítulo.

¹⁸ CHAUÍ, 2000, p. 58-70. Veja SOUZA, 1986a, p. 32-49, para uma descrição da literatura sobre o Paraíso Terrestre e sua relação com os “descobrimientos” na América.

¹⁹ CHAUÍ, 2000, p. 62. Segundo SOUZA, 1986a, p. 35: “Associar a fertilidade, a vegetação luxuriante, a amenidade do clima às descrições tradicionais do Paraíso Terrestre tornava mais próxima e familiar para os europeus a terra tão distante e desconhecida”.

²⁰ CHAUÍ, 2000, p. 70. Sobre “sagração da história” veja p. 70-79. Veja também RIBEIRO, 1995, p. 56-63 – sobre “salvacionismo”.

céus e da nova terra profetizados por Isaías (Is 66.18-22).²¹ O terceiro elemento, a “sagração do governante”, resultou da compreensão de que, por trás do mandato de Portugal enquanto realizador da obra divina estava o seu representante máximo, o Rei, dotado de um poder transcendente materializado na monarquia absoluta.²²

Estes três elementos passaram a constituir o “mito fundador” do Brasil a partir da “invenção” européia acerca do Paraíso Terrestre e do papel dos portugueses em relação a ele, bem como da sua atualização em face do contato com as terras e habitantes encontradas. Este mito, portanto, desenvolveu-se dentro de uma perspectiva de “poder teológico-político”²³ através das “três operações divinas que, no mito fundador, respondem pelo Brasil: a obra de Deus, isto é, a Natureza, a palavra de Deus, isto é, a história, e a vontade de Deus, isto é, o Estado”.²⁴ Ou, nas palavras de Adilson Schultz: “o Brasil é um paraíso”, “o Brasil é a terra prometida por Deus” e “os colonizadores e conquistadores agem sob a vontade de Deus”.²⁵ Trata-se do elemento religioso que está presente no Brasil desde a sua conquista.

À compreensão do Brasil como Paraíso sobrepôs-se a imagem do Brasil como Inferno, construída dentro do mesmo argumento religioso e de elementos igualmente “inventados” na Europa. Para isto concorreram características da própria natureza e de seus habitantes, mas principalmente a intenção que estava por detrás da vinda dos portugueses, ou seja, o projeto colonizador fundado na exploração mercantilista.²⁶ A descrição da natureza, por exemplo, misturou características que permitiram a identificação deste outro traço no imaginário de europeus. Segundo Laura de Mello e Souza:

Conforme o novo continente começou a emergir na sua especificidade, a edenização ficou ameaçada. Novas plantas, ventos fortes, chuvaradas, mas sobretudo homens e bichos estranhíssimos, *outros* que os europeus.

É preciso deixar claro que não houve uma sequência ordenada entre um e outro movimento, entre edenização e detração. Mesmo os grandes edenizadores da

²¹ Desta forma também foi posto o palco no qual se deu o processo de evangelização que marcou a religiosidade do Brasil no período colonial pela atuação de franciscanos e jesuítas “porque essas duas ordens se julgavam a realização das duas ordens religiosas profetizadas por Fiori para o milênio” (CHAUÍ, 2000, p. 75). Segundo SOUZA, 1986a, p. 35: “Era pois generalizada, sobretudo entre os eclesiásticos, a idéia de que o descobrimento do Brasil fora ação divina; de que, dentre os povos, Deus escolhera os portugueses; de que estes, uma vez senhores da nova colônia, tinham por dever nela produzir riquezas materiais – explorando a natureza – e espirituais – resgatando almas para o patrimônio divino”.

²² CHAUÍ, 2000, p. 79-86.

²³ A expressão é de Baruch Espinoza (CHAUÍ, 2000, p. 58).

²⁴ CHAUÍ, 2000, p. 58.

²⁵ SCHULTZ, 2005, p. 27, 29.

²⁶ É importante ressaltar que, ao referir-se ao “imaginário” ou “crenças” ibéricas, não se trata apenas de “imaginações fantasiosas” ou “crendices supersticiosas”, mas de compreensões resultantes da própria experiência colonizadora desenvolvidas, especialmente, no contexto das cruzadas. Segundo WESTHELLE, 2000, p. 8: “Aquilo que viram os conquistadores (e aqui se inclui os clérigos) foi determinado pelas condições que lhes converteram em conquistadores dentro do mundo ibérico, com os desafios que enfrentaram na sua relação com cristãos hereges, muçulmanos e judeus”.

natureza não pouparam observações, pejorativas em maior ou menor grau, acerca do Novo Mundo.²⁷

Mas foi sobretudo com relação aos habitantes que as crenças européias sobre o Inferno foram atualizadas e colocadas a serviço do projeto de colonização. Em primeiro lugar, as idéias cultivadas a respeito de “habitantes de terras longínquas”, qualificados como monstruosos, animalescos e/ou demoníacos²⁸, foram atualizadas através da afirmação da ausência de crença entre eles, ou, como afirma Ronaldo Vainfas, da constatação de sua “ingênua irreligiosidade” em contraposição à verdadeira religião dos colonizadores.²⁹ Esta compreensão foi aprofundada na instituição da escravidão como mecanismo de exploração econômica através do conceito de “natureza”, o qual foi articulado com a teoria do direito natural objetivo e subjetivo desenvolvida pelos teólogos da Contra-Reforma na Universidade de Coimbra. Segundo Marilena Chauí:

Nessas teorias, o estado de Natureza, tal como narrado pela Bíblia, isto é, como estado de inocência do primeiro homem e da primeira mulher, é ameaçado (em decorrência do pecado original) pelo risco de degenerar em injustiça e guerra, o que é evitado porque Deus, como governante e legislador, envia a lei e um representante de Sua vontade, o qual, em conformidade com o direito natural objetivo, manterá a harmonia natural originária estabelecendo o estado de sociedade.³⁰

²⁷ SOUZA, 1986a, p. 43. Veja também VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989, p. 17. Segundo ele: “Calejados pela aventura marítima africana e asiática, os portugueses não edenizaram seu descobrimento ou, no máximo, fizeram-no desencantados, mais propagandísticos no elogiar do que sonhadores no descrever, anestesiados em face dos antigos mitos e lendas sobre o Paraíso Terreal que muitos imaginaram ao sul do Equador”. Por isso, “[A] edenização [ficou] restrita à natureza, ao elogio de terras, matas, frutos, rios. Louvor às potencialidades da nova colônia que não dispensava o queixume irritado contra o desconforto do viver nos trópicos, onde o elogio aos bons ares e climas convivía com o horror dos calores e dos insetos, das pulgas e baratas que enxameavam por toda parte” (p. 17).

²⁸ Sobre a relação entre as crenças européias a respeito de monstros, animais selvagens e demônios e sua relação com o descobrimento do Brasil veja SOUZA, 1986a, p. 49-72. Segundo a autora: “No mundo precário do homem medieval, surgia a necessidade de nomear e encarnar o desconhecido a fim de manter o medo nos limites do suportável: monstros descritos pela religião (Satã), monstros descritos pelo bestiário (unicórnio, dragão, formiga-leão, sereias, etc.), monstros humanos individuais (aleijados, tarados) e monstros que habitavam os confins da Terra, parecendo-se com homens normais” (p. 49).

²⁹ A expressão “ingênua irreligiosidade” é de VAINFAS, 1989, p. 21. Outra forma de expressar esta idéia é através da compreensão dos povos nativos como “*tabula rasa*” (Veja WESTHELLE, 2000, p. 18). VAINFAS, 1989, p. 41n43, faz uma ressalva à suposta “ingenuidade”, afirmando que “desde Tomás de Aquino a Igreja admitia a realidade dos fatos mágicos e presumia pactos entre os feiticeiros e o Demônio. Em seu *Manual do Inquisidor* (1376), Nicolau Emérico fornecia os indícios que se deviam buscar do pacto demoníaco, e vários tratados demonológicos foram escritos nos séculos XVI e XVII”. Isto é confirmado pela relação estabelecida entre a ausência de razão e práticas identificadas como magia e feitiçaria pelos portugueses. Segundo SOUZA, 1986a, p. 69: “É basicamente na relação com o sobrenatural que o homem da colônia paga tributo ao diabo e confirma seu caráter de humanidade diabólica. Assaltados por ilusões fantásticas, os pobres índios – diz Thevet – vivem aterrorizados, temendo o escuro e levando consigo um fogo quando saem à noite. As ilusões podem ser explicadas pelo raciocínio, pois os índios são destituídos da verdadeira razão”.

³⁰ CHAUI, 2000, p. 64.

Desta forma, a escravidão é justificada pela ausência de religião e razão entre os povos nativos, compreensão elaborada já na carta de Pero Vaz de Caminha.³¹ Embora a escravidão seja um desenvolvimento do processo de colonização que sucedeu a “invenção” do Brasil e os primeiros contatos com ele, os elementos que a fundamentaram também já tinham sido “inventados” pelos teólogos europeus.³² Assim, segundo Vitor Westhelle: “as duas idéias foram combinadas: a natureza dos índios é boa, são seres naturais, mas Satanás os tornou maus. Por esta razão, necessitam da ordem e do catecismo”.³³ A comprovação da maldade dos nativos e da ação do Diabo sobre eles, além da suposta ausência de religião instituída e da existência de práticas mágicas e feitiçaria, foi depreendida da observação das formas de vivência e de determinadas práticas corporais, como será visto a seguir.

Assim, mesmo a descrição inicial das belezas naturais e da inocência dos/as habitantes, continha em si os elementos de uma “imagem infernal” que, a partir de um maior contato com o ambiente brasileiro, foi sendo melhor articulada. Afinal, tendo em vista a exploração mercantilista da natureza e a subjugação das gentes como parte do projeto colonizador que foi desenvolvido subsequentemente, foi necessário ir além da compreensão de Portugal como “administrador” do Paraíso descoberto para torna-se o “interventor” que eliminasse os elementos “infernais”, finalizando ou purificando a obra de Deus. Desta maneira, foi possível transitar entre um discurso do Brasil como Paraíso e outro como Inferno sem eliminar o elemento religioso, ao mesmo tempo atualizando as idéias “inventadas” em solo ibérico. Resultou, pois, uma profunda ambigüidade religiosa no “mito de origem” do Brasil. Segundo Adilson Schultz:

Esse mito fundante do Brasil tem componentes eminentemente religiosos. A religião esteve na base das motivações que impeliram os navegadores portugueses para o mar e animaram o trabalho dos colonizadores que *inventaram* o Brasil. [...] Entender o Brasil como uma invenção e entrar nos meandros de seu mito fundante, permite ver o elemento ambíguo que constitui a brasilidade: o Brasil-paraíso doce e

³¹ A observação da ausência de crença entre os nativos, um tanto prematura na carta de Caminha, relaciona-se com a profecia de Isaías, pois, segundo CHAUÍ, 2000, p. 76: “o profeta fala em ‘nações’ que acorrerão a Deus, isto é, em gente sem fé, sem rei e sem lei que deverá tornar-se Povo de Deus por obra dos evangelizadores” (veja também WESTHELLE, 2000, p. 13). Estas “nações” são identificadas com os povos nativos. Assim, “considerando-se o estado selvagem (ou de brutos que não exercem a razão), os índios não podem ser tidos como sujeitos de direito e, como tais, são escravos naturais” (CHAUÍ, 2000, p. 64).

³² Com relação às regulamentações papais, por exemplo, RIBEIRO, 1995, p. 39-40, afirma que: “o Vaticano estabeleceu as normas básicas de ação colonizadora, ao regulamentar, com os olhos ainda postos na África, as novas cruzadas que não se lançavam contra hereges adoradores de outro Deus, mas contra pagãos e inocentes” (p. 39). O autor cita passagem da *Romanus Pontifex* de 8 de Janeiro de 1454, que, entre outras coisas, afirma: “Por isso nós, tudo pensando com devida ponderação, concedemos ao dito rei Afonso a plena e livre faculdade, entre outras, de invadir, conquistar, subjugar a quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão e tudo praticar em utilidade própria e dos seus descendentes” (p. 40). Veja WESTHELLE, 2000, sobre a “interpretação” de indígenas como pagãos (p. 16-21) e como judeus (p. 26-30).

³³ WESTHELLE, 2000, p. 18.

aprazível é também caótico, bestial e violento. Esta terra e seu povo são atraentes e também repulsivos. Os povos indígenas, a terra, a floresta e a *natureza* do país são admirados, mas precisam ser pacificados, ou também subjugados. Uma terra de deuses e demônios, onde Deus está presente, mas o diabo vige, no meio.³⁴

1.1.2 Sexualidade

A feição deles é serem pardos, maneira d’avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto.³⁵

Na sua tentativa de entender a cultura sexual brasileira, Richard G. Parker, assim como Adilson Schultz com relação ao imaginário religioso brasileiro, se vê obrigado a retornar na história e entender os “mitos de origem” do Brasil.³⁶ Embora ele não fale explicitamente sobre um processo de “invenção” que antecedeu o contato dos navegadores com o Brasil, também ele reconhece a influência de determinadas correntes de pensamento na forma como os colonizadores deram sentido a esta nova realidade, especialmente na associação das terras encontradas com o Paraíso Terrestre do imaginário ibérico.³⁷ Questões relativas à sexualidade, reais e imaginárias, faziam parte destas “invenções” que foram atualizadas no contato com o Brasil e se tornaram “mitos de origem”. No entanto, considerando a forma como os “habitantes de terras longínquas” foram imaginados (monstruosos, animalescos e demoníacos), é difícil encontrar algum elemento que aponte para uma compreensão positiva da sexualidade, ainda que, neste caso, tais criaturas habitassem o Paraíso.³⁸ Isto não impediu que, ao primeiro contato, se construísse o “mito do bom selvagem”.³⁹

A percepção dos primeiros navegadores que aportaram nas terras brasileiras revela a surpresa e a admiração com o que encontraram. Não deixa de ser notável como Pero Vaz de Caminha apresenta os primeiros habitantes nativos com quem teve contato, com relação à sua

³⁴ SCHULTZ, 2005, p. 25-26, 29-30.

³⁵ CAMINHA, 2008.

³⁶ Veja PARKER, 1991, p. 22-54.

³⁷ PARKER, 1991, p. 25.

³⁸ Na análise de SOUZA, 1986a, p. 56-67, a questão da sexualidade aparece principalmente na associação do/a indígena com um animal selvagem. Segundo ela: “Como os monstros, o homem selvagem não era tema novo, tendo raízes no mundo antigo. Era a antítese do cavaleiro, e opunha, ao ideal cristão, a vida instintiva em um estado puro. Na Idade Média, vigorou ante ele uma atitude ambivalente de medo e inveja: ameaçava a sociedade, mas era exuberante, sexualmente ativo e levava uma existência livre nos bosques” (p. 54). VAINFAS, 1989, p. 17-25, aponta ainda para outras genealogias dos “vícios da carne”, como a referência aos povos enfrentados nas cruzadas, assimilação do indígena à figura do gentio e até mesmo sua ligação com Cam (Gênesis 9.20-29), especialmente por causa da nudez.

³⁹ SOUZA, 1986a, p. 30s.

constatação de que não possuíam crença, como visto anteriormente, mas, especialmente, na descrição sobre seu corpo (incluindo as vestimentas ou a ausência delas).⁴⁰ Este primeiro retrato da nudez e das “vergonhas” dos/as nativos/as (detendo-se em descrever mesmo as feições destes órgãos) aponta justamente para a percepção deles como puros e inocentes.⁴¹ Mas, segundo Laura de Mello e Souza, “as formulações simpáticas não vicejaram entre os portugueses, que, como viram Silva Dias e Sérgio Buarque de Holanda, passaram ao largo do mito do bom selvagem e tenderam antes à idéia do ‘perro cochino’”.⁴²

Muito cedo a própria nudez passou a ser associada à idéia de licenciosidade e constituir uma característica animalesca relacionada ao imaginário “infernai”. Também neste ponto, o acesso à forma como os/as nativos/as interpretaram aqueles que eles *descobriram* aportando em seus territórios, é restrito. Em geral, tem-se apenas a interpretação dos estrangeiros sobre este contato.⁴³ Do próprio relato de Pero Vaz de Caminha sabemos apenas que os/as nativos/as procederam a uma intensa troca de objetos e se mostraram dispostos/as a mostrar ao “visitante” o ambiente no qual viviam.⁴⁴ Embora todos os portugueses tenham ressaltado a nudez indígena em seus relatos, foram sobretudo os jesuítas que viram na nudez dos nativos indícios de sua pecaminosidade.⁴⁵ “Nudez e promiscuidade combinavam-se com o

⁴⁰ Na referida carta, encontra-se as palavras nu (nus, nuas), vergonhas (referindo-se aos genitais), cobertas, descobertas, cobrir, cobrisse e cobertura (também referindo-se aos genitais), inúmeras vezes em trechos dispersos pela carta.

⁴¹ Para reflexões sobre a percepção de Pero Vaz de Caminha veja PARKER, 1991, p. 24-27. Também VAINFAS, 1989, p. 21. Em outro texto (VAINFAS, 1997), este autor reflete sobre a percepção da nudez dos nativos em relação à forma como a nudez era compreendida na Europa. Segundo ele: “Na própria Europa da época a nudez não era tão estigmatizada como veio a ser posteriormente, sendo comum famílias inteiras banharem-se despidas, no verão, em banhos públicos e rios” (p. 263) “e não [estava] necessariamente ligada a erotismo e práticas lascivas” (p. 264).

⁴² SOUZA, 1986a, p. 67. A autora se refere às obras de J. S. da Silva Dias (Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI) e Sérgio Buarque de Holanda (Visão do Paraíso – Os mitos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil).

⁴³ Veja RIBEIRO, 1995, p. 30. Apesar do problema das fontes, o autor afirma que: “os índios perceberam a chegada do europeu como um acontecimento espantoso. [...] Provavelmente seriam pessoas generosas, achavam os índios. Mesmo porque, no seu mundo, mais belo era dar do que receber. [...] Maiores terão sido, provavelmente, as esperanças do que os temores daqueles primeiros índios. Tanto assim é que muitos deles embarcaram confiantes nas primeiras naus, crendo que seriam levados a Terras sem Males, morada de Maíra” (p. 42).

⁴⁴ Para RIBEIRO, 1995, p. 42-56, a convivência pacífica inicial deveu-se principalmente à forma como os indígenas entenderam a chegada dos europeus e a fascinação que despertaram suas “quinquilharias”. Mas esta convivência foi logo suplantada pelo “enfrentamento de mundos”, no qual as visões míticas do indígena se chocaram com as razões práticas dos colonizadores.

⁴⁵ Segundo VAINFAS, 1989, p. 21: “O horror que manifestavam os jesuítas face à nudez dos índios, especialmente a das partes genitais, parece antecipar o rigor de uma época – tempo de Reformas – obsecada (sic) pela ocultação dos corpos: na Europa, ainda no século XVI, começariam as interdições aos que eventualmente exibissem seu corpo em banhos públicos, termas, rios ou em qualquer lugar e ocasião”. Por isso, segundo o autor: “É preciso, pois, acautelar-se ao ler a correspondência inaciana quinhentista que, ao insistir na nudez, estigmatizando-a, erotizando-a, pode exprimir antes o seu mal-estar perante a exibição do corpo nativo, e não um quadro real de frenesi sexual” (VAINFAS, 1997, p. 264). Sobre o papel dos jesuítas na detração dos nativos veja também SOUZA, 1986a, p. 61.

mais absoluto desregramento nas relações sexuais – foi o que viram (ou deduziram) os observadores dos primeiros tempos”.⁴⁶ Os costumes e práticas indígenas, em geral não compreendidas pelos colonizadores devido a seus preconceitos e até mesmo por sua falta de interesse, que comprovavam a relação entre nudez e promiscuidade, atestando sua animalidade e sua ligação com o demônio, eram múltiplos.⁴⁷ Segundo Ronaldo Vainfas:

Os indícios de que a mão do Inimigo agia por detrás dessa aparente inocência recolheram os portugueses sobretudo da licenciosidade em que julgavam viver os índios e, particularmente, da relação que mantinham com o próprio corpo. Repugnava-lhes antes de tudo, o “canibalismo”, prática ininteligível ao europeu (e assustador para os missionários), fato que corroborava a visão do ameríndio como ser animalesco, selvagem e monstruoso. Mas inquietava-os, em grande medida, o que consideravam falta de lei, ausência de interdições quanto à exibição do corpo e às relações sexuais.⁴⁸

Richard Parker aponta estas práticas – uma sexualidade perversa e a ingestão de carne humana – nos relatos de Américo Vespúcio e outros que seguiram seus passos, como elementos decisivos na construção de uma “imagem infernal” em contraposição a uma “imagem paradisíaca”.⁴⁹ Segundo o autor: “no texto de Vespúcio, a visão do paraíso é contrastada com seu horrível oposto: uma imagem do inferno na terra”.⁵⁰ A partir de suas opiniões sobre o Novo Mundo, outros autores puderam estabelecer “uma representação da vida brasileira como uma primitiva Sodoma e Gomorra, um repositório dos mais graves pecados conhecidos pela sociedade contemporânea européia”.⁵¹ A gente que habitava o paraíso natural o tinha transformado em “inferno verde”⁵² e precisava ser convertida, catequizada, domesticada, civilizada, para que a promessa do Paraíso se cumprisse.

⁴⁶ VAINFAS, 1989, p. 22.

⁴⁷ Veja SOUZA, 1986a, p. 62-67. Segundo ela: “A humanidade anti-humana se manifestava ainda no estado de pecado em que, para o europeu católico, viviam os naturais da terra. [...] Quais os pecados? Vícios da carne – o incesto com lugar de destaque, além da poligamia e dos concubinatos –, nudez, preguiça, cobiça, paganismo, canibalismo” (p. 61). Veja também VAINFAS, 1989, p. 22-24, que apresenta exemplos de observações feitas por cronistas da época a respeito de fornicção, poligamia, incesto, hábito de engrossar o pênis com pelo de um bicho peçonhento e afeição ao “pecado nefando”.

⁴⁸ VAINFAS, 1989, p. 21. A antropofagia ou “canibalismo” sem dúvida foi uma das práticas mais comentadas, e detratadas, pelos cronistas – veja RIBEIRO, 1995, p. 34-35. O autor também constata a relação entre as diversas práticas dos nativos apontadas particularmente pelos jesuítas como provas de sua pecaminosidade. Segundo ele: “Ficou logo evidente que eles careciam, mesmo, é de um rigoroso banho de lixívia em suas almas sujas de tanta abominação, como a antropofagia de comer seus inimigos em banquetes selvagens; a ruindade com que eram manipulados pelo demônio através de seus feiticeiros; a luxúria com que se amavam com a naturalidade de bichos; a preguiça de sua vida farta e inútil, descuidada de qualquer produção mercantil” (p. 57).

⁴⁹ PARKER, 1991, p. 27-31.

⁵⁰ PARKER, 1991, p. 30. Comparando com a carta de Pero Vaz de Caminha o autor afirma: “durante o mesmo período em que uma imagem idealizada do índio brasileiro tomava forma no pensamento de europeus como Montaigne e Rousseau, a visão do paraíso de Caminha já se transformava aos olhos de observadores como Américo Vespúcio, Hans Staden, André Thevet, Jean de Léry e Gabriel Soares de Souza” (p. 27).

⁵¹ PARKER, 1991, p. 31.

⁵² Expressão de PARKER, 1991, p. 28.

Desta forma, o primeiro “mito de origem” do Brasil apresenta os mesmos elementos de ambigüidade com relação à sexualidade encontrados no campo da religiosidade.⁵³ Atualizando elementos “inventados” no contexto europeu a sexualidade dos indígenas pôde ser interpretada como pureza e inocência a partir da sua nudez. Assim, ela participava da imagem do Brasil como Paraíso. Mas ela também pôde ser interpretada como perversão e promiscuidade, a partir de práticas observadas pelos colonizadores, superpondo a imagem do Brasil como Inferno no “mito de origem”.

De modo que a representação da vida brasileira, que começou a tomar forma nos textos desses primeiros escritores, já era bem ambígua. Combinava tanto as imagens mais positivas como as mais negativas disponíveis para a mente européia. Era ao mesmo tempo uma visão de paraíso e inferno. Era uma visão centrada na questão da vida sexual, na sensualidade e no erotismo, não menos que no potencial óbvio da utilização econômica e da colonização. Fossem considerados inocentes como crianças ou selvagens perversos, os brasileiros nativos foram analisados e interpretados repetidamente em termos sexuais.⁵⁴

Além disso, sexualidade e religiosidade não são apenas dois elementos que, distintamente, foram “inventados” na Europa e informaram o mito original, mas estão imbricadas uma na outra. Afinal, do ponto de vista da religiosidade, a sexualidade desempenhou um papel decisivo na qualificação das formas religiosas (*i-religiosidade* – ingênua ou demoníaca – indígena *versus* religião verdadeira dos colonizadores). Do ponto de vista da sexualidade, a religiosidade desempenhou o mesmo papel: as práticas sexuais foram qualificadas a partir das crenças religiosas (sensualidade e erotismo – inocentes ou perversos – indígena *versus* [suposta] virtude dos europeus cristãos). Por isso, se, por um lado, “esses componentes [religiosos do mito fundante] não ficaram retidos na história, mas estão constantemente forjando a cultura brasileira, mostrando como a religião *significa* o imaginário como um todo [... e funda e sustenta] o imaginário religioso para além das religiões instituídas”⁵⁵, por outro, este mito conta, “para o bem ou para o mal, a formação de um povo singularmente sexual numa terra exótica e [...] confere sentido simultaneamente ao passado e ao presente, fornecendo uma das auto-interpretações mais poderosas e intrigantes na vida contemporânea brasileira”.⁵⁶

Pensar na “invenção” do Brasil e no seu “mito fundador” permite reler a história e tomar consciência daquilo que in-forma a identidade brasileira. Neste processo é possível identificar, como será visto a seguir, uma cultura de “dissimulação” que resiste à imposição e

⁵³ PARKER, 1991, fala em outros mitos de origens que serão discutidos ao longo deste capítulo.

⁵⁴ PARKER, 1991, p. 24.

⁵⁵ SCHULTZ, 2005, p. 25-26.

⁵⁶ PARKER, 1991, p. 24.

permite a sobrevivência.⁵⁷ Segundo Vitor Westhelle, reintegrar este passado mítico com a utopia da libertação é o que permite imaginar um novo ser humano e, assim, uma nova teologia.

O Deus libertador, ‘aquele que reintegra’, é ele que surge desta realidade fragmentada, tornando visíveis e reintegrando as partes míticas. Não é uma jornada às origens anteriores à queda (pré-lapsárias), mas uma reintegração presente, onde o reconhecimento colérico da fragmentação mítica forma um perfil utópico de um novo ser humano [...]. Este “integralismo”, que exclui qualquer maneira de pensar em duas esferas ou planos, que afirma a simultaneidade do mito e da utopia, da criação e da redenção, da história e da salvação, é a maioria da teologia latino-americana.⁵⁸

1.2 “Não existe pecado do lado de baixo do Equador”⁵⁹: Ambigüidades no Brasil colônia

Miséria, um gaúcho que é dono de uma ferraria, certo dia recebe a visita de Nosso Senhor e São Pedro. Agraciado com três pedidos, ele os usa para enganar os diabos [com os quais tinha feito um pacto]. Mas Miséria, por ter enganado Deus e o Diabo, não entrou no céu, nem no inferno, dizendo-se por aí que passou a vagar pelo mundo.⁶⁰

Pensar no Brasil simbolicamente, ou em termos míticos, como Paraíso e Inferno não significa, como afirmou Vitor Westhelle, pensar em duas esferas ou planos distintos, dualisticamente. Embora tenha sido mostrado separadamente o que permite identificar cada uma destas imagens ou discursos, deve ter ficado claro que esta separação é apenas uma forma de entender como cada uma delas se desenvolve a ponto de terem se tornado elementos míticos que fazem parte da formação da identidade brasileira. Dentro desta concepção, o Brasil é Paraíso “e” Inferno; mas também não é nem um, nem outro. Segundo Laura de Mello e Souza, este “ser e não ser” é que acabou por instaurar, ou até exigir, um “terceiro lugar”, capaz de justificar política e teologicamente o processo de colonização.⁶¹ Este “terceiro

⁵⁷ WESTHELLE, 2000, p. 46ss. Sobre o tema da dissimulação na cultura brasileira ver também SCHULTZ, 2000, p. 113ss, na sua análise de *Grande Sertão: Veredas*.

⁵⁸ WESTHELLE, 2000, p. 55-56.

⁵⁹ BUARQUE, Chico; GUERRA, Ruy. Não existe pecado ao sul do Equador. Intérprete: Chico Buarque. In: BUARQUE, Chico. **Chico Buarque ao vivo Paris Le Zenith**. Rio de Janeiro: BMG, 1990. 1 disco sonoro. Faixa 16.

⁶⁰ MOSTRA de Rua. **Jornal Correio do Povo**, Porto Alegre, ano 113, n. 118, 26 jan. 2008, Caderno Arte & Agenda, p. 2. Veja também a sinopse do espetáculo “Deus e o Diabo na Terra de Miséria” em: <http://www.oigale.com.br/esp_DD.htm>. Acesso em: 29 jan. 2008.

⁶¹ Ainda no âmbito da “invenção” da América Latina, WESTHELLE, 2000, p. 61-68, fala de um “terceiro lugar” a partir da noção medieval do “limbo”. Segundo ele: “A visão do pecado que tinha o Ocidente, quer dizer, seu mito, seu clamor originário, permitiu que a civilização mediterrânea européia demarcasse um espaço de ambigüidade, ladeado, na imaginação pela dupla Céu/Paraíso num lado, e o Inferno no outro. [...] Da mesma forma que a noção medieval do limbo, lugar onde iam parar as crianças inocentes que morriam antes de serem batizadas, as Américas eram um lugar privado tanto de sofrimento, como de gozo, o lugar do Deus impotente. [...] Diferentemente do purgatório, o limbo não permite o comércio, a negociação acerca da possibilidade de bênção ou maldição. O limbo é o lugar infinito onde as margens paralelas do Inferno e do Paraíso se encontram, existindo ambos ou nenhum ao mesmo tempo” (p. 67).

lugar”, concebido antes de tudo também fora do Brasil, é o Purgatório. Assim, segundo a autora:

Uma vez descoberto, o mundo colonial catalizava o próprio acesso ao purgatório: com o ouro da América, Colombo pensava em resgatar almas pecadoras e levá-las ao Paraíso. Desde o início, pois, o mundo ultramarino associou-se, no imaginário europeu, à região em que se pagavam os pecados, o ‘terceiro lugar’ de que, crítico, falaria Martinho Lutero. [...]

Neste ser e não ser, nada definia melhor a condição de grande purgatório do que o próprio estatuto de colônia. Por isso, enquanto este perdurasse, haveria sempre um purgatório no seio do sistema colonial.⁶²

Embora Adilson Schultz e Richard Parker não se refiram à idéia de Purgatório na sua reflexão sobre a constituição dos mitos de origem do Brasil, ele poderia ser incluído no universo mítico que ajuda a definir a brasilidade. Como na história de Miséria que, não sendo aceito nem no céu nem no inferno, “nunca mais sossegou nem viu fim na sua jornada [e] desde então qualquer estrada tem Miséria e tem Pobreza”.⁶³ No cenário do Brasil colônia, o imaginário acerca do Purgatório foi aplicado de maneiras distintas para diferentes atores sociais.⁶⁴ Estas aplicações foram definidas a partir dos objetivos do poder temporal e do poder religioso que estiveram simultaneamente envolvidos no processo de colonização. Inicialmente, a relação entre estes poderes se deu no campo da “invenção” e do “mito fundador”. Mas foi na implantação do projeto colonizador que a atuação de cada um destes poderes e da relação entre eles se materializou.

O objetivo fundamental por parte do poder temporal foi **sempre** a exploração das riquezas.⁶⁵ Expressão disto são os diversos “ciclos econômicos” que responderam aos

⁶² SOUZA, 1986a, p. 75, 84.

⁶³ LEITE, Hamilton. **Deus e o Diabo na Terra de Miséria**. Adaptação do Capítulo XXI de “Dom Segundo Sombra” de Ricardo Güiraldes para teatro de rua. Texto não publicado cedido pelo Grupo Oigalê – Cooperativa de Artistas Teatrais.

⁶⁴ Não será abordada aqui a forma complexa como o imaginário sobre o Purgatório foi atualizado no Brasil colônia com respeito aos povos nativos, aos povos africanos introduzidos posteriormente na engrenagem colonial, ao vasto espectro de europeus responsáveis pela sua implantação e gerenciamento (desde navegadores, comerciantes, colonos, degredados, até aqueles envolvidos em ofícios burocráticos) e mesmo a própria Metrópole e aqueles/as que nunca saíram de Portugal. Para uma boa introdução veja SOUZA, 1986a, p. 72-85.

⁶⁵ Segundo HOLANDA, 1995, p. 95, e RIBEIRO, 1995, p. 212, o Brasil foi sempre visto pelos exploradores como uma feitoria. Para Sérgio Buarque de Holanda esta situação foi responsável pela predominância da vida rural e está intimamente ligada à relação que o português estabeleceu com o mundo do trabalho (p. 41-70). Segundo ele: “Esta primazia acentuada da vida rural concorda bem com o espírito da dominação portuguesa, que renunciou a trazer normas imperativas e absolutas, que cedeu todas as vezes em que as conveniências imediatas aconselhavam a ceder, que cuidou menos em construir, planejar ou plantar alicerces, do que em feitorizar uma riqueza fácil e quase ao alcance da mão” (p. 95). Para Darcy Ribeiro, isto se expressa na formação histórica de uma classe dominante dentro de um *projeto mercantil salvacionista* (p. 64-77) e na manutenção da separação de classes (p. 208-219). Segundo ele: “Nada é mais continuado, tampouco é tão permanente, ao longo desses cinco séculos, do que essa classe dirigente exógena e infiel ao seu povo. No afã de gastar gentes e matas, bichos e coisas para lucrar, acabam com as florestas mais portentosas da terra. Desmontam morrarias incomensuráveis, na busca de minerais. Erodem e arrasam terras sem conta. Gastam gente, aos milhões” (p. 69). E ainda: “Essas duas características complementares – as distâncias abismais

interesses do mercado europeu.⁶⁶ Já o objetivo fundamental do poder religioso foi, **quase sempre**, a salvação de almas. A distinção entre um e outro nem sempre era clara, pois os dois estavam profundamente interligados. Segundo Adilson Schultz: “a missão católica que celebrou a 1ª Missa no Brasil confundia-se com o governo português que conquistou o país. Ambos estavam igualmente imbuídos do imaginário das cruzadas que enfrentavam na Europa”.⁶⁷ O sistema que deu expressão a esta relação entre o poder temporal e o poder religioso na colonização do Brasil foi o *padroado*.

Numa paradoxal estrutura de poder, o poder político imperial regia o poder religioso; ambos, no entanto, eram regidos pelo papa. Todo o sacerdócio estava submetido às ordens imperiais, mas o imperador, oficialmente, era súdito do papa. Fora do poder temporal estavam apenas as ordens religiosas, submetidas diretamente ao papa.⁶⁸

A forma como religiosidade e sexualidade foram vividas no Brasil colônia é resultado deste sistema que, em muitos casos, aliou Estado e Igreja. O Estado apoiou a imposição do sistema de crenças e comportamentos morais que interessava à Igreja. A Igreja, por sua vez, ajudou a organizar os corpos para o sistema produtivo que o Estado queria implantar.⁶⁹ Mas, sempre que esses interesses não coincidiram, a produção mercantil prevaleceu sobre a salvação das almas, abrindo espaço para “desvios” praticados pelas massas submetidas, muitas vezes com a anuência dos próprios agentes do poder político e/ou dos representantes da instituição eclesiástica.⁷⁰ Além disso, o próprio projeto de colonização e evangelização colocou em contato tradições religiosas e culturais distintas que operaram um

entre os diferentes estratos e o caráter intencional do processo formativo – condicionaram a camada senhorial para encarar o povo como mera força de trabalho destinada a desgastar-se no esforço produtivo e sem outros direitos que o de comer enquanto trabalha, para refazer suas energias produtivas, e o de reproduzir-se para repor a mão-de-obra gasta. Nem podia ser de outro modo no caso de um patronato que se formou lidando com escravos, tidos como coisas e manipulados com objetivos puramente pecuniários, procurando tirar de cada peça o maior proveito possível” (p. 212).

⁶⁶ BEOZZO, José Oscar. **História da Igreja Católica no Brasil**. [S.l.: s.n, s.d.]. Texto fotocopiado, p. 132-140, apresenta a periodização e características dos “ciclos missionários” que “acompanhavam o projeto colonial”. RIBEIRO, 1995, p. 269-444, também mostra como esta dependência dos mercados europeus definiu os vários ciclos econômicos constituindo os diversos grupos étnicos que vieram a formar a macroetnia brasileira.

⁶⁷ SCHULTZ, 2005, p. 30.

⁶⁸ SCHULTZ, 2005, p. 32. Veja também RIBEIRO, 1995, p. 71; WESTHELLE, 2000, p. 11; SOUZA, 1986a, p. 86s.

⁶⁹ Veja discussão de BOXER, C. R. **The Portuguese Seaborne Empire**. New York: Alfred A. Knopf, 1969. p. 228-248.

⁷⁰ RIBEIRO, 1995, p. 49-56, aponta para a contradição entre os interesses de colonizadores e missionários. Segundo ele: “Em diversas regiões, mas sobretudo em São Paulo, no Maranhão e no Amazonas – foram grandes os conflitos entre jesuítas e colonos, defendendo, cada qual, a sua solução relativa aos aborígenes: a redução missionária ou a escravidão. [...] Quase todas as ordens religiosas aceitaram, sem resistência, o papel de amansadoras de índios para a sua incorporação na força de trabalho ou nas expedições armadas da colônia. Os jesuítas, porém, arrependidos de seu papel inicial de aliciadores de índios para os colonos, inspirados na experiência dos seus companheiros paraguaios, quiseram pôr em prática, também no Brasil, um projeto utópico de reconstrução intencional da vida social dos índios destribalizados. Tais foram suas missões” (p. 54).

trânsito de crenças e costumes, e que, muitas vezes, também permitiu que se desenvolvessem formas de resistência para enfrentar esta aliança nada ingênua.

Descrever de maneira sintética este longo período é um desafio bastante arriscado. No texto que segue serão apresentadas rapidamente os principais atores sociais que conviveram no Brasil neste período, tendo em vista suas práticas religiosas e sexuais, as formas como eles interagiram e de que maneira influenciaram e influenciam a vivência da religiosidade e da sexualidade no Brasil.

1.2.1 Religiosidade

Dentro do espírito do que se convencionou chamar de “Cristandade”⁷¹, a relação entre Igreja e Estado estava fundamentada no pressuposto da “necessidade de se estabelecer na América um território sob o domínio dos monarcas ibéricos como condição fundamental para a implantação da fé católica”.⁷² Isto foi levado a cabo através das concepções de “conquista espiritual” (onde a teologia tridentina sobre o Batismo desempenhou papel importante como possibilidade de levar a salvação aos “gentios”), “vassalagem régia” (vinculando a conversão à submissão ao rei) e “guerra justa” (que justificava, em caso de negativa na aceitação da fé católica, a eliminação dos adversários).⁷³

Todas estas concepções foram postas em ação na relação entre portugueses e nativos no Brasil. A “suspeita” inicial de que os povos nativos não tinham crença ou religião, eram *tabula rasa*, foi muito cedo abandonada em favor da compreensão de que mantinham uma relação íntima com o Diabo através de suas “práticas mágicas” e “feitiçarias”.⁷⁴ Isto aconteceu na medida em que os colonizadores, e especialmente os evangelizadores, começaram a observar tais práticas religiosas – ainda que dificilmente as compreendessem. Tendo sido isto estabelecido, foi levado a cabo um processo de evangelização. Este processo,

⁷¹ Veja sobre essa interpretação DUSSEL, Enrique. Introdução geral. In: DUSSEL, Enrique (org.). **Historia liberationis**: – 500 anos de história da Igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 5-16; também a descrição de AZZI, Rioldando. Formação histórica do catolicismo popular brasileiro. In: SANTOS, B. Beni dos et al. **A religião do povo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1978. p. 44-52. O autor apresenta as características deste modelo nos pontos que serão abordados a seguir: regime do padroado (p. 45); espírito da cruzada (p. 45-47); defesa da ortodoxia – referindo-se a atuação da Inquisição (p. 47-48).

⁷² AZZI, Rioldando. Método missionário e prática de conversão na colonização. In: AZZI, Rioldando et al. **Queimada e sementeira**: Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 90.

⁷³ AZZI, 1988, p. 90-93.

⁷⁴ Este processo foi apresentado acima. VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 16-21 mostram como a *caraimonhaga* (“santidade”), a maior cerimônia dos Tupinambá, foi vista pelos missionários como exemplo da idolatria indígena.

juntamente com a dizimação física de populações indígenas inteiras⁷⁵, eliminou também as formas de religiosidade indígena que não conseguiram sobreviver senão através do segredo, da dissimulação e, principalmente, da relação sincrética com as outras formas de religiosidade.⁷⁶ Foi devido a estas formas de sobrevivência que, segundo Adilson Schultz: “Não obstante o pequeno número de fiéis das religiões indígenas na atualidade, a cosmovisão indígena é muito importante quando considerada sua influência na composição da umbanda, do espiritismo e, em menor escala, do próprio candomblé”.⁷⁷

O primeiro passo para a evangelização foi a conversão, realizada maciçamente nas “reduções” (ou aldeamentos, ou missões).⁷⁸ Seja através de aliciamentos por meio de promessas sedutoras de bem-estar ou pelo uso de força coercitiva (falhando o primeiro método) os/as indígenas foram *descidos* para as reduções. Nestes lugares, eles/elas eram reunidos/as num espaço delimitado com a finalidade de doutrinação e, em última análise, a pacificação para seu uso escravo como mão-de-obra na empresa colonizadora.⁷⁹ Este doutrinação consistiu-se de uma catequese fundamentada na adoção da fé católica através do rito do Batismo (muitas vezes sem, de fato, compreender seu significado), na mudança de comportamentos (fundamentada numa moral cristã estigmatizadora dos costumes indígenas) e na vivência religiosa através dos ritos sacramentais (especialmente a confissão e a comunhão).

⁷⁵ RIBEIRO, 141-148, apresenta estatísticas sobre a diminuição numérica de indígenas no Brasil que, segundo ele, foi causada tanto pelas guerras de extermínio, pelo desgaste no trabalho escravo e pela virulência das enfermidades trazidas pelos portugueses, quanto pela multiplicação de descendentes mestiços, frutos do encontro sexual de homens portugueses e mulheres indígenas.

⁷⁶ SOUZA, 1986a, p. 151-273, apresenta inúmeros exemplos de práticas religiosas do período colonial nas quais traços da religiosidade indígena sobreviveram. MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello (org.). **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. Vol. 1. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220, também apresenta “práticas heterodoxas” cuja existência e disseminação estão ligadas ao caráter privado da religiosidade colonial. Segundo ele: “Dentro da casa é o espaço primordial onde têm lugar as práticas religiosas, não só as devoções individuais das almas mais piás, que por virtude e humildade buscavam o recesso do lar, como também aquelas devoções que por heterodoxas melhor convinha que fossem praticadas longe do público” (p. 191). VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 15ss, refletem sobre a estratégia de utilização da “língua geral” (*tupi*) e de símbolos religiosos indígenas pelos missionários e afirmam que: “O catolicismo ensinado e dramatizado em ‘língua geral’ e com base em imagens e significados extraídos da cultura nativa podia ter lá sua eficácia [...]. Tal método trazia, porém, grandes riscos, sobretudo o risco de que o catolicismo fosse assimilado à moda Tupi, canibalizado e devorado como no repasto cerimonial” (p. 16). Para uma reflexão sobre invisibilidade e dissimulação relacionadas à questão do idioma e das práticas religiosas indígenas veja WESTHELLE, 2000, p. 33-58.

⁷⁷ SCHULTZ, 2005, p. 40n58.

⁷⁸ Segundo BEOZZO, s.d., p. 129-132, esta estratégia será adotada a partir da chegada de Tomé de Souza (1549), que trouxe consigo os jesuítas, para pôr fim ao clima de guerra entre os indígenas e as vilas portuguesas, pacificando-os e integrando-os ao sistema através da catequese. Veja também DUSSEL, 1992, p. 9-10, sobre a quase inexistente missão até a chegada dos jesuítas.

⁷⁹ RIBEIRO, 1995, p. 54-56, 98-105, mostra de que forma, embora este possa não ter sido o seu objetivo, as “reduções” acabaram se tornando uma forma de “cativeiro indígena” que serviu como fonte de mão-de-obra escrava para os colonos que frequentemente atacavam as missões e seqüestravam os/as indígenas. Esta situação se tornou ainda mais grave quando os jesuítas foram expulsos do Brasil.

Isto implicou o desenraizamento cultural dos povos indígenas e a agressão simbólica violenta à sua cosmovisão.⁸⁰ Era, como definiu Eduardo Hoornaert, “um processamento de gente”.⁸¹

Um novo elemento foi adicionado no campo da religiosidade colonial quando a escravidão negra passou a ser parte essencial do sistema produtivo. Segundo algumas estatísticas, de 1530 a 1850 foram trazidos para o Brasil 3.600.000 africanos de diferentes etnias, cifra que não pode ser subestimada na constituição da população brasileira de então.⁸² Enquanto os povos indígenas foram escravizados em seu próprio território, os povos africanos foram seqüestrados e, depois de longas viagens supliciosas, transplantados para uma terra estranha já como escravos. Mas, da mesma forma que indígenas, os africanos preencheram um lugar específico no imaginário europeu.⁸³ Suas práticas religiosas, por não se adequarem às pretensões cristãs de única religião verdadeira, também foram demonizadas.⁸⁴ Desta forma, não foi difícil formular um argumento teológico-religioso que justificasse a sua captura e seu transplante para as Américas sob o jugo da escravidão.⁸⁵ A sua inserção no universo colonial, do ponto de vista religioso, foi condicionada à conversão e à catequização.

⁸⁰ Veja AZZI, 1988, p. 99-104.

⁸¹ HOORNAERT, Eduardo. A Igreja no Brasil. In: DUSSEL, Enrique (org.). **Historia liberationis**: 500 anos de história da Igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 302. Veja descrição mais detalhada do funcionamento dos aldeamentos em p. 302-305; também RIBEIRO, p. 141-148. Segundo o autor, a ação dos missionários nas reduções através da catequese foi um dos fatores da “desindianização”, processo através do qual os/as indígenas “transitam da condição de índios específicos, com sua raça e cultura peculiares, à de índios genéricos” (p. 145).

⁸² Veja estatísticas em HOORNAERT, 1992, p. 299; também RIBEIRO, 1995, p. 160-164, que discute as estatísticas quanto ao tráfico negreiro e estimativas da população negra no Brasil durante o período colonial.

⁸³ Segundo SOUZA, 1986a, p. 70: “Constatada nos hábitos e na vida cotidiana, confirmada nas práticas mágicas e na feitiçaria, a demonização do homem colonial expandiu-se da figura do índio – seu primeiro objeto – para a do escravo”. A escravidão negra confirmava o imaginário acerca do Brasil tanto como Purgatório (como ponto de passagem necessária para deixar a condição de pecado vivida na África) quanto como Inferno, que melhor definia a situação real dos africanos no Brasil (p. 79-80).

⁸⁴ Segundo VAINFAS, 1989, p. 36-37, a Igreja foi uma ferrenha adversária das práticas religiosas de escravos/as africanos/as. No entanto, no campo das religiosidades populares, a sua própria anuência ao regime escravista limitou a sua ação neste território e permitiu que tradições religiosas africanas persistissem durante o período colonial. Também VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 24, afirmam que: “Paradoxalmente, a escravidão foi capaz de ‘proteger’ os africanos do Santo Ofício, para que continuassem escravos e, com isso, favoreceu a sobrevivência dos cultos negros urdidos na diáspora dos africanos no Brasil”. Um exemplo de prática religiosa africana demonizada pelos missionários no Brasil colonial foi o *Acotundá*. Segundo VAINFAS, 2002, p. 21: “Se a Santidade de Jaguaripe é exemplo de idolatria indígena no século XVI, o Acotundá pode ser exemplo de idolatria negra no século XVIII”. Veja também MOTT, 1997, p. 206.

⁸⁵ Ver BEOZZO, s.d., p. 144-147, sobre “teologia da escravidão e o lugar do batismo”. O autor afirma que: “missionários e teólogos do século XVI admitiam tranqüilamente a escravidão como sancionada pela Bíblia, pela filosofia, pela teologia, pelo direito das gentes” (p. 145). O autor menciona também a resistência de alguns senhores de escravos em deixar batizá-los por causa do conflito ético que isto representava. Para HOORNAERT, 1992, este é “o primeiro grande conflito ético da história do Brasil: é possível ser cristão e ao mesmo tempo senhor de escravos?” (p. 307). Para CHAUI, 2000, p. 65-66, o mesmo argumento utilizado na escravização de indígenas, com a diferença de que os africanos foram concebidos como “afeitos” ao trabalho na lavoura e escravizados através do direito de dispor dos vencidos na guerra, foi estendido aos negros/as (veja acima – 1.1.1).

A conversão de negros/as à fé cristã (católica) foi realizada principalmente no contexto dos engenhos de cana-de-açúcar, parte essencial do primeiro projeto econômico concebido pelos colonizadores no Brasil.⁸⁶ Trazidos/as em grande medida para substituir e complementar a mão-de-obra indígena, os/as escravos/as africanos/as não passaram pela experiência do aldeamento. Eles/elas foram imediatamente inseridos/as na vida (inclusive religiosa) da “casa grande” dos engenhos. Aí não houve a prática de persuasão dispensada aos povos indígenas ou a tentativa de adaptação através das traduções de vocabulários, gramáticas e catecismos em suas línguas originais. Pelo contrário, procurava-se misturá-los/as para que não houvesse qualquer possibilidade de comunicação e solidariedade.⁸⁷ Desta forma, como afirmou Eduardo Hoornaert, o/a negro/a “foi cristianizado não por catequese mas por ‘imersão cultural’ no mundo devocional do engenho”.⁸⁸ Neste contexto “a religião vai reduzir-se a batizar o escravo, com pouca ou nenhuma catequese, a colocá-lo ao ritmo das celebrações e festas do calendário cristão, a ensiná-lo a persignar-se”.⁸⁹ Ou seja, um cristianismo de “muita reza pouco padre, muito santo pouco sacramento, muita festa pouca penitência, muita promessa pouca missa”.⁹⁰

Ainda que a escravidão tenha, de alguma forma, “protegido” as religiosidades africanas das campanhas evangelizadoras da Igreja, tanto pela superficialidade da catequese quanto pela permissividade e não rara adesão de portugueses a determinados rituais e práticas,⁹¹ elas sofreram o profundo impacto do processo deculturativo decorrente do lugar

⁸⁶ Posteriormente os/as escravos/as africanos/as foram utilizados/as em outras frentes, seguindo os ciclos de colonização. Mas, segundo RIBEIRO, 1995, p. 115-116: “Nos dois casos, o engenho e a mina, os negros se viram incorporados compulsoriamente a comunidades atípicas, porque não estavam destinados a atender às necessidades de sua população, mas sim aos desígnios venais do senhor. Nelas, à medida que eram desgastados para produzir o que não consumiam, iam sendo radicalmente deculturados pela erradicação de sua cultura africana”. É o que o autor chama de “engenho deculturativo” (p. 118).

⁸⁷ Veja BEOZZO, s.d., p. 142-143. RIBEIRO, 1995, p. 113-114, apresenta as várias etnias que foram trazidas para o Brasil em distintos períodos. Segundo ele: “Tudo isso fazia com que a uniformidade racial não correspondesse a uma unidade lingüístico-cultural, que ensejasse uma unificação, quando os negros se encontraram submetidos à escravidão. A própria religião [...] em lugar de unificá-los, então, os desunia” (p. 115).

⁸⁸ HOORNAERT, 1992, p. 305.

⁸⁹ BEOZZO, s.d., p. 143.

⁹⁰ HOORNAERT, 1992, p. 306. Segundo AZZI, 1978, p. 50-51, este tipo de devoção também está ligado ao aspecto familiar/doméstico do catolicismo trazido pelos portugueses.

⁹¹ Segundo VAINFAS, 1989, p. 36: “a condenação da vivência profana da religião [por parte da Igreja] privilegiaria no Brasil os cultos negros, e mais intimidados do que os escravos seriam por isso os senhores, acusados de tolerantes e coniventes com a prática dos calundus”. Sobre os “calundus” e a participação dos colonos portugueses veja também VAINFAS, 2002, p. 22-23; MOTT, 1997, p. 199; SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005. p. 43-48.

que ocupavam na sociedade colonial.⁹² Elas só puderam sobreviver a este processo através dos poucos focos de resistência, como os quilombos, mas, principalmente, através do sincretismo com outras formas de religiosidade, seja com diferentes tradições religiosas africanas, com a religiosidade indígena ou com o próprio catolicismo.⁹³ Segundo Laura de Mello e Souza:

O sincretismo afro-católico dos escravos foi uma realidade que se fundiu com a preservação dos próprios ritos e mitos das primitivas religiões africanas. Cultuava-se São Benedito, mas cultuava-se também Ogum, e batiam-se atabaques nos calundus da colônia: nas estruturas sociais que lhes foram impostas, os negros, através da religião, procuraram “nichos” em que pudessem desenvolver integralmente suas manifestações religiosas. Arrancados das aldeias natais, não puderam recriar no Brasil o ambiente ecológico em que haviam se constituído suas divindades; entretanto, ancorados no sistema mítico originário, recompuseram-no no novo meio [...]. A religião africana vivida pelos escravos negros no Brasil tornou-se assim diferente da de seus antepassados, mesmo porque não vinham todos os escravos de uma mesmo local, não pertencendo a uma única cultura.⁹⁴

Mas, para se ter um quadro mais completo acerca da religiosidade no período colonial é preciso ir além das imposições e processos de evangelização protagonizados por representantes da “religião oficial” e sofridos por indígenas e africanos, e da mistura destas religiosidades operada através de um processo sincrético. É preciso considerar também a religiosidade do povo que veio para colonizar as terras: uma mistura de gente com práticas religiosas muitas vezes não-ortodoxas vividas no contexto europeu, ibérico e português do final da Idade Média que tanto facilitou o intercâmbio religioso quanto foi responsável pela popularização de determinadas práticas.⁹⁵

Os cristãos católicos que vieram para o Brasil ainda não tinham sofrido o impacto mais forte das perseguições às práticas religiosas populares promovidas pela Contra-Reforma,

⁹² Segundo RIBEIRO, 1995, p. 220: “a luta mais árdua do negro africano e de seus descendentes brasileiros foi, ainda é, a conquista de um lugar e de um papel de participante legítimo na sociedade nacional. Nela se viu incorporado à força. Ajudou a construí-la e, nesse esforço, se desfez, mas, ao fim, só nela sabia viver, em razão de sua total desafricanização”.

⁹³ Veja SILVA, 2005, p. 49.

⁹⁴ SOUZA, 1986a, p. 93-94. A sobrevivência destas tradições se deve, sem dúvida, à resistência de africanos frente à escravidão. Segundo RIBEIRO, 1995, p. 220: “Sua forma era principalmente a fuga, para a resistência e para a reconstituição de sua vida em liberdade nas comunidades solidárias dos quilombos, que se multiplicaram aos milhares. Eram formações protobrasileiras, porque o quilombola era um negro já aculturado, sabendo sobreviver na natureza, e também, porque lhe seria impossível reconstituir as formas de vida da África”.

⁹⁵ Sobre religiosidades populares européias e sua relação com o Brasil veja MOTT, 1997. Também SOUZA, 1986a, p. 90-91; VAINFAS, 1997, p. 249s; VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 35s; SOUZA, Laura de Mello. **Inferno Atlântico: Demonologia e colonização – Séculos XVI-XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

e trouxeram tais práticas consigo.⁹⁶ No Brasil, elas continuaram a fazer parte da vivência religiosa privada, uma das principais características da religiosidade colonial, a qual oferecia um espaço seguro, longe das possíveis intransigências dos missionários.⁹⁷ O baixo contingente numérico de representantes da Igreja encarregados de policiar e purificar a religiosidade dos colonos teve que competir ainda com a autoridade senhorial que não raro expressava pouca simpatia pelas normas que queriam impor em seus domínios.⁹⁸ Além disso, a falta de preparo e os desvios praticados pelo próprio clero, sem dúvida, favoreceram a preservação das práticas religiosas populares entre os portugueses.⁹⁹

Isto permitiu, como visto anteriormente, o contato com as tradições religiosas indígenas e africanas e uma troca simbólica que serviu tanto para preservar estas práticas religiosas portuguesas quanto as influenciou através de fusões sincréticas.¹⁰⁰ Por isso: “A crítica demonizadora à religiosidade das gentes de cor, dos índios e sobretudo dos africanos,

⁹⁶ Segundo SOUZA, 1986a, p. 86-90, o Brasil só se tornou uma preocupação para a Contra-Reforma no século XVII e mesmo na Europa a uniformidade tridentina demorou a se estabelecer. Enquanto isto não acontecia: “O cristianismo vivido pelo povo [europeu] caracterizava-se por um profundo desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem a compreensão do sentido dos sacramentos e da própria missa. [...] Por outro lado, o apego desmedido às missas, às procissões, revelava um exteriorismo que não seria tão especificamente português – como quiseram tantos autores – mas europeu e impregnado de magismo, afeito antes à imagem do que à coisa figurada, ao aspecto externo mais do que ao espiritual” (p. 96-97).

⁹⁷ Segundo MOTT, 1997, p. 220: “a proeminência da religiosidade privada entre nossos antepassados, mesmo quando aprovada pela Igreja, deveu-se sobretudo à inexistência, rarefação ou grandes dificuldades da cristalização de uma religiosidade pública e eclesial, haja vista as grandes distâncias do território, os perigos do transporte interno, a insignificância da vida urbana e o número reduzido de ministros, templos e da própria comunidade cristã”.

⁹⁸ Segundo VAINFAS, 1989, p. 37: “O modelo patriarcal de família, perfeitamente ajustado à pastoral dos novos tempos, extrapolaria na Colônia os limites que devia guardar: o triunfo do ‘privatismo’, da força dos proprietários rurais sobre os frágeis poderes do Estado levaria, nesse campo, à derrota da missão. Ficaram, pois, os jesuítas a atormentar os senhores pela onipotência arrogante e pecaminosa, enquanto pregavam aos escravos que suportassem o seu miserável estado”. HOLANDA, 1995, p. 81s, também reflete sobre a família colonial fundada no “pátrio poder” que, segundo ele, é responsável pela predominância do personalismo nas relações brasileiras.

⁹⁹ Sobre a falta de preparo e atuação dúbia dos missionários veja SOUZA, 1986a, p. 100-136. Segundo a autora: “A ira contra a Inquisição não dizia respeito apenas ao temor infundido por suas práticas terríveis, conhecidas a todos, hóspedes constantes das imaginações aterradas. Traduzia a má vontade, o desagrado, a irritação popular contra a religião oficial” (p. 101). Os “desvios” dos missionários podiam acontecer tanto no campo da correta prática religiosa, da permissividade com relação a práticas heterodoxas e, principalmente, no campo da sexualidade, tema que será abordado a seguir (veja VAINFAS, 1989, p. 29s; e MOTT, 1997). Segundo MOTT, 1997, p. 199: “o clero fazia vista grossa não apenas às superstições mais leves, originárias do medievo europeu, mas também para os rituais heterodoxos tribais, fossem ameríndios ou africanos, fortemente marcados pela idolatria”.

¹⁰⁰ Para exemplos de formas de religiosidade popular portuguesa praticadas no Brasil colonial veja MOTT, 1997; SOUZA, p. 151-273. Comentando a obra de Laura de Mello e Souza, VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 23-24, afirmam que: “orações, benzeduras, invocação dos nomes santos, uso de elementos sagrados – como a pedra d’ara, pedra sagrada do centro do altar das igrejas –, cartas de tocar para prender o amante, sonhos, adivinhações, rezas a elementos da natureza, imprecações contra os santos, tudo isso fazia parte das práticas de feitiçaria. Mas foi a bolsa de mandinga, segundo Laura de Mello e Souza, a forma mais típica de feitiçaria colonial pela sua popularidade, pela extensão do seu uso, por não ser privativa de uma fração da sociedade e pelo sincretismo nela envolvido. Nela se congregava a tradição européia de amuletos, o fetichismo ameríndio e costumes africanos”. Sobre as *bolsas de mandinga* veja SOUZA, 1986a, p. 210-226.

acabaria por confundir-se com os ataques à religiosidade popular vivida na Colônia – portuguesa, no século XVI, e cada vez mais sincrética no transcurso da colonização pela contínua agregação e justaposição de elementos ameríndios e africanos”.¹⁰¹ Como os portugueses já eram cristãos, pelo menos no nome, a única forma de enfrentamento que restou aos missionários foi uma “sistemática intimidação dos fiéis, permanente ameaça com os horrores que Deus reservava aos que ousassem desviar-se de si”.¹⁰²

Diante deste quadro, Luiz Mott propõe o agrupamento dos colonos portugueses em quatro tipos: católicos praticantes autênticos, católicos praticantes superficiais, católicos displicentes e pseudocatólicos. Este último tipo, segundo o autor, incluía pessoas com práticas religiosas distintas que também fizeram parte do cenário religioso colonial: cristãos-novos.¹⁰³ Embora o judaísmo fosse livremente praticado em Portugal, chegando inclusive a influenciar determinadas práticas cristãs, o estabelecimento da Inquisição provocou a perseguição anti-judaica e uma conseqüente emigração de judeus e cristãos-novos que, a partir de 1560, viram no Brasil seu refúgio mais seguro.¹⁰⁴ No Brasil, eles puderam preservar suas práticas religiosas tradicionais, mesmo que para isso fosse necessário o máximo de segredo, o que não impediu que também estas práticas fossem incorporadas ao caldo sincrético da religiosidade popular colonial.¹⁰⁵ Segundo Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza:

O judaísmo se foi esvaindo e fragmentando, perdendo o sentido de conjunto da cultura judaica, reduzindo-se a cerimônias residuais e domésticas. O judaísmo, religião fundamentalmente letrada, passou a ser, na “clandestinidade”, um conjunto de ritos superficiais, um pouco como era o próprio “catolicismo popular” naquele tempo. Até o judaísmo acabou se “cristianizando” à moda católica nessa época, transitando de uma cultura de letras para uma economia de gestos.¹⁰⁶

Assim, se, por um lado, temos a imposição da religião católica oficial através dos missionários e, posteriormente, dos visitantes da Inquisição, subsiste uma religiosidade

¹⁰¹ VAINFAS, 1989, p. 36.

¹⁰² VAINFAS, 1989, p. 32 (veja p. 32-38).

¹⁰³ MOTT, 1997, p. 175. Com relação aos *pseudocatólicos*, o autor afirma que correspondiam a “boa parte dos cristãos-novos, animistas, libertinos e ateus, que apenas por conveniência e camuflagem, para evitar a repressão inquisitorial, freqüentavam os rituais impostos e controlados pela hierarquia eclesiástica mas que mantinham secretamente crenças heterodoxas ou sincréticas”.

¹⁰⁴ SOUZA, 1986a, p. 96-97. Segundo a autora, a emigração para o Oriente tornou-se inviável a partir de 1560 por conta da instalação do Tribunal do Santo Ofício em Goa. Também VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 25.

¹⁰⁵ Veja MOTT, 1997, p. 201s. VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 26, a partir das acusações feitas contra judeus e cristãos novos à Inquisição na Visitação de 1591 à Bahia e Pernambuco, revelam algumas das suas práticas no Brasil: guardar o sábio como dia sagrado, cumprir as normas alimentares do judaísmo, manter ritos fúnebres judaicos e escarnecer dos ritos e figuras sagradas do catolicismo.

¹⁰⁶ VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 31. Também SOUZA, 1986a, p. 97. Uma das principais formas de apropriação de elementos judaicos pela religiosidade popular colonial foi o hábito de “judiar” de imagens ou símbolos sagrados (MOTT, 1997, p. 188s; VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 32s; SOUZA, 1986a, p. 112s). Embora esta prática não fosse exclusividade de judeus e cristãos-novos, era desta forma que eles eram delatados aos Visitadores (VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 34. Veja também discussão de SOUZA, 1986a, p. 113-115, sobre as origens dos desacatos ao crucifixo e à Virgem.

popular que foge ao controle destes. Usando como fontes os processos do Santo Ofício e textos de cronistas do período colonial, Riolando Azzi descreve a mútua influência que desempenharam as tradições religiosas destes diferentes grupos: de colonos portugueses (que vieram para colonizar as novas terras trazendo consigo elementos da religiosidade popular medieval); de cristãos-novos (judeus convertidos mais por medo de perseguição e que, degredados ou fugidos para a colônia encontram a possibilidade de viver suas crenças); de indígenas (com suas tradições religiosas originárias); e de africanos (que trouxeram suas crenças ao serem transplantados para a colônia como escravos). Todas elas vieram a formar o “catolicismo popular” no Brasil. Da influência medieval vêm as romarias, a crença no poder das bruxarias e as blasfêmias como forma de protesto consciente ou inconsciente com relação à religiosidade imposta; da influência judaica vêm a observação do culto sabático, o culto dos mortos e a esperança messiânica¹⁰⁷; da influência indígena vêm o culto da santidade, a crença nas artes mágicas e o sentido de libertação engendrado em algumas destas práticas que, em analogia ao messianismo judaico, se convertia em forma subversiva de questionar o jugo do opressor e esperar por novos tempos; da influência africana vêm os cultos aos orixás e as danças religiosas. Embora muitos destes elementos tenham sido vividos em ocultamento ou sob o “travestismo” de elementos do culto cristão ressignificados, a participação de colonos portugueses e a prática simultânea de piedades revela um trânsito e uma troca simbólica em termos religiosos que teve lugar na realidade colonial.¹⁰⁸

No processo de colonização do Brasil o imaginário das cruzadas (que incluía uma perspectiva militar e religiosa) foi substituído em favor de uma empresa voltada para os aspectos políticos e eclesiásticos.¹⁰⁹ A consequência direta foi uma atuação ambígua em termos religiosos que levou à superposição do culto católico ao imaginário religioso indígena, acrescida da possibilidade do cultivo de uma religiosidade popular povoada de crenças sincréticas comuns na Europa Medieval pela massa colonizadora não-clerical e da especificidade do contexto místico das ordens que evangelizaram o país.¹¹⁰ Esta situação só foi ameaçada pela maior presença da Inquisição no Brasil que, mesmo assim, foi tardia e

¹⁰⁷ CHAUI, 2000, p. 79, localiza a ênfase messiânica presente na religiosidade popular no milenarismo de Joaquim de Fiori e não da influência judaica. Também RIBEIRO, 1995, p. 56-63.

¹⁰⁸ Veja AZZI, 1978, p. 52-68.

¹⁰⁹ Segundo SCHULTZ, 2005, p. 30, os portugueses que conquistaram o Brasil ainda tinham o espírito das cruzadas, e viam como seu objetivo evangelizar os pagãos e gentios. No processo de colonização, no entanto, o “espírito das cruzadas” perdeu força e centrou-se mais na preocupação com questões eclesiásticas. Isto se deveu, em parte, à passividade dos indígenas, pois “eles não eram, nem de longe, poderosos *cruzados* a serem enfrentados e liquidados”.

¹¹⁰ SCHULTZ, 2005, p. 30-32.

muito menos rigorosa se comparada a outros contextos.¹¹¹ O impacto da presença da Inquisição em terras brasileiras será aprofundado a seguir, quando for discutida a sexualidade no Brasil colônia. De qualquer forma, em termos de religiosidade, segundo Laura de Mello e Souza, temos o seguinte quadro:

No cotidiano da colônia, Céu e Inferno, sagrado e profano, práticas mágicas primitivas e européias ora se aproximavam, ora se apartavam violentamente. Na realidade fluida e fugidia da vida colonial, a indistinção era, entretanto, mais característica do que a dicotomia. Esta, quando se mostrava, era quase sempre devida ao estímulo da ideologia missionária e da ação dos nascentes aparelhos de poder, empenhados em decantar as partes para melhor captar as heresias. O que quase sempre sobrenadou foi o sincretismo religioso.¹¹²

1.2.2 Sexualidade

“Não existe pecado ao sul do Equador” – essa foi a imagem que se fixou a respeito da sexualidade brasileira no período colonial.¹¹³ Neste sentido, o Brasil era o Purgatório como etapa purificadora do pecado indígena, africano e português, não apenas por causa de suas práticas religiosas heréticas e demoníacas, mas também por causa de sua sexualidade pervertida, prova irrefutável de sua idolatria. Além disso, o Brasil era o Paraíso – já não mais por sua pureza e inocência – para aqueles/as que viviam sua sexualidade fora dos cânones da Igreja e dos códigos morais da época.¹¹⁴ Mas, o Brasil também era o Inferno, especialmente para as mulheres nativas e africanas que sofreram abusos nas mãos dos colonizadores, e para os missionários que, muitas vezes, não conseguiram encontrar outra forma para descrever o que presenciavam, fato que também justificava a urgência de sua atuação. Purgatório, Paraíso e Inferno, não eram mais simples imagens inventadas, mas expressões da realidade concreta vivida nos corpos dos povos que formaram o Brasil colônia. Neste sentido, a sexualidade brasileira do período colonial foi marcada, por um lado, pelas práticas de colonos, indígenas e africanos, os quais, frequentemente, transgrediram as normas e regulamentos, seja através de

¹¹¹ Como afirma AZZI, 1978, p. 61, referindo-se à participação de colonos portugueses em cultos indígenas: “é sob a pressão da Inquisição que a adesão a esse culto indígena vacila”. Sobre as “atribuições” da Inquisição com relação às “práticas mágicas” e “feitiçarias” veja SOUZA, 1986a, p. 295-333.

¹¹² SOUZA, p. 149; também AZZI, 1988, p. 105.

¹¹³ A expressão “ultra equinoxialem non peccavit” foi cunhada por Gaspar von Barleus (PARKER, 1991, p. 205; WESTHELLE, 2000, p. 66).

¹¹⁴ Neste sentido é paradigmática a expressão de “Devassos no Paraíso” de TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso:** A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Ed. rev. e ampl. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000. Referindo-se ao Carnaval brasileiro o autor afirma que: “Abrindo caminho no coração da nossa miséria, pode-se encontrar esse gosto indiscutível pela devassidão, fartamente presente no decorrer da vida e história brasileiras [...]. É nesse universo lúdico e constantemente em formação que se encontra a presença (para tantos historiadores incômoda) da prática homossexual. Presente em solo brasileiro nos seus teores mais requintados, ela não só escandalizou os viajantes estrangeiros, mas também os fascinou e seduziu” (p. 58).

abusos permitidos pelo projeto colonizador e como forma de resistência a ele, seja pelo exercício livre do erotismo. Por outro lado, a sexualidade colonial brasileira foi marcada pelas práticas impostas e disseminadas através da atuação dos missionários. Diante disto, as correspondências de missionários e os relatórios dos inquisidores constituem as principais fontes para desvendar a sexualidade brasileira neste período.¹¹⁵

Os jesuítas que vieram para o Brasil estavam imbuídos do espírito da Contra-Reforma que voltou-se “contra o avanço do ‘luteranismo’ na Península [...] e] na depuração das mentalidades populares, na demonização dos sincretismos religiosos, na perseguição às ‘ofensas morais’ à família e aos ‘abomináveis desejos heréticos’”.¹¹⁶ Neste contexto, a nudez indígena, já não mais vista como mostra de pureza e inocência, foi interpretada como a “raiz do problema”. Trataram, pois, de cobrir seus corpos e difundir o casamento conforme a regra da Igreja como remédio para a licenciosidade e, de quebra, para seu paganismo.¹¹⁷ Nisto enfrentaram não apenas as dificuldades de persuadir indígenas, mas também a resistência dos colonos portugueses.¹¹⁸ A falta de mulheres brancas foi um dos motivos para o intercâmbio entre portugueses e indígenas.¹¹⁹ Segundo Darcy Ribeiro, a primeira “estratégia” usada pelos colonos para suprir esta falta, ou aproveitar-se das que lhes eram acessíveis, foi a “aquisição” de mulheres através do costume indígena do “cunhadismo”.¹²⁰ Quando esta prática se tornou

¹¹⁵ Veja VAINFAS, 1997, p. 242-246, sobre a dificuldade de historicização da sexualidade neste período pela escassez das fontes e pela dificuldade de interpretação das mesmas.

¹¹⁶ VAINFAS, 1989, p. 190. Sobre a Contra-Reforma ver todo o Capítulo 1 (p. 7-45).

¹¹⁷ Veja VAINFAS, 1989, p. 22-24.

¹¹⁸ Segundo VAINFAS, 1989, p. 52, é neste sentido que as práticas sexuais se vinculam ao sistema de colonização, em geral contendo o elemento da violência e submissão, pois: “no plano moral, o aparente desregramento sexual dos portugueses funcionava, na prática, como condição inerente ao processo colonizatório”.

¹¹⁹ Segundo RIBEIRO, 1995, p. 89, quando da chegada do primeiro governador do Brasil, em 1549, não vieram mulheres. “Consequentemente, os recém-chegados acasalaram-se com as índias, tomando, como era uso na terra, tantas quantas pudessem, entrando a produzir mamelucos. Os jesuítas, preocupados com tamanha pouca-vergonha, deram para pedir socorro do reino. Queriam mulheres de toda a qualidade, até meretrizes, porque ‘há aqui várias qualidades de homens [...] e deste modo se evitarão pecados e aumentará a população no serviço de Deus’ (carta de 1550 in Nóbrega 1955:79-80)”. VAINFAS, 1989, p. 60-65, reflete sobre de que forma as mulheres indígenas foram ligadas à idéia da “mulher solteira” e sua relação com a prostituição na Europa. Segundo o autor: “As moralidades masculinas da Colônia, ibéricas de origem, não se limitaram, porém, a reproduzir antigas crenças de que aos homens era lícito dormir com meretrizes. Lançando-se às mulheres da terra tão logo desembarcavam, [...] nossos colonos acabariam convertendo as mulheres indígenas em meretrizes de fato. [...] E na falta de mulheres brancas, fossem para casar, fossem para fornicar – pois sempre escasseavam as Nóbregas e as Baldayas – caberia mesmo às mulheres de cor o papel de meretrizes de ofício ou amantes solteiras em toda a história da colonização” (p. 64).

¹²⁰ Sobre “cunhadismo” veja RIBEIRO, 1995, p. 81-86. Existe uma larga história de discussão acerca de como se deram os primeiros contatos sexuais entre portugueses e indígenas, especialmente acerca da obra de Gilberto Freyre (*Casa grande e senzala*), procurando descobrir até que ponto esses contatos foram voluntários ou violentos. Sobre a prática do “cunhadismo”, Darcy Ribeiro afirma que, para os colonos portugueses, ele servia como forma de recrutar mão-de-obra e fazer prisioneiros. Para os/as indígenas, era uma forma de conseguir os bens que os portugueses traziam e que passaram a ser muito desejados. Com relação à obra de Gilberto Freyre, o autor afirma que suas observações do autor com relação à atração que a

insuficiente, as guerras e a escravidão suprimam a carência de mulheres ou foram usadas como mecanismo para o abuso das indígenas. Foi desta forma que, através da geração de mamelucos, se aumentou os índices populacionais necessários para a ocupação territorial e a implantação do sistema produtivo no Brasil colônia.¹²¹ Segundo Darcy Ribeiro:

A incorporação indígena à população brasileira só se faz no plano biológico e mediante o processo, tantas vezes referido, de gestação de mamelucos, filhos do dominador com mulheres desgarradas de sua tribo, que se identificavam com o pai e se somavam ao grupo paterno. Por essa via, através dos séculos, a mulher indígena veio plasmando o povo brasileiro em seu papel de principal geratriz étnica.¹²²

Com a vinda de escravos/as africanos/as, um novo elemento foi introduzido também no âmbito das relações sexuais. A nudez quase nem chegou a ser um problema, visto que eles já chegaram vestidos ao seu destino final.¹²³ Quanto às suas práticas e costumes originários, também pouco parecem ter influído na vida da colônia ou mesmo ocupado as mentes dos missionários, dada a sua condição escrava, sujeitos/as em seu corpo a tudo em favor do

mulher morena (indígena ou negra) exercia sobre o português “são totalmente desnecessárias para explicar um intercuro sexual que sempre se deu no mundo inteiro, onde quer que o europeu deparasse com gente de cor em ausência de mulheres brancas” (p. 237) e “o que diferencia as condições de conjunção inter-racial no Brasil das outras áreas é o desenvolvimento de expectativas reciprocamente ajustadas, mais incentivadoras que condenatórias do intercuro” (p. 238). No mesmo sentido aponta HOLANDA, 1995, p. 53, que afirma que: “Neste caso, o Brasil não foi teatro de nenhuma grande novidade. A mistura com gente de cor tinha começado amplamente na própria metrópole”. Para ele isto se deve, ou é o resultado, da “ausência completa, ou praticamente completa, entre eles, de qualquer orgulho de raça” (p. 53). Ainda segundo VAINFAS, 1997, p. 229s: “a obra de Freyre acerta ao relacionar o impulso para a miscigenação, de maneira mais estrita, ao padrão esmagadoramente masculino da imigração portuguesa para o Brasil” (p. 231).

¹²¹ RIBEIRO, 1995, p. 149-160, analisa os dados populacionais brasileiros do período colonial e mostra de que forma os “mamelucos”, frutos da miscigenação de portugueses e indígenas, representaram um “incremento prodigioso” na população. Estes, que ele chamou de “brasilíndios” (p. 106-113), configuraram o “protobrasileiro” ou a matriz étnica a partir do qual surgiu o brasileiro, um “ser humano novo” (p. 109). Segundo o autor: “Essa etnia embrionária, multiplicada e difundida em vários núcleos – primeiro ao longo da costa atlântica, depois transladando-se para os sertões interiores ou subindo pelos afluentes dos grandes rios –, é que iria modelar a vida social e cultural das ilhas-Brasil. Cada uma delas singularizada pelo ajustamento às condições locais, tanto ecológicas quanto de tipos de produção, mas permanecendo sempre como um renovo genésico da mesma matriz” (p. 271). Sobre as características específicas e a formação das “ilhas-Brasil” (Brasil Crioulo, Brasil Caboclo, Brasil Sertanejo, Brasil Caipira, Brasis Sulinos) veja p. 269-444.

¹²² RIBEIRO, 1995, p. 146. Uma das principais características na constituição da identidade do “mameluco” foi a superação da “ninguendade”, uma vez que ele não podia se identificar com, e não era identificado pelos seus grupos étnicos de origem, nem como indígena, nem como português (p. 131s). Na busca por uma identificação, foi ele o propagador do idioma português, que até então era preterido em favor da língua geral, o *nheengatu* (p. 131; sobre o *nheengatu*, veja p. 123; também HOLANDA, 1995, p. 122-133, sobre a língua geral em São Paulo). O uso da língua geral também aponta para o fato de que a “aculturação” não foi unilateral, pois mesmo no contexto do “cunhadismo”, muitos colonos acabaram adotando costumes indígenas (RIBEIRO, 1995, p. 83). É o que VAINFAS, 1997, p. 231, chama de “aculturação às avessas” ou “indianização de colonos”.

¹²³ Veja reflexão de VAINFAS, 1997, p. 264, sobre a nudez africana. Segundo ele: “A mesma estranheza erotizante que os jesuítas demonstraram no século XVI diante da nudez indígena, religiosos e viajantes europeus demonstrariam, nos séculos seguintes, com relação aos africanos, e sobretudo diante das negras com os seios à mostra. [...] Se] a nudez indígena desapareceu com o tempo [...] a seminudez da negra atravessou os séculos”. Isso explicaria a fascinação de brasileiros/as pela *bunda* (o autor se fundamenta no estudo de Mary del Priore, *Mulher e sentimento na iconografia do século XIX*).

sistema produtivo que se fundamentava no seu trabalho.¹²⁴ Da mesma forma que as indígenas, foram principalmente as mulheres negras que pagaram o preço em termos sexuais, tanto pelo abuso dos senhores que as requisitavam para a satisfação de suas necessidades eróticas quanto como geratrizes.¹²⁵

Diante deste quadro, foram os missionários que – nem sempre – tentaram fazer frente ao que julgavam ser uma total devassidão moral.¹²⁶ Se não bastassem a pecaminosidade da vida que indígenas e africanos/as levavam antes de sua incorporação ao sistema colonial como escravos/as, este mesmo sistema não ajudava na eliminação destas práticas e implantação das virtudes cristãs e, ainda, aguçava a licenciosidade dos próprios colonizadores.¹²⁷ As correspondências dos missionários com a Europa retratam esta percepção e o seu desespero frente a ela.¹²⁸

¹²⁴ Segundo RIBEIRO, 1995, p. 119: “Sem amor de ninguém, sem família, sem sexo que não fosse a masturbação, sem nenhuma identificação possível com ninguém – seu capataz podia ser um negro, seus companheiros de infortúnio, inimigos –, maltrapilho e sujo, feio e fedido, perebento e enfermo, sem qualquer gozo ou orgulho do corpo, vivia a sua rotina. Esta era sofrer todo o dia o castigo das chicotadas soltas, para trabalhar atento e tenso”. MOTT, 1986, p. 23-24, destaca a “anomia sexual” (responde às necessidades físicas e não visa a procriação) dos escravos africanos e as suas práticas heterodoxas como a “poligamia poliândrica” (reservar uma mulher negra para vários homens) e a sodomia. O autor também discute a homossexualidade na África e sua prática pelos negros no Brasil (p. 25-28) derrubando a suspeita “de que foram os brancos os transmissores do ‘vírus homossexual’ entre os negros” (p. 28).

¹²⁵ RIBEIRO, 1995, p. 162-163, refletindo sobre as estatísticas do tráfico negreiro com relação ao sexo dos escravos traficados, constata um número significativo de mulheres. Segundo ele: “Tratava-se de negrinhas roubadas que alçavam altos preços, às vezes o de dois mulatões, se fossem graciosas. Eram luxos que se davam os senhores e capatazes. Produziram quantidades de mulatas, que viveram melhores destinos nas casas-grandes”. Elas também foram usadas nas tentativas (frustradas) de estabelecer “fazendas de criação de negros”.

¹²⁶ Vários pesquisadores destacam as formas como os próprios clérigos se desviavam dos preceitos que eles mesmos pregavam, seja no contexto da “confissão” através do crime da solicitação (veja, por exemplo, MOTT, 1997, p. 210-220; VAINFAS, 1997, p. 267; LIMA, 1986, p. 86-88), no contexto dos conventos e casas religiosas (VAINFAS, 1997, p. 260) ou no dia-a-dia de sua atuação. Segundo MOTT, 1997, p. 161: “nas celebrações religiosas públicas o que mais chamou a atenção dos viajantes e cronistas que visitaram nossas igrejas coloniais, foi a falta de postura por parte dos participantes, mau exemplo advindo dos próprios curas e celebrantes, ora displicentes no trajar, ora irreverentes nos olhares e risadas, clérigos e leigos ávidos de aproveitar aqueles preciosos momentos de convívio intersexual a fim de fulminarem olhares indiscretos, trocarem bilhetes furtivos e, os mais ousados, tocarem maliciosamente o corpo das nem sempre circunspectas donzelas ou matronas”.

¹²⁷ Um dos principais alvos dos missionários era o “concubinato” que impedia a implantação do matrimônio religioso. Segundo VAINFAS, 1997, p. 232-242, o padrão concubinário, de fato, “grassava solto” no Brasil colônia. Mas isto se deve também, senão principalmente, a limitações de ordem econômica, a preconceitos misóginos, racistas e classistas, tornando o matrimônio inviável e reservado apenas aos “homens bons” (veja também VAINFAS, 1989, p. 69-106; VENÂNCIO, Renato Pinto. Nos limites da Sagrada Família: Ilegitimidade e casamento no Brasil colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986, p. 107-123). Outra prática muito perseguida pelos missionários, e por isso não tão incomum, era o “ato nefando” ou a “sodomia” (veja VAINFAS, 1989, p. 143-186). Para mais informações sobre a homossexualidade no Brasil abaixo 1.3.3

¹²⁸ Segundo demonstra VAINFAS, 1999, p. 25-32, tal representação se deve mais ao rigorismo dos missionários do que a uma situação particularmente devassa na colônia, já que o combate a estes “pecados” tomava lugar com a mesma intensidade também na península ibérica neste período (veja também SOUZA, Laura de Mello e. O padre e as feiticeiras: Notas sobre a sexualidade no Brasil colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986a, p. 9-18).

Com a implantação do Santo Ofício, os desvios de conduta sexual foram elevados ao nível de heresias, dentro de uma casuística complexa e muitas vezes paradoxal.¹²⁹ No Brasil, a importância da Inquisição esteve muito mais no seu poder simbólico do que na própria eficiência das Visitações, já que a Igreja nunca chegou a estabelecer um tribunal da Inquisição no país, todos os casos “graves” sendo enviados e julgados em Portugal.¹³⁰ Segundo Ronaldo Vainfas, a “cruzada tridentina” fracassou tendo que se “curvar” e “suavizar” suas perseguições e penas “no trópico lusitano, colonizado à base da miscigenação racial e cultural, ocupado à base de muitos degredos e à custa de ‘muitos perdões’”.¹³¹ Tanto as “delações” quanto as “confissões” revelam uma pluralidade de práticas sexuais descritas em suas minúcias para o inquisidor que buscava vestígios de desvio da fé nas intenções que motivavam tais práticas.¹³² Poligamia, bigamia, concubinato, adultério, atos nefandos, conversações ilícitas, solicitações (relações sexuais de padres com confessantes), todas e muitas outras práticas sexuais foram registradas nos autos dos processos inquisitoriais, revelando as múltiplas formas pelas quais as normas que os inquisidores queriam impor eram transgredidas.¹³³ Conforme conclui Ronaldo Vainfas:

¹²⁹ Segundo VAINFAS, 1989, p. 193: “Ao Santo Ofício interessavam, fundamentalmente, os *erros de doutrina* passíveis de serem captados não apenas em afirmações ou idéias contestatórias à verdade oficial e divina, mas em atitudes ou comportamentos que, por sua obstinação desafiadora àquela verdade, implicavam suspeita de heresia”. Sobre a Inquisição e a classificação dos “desejos heréticos” veja p. 189-214. Para uma avaliação da aplicação destes conceitos veja p. 241-344. Segundo VAINFAS, 1997, p. 246: “A própria Igreja, evidentemente, considerava a sexualidade matéria de sua alçada, elevando à categoria do sagrado o sexo conjugal voltado para a procriação e lançando tudo o mais no domínio diabólico ou mesmo herético”.

¹³⁰ Segundo VAINFAS, 1989, p. 220, as principais Visitções ocorreram de meados do século XVII até o século XVIII. Neste período: “aperfeiçoou-se a máquina inquisitorial e organizou-se a estrutura judiciária da Igreja, funcionando a segunda como mecanismo ancilar da primeira. (...) Paralelamente aos desdobramentos de dioceses e prelazias, simultaneamente à estruturação da Igreja Colonial, montava-se a máquina inquisitorial no Brasil”. Ainda segundo o autor: “Lentamente, ainda que sem tribunais, a Inquisição se foi cristalizando na sociedade colonial. Pela ação de seus próprios visitadores, comissários e familiares, ou pelas periódicas devassas episcopais, montaria uma fabulosa máquina de vigilância, lubrificada pelo apoio dos jesuítas e dos confessores sacramentais” (p. 224).

¹³¹ VAINFAS, 1989, p. 346. Segundo o autor, o principal efeito da Inquisição no Brasil foi minar “as solidariedades, arruinando lealdades familiares, desfazendo amizades, rompendo laços de vizinhança, afetos, paixões. Despertavam rancores, reavivavam inimizades, ataçavam velhas desavenças. Aguçavam, enfim, antigos preconceitos morais” (p. 226).

¹³² Sobre o papel das confissões veja LIMA, Lana Lage da Gama. Aprisionando o desejo: Confissão e sexualidade. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 67-88; também VAINFAS, 1986, p. 41-66; e VAINFAS, 1989, p. 215-239.

¹³³ Para estudos sobre estas práticas a partir dos documentos inquisitoriais veja: VAINFAS, 1989, p. 187-344; SOUZA, 1986a, p. 9-18; MOTT, 1986, p. 19-40; LIMA, 1986, p. 67-88; VENÂNCIO, 1986, p. 107-123. Segundo VAINFAS, 1989, p. 347, isto não elimina a falsidade da imagem de total liberdade sexual no Brasil Colônia: “falsa porque não existiu sem fortes preconceitos raciais e sexuais, nem foi capaz de superar as rígidas hierarquias da sociedade”. Vale ressaltar, no entanto, que não se pode interpretar estas práticas como estando sempre marcadas exclusivamente por preconceitos e abusos e que há alguma verdade nas afirmações de Gilberto Freyre, pois não foram raros os casos de relações estáveis e duradouras entre pessoas de diferentes classes sociais, etnias e mesmo entre pessoas do mesmo sexo, nem a ausência de afetividade e reciprocidade nas relações sexuais fora do padrão eclesiástico, como constata o próprio Ronaldo Vainfas (veja, por exemplo, VAINFAS, 1997, p. 231, 270).

Trópico dos pecados, assim seria o destino de nossa Colônia, malgrado o empenho dos inquisidores em transformar nossos moradores, escravos e mulheres em hereges de ocasião, gente suspeita de má-fé. Ficou-nos, porém, o sentimento de culpa [...]. Deteriorando identidades, acirrando preconceitos e culpabilizando consciências, seu esforço não foi de todo em vão.¹³⁴

Seja pelas correspondências dos missionários, pelas crônicas de viajantes ou pelos documentos do Santo Ofício, o quadro que é possível reconstruir com respeito à sexualidade no Brasil colônia revela uma multiplicidade de concepções e práticas. Estas vão desde a realização do ideal virtuoso da Igreja até a mais perversa transgressão, na maioria dos casos borrando estas fronteiras e configurando-se no movimento entre um e outra. Guardadas todas as devidas proporções – com relação às fontes, com relação ao projeto colonizador e com relação aos preconceitos de raça/etnia, classe e gênero – esta multiplicidade de concepções e práticas teve lugar no encontro das diferentes matrizes étnicas que se deculturaram e aculturaram, construindo “um povo-nação, aqui plasmado principalmente pela mestiçagem, que se multiplica prodigiosamente como uma morena humanidade em flor, à espera do seu destino”.¹³⁵

Descrições como esta, de certo modo romantizadas se vistas fora de seu contexto, apontam, segundo Richard Parker, para a constituição de mais um mito com relação à sexualidade (e à identidade) brasileira: o mito das três raças.¹³⁶ Este autor identifica uma corrente de interpretação do Brasil que será responsável pela criação deste mito na qual têm papel fundamental as obras de Paulo Prado (*Retrato do Brasil*) e Gilberto Freyre (*Casa grande e senzala*).¹³⁷ Segundo ele:

... o *Retrato do Brasil* sumariza uma longa linha do pensamento brasileiro, do fim do século 19 e começo do 20 – uma linha de pensamento na qual o reconhecimento da formação multirracial do Brasil é colorido pelo medo de que a mistura de raças tenha marcado de uma forma indelével o caráter do povo brasileiro e o condenado a uma degeneração ao mesmo tempo moral e física.¹³⁸

¹³⁴ VAINFAS, 1989, p. 347.

¹³⁵ RIBEIRO, 1995, p. 68. Para o autor, o mameluco, enquanto *proto-brasileiro*, é o símbolo e responsável por esta imagem. Segundo ele: “A identidade étnica dos brasileiros se explica tanto pela precocidade da constituição dessa matriz básica da nossa cultura tradicional, como por seu vigor e flexibilidade. Essa última característica lhe permitirá, como herdeira de uma sabedoria adaptativa milenar, ainda dos índios, conformar-se, com ajustamentos locais, a todas as variações ecológicas regionais e sobreviver a todos os sucessivos ciclos produtivos, preservando sua unidade essencial” (p. 272).

¹³⁶ PARKER, 1991, p. 33-54.

¹³⁷ PARKER, 1991, p. 33-42. Segundo o autor, os motivos deste tipo de leitura estão no fato de que “a declaração da independência brasileira gerou uma nova preocupação com a identidade nacional, na questão da miscigenação ou mestiçagem, da mistura racial como algo importante da formação do povo brasileiro”.

¹³⁸ PARKER, 1991, p. 40. Em *Retrato do Brasil*, a identidade brasileira é construída ao redor da idéia de “tristeza”, a qual é fruto da mistura das três raças e marcada pelos impulsos da luxúria, da cobiça e da melancolia – o “mal romântico”. Segundo PARKER, 1991, p. 41: “A visão ambivalente do selvagem, fornecida pelos primeiros exploradores, é assim transformada na não menos ambivalente auto-imagem do brasileiro moderno, que identifica a si mesmo no ponto de interseção entre o europeu e o selvagem”.

Esta corrente de pensamento atingiu seu ponto alto com a publicação de *Casa grande e senzala* que, “por mais ambíguo que o argumento possa parecer algumas vezes, [...] fornece um repensamento fundamental do problema da miscigenação que tanto incomodou a elite, enfatizando mais positivamente a mistura de culturas e a criação de uma nova civilização nos trópicos” e “preserva a noção de interação sexual – na verdade de intercurso sexual – como uma metáfora para a formação do povo brasileiro”.¹³⁹ Assim, segundo o autor:

Por causa da ênfase que os brasileiros colocaram na mistura das três raças [...] como a chave da sua constituição histórica, a questão da sexualidade, da interação sexual como mecanismo da mistura racial, assumiu uma importância sem paralelos no pensamento moderno brasileiro.¹⁴⁰

Este outro “mito de origem” ajudou a preservar os elementos ambíguos que caracterizavam a sexualidade brasileira. Não apenas porque o próprio mito estabelece um jogo entre a ameaça (tristeza e degeneração – Prado) e a promessa (ternura e criatividade – Freyre), mas porque no próprio processo de mestiçagem se desenvolveram, e convivem, diferentes sistemas de referência. Em primeiro lugar, o catolicismo colonial brasileiro logrou propagar os seus valores, mesmo quando eles não se materializavam na prática, através da ligação entre conduta sexual e pecado.¹⁴¹ Segundo Ronaldo Vainfas:

Por mais sexualmente intoxicada que tenha sido a Colônia, como quer Gilberto Freyre, os valores da família, mescla da cultura popular e do discurso oficial, se fizeram presentes. E, desde o século XVI, andaram a povoar a imaginação e as palavras dos colonos lusitanos, articulados ao tradicional machismo herdado de Portugal, e ao preconceito racial que o colonialismo escravista não tardaria a difundir.¹⁴²

Não é à toa que a tradição patriarcal da “família colonial” persiste até hoje, hierarquizando as relações em termos de gênero, geração, raça/etnia e classe social. Enquanto perseguiam perversões que estavam por todo lado, missionários e inquisidores também desenvolveram uma “teologia do poder familiar” que sacralizou as relações estabelecidas com

¹³⁹ PARKER, 1991, p. 42, 50. Segundo o autor: “a inovação de *Casa-Grande*, como foi dito muitas vezes, foi a mudança da questão da raça, como um fenômeno essencialmente biológico, para a questão da cultura e para o contexto social no qual a mistura de tradições culturais distintas tornara-se possível na história brasileira” (p. 42), pois “o caráter sexual da vida brasileira estava mais ligado não à própria miscigenação, mas ao contexto social que a produziu” (p. 49).

¹⁴⁰ PARKER, 1991, p. 33-34.

¹⁴¹ Veja PARKER, 1991, p. 109-119. Segundo o autor: “Embora as noções de pecado e salvação tenham permanecido, na melhor das hipóteses, problemáticas na crença popular, foram, no entanto, cada vez mais ligadas à questão do sexo visualizada pelos inquisidores. Na verdade, é provavelmente forjando o relacionamento entre conduta sexual e conceito de pecado que as doutrinas oficiais da Igreja têm mais vigorosamente penetrado nos baluartes do pensamento popular”. Esta concepção de “pecado” foi posteriormente apropriada por uma nova força no campo das sexualidades que, conseqüentemente, estabeleceu um novo sistema de referência com a atuação da medicina higiênica, como será visto a seguir.

¹⁴² VAINFAS, 1989, p. 65. Ver todo o Capítulo 2 (p. 49-68). Na Parte 2 (Capítulos 2-5) o autor relativiza a idéia corrente de que neste período “não havia pecado ao sul do Equador”, mostrando que as práticas ilícitas denunciadas pelos missionários estavam vinculadas ao contexto colonizador e às noções ibéricas de moralidade, ambos marcados por preconceitos raciais, misoginia e patriarcalismo, levando à estigmatização de amancebados, mulheres e sodomitas.

base no poder do patriarca sobre os demais membros da família e agregados.¹⁴³ É esta tradição familiar patriarcal sacralizada, construída sobretudo no período colonial, que informa um dos sistemas de referência mais poderoso da sexualidade brasileira – o “sistema hierárquico de gênero”.¹⁴⁴ Segundo Richard Parker: “constituído em termos relativamente informais, dentro de um discurso do povo ou da cultura popular, [o sistema hierárquico de gênero] tem sido ligado, tradicionalmente, a um sistema mais formal de interdições religiosas, focado não penas no corpo e seus atos, mas nas implicações desses atos para a alma”.¹⁴⁵ Apesar de sua influência e poder, no entanto, este sistema não pôde homogeneizar as práticas sexuais. Ao questionar as instituições que fiscalizavam a vida sexual, as transgressões que fizeram parte do cenário sexual da sociedade colonial, implícita ou explicitamente, acabaram por criar um outro espaço para a vivência da sexualidade, constituindo um outro sistema de referência – a “ideologia do erótico”.¹⁴⁶

A herança colonial em termos de sexualidade constituiu-se, finalmente, na existência destes dois sistemas de referência que, embora pareçam auto-excludentes, sobreviveram e informam as concepções e práticas sexuais brasileiras. A ambigüidade constituinte, primeiramente, da “invenção européia” e do “mito fundador” do Brasil, permaneceu, desta forma, como parte da sexualidade brasileira através do “mito das três raças” e dos sistemas de referência que o acompanham.

¹⁴³ Veja COSTA, Jurandir Freire. **Ordem médica e norma familiar**. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004, p. 43-46. Segundo o autor, também aqui a aliança entre o poder político e o poder temporal para a evangelização teve importância decisiva, pois ao justificar em termos religiosos a colonização, sacralizava-se a família que era responsável pela exploração econômica e tinha como seu centro o senhor latifundiário. Desta forma, a família senhorial era assimilada à “sagrada família” em seu caráter paternalista, pois “a ordem teológica que justificava a organização sócio-econômica da Colônia era a mesma onde se inscrevia a função paterna” (p. 44). Além disso, figuras rituais e iconográficas adaptavam a religião aos interesses do patriarcalismo (Deus apresentado na imagem de um latifundiário, Jesus Cristo com os sinais desejados pela aristocracia e Maria com características próprias de uma esposa de patriarca), os sermões pregavam a legitimidade do poder familiar (visto que é deles que derivavam sua subsistência), a função religiosa da família era realçada através do parentesco religioso (cuja função era o zelo pela religiosidade dos membros e afilhados) e a atitude racista da Igreja (relacionando exclusivismo étnico e mandato religioso) marcaram esta teologia sacralizadora da família patriarcal.

¹⁴⁴ Veja PARKER, 1991, p. 55-107. O autor mostra como este sistema de referência se aplica na sociedade brasileira a partir de uma “tradição patriarcal”, dualista e baseada na violência (cujo dualismo fundamental é a oposição entre homem e mulher), a qual é atualizada através de uma “linguagem do corpo” (que associa, por exemplo, “comer” com atividade no ato sexual transformando a realidade biológica em significação sexual) e a partir da qual se constrói um sistema de “classificação sexual” hierárquica (opondo ao macho não só a mulher, mas também o corno, a bicha e o viado) que é internalizado através do processo de “socialização” das crianças.

¹⁴⁵ PARKER, 1991, p. 15.

¹⁴⁶ Veja PARKER, 1991, p. 153-204. O autor demonstra como este sistema se estrutura a partir da “transgressão” de regras e regulamentos e se configura numa economia simbólica que se forma como estética de “excitação e desejo” (como apetite sexual - fome, calor - fogo, tesão e/ou fantasia) dos “corpos e seus prazeres” (ampliando a anatomia erótica para além dos genitais) e é apreendida desde cedo através de “estruturas da prática erótica” (como a masturbação, a sexualidade oral, a sexualidade anal e também as práticas genitais e suas posições possíveis).

1.2.3 Ambigüidades da religiosidade e da sexualidade no Brasil colônia

Olhadas separadamente, religiosidade e sexualidade estão, ambas, marcadas por ambigüidades no período colonial brasileiro. A religiosidade, composta pelas várias matrizes religiosas que não apenas convivem, mas também se retro-alimentam criando novas práticas, mesmo contra os apelos e atitudes repressoras da religião oficial, define-se pelo sincretismo. A sexualidade, marcada fortemente pelo contexto colonizador e escravista, mas também pelo encontro (sexual) de diferentes tradições culturais sob o impacto da tentativa de implantação de um rigorismo moral católico-romano, define-se pela miscigenação e pelos diferentes sistemas de referência que promovem tanto a hierarquia quanto o erotismo e a sensualidade. Mas, também no contexto colonial, as marcas da ambigüidade de uma e de outra são resultado do relacionamento entre elas. Seja porque o discurso religioso visa organizar e controlar os corpos numa economia sexual específica; seja porque as práticas sexuais são o principal lugar de investimento para a comprovação da fidelidade religiosa, tanto pela sua virtuosidade e obediência quanto pela sua perversão ou transgressão. Como afirma Riolando Azzi: “Da miscigenação sexual nasceu o mameluco, o caboclo. Essa miscigenação favoreceu o intercâmbio cultural e o sincretismo religioso”.¹⁴⁷

Em se tratando do período colonial brasileiro, duas áreas em que esta relação entre religiosidade e sexualidade no terreno da ambigüidade se mostra mais fortemente são a intimidade com o sagrado e o uso da magia – no âmbito privado – e os espaços e festas religiosas – no âmbito público.

1.2.3.1 A intimidade com o sagrado e o uso da “magia”

As noções de “público” e “privado”, quando aplicadas à realidade colonial brasileira, precisam ser compreendidas dentro deste contexto específico. Embora seja possível falar em uma religiosidade predominantemente “privada”¹⁴⁸, esta definição só é compreensível a partir de sua distinção de uma religiosidade praticada em espaços públicos como igrejas e capelas. Isto se deve ao fato de que a “casa colonial” ou a “família colonial” estão longe de serem

¹⁴⁷ AZZI, 1978, p. 61.

¹⁴⁸ Veja acima (nota 97).

espaços caracterizados pelo conceito moderno de privacidade ou intimidade familiar.¹⁴⁹ É este espaço familiar específico que determina as características e as possibilidades da religiosidade colonial e sua relação com a sexualidade. Por um lado, ele permite a preservação de uma herança religiosa baseada na intimidade com o sagrado que se vincula às relações que se estabelecem entre os diversos membros do núcleo familiar. Por outro, permite a preservação e a mistura de religiosidades heterodoxas que se relacionam com o cotidiano da vida familiar.

Já foi visto como a religiosidade popular européia fez parte do mosaico de religiosidades que se encontraram e conviveram no Brasil colonial. Além disso, no contexto da Contra-Reforma, um aspecto desta religiosidade adquiriu grande importância e marcou a religiosidade colonial brasileira: o culto aos santos. Uma das formas através das quais esta devoção fez parte do cotidiano da colônia foi através da nomeação de cidades e vilas em sua homenagem.¹⁵⁰ Mas sua relação com a piedade popular foi marcada principalmente pela presença física através de uma infinidade de objetos e relíquias que enchiam o ambiente doméstico fazendo com que: “No Brasil colonial, seguindo o costume português, desde o despertar o cristão se via rodeado de lembranças do Reino dos Céus”.¹⁵¹ Além disso, a relação com personagens sagrados também esteve relacionada com a estrutura familiar patriarcal característica do Brasil colônia. Esta estrutura reunia, num mesmo espaço, e sob condições precárias, um grande número de pessoas cujo núcleo aglutinador era o pai/senhor.¹⁵² A relação de proximidade dos demais membros da família com este “hiperindivíduo” é caracterizada pelo que Gilberto Freyre chamou de “familismo”.¹⁵³ Segundo Jessé Souza, este “familismo” também pode ser percebido nas relações que se estabeleciam com os santos.

¹⁴⁹ Veja ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida e vida doméstica. In: SOUZA, Laura de Mello (org.). **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. Vol. 1. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 83-154. Segundo a autora: “a distinção clássica entre público e privado não se aplica à vida colonial antes do final do século XVIII e início do XIX e, ainda assim, só de forma muito tênue, pois o privado assume conotações distintas daquelas adequadas à nossa sociedade atual” (p. 89).

¹⁵⁰ Segundo VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 38: “E assim seria em toda parte, os santos a estender sua aura protetora às conquistas portuguesas, vilas, cidades. Santos a nomear capitânias, como São Vicente ou São Tomé [...]. Santos a nomear cidades, como São Sebastião do Rio de Janeiro [...]. Santos a nominar navios, galeões, fortalezas, feitorias, ilhas, cabos, praias. A toponímia brasileira, se bem que profundamente indígena, não tardaria a virar um grande *sanctorum*, a justificar plenamente o Brasil como terra de ‘todos os santos’, de que a Bahia é apenas exemplo”.

¹⁵¹ MOTT, 1997, p. 164. O autor apresenta vários exemplos, entre os quais a existência de um “quarto dos santos” nas casas de famílias mais abastadas (veja p. 163-170). Também VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 38-39.

¹⁵² Sobre a família colonial veja COSTA, 2004, p. 79-98.

¹⁵³ SOUZA, 2000, p. 226-234, discute o conceito de “sodomasoquismo” em Gilberto Freyre, procurando compreender a dinâmica de distância e proximidade no contexto familiar. Nesta análise, o “familismo” é que determina a proximidade. Segundo ele: “o familismo tende a instaurar alguma forma de bilateralidade, ainda que incipiente e instável, entre favor e proteção, não só entre o pai e seus dependentes, mas também entre famílias diferentes entre si, criando um sistema complexo de alianças e rivalidades” (p. 232).

Além dos motivos econômicos e políticos que favoreciam o familismo patriarcal rural brasileiro, tínhamos também uma interessante forma religiosa também familiar. O componente mágico da proximidade entre o sagrado e o profano, constitutivo de toda espécie de catolicismo, foi levado aqui a seu extremo. Havia impressionante familiaridade entre os santos e os homens, cumprindo àqueles, até mesmo, funções práticas dentro da ordem doméstica e familiar.¹⁵⁴

É neste contexto que se desenvolve uma profunda intimidade com o sagrado no que Ronaldo Vainfas e Juliana de Souza chamam de uma “economia religiosa de trocas”.¹⁵⁵ Esta relação íntima de devotos/as com as figuras sagradas era expressa, segundo Luiz Mott, num “*continuum* de amor e ódio, que incluía louvores, adulação, rituais propiciatórios, intimidação e até agressão física”.¹⁵⁶ A própria relação com estas figuras, por sua intimidade, podia ser erotizada, atribuindo-se a elas tanto características sexuais quanto relacionando-se com elas eroticamente.¹⁵⁷ Outra expressão dessa “sensualização do religioso” foi o que se chamou de “judiar” das imagens, práticas que eram associadas a judeus e cristãos-novos por sua resistência e insubordinação à religião oficial, embora fossem comuns à toda a população.¹⁵⁸ Assim, segundo Ronaldo Vainfas e Juliana Souza:

Colocando dúvida sobre os poderes dos santos, jurando pelas barbas de Cristo, bendizendo o seu pênis, atacando-os violentamente e fazendo-os participar de suas intimidades, homens e mulheres na Colônia pareciam desejar humanizar Deus e os santos, tornando-os mais próximos de suas vidas, mais concretos e atuantes nos seus cotidianos.¹⁵⁹

¹⁵⁴ SOUZA, 2000, p. 233-234. HOLANDA, 1995, p. 148-151 reflete sobre a aversão de brasileiros/as ao ritualismo e o desenvolvimento de uma ética de fundo emotivo que se expressa na forma de uma religiosidade que também tem um caráter intimista do “Cristo que desce do altar para sambar com o povo” (referindo-se às festas do Senhor Bom Jesus de Pirapora). Segundo o autor, esta forma de religiosidade tem suas origens na península Ibérica a partir da decadência da religião palaciana e representa “uma transposição característica para o domínio do religioso desse horror às distâncias que parece constituir, ao menos até agora, o traço mais específico do espírito brasileiro” (p. 149). O autor é bastante crítico a este tipo de religiosidade. Ainda segundo ele: “A uma religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade; transigente, por isso mesmo que pronta a acordos, ninguém pediria, certamente, que se elevasse a produzir qualquer moral social poderosa. Religiosidade que se perdia e se confundia num mundo sem forma e que, por isso mesmo, não tinha forças para lhe impor sua ordem. Assim, nenhuma elaboração política seria possível senão fora dela, fora de um culto que só apelava para os sentimentos e os sentidos e quase nunca para a razão e a vontade” (p. 150).

¹⁵⁵ Segundo VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 34-35: “Uma espécie de economia religiosa de trocas se estabelecia: diante das dificuldades da vida na Colônia, das doenças e das intempéries da natureza, assumia um papel fundamental, na relação com o sagrado, a demanda por bens e vantagens concretas”.

¹⁵⁶ MOTT, 1997, p. 185. Veja p. 184-188 para exemplos de intimidade com Virgem Maria e a Santo Antônio.

¹⁵⁷ Referindo-se à Gilberto Freyre, VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 36, afirmam que: “é na relação com os santos que essa afetividade mais transparece. Mulheres se esfregando nas imagens de São Gonçalo do Amarante pedindo a ele sua intermediação para conseguir um casamento, ou moços que tiveram sua atenção desviada para as roliças pernas dos anjinhos nas gravuras, fazem-nos pensar que essa afetividade chegava mesmo, às vezes, a uma sensualização do religioso”.

¹⁵⁸ Conforme acima (1.2.1 - nota 106). Exemplos destas práticas incluem colocar o crucifixo ou imagens dos santos sob o colchão no momento do ato sexual (veja VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 33ss).

¹⁵⁹ VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 34. Veja VAINFAS, 1997, p. 248s, onde o autor apresenta exemplos de características sexuais atribuídas a figuras sagradas. O autor conclui: “Cristo ‘mijador e fálico’, a Virgem ‘mulher e puta’, o sexo podia invadir o Céu sem grande cerimônia, nas moralidades populares, conferindo-se atributos eróticos às figuras divinas” (p. 249). Também SOUZA, 1986a, p. 108s.

Desta forma, na relação com as figuras sagradas, religiosidade e sexualidade se misturavam, tornando permeáveis ou mesmo abolindo as fronteiras entre o que os autores chamam de “sagrado” e “profano”, e “[t]udo ou quase tudo na vida cotidiana da Colônia era acompanhado pelos santos, santas e pelo próprio Cristo, inclusive as intimidades amorosas”.¹⁶⁰ Além de uma relação erotizada com os próprios santos, eles faziam parte das intimidades dos/as devotos/as sendo invocados em situações relacionadas com a sexualidade.¹⁶¹ Neste sentido é que a intimidade com os santos se relaciona com o uso de práticas mágicas no contexto da sexualidade.

Como visto acima, os colonos portugueses que vieram para o Brasil trouxeram consigo elementos da religiosidade popular européia. Neste novo contexto, ela não apenas continuou a ser praticada, mas foi assimilada e sincretizada com outras tradições religiosas. Em sua ampla documentação acerca de feitiçaria e práticas mágicas no Brasil colônia, Laura de Mello e Souza identificou um grupo específico de práticas relacionadas com a “afetividade”.¹⁶² Trata-se de “cartas de tocar”, orações e sortilégios cuja função é, geralmente, de conquista ou preservação de relações amorosas. Segundo Ronaldo Vainfas, todas estas práticas revelam uma “erotização do sagrado ou, mais amplamente, mistura do sagrado com o íntimo, os fluxos do corpo, os sentimentos individuais”.¹⁶³ Ou seja:

No campo das moralidades populares [...] a “espiritualização” do sexo era ainda mais radical. Pois se a Igreja esforçava-se por separar, em todos os níveis, o sagrado do profano, aproximando este último do diabólico, as populações da cristandade, inclusive a de nossa Colônia, agiam em sentido contrário. Cópulas e orações, beijos e liturgias, Deus e o Diabo, enfim, misturavam-se admiravelmente, o que por vezes conferia às relações sexuais, ao menos em parte, o aspecto de um rito religioso.¹⁶⁴

Tem-se, assim, um exemplo de como religiosidade e sexualidade, além de carregarem marcas de ambigüidade separadamente, se misturam e se confundem no dia-a-dia da população da colônia. Apesar do discurso repressor da igreja, há “uma superposição curiosa entre o universo da sexualidade, o da religião e o da magia”¹⁶⁵, seja na íntima devoção aos santos ou no uso de práticas mágicas em questões de sexualidade. Talvez curiosa porque se esteja acostumado a ver estas duas dimensões da vida humana separadas, ou pelo menos

¹⁶⁰ VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 39.

¹⁶¹ Santo Antônio parece ter sido o mais requisitado neste assunto (veja MOTT, 1997, p. 186-188; VAINFAS; SOUZA, p. 2002, p. 41-42).

¹⁶² SOUZA, 1986a, p. 227-242. A autora diferencia entre “feitiçaria” e “magia” com base na existência ou ausência de pacto (p. 155).

¹⁶³ VAINFAS, 1997, p. 248. Veja p. 249-253 para exemplos destes tipos de práticas. Ainda segundo o autor: “O uso de objetos sagrados na cópula, a erotização de Cristo e da Virgem, o uso de palavras eucarísticas em meio aos gemidos de prazer, as orações, o sêmen no vinho, tudo aponta para uma aproximação entre o baixo corporal e as coisas do espírito” (p. 253).

¹⁶⁴ VAINFAS, 1997, p. 246.

¹⁶⁵ SOUZA, 1986a, p. 14.

como uma (a religiosa) tentando domesticar a outra (a sexual). Mas a impressão que se tem é de que esta aproximação era muito mais comum e assimilada neste contexto do que os preconceitos religiosos herdados permitem imaginar.

1.2.3.2 Os espaços e as festas religiosas

Considerando a distinção feita acima, ao contrário da característica privada da religiosidade colonial, a vivência da sexualidade foi marcada justamente pela falta de privacidade. Enquanto o âmbito doméstico oferecia um espaço seguro para práticas religiosas heterodoxas, colocava as práticas sexuais sob o escrutínio de todos/as, especialmente quando a pressão inquisitorial se fez mais forte. Contribuía para isso a própria configuração dos espaços que, dada a sua precariedade, expunha as intimidades dos habitantes da colônia.¹⁶⁶ Neste sentido, o que predomina na vivência da sexualidade brasileira colonial segundo, Ronaldo Vainfas, é a “inespecificidade e visibilidade dos espaços eróticos”.¹⁶⁷ Os encontros sexuais, diante das restrições físicas das habitações, podiam acontecer sobre esteiras, no chão e nas redes, ou, quando se buscava alguma privacidade, nas oficinas de trabalho, nos engenhos ou no mato.¹⁶⁸ Dentro deste contexto, os espaços religiosos se constituíram, também, em “espaços eróticos”, seja pela suposta privacidade que ofereciam, seja pela possibilidade de encontros já que outros espaços de socialização eram raros.

Já foi feita referência à utilização dos espaços religiosos para práticas eróticas pelos próprios religiosos, como a “solicitação” nos confessionários, os encontros sexuais em casas religiosas e os “deslizes” nas missas dominicais.¹⁶⁹ Mas eram principalmente os habitantes da colônia que, subvertendo as tentativas de moralização dos religiosos mais comprometidos,

¹⁶⁶ Veja VAINFAS, 1997, p. 224-227. O autor analisa o padrão das construções e considera também o grande número de pessoas que conviviam no mesmo espaço doméstico. Segundo ele: “As casas coloniais, fossem grandes ou pequenas, estavam abertas aos olhares e ouvidos alheios, e os assuntos particulares eram ou podiam ser, com frequência, assuntos de conhecimento geral. Não resta dúvida de que, assim sendo, o território da sexualidade era bem menos privado do que se poderia supor” (p. 227).

¹⁶⁷ VAINFAS, 1997, p. 254.

¹⁶⁸ VAINFAS, 1997, p. 254-258. O autor faz uma ressalva com relação à avaliação dos locais utilizados para as práticas sexuais tendo em vista que as fontes (principalmente os documentos inquisitoriais) privilegiam as relações ilícitas, mas afirma que: “as relações sexuais ditas ilícitas iluminam, pela margem, o grau de visibilidade que as relações sexuais podiam atingir na Colônia” (p. 258).

¹⁶⁹ Veja 1.2.2 – nota 126.

encontravam nestes espaços a possibilidade para a vivência da sexualidade e do erotismo.¹⁷⁰

Assim, segundo Ronaldo Vainfas:

... afora a difícil privacidade, o sexo podia ser buscado e praticado em muitíssimos lugares, inclusive na igreja, o santuário do catolicismo, o que mais uma vez confirma a confusão entre o sagrado e o profano nas moralidades populares. E não é de admirar que assim ocorresse, sendo a igreja o espaço por excelência das sociabilidades, do encontro dominical das famílias, das festas religiosas. Era ali, em meio às missas e ofícios divinos, que se iniciavam muitos flertes e namoros, quando não adultérios.¹⁷¹

A vida social no Brasil Colônia, como é de se imaginar, era bastante restrita. À parte das rotinas de trabalho vinculadas à exploração de riquezas, era a Igreja, ou os eventos religiosos, que ditava o ritmo dos encontros e oportunidades de socialização.¹⁷² Isso de dava tanto por sua participação na empresa colonial quanto por sua prática de reuniões (celebrações rotineiras e inúmeros feriados e celebrações especiais dedicadas ao calendário litúrgico cristão ou a santos específicos).¹⁷³ A influência da Igreja na vida social da colônia era tão intensa que, determinada pelo poder temporal do Imperador e sancionada como lei, dava-lhe um caráter oficial. A tal ponto que a participação em festas e procissões se tornou obrigatória.¹⁷⁴ Conforme Mary del Priore, em seu estudo sobre as festas religiosas nas igrejas paulistas do século XVIII: “será, portanto, sob as naves severas das igrejas setecentistas que ecoará o embate entre a pregação ranzinza e sistemática do clero e o bulício do povo reunido na confraternização ditada pelos ofícios religiosos”.¹⁷⁵ Mas, enquanto espaço do erótico, as festas religiosas foram o principal componente da socialização colonial onde a relação entre religiosidade e sexualidade se deu de maneira fluída e ambígua.

¹⁷⁰ Segundo VAINFAS, 1997, p. 261: “tratando dos ‘lugares do prazer’ na Colônia, deparamo-nos com paradoxos consideráveis. A igreja, expressão da sacralidade oficial, abrigava toda a sorte de enlances sexuais e casos de paixão, dos namoros e flertes na missa dominical às seduções *ad turpia* nos confessionários; dos enlances eróticos em capelas de engenho aos deleites no claustro dos conventos ou na vida pretensamente austera dos recolhimentos”. Também segundo PRIORE, Mary del. Deus dá licença ao diabo: a contravenção nas festas religiosas e igrejas paulistas no século XVIII. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 96-97: “A igreja é, então, o lugar do namoro e do desejo, e é por isso mesmo o lugar da dor e da culpa. Na tentativa de moralizar a comunidade, trazendo-a para dentro de sua casa, a Igreja vai oferecer-lhe um espaço para a prática de infrações que serão minuciosamente arroladas, a fim de serem combatidas”.

¹⁷¹ VAINFAS, 1997, p. 258. Veja também TREVISAN, 2000, p. 115-120.

¹⁷² RIBEIRO, 1995, p. 184, mostra que, na descrição da vida no Brasil feita pelo Padre Cardim (na sua opinião “um dos primeiros e mais altos intelectuais brasileiros” – p. 179), as festas religiosas constituíam a principal forma de lazer.

¹⁷³ Segundo MOTT, 1997, p. 159: “a missa obrigatória aos domingos e dias santos de guarda – um total de 98 feriados! –, a obrigação da desobriga pascal [...], a indispensabilidade da frequência aos sacramentos, são algumas das práticas religiosas amalgamadoras do corpo místico no Brasil de antanho, um contrapeso socializador significativo para compensar a dispersão espacial e o isolamento dos colonos na imensidão da América portuguesa”.

¹⁷⁴ Sobre o caráter oficial da Igreja, a obrigatoriedade da participação nas festas e procissões e o aspecto social do catolicismo veja AZZI, 1978, p. 48, 51-52.

¹⁷⁵ PRIORE, 1986, p. 9.

Não se pode subestimar a influência destes eventos sociais-religiosos na vida da Colônia. São elas, a propósito, que mais servem de exemplo para comprovar a “exterioridade” e “plasticidade” do catolicismo colonial. Documentos e narrativas da vida colonial dão conta do infinito número de procissões e festas religiosas às quais acorriam autoridades e a população em geral com grande entusiasmo. Organizadas, em geral, por ordens religiosas e pelas irmandades, mas sob supervisão de representantes da Coroa, estas festas tinham como objetivo educar, mas, principalmente, disciplinar a população e manter a ordem.¹⁷⁶ Mesmo assim, elas “não deixavam de apresentar aspectos lúdicos e muito de um lazer profano, com manifestações coletivas da cultura popular”.¹⁷⁷ Esta mistura entre sagrado e profano, expressa nos carros alegóricos, nas danças e nos jogos, visava esvaziar os significados dos mitos pagãos. Ainda assim, tal mistura acabava por permitir associações e ressignificações no campo da religiosidade que alimentavam o sincretismo e inseriam as práticas mágicas no contexto da religiosidade oficial.¹⁷⁸ Assim, segundo Ronaldo Vainfas e Juliana de Souza:

Lugar de sociabilidade, de circulação de informações, de lazer, de piedade católica e práticas mágicas, da ordem e da desordem, do controle e dos excessos, as festas religiosas coloniais foram palco de vivência da fé, mas não só. À Igreja cabia enquadrar seu andamento e sua forma. Para os colonos e colonizadores, o momento era o do exercício da piedade, mas podia ser também – e com frequência o era – momento de transgressão.¹⁷⁹

É enquanto “transgressão” que a sexualidade se mistura ao religioso no contexto destas festas. Desde flertes inocentes durante as missas, que podiam acabar em pedidos de casamento, até as festas que seguiam os rituais nas comemorações religiosas, onde o consumo de bebidas alcoólicas e os comportamentos não raras vezes tidos como extravagantes ou impróprios, para não dizer imorais, tomavam lugar.¹⁸⁰ Segundo Mary del Priore: “Na festa, a regra será esquecida, a norma será quebrada. Quanto mais rígida é a ordem, mais ensandecida

¹⁷⁶ Isto se dava tanto com relação aos espaços ocupados pelos diferentes estratos sociais, quanto pela visibilização dos poderes e instituições que estruturavam a sociedade. Segundo COSTA, 2004, p. 104-105: “A família restringia sua sociabilidade ao comparecimento a festejos públicos, em especial os religiosos. A cadência da comemoração católica ritmava a exibição de seu poderio. Nestas ocasiões ela aparecia nos locais coletivos devidamente ornada com os emblemas inconfundíveis de ‘casta’ e raça. A festa religiosa e até mesmo a trivial obrigação espiritual, como ir à missa, serviam de pretexto à ostentação da opulência familiar” (veja também VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 58s). Segundo VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 54, as festas cumpriam este papel “misturando sagrado e profano, reforçando o comportamento devoto, os laços de identificação entre Estado e Igreja e aliviando as tensões pela desigualdade social e pela diversidade étnica, anunciando, enfim, não só os temas, mas as questões que a realização das festas punha em evidência”.

¹⁷⁷ VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 52.

¹⁷⁸ Veja VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 56-61.

¹⁷⁹ VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 60-61.

¹⁸⁰ RIBEIRO, 1995, p. 344, refletindo sobre a religiosidade do sertanejo, também aponta para esta realidade e estabelece a relação entre o culto aos santos e as festividades religiosas. Segundo ele: “O culto aos santos padroeiros e as festividades do calendário religioso – centralizado nas capelas com os respectivos cemitérios, dispersos pelo sertão, cada qual com seu círculo de devotos representados por todos os moradores das terras circundantes – proporcionavam ocasiões regulares de convívio entre as famílias de vaqueiros de que resultavam festas, bailes e casamentos”.

é a festa e mais libertadora é a desordem”.¹⁸¹ Ao abordar a relação entre escravidão, religiosidade e erotismo no Brasil colônia, João Silvério Trevisan também aponta para os colégios de jesuítas e para as festas religiosas corroborando o cenário descrito acima, e afirma que: “tal ambigüidade religiosa remete diretamente aos desfiles de carnaval”.¹⁸² De fato, a relação entre o carnaval e as festividades religiosas parece inegável. Segundo Roberto DaMatta, estudioso dos rituais brasileiros: “O Dia da Pátria, o carnaval e as festas religiosas são discursos diversos a respeito de uma mesma realidade, cada qual salientando certos aspectos críticos, essenciais dessa realidade – de acordo com uma perspectiva dentro dessa realidade.”¹⁸³

Com o advento da modernidade no século XIX, e o surgimento de um novo código de controle da moralidade, como será visto a seguir, outras formas de sociabilidade tornaram-se possíveis e até necessárias. Segundo Jurandir Freire Costa: “numa sociedade que se secularizava rapidamente, as ocasiões de encontro prescrito pelo calendário religioso não só começavam a diminuir como não conseguiam acompanhar as exigências de contatos sociais provocados pelo dinamismo econômico”.¹⁸⁴ Embora as festas e ocasiões religiosas tenham perdido, em conseqüência disso, a função social que tinham no Brasil colônia, sua força e capacidade de agenciamento da realidade permaneceram e continuam fortes no Brasil contemporâneo, basta olhar para o calendário destas festas e as massas que delas participam.¹⁸⁵

Falar sobre um período histórico tão longo e tão complexo sempre compreende o risco de generalizações e estereotipizações. Ainda assim, reconstruir, em traços gerais, este quadro do Brasil colônia enfocando as questões da religiosidade e sexualidade, bem como a forma como as práticas e discursos deste período passaram a informar a identidade e a imagem que brasileiros e brasileiras têm de si mesmos/as, permite visualizar uma complexidade em que crenças e costumes são misturadas e ressignificadas no diálogo, ou no confronto, com a força impositiva e homogenizadora da Igreja. A intimidade com os santos e o uso da “magia”, o erotismo presente nos espaços e nas festas religiosas são exemplos de

¹⁸¹ PRIORE, 1986, p. 106. A autora apresenta inúmeros exemplos que mostram esta relação, incluindo eventos onde a violência é expressa livremente.

¹⁸² TREVISAN, 2000, p. 118. Ver o capítulo 2 da Parte II, p. 115-120. Sobre a relação entre procissão e desfile no estudo dos rituais sociais brasileiros veja DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: Para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997b. p. 102-136.

¹⁸³ DAMATTA, 1997b, p. 66. O tema do carnaval e sua relação com os outros rituais coletivos não será aprofundado neste trabalho. Sobre este tema veja ainda PARKER, 1991, p. 205-242; e GREEN, James. **Além do carnaval**: A homossexualidade masculina no Brasil do século XX. Tradução de Cristina Fino e Cássio Arantes Leite. São Paulo: UNESP, 2000. p. 329-390.

¹⁸⁴ COSTA, 2004, p. 107.

¹⁸⁵ Veja SCHULTZ, 2005, p. 33ss. O autor apresenta a descrição de uma romaria.

que, na realidade colonial, não há um discurso ou prática única no que tange à religiosidade e à sexualidade, nem uma separação rígida entre elas. Há uma multiplicidade de discursos e práticas que convivem e se relacionam, às vezes contraditoriamente, criando o que veio sendo chamado de ambigüidade. Assim:

Natureza edênica, humanidade demonizada e colônia vista como purgatório foram as formulações mentais com que os homens do Velho Mundo vestiram o Brasil nos seus três primeiros séculos de existência. Nelas, fundiram-se mitos, tradições européias seculares e o universo cultural dos ameríndios e africanos. Monstro, homem selvagem, indígena, escravo negro, degredado, colono que traziam em si as mil faces do desconsiderado homem americano, o habitante do Brasil colonial assustava os europeus, incapazes de captar sua especificidade. Ser híbrido, multifacetado, moderno.¹⁸⁶

1.3 “Brasil, mostra tua cara”¹⁸⁷: Modernização e ambigüidade

Os trezentos anos de exploração colonial ao qual o Brasil foi submetido, além de representarem o período mais longo de sua história recente, deixaram marcas profundas na constituição e compreensão da realidade brasileira que ainda influenciam fortemente a vida no país. Os séculos XIX e XX, no entanto, trouxeram grandes mudanças. Outros discursos e práticas passaram a competir e conviver com os valores coloniais criando um mosaico ainda mais complexo e diverso. Estas mudanças estão estreitamente ligadas com questões políticas e econômicas mundiais que marcaram estes dois séculos e influenciaram os rumos que o país foi assumindo. Não seria possível discutir aqui toda a conjuntura mundial e como ela influenciou e determinou esses rumos. Mesmo com relação ao contexto brasileiro, é preciso considerar que neste período o país passou de colônia a Reino Unido com Portugal e Algarves (1815), logo após tornando-se independente e constituindo-se como Império (1822) sob o comando de monarcas descendentes da coroa Portuguesa, para, em seguida, adotar um regime republicano (1889). Além disso, a Revolução de 1930 iniciou um período de governos populistas que tiveram fim com o Golpe de 1964, quando o país passou a viver sob a ditadura militar (1964-1985), seguido de um processo de redemocratização.

Também no campo econômico ocorreram mudanças profundas. O final do século XVIII e início do século XIX viram o declínio do ciclo do ouro e a ascensão das fazendas de café. Junto com isso veio a gradual eliminação do sistema escravista. Seguindo as diretrizes inglesas, em 1850 foi extinto o tráfico negreiro, em 1871 foi promulgada a Lei do Ventre

¹⁸⁶ SOUZA, 1986a, p. 84-85.

¹⁸⁷ CAZUZA; ISRAEL, George; ROMÉRO, Nilo. Intérprete: Cazuza. In: CAZUZA. **Ideologia**. Rio de Janeiro: PolyGram, 1988. 1 disco sonoro. Faixa 6 (3 min 12 s).

Livre, em 1885 a Lei dos Sexagenários e, finalmente, em 1888 foi assinada a Abolição da Escravidão no Brasil.¹⁸⁸ O fim da escravidão deixou, na verdade, milhões de africanos/as e afro-brasileiros/as entregues à própria sorte. Eles/elas passaram a ter que competir com massas de imigrantes europeus por empregos assalariados, arrendamento de terras ou migrando para os centros urbanos que se desenvolveram rapidamente em busca de trabalho na nascente indústria.¹⁸⁹ É claro que nem as mudanças políticas e nem as mudanças econômicas foram experimentadas sem resistências e conflitos¹⁹⁰, e todas elas afetaram a vida das pessoas em todas as esferas.

É neste contexto amplo e complexo que se situa, portanto, a pergunta pelas mudanças ocorridas no campo da religiosidade e da sexualidade no Brasil, procurando perceber de que forma novos discursos e práticas penetraram e passaram a fazer parte da vida de brasileiros e brasileiras. No âmbito da religiosidade, às tradições que conviveram e se desenvolveram no período colonial se somaram novas expressões religiosas, acabando com a hegemonia católica romana e criando um quadro de pluralismo religioso. No campo da sexualidade, a emergência da medicina higiênica também introduziu novos discursos que foram, em seguida, ampliados e diversificados através do desenvolvimento de estudos e da atuação de movimentos sociais adicionando outros sistemas de referência para a organização das práticas sexuais. Tais mudanças e as suas implicações para vida de brasileiros e brasileiras, bem como para a elaboração de uma teologia queer no Brasil, serão abordadas a seguir.

1.3.1 Religiosidade: “Andá com fé eu vou que a fé não costuma faiá”¹⁹¹

O mapa religioso brasileiro teve alterações profundas durante o século XIX e XX. Não necessariamente em termos numéricos, já que o Brasil continuou, e continua, sendo um país com maioria católica romana absoluta. Essa identificação, no entanto, precisa ser compreendida dentro de uma perspectiva mais fluída e complexa das práticas religiosas de brasileiros e brasileiras. De qualquer forma, tanto em termos institucionais quanto em termos

¹⁸⁸ Para HOLANDA, 1995, p. 73-79, o processo que culminou com a abolição da escravidão representou um marco divisório entre duas épocas – a escravocrata e a burguesa. O autor apresenta várias mudanças econômicas e estruturais significativas durante estes anos.

¹⁸⁹ Veja RIBEIRO, 1995, p. 201-202, sobre o desenvolvimento da indústria brasileira sob o governo de Getúlio Vargas.

¹⁹⁰ Veja RIBEIRO, 1995, p. 167-175 sobre as “guerras do Brasil”. O autor fala de três tipos de conflitos: interétnicos, de enfrentamentos raciais e de caráter classista.

¹⁹¹ GIL, GILBERTO. Andar com fé. Intérprete: Gilberto Gil. In: GIL, Gilberto. **Um banda um**. Rio de Janeiro: Warner Music, 1982. 1 disco sonoro. Faixa 6 (3 min 20 s).

de práticas populares, elementos novos foram incorporados e antigos ressignificados no imaginário religioso construído ao longo do período colonial.

1.3.1.1 Catolicismo

Após a expulsão dos jesuítas, em 1759, a Igreja Católica no Brasil viveu um período de estagnação e decadência. Esta situação pode ser percebida na discussão sobre a relação entre Igreja e Estado que culminou na tardia separação e conseqüente laicização do Estado após a Proclamação da República, em 1889.¹⁹² Com a influência da Ilustração e a atuação de correntes liberais o poder da Igreja em questões do Estado foi questionado e ela foi cada vez mais, identificada com atraso e obscurantismo. Desta forma, colocava-se na contramão do desenvolvimento econômico, do progresso e de um crescente sentimento nacionalista que apontavam o caminho da modernização.¹⁹³ A Igreja Católica conseguiu manter, pelo menos formalmente, o seu poder no período imperial através do Padroado. Este foi o caso mesmo com a Proclamação da Independência que, através da Constituição outorgada pelo Imperador em 1824, contrariando as discussões e recomendações da Assembléia Constituinte, afirmou a Igreja Católica Apostólica Romana como religião oficial do país.¹⁹⁴

O processo de “romanização”, ou “revitalização ultramontana”, que teve lugar a partir de meados do século XIX, agravou a situação da Igreja Católica no contexto brasileiro. Ela entrou em choque tanto com as correntes liberais que queriam reformas dentro da Igreja e na sociedade, quanto com a massa de fiéis, visto que sua ênfase no clericalismo e sua crítica às formas de religiosidade popular sincréticas e mágicas atingiram diretamente as práticas que

¹⁹² Segundo LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Presença da Igreja no Brasil. In: SANTOS, B. Beni dos. **A religião do povo**. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 37: “Enquanto nas altas rodas da política e na cúpula da igreja se discutiam e se elaboravam os princípios constitucionais que regeriam as relações entre os poderes ‘*espiritual e temporal*’, enquanto definhavam os conventos, morriam os frades e muitos outros procuravam outro estado de vida, enquanto os sacerdotes diocesanos, mal preparados, funcionários públicos como eram considerados, empenhavam-se pouco nos misteres pastorais, o catolicismo brasileiro continuava a marcha pela lei da inércia e o povo cristão, arraigado em seus sentimentos religiosos, apegava-se por tradição aos deveres do seu culto, sem uma assistência esclarecida e sem possibilidades de uma renovação. Tão geral era a desolação, que todos, de alto a baixo da escala social, na Igreja e fora dela, ansiavam por mudanças e reformas”. Para o autor este período se estende de 1759 a 1844 (veja p. 32-37).

¹⁹³ Sobre a Ilustração e suas conseqüências para a Igreja Católica na Europa e na América Latina veja DREHER, Martin N. **A Igreja Latino-americana no contexto mundial**. Coleção História da Igreja, v. 4. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 129-137, p. 158-160.

¹⁹⁴ Segundo DREHER, 1999, p. 164-171, a manutenção do regime de Padroado retardou a restauração do catolicismo no Brasil. Para ele: “A grande característica, pois, do cristianismo da América Latina no século XIX era a *crise do regime de cristandade* e a passagem para um novo sistema de padroado e de concordata. Até meados do século [XIX] mantiveram-se prerrogativas do período colonial. Depois, a Igreja foi sendo colocada, mais e mais, na condição de instituição da sociedade civil. O Brasil foi um dos últimos países em que isso aconteceu” (p. 170).

se foram constituindo ao longo do período colonial.¹⁹⁵ Seu único ponto de apoio foram as comunidades católicas que se formaram através das ondas de imigração, já que os/as imigrantes trouxeram consigo um catolicismo muito mais europeizado e romanizado fruto da campanha ultramontana na Europa.¹⁹⁶ Esta situação se manteve e, de certo modo, se aprofundou depois da proclamação da República, com a separação entre Igreja e Estado, a garantia de liberdade de culto, a intensificação da polêmica anti-liberal e anti-protestante, perdurando até a Revolução de 1930.¹⁹⁷

A Igreja Católica no Brasil, num primeiro momento, se aliou ao populismo, ou pelo menos se beneficiou dele, pois tinha a intenção de instaurar uma “nova cristandade”.¹⁹⁸ A polêmica anti-liberal cedeu, então, espaço às críticas contra a dominação estrangeira e o conseqüente subdesenvolvimento do país. A Igreja passou por um processo de nacionalização, o que se expressou numa pastoral diversificada que visava enfrentar os problemas sociais que

¹⁹⁵ Para LUSTOSA, 1978, p. 37-41, este período vai de 1844 a 1889. Segundo HOORNAERT, 1992, p. 311: “A nova clericalização criou, por conseguinte, um campo de conflitos, seja entre clero e confrarias, seja com os beatos e o assim chamado ‘fanatismo religioso’. A ‘questão religiosa’ [...] é um exemplo do conflito com as comunidades leigas urbanas, enquanto o caso trágico na guerra contra Canudos (1896-1897) exemplifica a incompatibilidade entre a hierarquia e o mundo dos beatos”. SCHULTZ, 2005, p. 32-33, define o período da romanização mais amplamente, estendendo sua abrangência histórica até a década de 1960 e afirma que: “Teologicamente a romanização quer esclarecer o povo católico, catequizá-lo, acabar com superstições e elementos não-cristãos na devoção popular. A passagem do controle dos santuários e centros de peregrinação para o clero foi um marco nesse sentido – embora o clero de fato nunca tenha conseguido controlá-los. Politicamente a romanização foi um esforço para recuperar o prestígio e o poder da Igreja perdidos com o fim do período colonial. Marginalizada do espaço público pela separação Igreja-Estado, a igreja tenta criar uma espécie de ideologia nacional que a colocasse de novo como centro aglutinador da brasilidade e da identidade do país” (p. 33). Exemplos desta tentativa foram a proclamação da Nossa Senhora da Conceição Aparecida como Rainha do Brasil e sua Padroeira Oficial (1929) e a inauguração do Cristo Redentor (1931). Para BEOZZO, s.d., p. 156, estas ações fazem parte de um outro período dentro da Igreja Católica no Brasil, em que a Igreja se alia, ou pelo menos se beneficia, do governo populista e das campanhas de nacionalização (também DREHER, 1999, p. 211; HOORNAERT, 1992, p. 312).

¹⁹⁶ Para BEOZZO, s.d., p. 148-152, a abolição do tráfico negreiro e a conseqüente onda de imigração marcaram este período (1851-1888), pois: “mudou a composição do povo católico e criou ilhas de um novo tipo de catolicismo, de raízes alemãs, italianas, polonesas e para o qual o tradicional catolicismo luso-afro-ameríndio era profundamente estranho e incompreensível. [...] Esse novo catolicismo europeizado e romanizado recebeu forte impulso com a chegada de dezenas de congregações religiosas masculinas e femininas de procedência italiana, francesa, alemã e holandesa e, em menor número, de outros países, com o alinhamento dos bispos a este novo projeto” (p. 150, 151). Esta situação se aprofundou no período seguinte (1889-1930) com o surgimento de uma nova forma de ser igreja nas colônias de imigrantes.

¹⁹⁷ Segundo BEOZZO, s.d., p. 152-154, uma das marcas da Igreja no período de 1889-1930 foi a polêmica anti-liberal e anti-protestante. Segundo DREHER, 1999, p. 171-186, esta polêmica, expressão ainda do catolicismo ultramontano e da romanização, foi fruto do embate entre o Estado Liberal e Roma, a partir do qual se firmou a ideologia liberal que facilitou o ingresso e o desenvolvimento do protestantismo no Brasil. Segundo ele: “Estabelecia-se, segundo a ideologia liberal, a batalha das luzes contra as trevas, do progresso contra o atraso, do obscurantismo católico contra o progresso da ética protestante” (p. 172).

¹⁹⁸ Segundo DREHER, 1999, p. 191s, esta foi uma característica comum em toda a América Latina. No Brasil, as posturas de Dom Sebastião Leme expressam este projeto e a Liga Eleitoral Católica uma das iniciativas neste sentido (veja BEOZZO, s.d., p. 156-159; HOORNAERT, 1992, p. 312s; DREHER, 1999, p. 210s).

atingiram as diferentes camadas sociais da nova conjuntura brasileira.¹⁹⁹ Frustrados os ideais de uma “nova cristandade” pelo próprio cerceamento do governo, a mobilização do povo católico como mostra do poder da Igreja continuou através da “Ação Católica”. Esta foi revitalizada após a II Guerra Mundial e o fim do Estado Novo no Brasil, criando e fortalecendo uma organização própria que habilitou a Igreja como interlocutor eficaz do Estado.²⁰⁰ Esta atuação aproximou a Igreja Católica das classes populares e levou a alianças com os movimentos sociais, fazendo com que ela, especialmente através das pastorais e das Comunidades Eclesiais de Base (CEB), assumisse uma feição de “Igreja Popular”.²⁰¹

Por estar mais próxima das classes populares e dos movimentos sociais, a Igreja foi perseguida durante a ditadura militar (1964-1985) e tornou-se fundamental na resistência a ela tendo em vista o recrudescimento da situação econômica do país e a violação dos direitos humanos.²⁰² Expressão deste movimento no interior da Igreja Católica no Brasil foi a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em 1952, e seu papel profético no período da ditadura. Além disso, foram criados o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) e realizadas as Conferências Gerais no Rio de Janeiro (1955), em Medellín (1968) e em Puebla (1979). Também a nova direção da Igreja Católica Romana a partir da eleição do Papa João XXIII e, especialmente, do Concílio Vaticano II, expressaram os novos rumos da Igreja.²⁰³

Foi neste contexto que nasceu a Teologia da Libertação, uma expressão teológica do compromisso da Igreja com as classes marginalizadas e oprimidas econômica e

¹⁹⁹ Segundo BEOZZO, s.d., p.154-159, estas são as principais características do período de vai de 1931-1964 e que o autor define como “neocristandade populista e ação católica” (p. 148). A mobilização do povo católico e a expansão de suas idéias se fizeram principalmente através dos Círculos Operários Católicos, que reuniam as massas de trabalhadores, e da universidade católica, que visava cristianizar as elites com a idéia de que elas implantariam a “nova cristandade” (veja DREHER, 1999, p. 211s; BEOZZO, s.d., p. 158s).

²⁰⁰ A “Ação Católica”, organizada no Brasil já na década de 30 seguindo o modelo italiano, inicialmente não teve uma atuação forte no campo político, mas foi transformada a partir da influência do modelo belga-francês-canadense na década de 40 e 50. Expressão desta mudança de orientação foi o surgimento da Juventude Universitária Católica (JUC), da Juventude Operária Católica (JOC), da Juventude Estudantil Católica (JEC) e da Juventude Agrária Católica (JAC). Estas organizações desenvolveram uma visão crítica dos problemas nacionais e da vida da Igreja (veja BEOZZO, s.d., p. 160; DREHER, 1999, p. 212; HOORNAERT, 1992, p. 313).

²⁰¹ BEOZZO, s.d., p. 163-175, fala de “uma igreja de comunidades, mais ecumênica e popular” (1964-1989” (p. 163). SCHULTZ, 2005, p. 33, fala de uma fase de “ideologização” e afirma que: “Crise do populismo, abalo e reforma na estrutura da igreja, Teologia da Libertação e neoliberalismo são as marcas deste período”. Sobre a “Igreja Popular” veja o seminal livro de BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo: Ecclesiogênese**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. As CEB e os encontros intereclesiais iniciados em 1975, sem dúvida, foram uma das principais expressões desta “Igreja Popular”.

²⁰² O regime militar colocou grandes entraves às ações sociais da Igreja Católica como o Movimento de Educação de Base e chegou a prender e torturar cristãos leigos e religiosos por suas ligações com os movimentos sociais. A CNBB foi uma das principais vozes de questionamento e resistência ao regime militar (veja BEOZZO, s.d., p. 169-172; DREHER, 1999, p. 212-214; HOORNAERT, 1992, p. 314-315).

²⁰³ Sobre a relação entre a atuação Ação Católica e a criação da CNBB veja BEOZZO, s.d., p. 160; DREHER, 1999, p. 212; HOORNAERT, 1992, p. 313.

politicamente.²⁰⁴ Mas, diante de novas mudanças de orientação da Igreja Romana e do impacto de uma nova conjuntura mundial em termos políticos e econômicos com a queda do muro de Berlim (1989), a derrota Sandinista nas eleições nicaragüenses (1990) e o avanço das políticas capitalistas e neoliberais, também esta corrente teológica sofreu perseguições.²⁰⁵ Assim, além de uma nova onda conservadora, houve o aparecimento e crescimento de movimentos carismáticos que passaram a integrar o contexto da Igreja Católica no Brasil nos últimos anos.²⁰⁶

O saldo deste período revela que, mesmo com uma aproximação da Igreja às classes populares, nem a face “popular” da Igreja, nem a Teologia da Libertação conseguiram articular satisfatoriamente a religiosidade popular brasileira.²⁰⁷ Expressão dessa realidade é a frase que se tornou muito conhecida nas últimas décadas: “os católicos optaram pelos pobres e os pobres optaram pelas igrejas pentecostais”. Esta situação, embora precise ser nuançada por outras questões em torno da religião no Brasil, aponta para um fato novo que influenciou significativamente a alteração no campo da religiosidade brasileira no período moderno: a presença dos Protestantismos.

²⁰⁴ Para reflexões históricas sobre o surgimento e desenvolvimento da Teologia da Libertação veja, por exemplo: DUSSEL, Enrique. **Teologia da Libertação: Um panorama de seu desenvolvimento**. Petrópolis: Vozes, 1997; LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da Libertação: Roteiro didático para um estudo**. São Paulo: Loyola, 1987.

²⁰⁵ Em 1984 foi promulgada a “Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação” pela Congregação para a Doutrina da Santa Fé questionando posicionamentos políticos e desdobramentos teológicos da Teologia da Libertação (veja DUSSEL, 1997, p. 102-108; SINER, Rudolf von. **Confiança e convivência: Reflexões éticas e ecumênicas**. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 48s. Veja também estudo sobre a relação entre a Teologia da Libertação e o marxismo em MUELLER, Enio R. **Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação**. Série Teses e Dissertações 7. São Leopoldo: Sinodal, 1996). Também neste período foram movidos processos disciplinares contra teólogos/as cujos casos mais representativos no Brasil são Leonardo Boff (veja BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. Rio de Janeiro: Record, 2005a. p. 331-472 - que traz documentos referentes ao processo) e Ivone Gebara (veja GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**. Petrópolis: Vozes, 2000 - que foi escrito durante o período de “silêncio” imposto pelo Vaticano; e GEBARA, Ivone. **As águas de meu poço: Reflexões sobre experiências de liberdade**. São Paulo: Brasiliense, 2005. p. 148-155 - onde a autora reflete sobre este episódio). Processos semelhantes sofreram Gustavo Gutiérrez e, mais recentemente, Jon Sobrino.

²⁰⁶ DREHER, 1999, p. 214. Veja também PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. A carismática despolitização da Igreja Católica. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996. p. 59-91.

²⁰⁷ Veja BOCK, Carlos. **Teologia em mosaico: o novo cenário teológico Latino-americano nos anos 90, rumo a um paradigma ecumênico crítico**. Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2002. p. 182s. O autor afirma que esta situação começou a se alterar na década de 1990, com a transição “da racionalidade teológica à espiritualidade” (p. 182-193) como um desdobramento e deslocamento da Teologia da Libertação neste período. Segundo ele: “o tema da religiosidade popular, num primeiro momento, foi desconsiderado por sua natureza pré-crítica, mas gradualmente passou a ser apropriado, ainda que sob o predomínio de um viés ideológico, ou seja, a partir da leitura predominantemente sociopolítica” (p. 182). E ainda: “Pode-se afirmar, com boa margem de segurança, que os temas da religiosidade e da espiritualidade ainda ocuparão a agenda teológica por um bom período de tempo, não só pela sua importância intrínseca, mas também por seu peso conjuntural” (p. 183-184).

1.3.1.2 Protestantismos²⁰⁸

O projeto colonial português, que estabelecia uma relação entre os poderes temporal e religioso através do regime de Padroado, garantiu a hegemonia absoluta do catolicismo no período colonial brasileiro. Com exceção de algumas experiências desastrosas e mal-sucedidas, o protestantismo não fez parte do cenário religioso brasileiro neste período.²⁰⁹ Esta situação só se alterou no século XIX, após a vinda da Família Real Portuguesa (1808) e a conseqüente abertura dos portos (1810), com a maior influência da Inglaterra e o avanço das correntes liberais, o que, decerto modo, levou ao que Martim Dreher chamou de “revolução imigrante”.²¹⁰ Ainda no século XVIII foram realizadas algumas tentativas de colonização com imigrantes açorianos, mas a partir de 1824 foi implantado um projeto de imigração mais sistemático que tinha a função de ocupar e defender zonas despovoadas do território brasileiro através de pequenas propriedades.²¹¹ A partir de 1830, com a pressão crescente para a abolição da escravidão, uma nova onda de imigração teve lugar, a qual se intensificou na década de 1870, com o objetivo de substituir a mão-de-obra escrava nas fazendas de café.²¹² Embora inicialmente o governo brasileiro tenha feito restrições quanto à entrada de imigrantes não-católicos, eles constituíram um número expressivo daqueles/as que viram no Brasil uma possibilidade para fugir da crise na Europa.²¹³ Desta forma, segundo Martim Dreher: “os

²⁰⁸ Existe discussão com relação ao emprego dos termos “protestante” e “evangélico” (veja SCHULTZ, 2005, p. 72s; DREHER, 1999, p. 215-219). Neste trabalho será utilizado o termo “protestantismo” para falar das igrejas cristãs não-católicas que surgiram no Brasil ao longo dos séculos XIX e XX. Para reflexões sobre a história do protestantismo brasileiro veja: LÉONARD, Émile G. **O protestantismo brasileiro: Estudo de eclesiologia e história social**. Tradução de Linneu de Camargo Schützer. São Paulo: ASTE, 1963; ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982; BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: Religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes, Koinonia, 2003; DREHER, Martim. Protestantismo brasileiro: Um mundo em mudança. In: **Estudos Leopoldenses**, São Leopoldo, v.1, n.2, p. 139-161, 1997.

²⁰⁹ Veja MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir**. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 18-21; SCHULTZ, 2005, p. 80-81; DREHER, Martin N. Um esboço da história do protestantismo no Brasil. In: BEOZZO, José O. (org.). **Curso de Verão – Ano III**. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 104-105.

²¹⁰ Veja DREHER, 1999, p. 200-206.

²¹¹ DREHER, Martin N. **Igreja e germanidade: Estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil**. São Leopoldo: Sinodal, Caxias: EDUCS, 1984, p. 27-28.

²¹² Segundo WITT, Osmar. **Igreja na migração e colonização**. Série Teses e Dissertações 8. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1996. p. 15-17, houve “duas políticas de imigração”. Segundo DREHER, 1999, p. 223, o sistema brasileiro usou o imigrante “em sua política de branqueamento da raça, assentou-o em áreas estratégicas para a defesa das fronteiras nacionais, valeu-se dele para a formação do exército nacional, usou-o para a construção, conservação e proteção de estradas, valeu-se dele para o apoio a núcleos urbanos, para a valorização fundiária, para a obtenção de mão-de-obra barata, para a criação de uma classe média brasileira. Não raras vezes, os imigrantes foram usados para eliminar nações indígenas. Em São Paulo, quando da criação do sistema de parceria, foram substitutos para a mão-de-obra escrava”.

²¹³ Segundo DREHER, 1999, p. 203: “Em 1819, Dom João VI patrocinou a vinda de suíços para Nova Friburgo, mas a condição foi que viessem apenas católicos”. Sobre a conjuntura européia e os motivos que levaram europeus a emigrar para o Brasil veja DREHER, 1984, p. 33-36.

imigrantes alteraram profundamente o rosto da religião no Brasil. O século XIX traz, pela primeira vez, permanentemente, luteranos, anglicanos, batistas, presbiterianos, muçulmanos, budistas”.²¹⁴ Dos milhares de imigrantes alemães que passaram a fazer parte da população brasileira entre 1824 e 1945, estima-se que 60% eram protestantes.²¹⁵

A situação política dos/as imigrantes ao longo do século XIX continuou sendo determinada pela influência da Igreja Católica sobre o Estado e sua busca por manter a hegemonia em solo brasileiro. Embora a liberdade de culto fosse garantida pela Constituição de 1824, existiram graves prejuízos no campo da cidadania até a Proclamação da República (1889) e a separação constitucional entre Igreja e Estado (1891).²¹⁶ Em termos religiosos, não podiam expressar sua fé publicamente, inclusive sem a possibilidade de identificação externa dos seus locais de culto, e, apesar do governo brasileiro e das companhias colonizadoras terem providenciado inicialmente alguns pastores, não tinham assistência espiritual.²¹⁷ Mas, apesar destas restrições, os/as imigrantes protestantes que vieram ao Brasil durante o século XIX e início do século XX constituíram comunidades de fé que deram origem a várias igrejas protestantes no Brasil, naquilo que se configurou chamar de “protestantismo de imigração”.²¹⁸

Embora tenha havido diversidade entre os/as imigrantes protestantes, a grande maioria era de tradição luterana. Mas, ainda durante o século XIX (a partir de 1835), vieram para o Brasil missionários de outras denominações protestantes provenientes principalmente

²¹⁴ DREHER, 1999, p. 204.

²¹⁵ Veja SCHULTZ, 2005, p. 82. O número estimado é de 300.000.

²¹⁶ O Tratado de Comércio e Navegação (1810) deu liberdade religiosa aos súditos ingleses no Brasil, mas a Constituição de 1824 afirmou o catolicismo como religião oficial. Com isto, pessoas não-católicas eram inelegíveis, e matrimônios, batismos e sepultamentos não eram reconhecidos. A partir de 1860 os matrimônios protestantes puderam ser regularizados, ofícios religiosos com efeito civil foram permitidos desde que a nomeação ou eleição dos ministros fosse registrada junto ao governo e a Lei Saraiva (1881) permitiu que não-católicos exercessem funções públicas. (Veja DREHER, 1984, p. 24-26; DREHER, 1999, p. 200-204).

²¹⁷ Veja DREHER, 1999, p. 223; DREHER, 1984, p. 65-75. Este foi um dos motivos para o surgimento de “pseudopastores” ou “pastores livres”, lideranças leigas que se encarregavam da vida religiosa nas colônias de imigrantes (veja WITT, 1996, p. 60-62; DREHER, 1984, p. 54ss). Esta situação mudou a partir da década de 1850, com um crescente interesse de organizações alemãs pelos/as imigrantes no Brasil, especialmente a partir da expansão da Prússia e do surgimento de uma política germanista que visava preservar a germanidade dos imigrantes e garantir mercado para a indústria alemã (veja DREHER, 1984, p. 43ss; DREHER, 1999, p. 224; WITT, 1996, p. 21-26).

²¹⁸ Segundo DREHER, 1989, p. 101: “Desse povo imigrante surge a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a Igreja Evangélica Luterana do Brasil, a Igreja Congregacional, algumas comunidades étnicas batistas e os menonitas (anabatistas históricos)”. O protestantismo de imigração do século XIX foi marcado pela situação de isolamento geográfico, étnico e lingüístico das colônias de imigrantes, pela organização independente das comunidades religiosas e por uma religiosidade determinada pela Bíblia, pelo livro de cânticos e pelo catecismo (DREHER, 1989, p. 106-109; veja também SCHULTZ, 2005, p. 87).

dos Estados Unidos.²¹⁹ Embora também estes tenham buscado as comunidades de imigrantes para iniciar suas atividades, na grande maioria dos casos os missionários norte-americanos precisaram criar as suas comunidades. Fizeram isso principalmente através da conversão de fiéis que a Igreja Católica não conseguia acompanhar e atender.²²⁰ Desta forma surgiu um outro tipo de protestantismo brasileiro que se convencionou chamar “protestantismo de missão”.²²¹

As mudanças da legislação com relação à liberdade religiosa e o reconhecimento da cidadania de protestantes ocorridas ao longo século XIX permitiram a consolidação do protestantismo no Brasil. Estas mudanças estiveram ligadas a questões práticas da presença incontestável do contingente protestante. Mas elas foram possíveis, principalmente, pela influência de correntes liberais que acreditavam que sua implantação fosse uma forma de superar o que consideravam um atraso advindo da hegemonia católica e seu conservadorismo, e um componente essencial na implantação do projeto modernizador da sociedade brasileira.²²² Por isso, segundo Martin Dreher: “no campo político, [... são] as correntes liberal-modernizadoras, que produzem as condições para o ingresso do protestantismo no Brasil”²²³, fazendo com que ele passe a integrar o cenário religioso brasileiro como “religião do progresso”.

²¹⁹ O primeiro missionário, de origem metodista, chegou ao Brasil em 1835. Sobre os principais missionários deste período e as igrejas a que sua atuação deu origem veja MENDONÇA, 1984, p. 23-27; SCHULTZ, 2005, p. 83-86.

²²⁰ DREHER, 1989, p. 102. Segundo o autor: “Dessa atividade resultaram as seguintes denominações: Igreja Evangélica Fluminense (Congregacional), Igreja Presbiteriana do Brasil (e os grupos que dela se separaram) Igreja Metodista do Brasil, Igreja Episcopal Brasileira, Igreja Batista (com seus diversos ramos, reunidos ou não na Convenção Batista Brasileira) e a Igreja Adventista do Sétimo Dia”.

²²¹ Segundo DREHER, 1999, p. 228: “Ao ser proclamada a República, o protestantismo de missão apresentava algumas características: 1. Todos os missionários eram norte-americanos e vinham do país que buscava a hegemonia no hemisfério; 2. Traziam consigo valores culturais que procuravam transferir para o novo contexto: progresso; 3. A penetração ocorria, via de regra, através das capitais; 4. Procurava atingir as elites através dos colégios; 5. Em geral, o trabalho começava a prosperar quando surgiam colaboradores nacionais, e o movimento batista expandia-se mais graças à colaboração de leigos; 6. No interior, ocorria, por vezes, a conversão do clã (coronel). No mais, eram convertidos *indivíduos*. Acentuava-se, assim, a relação ‘Eu-Deus’”. Veja também SCHULTZ, 2005, p. 87ss.

²²² Segundo SCHULTZ, 2005, p. 93-95, há duas hipóteses para a implantação do protestantismo no Brasil: “a hipótese *conspirativa*, que assevera que o *envio* dos missionários e instalação de denominações protestantes fazia parte de um grande projeto imperialista estadunidense no país, e a *hipótese associativa*, que explora os interesses políticos e intelectuais internos ligando o protestantismo ao liberalismo, iluminismo e ao positivismo brasileiros” (p. 93).

²²³ DREHER, 1989, p. 103; também BEOZZO, s.d., p. 147ss; MENDONÇA, 1984, p. 21. Sobre a relação entre liberalismo e protestantismo na América Latina veja também BONINO, José Miguez. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2003, p. 9-29. SCHULTZ, 2005, p. 91-92, afirma que há quatro correntes ideológico-teológicas no protestantismo brasileiro: liberalismo, conservadorismo ou evangelicalismo, fundamentalismo e o evangelho social, dentre os quais o liberalismo e o evangelicalismo são as mais fortes. Veja também p. 96-98 sobre a divisão protestante entre liberais e conservadores.

No século XX, diversas mudanças na conjuntura política e econômica provocaram mudanças também no âmbito do jovem protestantismo brasileiro que ainda buscava seu espaço e sua identidade. A transferência da hegemonia do capitalismo para os Estados Unidos no período entre as duas Guerras Mundiais (1914-1945) e a crise econômica que ocasionou a quebra da Bolsa de Nova Iorque (1929) afetaram profundamente a América Latina, com o enfraquecimento das correntes liberais e a emergência do populismo.²²⁴ As campanhas nacionalistas do Estado Novo (1930-1945) e a entrada do Brasil na II Guerra Mundial impactaram as comunidades fruto do protestantismo de imigração principalmente por sua identificação étnica.²²⁵ Por outro lado, os ataques populistas e nacionalistas ao liberalismo também se dirigiram contra o protestantismo de missão, identificado com esta corrente, uma vez que a maioria das igrejas eram financiadas por capital norte-americano.²²⁶ Ainda assim, neste processo, o protestantismo brasileiro, à semelhança do catolicismo romano no Brasil, viveu um período de maior amadurecimento e organização em termos nacionais e continentais.²²⁷ A partir da década de 1950, com a crescente crise do populismo e, sobretudo, com a instauração do regime militar, voltou-se também para questões nacionais com uma preocupação acerca dos problemas sociais agravados pelas crises econômicas.²²⁸ Uma das

²²⁴ Veja DREHER, 1999, p. 190-191.

²²⁵ Do ponto de vista da II Guerra Mundial, o impacto se deve ao fato de haverem simpatizantes do nacional-socialismo entre os/as imigrantes. Já do ponto de vista da Era Vargas, o impacto está mais relacionado com as políticas nacionalistas que limitaram o ingresso de estrangeiros e, principalmente, reformaram o sistema educacional afetando, por exemplo, as comunidades de imigrantes ao exigir o ensino de todas as disciplinas na língua nacional (Veja DREHER, 1984, p. 49-52; também PRIEN, Hans-Jürgen. **Formação da Igreja Evangélica no Brasil**: Das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes, 2001, p. 184-421, sobre a IECLB neste período), mas também as igrejas fruto da missão de norte-americanos que tinham nas escolas um de seus focos da atuação missionária (Veja DREHER, 1999, p. 230; MENDONÇA, 1986, p. 93-118).

²²⁶ Veja DREHER, 1999, p. 197.

²²⁷ Veja DREHER, 1999, p. 192. O autor refere-se tanto à organização em termos institucionais (com a realização de vários Sínodos e constituição das Igrejas) quanto em termos de grupos leigos (como ligas de crianças, jovens, senhoras e homens) e também de produção intelectual (com a publicação de várias revistas teológicas). Veja também SCHULTZ, 2005, p. 97.

²²⁸ Veja DREHER, 1999, p. 192. O autor assim conclui sobre este período com relação aos imigrantes luteranos: “O desenvolvimento e as transformações pelas quais passou o povo luterano a partir de 1945 levaram ao progressivo abandono da língua alemã, à nacionalização do clero e a um crescente envolvimento com os problemas nacionais. O empobrecimento dos agricultores e o êxodo rural levaram ao envolvimento com a pastoral da terra; o surgimento do proletariado luterano levou ao envolvimento com problemas urbanos; a ruptura com o antigo isolamento levou a uma decidida participação no movimento ecumênico” (p. 225). Veja também SCHÜNEMANN, Rolf. **Do gueto à participação**. Série Teses e Dissertações 2. São Leopoldo: Sinodal, EST, 1992. SCHULTZ, 2005, p. 97-98. O autor fala sobre a relação entre o liberalismo e a teoria do “evangelho social”. Segundo ele: “Nas décadas de 1950 e 1960, no bojo do concílio Vaticano II e da Teologia da Libertação, os liberais voltam a ter importância, instalando no meio protestante a teoria do *Evangelho social* [...]. A tentativa foi logo reprimida, dada a verdadeira caça às bruxas imprimida no interior do protestantismo no contexto do golpe militar de 1964, quando muitas lideranças importantes do movimento ecumênico e do evangelho social são acusadas de *romanistas*, sendo expulsas ou se retirando das igrejas”.

expressões disto foi a participação de teólogos protestantes na formulação da Teologia da Libertação.²²⁹

Outro fato de grande relevância, possivelmente o principal deles, que modificou a situação e o rosto do protestantismo no Brasil no século XX, foi o surgimento de novas formas de expressão da religiosidade protestante. Em 1910 e 1911, missionários originários do recém-surgido pentecostalismo norte-americano (1906) chegaram ao Brasil e fundaram a Congregação Cristã e a Assembléia de Deus, respectivamente, dando origem ao Pentecostalismo no Brasil.²³⁰ Em seu rastro surgiu, a partir de 1945, um outro grupo de igrejas que, ainda que fundadas dentro do mesmo marco teológico pentecostal, apresentaram elementos distintos configurando-se como um “protestantismo pentecostal renovado”.²³¹ A partir da década de 1970, sem dúvida com proximidades com dois tipos anteriores, mas com características particulares, foram fundadas a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) e a Igreja Cristo Vive (1986), as quais se tornaram referência de um outro tipo de protestantismo – o “neopentecostalismo”.²³² Também

²²⁹ Veja DREHER, 1999, p. 194. Dois dos exemplos mais representativos da participação de protestantes na elaboração da Teologia da Libertação são: ALVES, Rubem. **A Theology of Human Hope**. Cleveland: Corpus, 1969 (cujo título original da tese de doutorado defendida em 1968 em Princeton era *Towards a Theology of Liberation*); e SHAULL, Richard. **O cristianismo e a revolução social**. São Paulo: União Cristã de Estudantes do Brasil, 1953 (veja DUSSEL, 1999, p. 61-63; GIBELLINI, 1998, p. 358s).

²³⁰ Segundo SCHULTZ, 2005, p. 100: “Esse início quase simultâneo do pentecostalismo no Brasil e nos EUA de certa forma relativiza a origem histórica estadunidense do pentecostalismo, inserindo-o dentro de um movimento *mundial* de reavivamento espiritual”. Veja descrição da Congregação Cristã e da Assembléia de Deus em SCHULTZ, 2005, p. 101-107; também DREHER, 1999, p. 230-231. Para mais informações sobre o Pentecostalismo no Brasil veja: ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil: Uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985; FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-159; FRESTON, Paul. **Pentecostalismo**. Seminário UNIPOP. Belém: UNIPOP, 1996; CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e o futuro das Igrejas cristãs**. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1999. Sobre o Pentecostalismo na América Latina, veja: BONINO, 1993, p. 53-74; CHIQUETE, Daniel; ORELLANA, Luis (org.). **Voces del Pentecostalismo Latinoamericano**. Concepción: RELEP, CETELA, ASETT, 2003.

²³¹ SCHULTZ, 2005, p. 75-76, diferencia entre “pentecostalismo clássico” e “pentecostalismo renovado”. Segundo ele: “As novas igrejas organizaram-se lançando mão do poderoso meio de comunicação da época, o rádio. A organização de seus cultos também é diferente, ocupando outra geografia: ao invés de templos no interior e nas cidades, ocupam tendas, alugam cinemas, teatros e estádios para grandes cruzadas evangelísticas” (p. 76). Integram este grupo de igrejas: a Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus é Amor, entre outras (veja descrição em SCHULTZ, 2005, p. 107-111). Também DREHER, 1999, p. 232-233, que inclui estas igrejas no protestantismo pentecostal.

²³² Veja SCHULTZ, 2005, p. 111-113; também DREHER, 1999, p. 233-236. Segundo SCHULTZ, 2005, p. 76, o protestantismo neopentecostal “tem como marca distintiva o exorcismo e a guerra espiritual entre Jesus e o demônio. No lugar do ascetismo pentecostal e do apelo moral e legalista, a teologia da prosperidade e o relaxamento da moral; uma performance cültica baseada na emoção, no êxtase e na visão sacrificial – do dinheiro! – como meio de alcançar a bênção, substituindo santificação e à (sic) conversão pentecostal”. A ligação com o pentecostalismo também se evidencia pela origem dos fundadores das primeiras igrejas neopentecostais, como Edir Macedo e R. R. Soares, brasileiros, que eram membros da Igreja Nova Vida, fundada em 1960 (SCHULTZ, 2005, p. 76). Sobre o Neopentecostalismo veja também: MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

dentro desta vertente emergiram grupos com características distintas ou ênfases particulares constituindo “igrejas neopentecostais carismáticas”.²³³ Não por último, a partir das próprias igrejas do protestantismo de imigração e missão, e sob influência do pentecostalismo e do neopentecostalismo, surgiram igrejas e grupos de “renovação denominacional”.²³⁴

Assim, as igrejas oriundas do protestantismo de imigração e de missão do século XIX podem ser classificadas como expressões do “protestantismo clássico”. Já as diversas igrejas pentecostais e neopentecostais, bem como as igrejas que se formaram a partir destas correntes no século XX, são expressões do que Adilson Schultz denomina de “neoprotestantismo”, o qual, apesar das diferenças, está em continuidade com o conjunto do protestantismo brasileiro.²³⁵ As igrejas deste ramo do protestantismo, especialmente as pentecostais surgidas no início do século XX, não sofreram tão fortemente o impacto das políticas nacionalistas, uma vez que, embora tenham surgido a partir da missão de estrangeiros, assumiram desde o início uma identidade nacional forte e não dependiam de igrejas-mãe em outros países.²³⁶ Além disso, pode-se dizer que as crises e mudanças políticas e econômicas que tiveram lugar ao longo do século tenham, de certo modo, influenciado o seu avanço, já que foi entre as camadas empobrecidas e marginalizadas que este tipo de protestantismo encontrou maior aceitação e se espalhou rapidamente.²³⁷ De qualquer forma,

²³³ Veja SCHULTZ, 2005, p. 113. Segundo o autor: “o *neopentecostalismo carismático*, [é] menos dado aos exorcismos e mais voltado à prosperidade, à auto-ajuda e ao louvor *gospel*” (p. 77). Integram este tipo as igrejas: Sara Nossa Terra, Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo, Comunidade da Graça e Renascer. A expressão “neopentecostalismo carismático” é do autor, embora não apareça em outras publicações.

²³⁴ Segundo SCHULTZ, 2005, p. 113, este tipo de igreja “mistura a confessionalidade de origem a elementos pentecostais ou carismáticos, sendo geralmente mais conservadoras que a Igreja de origem”.

²³⁵ Veja SCHULTZ, 2005, p. 74.

²³⁶ Veja DREHER, 1999, p. 232-233. O autor afirma que: “Os pentecostais organizaram-se em comunidades autônomas, sem ingerência do exterior. As comunidades mantinham-se a si mesmas, cresciam através da pregação dos fiéis. Os pontos avançados de pregação logo se transformaram em comunidades autônomas, que, por sua vez, difundiam a fé. [...] Os marginalizados readquiriam segurança e *status* religiosos. A doutrina era simples. Havia promessa de cura divina em um mundo em que havia carência de tratamento”. Sobre o caráter nacional do pentecostalismo veja também SCHULTZ, 2005, p. 104-106, sobre a Assembléia de Deus e sua caracterização como “a cara do Brasil” (expressão tirada de ALENCAR, Gedeon Freire. **Pentecostalismo e ecumenismo**. Texto apresentado no Curso de Ecumenismo promovido pelo CESEP em 30 jul. 2001, São Paulo. Manuscrito).

²³⁷ Segundo DREHER, 1999, p. 230-231, um dos motivos do surgimento e do crescimento do pentecostalismo no Brasil é a sua “função social” dentro de um modelo político-social que segrega e degrada. Esta “função social” é interpretada de três maneiras distintas por estudiosos: *resignadora* - “desloca as aspirações e os conflitos através da compensação e da transfiguração simbólica (promessa de salvação)”; *de resistência* - “nega o mundo, o sistema vigente e a opressão, ao afirmar que o mundo é do diabo”; e *mobilizadora* - “integrado ao movimento de religiosidade popular. Seria uma tentativa de ruptura do *status quo*”. Sobre as estatísticas de crescimento ao longo do século XX veja DREHER, 1999, p. 231-232; também SCHULTZ, 2005, p. 101-102, sobre a Congregação Cristã e a Assembléia de Deus. Para uma discussão mais abrangente deste tema veja obra organizada por PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (org.). **A realidade social das religiões no Brasil**: Religião sociedade e política. São Paulo: HUCITEC, 1996.

todas estas expressões configuram uma diversidade de protestantismos que penetrou, se desenvolveu e deixou suas marcas no cenário religioso brasileiro dos últimos dois séculos.²³⁸

1.3.1.3 Outras religiões

A paisagem religiosa brasileira sofreu grandes alterações nos séculos XIX e XX. Mas estas alterações não estão apenas relacionadas com o surgimento e desenvolvimento do protestantismo. Segundo Martim Dreher, já no final do século XIX, a situação em toda a América Latina se modificou:

Terminou o monopólio católico romano; mais, terminou o monopólio cristão. As constituições liberais proclamaram liberdade religiosa, entraram missões protestantes, principalmente norte-americanas, mas também muçulmanos, hindus, budistas e xintoístas entre os imigrantes. No meio dos imigrantes encontramos também ortodoxos, luteranos, calvinistas, valdenses, menonitas, morávios. Em muitas regiões, o catolicismo alemão ou italiano tornou-se tão numeroso, que entrou em luta aberta com o catolicismo colonial. Em muitos países, dentro do projeto de restauração católica, ordens religiosas e congregações substituíram o antigo clero, provocando conflitos com a religião popular.²³⁹

No contexto brasileiro houve, ainda no século XIX, o surgimento do “espiritismo”. Originado no final da década de 1840 nos Estados Unidos e desenvolvido como “ciência” de maneira especial na década de 1850 na Europa, a primeira sessão espírita no Brasil ocorreu em 1865 e em 1884 foi fundada a Federação Espírita Brasileira.²⁴⁰ A partir de então o espiritismo se espalhou por todo o Brasil rapidamente e ganhou grande notoriedade na década de 1950 com as “curas espirituais” do Dr. Fritz e, principalmente, através da figura de Chico Xavier por suas centenas de publicações e por ter se tornado um exemplo de santidade.²⁴¹ Embora em sua origem o espiritismo seja uma “ciência”, no Brasil ele tornou-se uma religião. Segundo Adilson Schultz: “A culpa do desvio seria o *ethos* religioso brasileiro. A rápida ascensão do espiritismo à condição de religião teria se dado no lastro dos cultos de

²³⁸ Este esboço sobre o protestantismo no Brasil segue, em traços gerais, o que SCHULTZ, 2005, p. 73, chama de “critério histórico” (que divide o protestantismo brasileiro em *de imigração, de missão, pentecostalismo* e *neopentecostalismo*), como no caso de DREHER, 1999. Uma diversidade ainda maior dentro do âmbito dos protestantismos brasileiros, em termos de influências mútuas e transversalidades, pode ser articulada aplicando outros critérios, como o “critério teológico” (dividindo o protestantismo em *sacramental, da reta doutrina* e *do espírito*) e o “critério ideológico” (dividindo o protestantismo em *liberal, conservador* e *evangélico*). Para esta discussão e as principais “tipologias” do protestantismo brasileiro veja SCHULTZ, 2005, p. 72-79.

²³⁹ DREHER, 1999, p. 172.

²⁴⁰ SCHULTZ, 2005, p. 45-46. Sobre o Espiritismo veja também: WULFHORST, Ingo. **Discernindo os espíritos: O desafio do Espiritismo e da religiosidade afro-brasileira**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1993; CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Casto. **O mundo invisível: Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983; STOLL, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à brasileira**. São Paulo: Edusp, Curitiba: Orion, 2003.

²⁴¹ Veja SCHULTZ, 2005, p. 50. Segundo o autor, as curas do Dr. Fritz e a perspectiva religiosa adotada por Chico Xavier são elementos específicos do espiritismo brasileiro.

comunicação com os ancestrais e possessão espiritual observados entre os povos indígenas e comunidades candomblecistas”.²⁴²

A aceitação do espiritismo é geralmente atribuída à sua identificação com o catolicismo popular e, principalmente, com as religiões de tradição africana. Estas, por sua vez, embora não tenham deixado de existir durante o período colonial apesar do processo de catequização sofrido pelos/as escravos/as africanos/as, eram vividas principalmente nos *calundus*, mencionados anteriormente, que já no início do século XVIII se encontravam minimamente organizados.²⁴³ Mas foi no século XIX, com o processo de urbanização, com as mudanças constitucionais e com a abolição da escravidão que estas religiões se estabeleceram e desenvolveram de maneira mais organizada, constituindo o que se tornou conhecido como Candomblé.²⁴⁴ Até a década de 1850, no entanto, tendo em vista as revoltas envolvendo escravos/as, estas religiões continuaram sendo perseguidas e reprimidas pelas autoridades que

²⁴² SCHULTZ, 2005, p. 50. Além da ênfase menos científica e mais doutrinal de Chico Xavier, a sua vida pessoal de santidade o aproxima da religiosidade católica popular. Segundo o autor: “Castidade, pobreza e obediência: em Chico Xavier está explícita a estrutura básica do sacerdote ou beato católico. Renúncia, sofrimento, afastamento do mundo: milhões de pessoas no Brasil espelharam-se no exemplo de Chico Xavier, dando uma configuração monástica de santidade católica ao espiritismo” (p. 51-52). Outro líder espírita, Luiz Gaspareto, é símbolo de uma renovação dentro do espiritismo brasileiro que, segundo SCHULTZ, 2005, p. 52-53, rompe com os elementos católicos e o aproxima do espiritualismo, da new age e da teologia da prosperidade.

²⁴³ SILVA, 2005, p. 43-48. Segundo o autor: “O nome mais freqüente para as religiões de origem africana no Brasil até o século XVIII parece ter sido *calundu*, termo de origem banto, que ao lado de outros como *batuque* ou *batucagé* designava e abrangia imprecisamente toda sorte de dança coletiva, cantos e músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e cura mágica” (p. 43). Sobre as religiões afro-brasileiras veja também: PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: HUCITEC, 1996; ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umabanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes**. Petrópolis: Vozes, 1978.

²⁴⁴ SILVA, 2005, p. 48-52. Segundo o autor: “com o crescimento das cidades e o aumento do número de negros libertos, mulatos e escravos urbanos (que nelas circulavam com maior liberdade e autonomia em relação aos escravos das fazendas), as manifestações religiosas encontraram melhores condições para se desenvolverem. As moradias dessa população, localizadas nos velhos sobrados e nos casebres coletivos, tornaram-se pontos de encontro e de culto, relativamente resguardados da repressão policial” (p. 48). Esta realidade ficou ainda mais evidente com a abolição da escravidão e o inchaço dos centros urbanos com ex-escravos em busca de melhores condições de vida (p. 50s). Sob o nome de “candomblé” encontram-se formas diversas de religiosidade africana, relacionados com a procedência dos/as escravos/as e as “misturas” que tiveram lugar no Brasil. Segundo SCHULTZ, 2005, p. 40-41: “Os cerca de 3,5 milhões de mulheres e homens escravizados no Brasil trouxeram junto consigo a religião do povo a que pertenciam. Mesmo recebendo influências das religiões indígenas e, sobretudo, do catolicismo, essas religiões consolidaram-se como estruturas independentes em diferentes lugares do país, com diferentes nomes segundo a origem da tradição ou nação africana. Assim, na BA surge o *candomblé*, no RJ, a *macumba*, em PE, o *xangô*, no RS, o *batuque*, no MA e PA, o *tambor de mina* etc.” Sobre as origens do Candomblé no início do século XX veja também FRY, Peter. **Pra inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 23; DROOGERS, André. **E a Umbanda?**. Série Religiões 1. São Leopoldo: Sinodal, 1985. p. 13s; WULFHORST, 1993. p. 48-53.

suspeitavam das suas reuniões religiosas como instrumento de organização política.²⁴⁵ Além disso, o projeto modernizador do Brasil associou a população negra e a sua religiosidade com primitivismo, e teve na medicina higiênica um de seus mais importantes aliados.²⁴⁶ Esta situação mudou no final do século XIX e início do século XX através da influência do movimento romântico e do modernismo nacionalista que, de maneira especial nas artes, mas principalmente através de intelectuais como Gilberto Freyre, passaram a louvar as qualidades dos/as negros/as, e ver a sua religiosidade como expressão da sua cultura.²⁴⁷

Neste novo contexto foi que surgiu a Umbanda, misturando religiosidade africana com elementos do espiritismo, além de religiosidade popular católica e práticas indígenas.²⁴⁸ Embora também os centros religiosos da Umbanda e seus/suas praticantes tenham sido perseguidos/as durante o Estado Novo, ela se espalhou no final da década de 1930 e durante a década de 1940. Sua aceitação esteve, em parte, ligada ao fato de que ela “embranquecia” a religiosidade africana. A partir da década de 1950: “com amplas bases e aproveitando-se de suas alianças políticas, [a Umbanda] pôde ampliar sua organização e legitimação perante a sociedade [...], aproveitar a seu favor o clientelismo eleitoral e, posteriormente, em 1964, o

²⁴⁵ SILVA, 2005, p. 49. Segundo o autor: “De fato, muitas insurreições de escravos foram feitas por negros de uma mesma etnia que professavam valores religiosos comuns e se valeram deles para mobilizarem-se contra os seus escravizadores. [...] Entre os terreiros e os quilombos também havia estreitas relações de ajuda”. O medo de revoltas da população negra, como visto, também esteve ligado aos projetos imigratórios e às políticas de “embranquecimento” da população.

²⁴⁶ SILVA, 2005, p. 52-56. Segundo o autor: “dirigentes e intelectuais nesse período questionavam a possibilidade de transformar o Brasil em uma nação moderna, ‘civilizada’, tendo como herança o sangue africano, vivendo o país preso a hábitos e crenças primitivas, como o candomblé, que proliferava pelas cidades” (p. 55). Estas idéias se mantiveram por muito tempo e, em alguns casos, ainda se mantém. FRY, 1982, p. 26, menciona as campanhas contra os cultos afro-brasileiros da elite branca através do jornal *O Estado de São Paulo* na década de 1970, o qual se refere aos terreiros como “antros de perversão e corrupção”. A questão da “medicina higiênica” será abordada a seguir no contexto do impacto da modernização da sociedade brasileira sobre a sexualidade.

²⁴⁷ SILVA, 2005, p. 99-106. Sobre Gilberto Freyre e seu papel na valorização da miscigenação e na construção do “mito das três raças” veja acima (1.2.2). Os cultos afro-brasileiros voltaram a sofrer perseguição por parte do Estado através de repressão policial no período do Estado Novo tendo em vista sua política de controle das camadas populares (onde estavam mais presentes estas religiões) e das elites liberais (onde se localizavam a maioria do intelectuais interessados no estudo destas religiões) – veja SILVA, 2005, p. 104s; também FRY, 1982, p. 24.

²⁴⁸ Considera-se 1907 o ano de surgimento da Umbanda (veja SCHULTZ, 2005, p. 54; WULFHORST, 1989, p. 54), embora os primeiros centros tenham sido fundados somente nas décadas de 1920/30 (veja SILVA, 2005, p. 106-107; FRY, 1982, p. 24). Segundo FRY, 1982, p. 24: “Depois de algum tempo (provavelmente nos anos 20), essa estrutura organizacional altamente controlada [do candomblé] começou a se fracionar e foram aparecendo simultaneamente algumas mudanças. Novos líderes se estabeleceram [...] um maior número de pessoas aderiu ao culto e um novo espírito, o *caboclo*, apareceu [...]. Perdeu-se algo da antiga ordem: a organização tornou-se mais fluida”. Segundo SILVA, 2005, p. 107: “As origens afro-brasileiras da umbanda remontam, assim, ao culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, às outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do kardecismo”.

antagonismo do regime militar contra os setores radicais da Igreja católica”.²⁴⁹ Este “embranquecimento”, por um lado, e o “empretecimento”, por outro, bem como a mistura com outras religiosidades, aliás, são os principais pontos de distanciamento da Umbanda com relação ao Candomblé e ao Espiritismo, fazendo com que as três, de maneira independente, ajudem a compor a paisagem religiosa do Brasil.²⁵⁰

Além do Espiritismo, do Candomblé e da Umbanda, existem ainda outras religiões, embora numericamente menos expressivas, que passaram a compor esta paisagem nos últimos dois séculos. Adilson Schultz, na sua construção dos “retratos das religiões no Brasil”, reconhece ainda expressões de religiosidade que estão fora do universo das religiões. Trata-se da existência de um “subterrâneo religioso”, do grande número de pessoas que se definem como “sem religião”, e das práticas como “benzeções” e “spas holísticos”.²⁵¹ Embora a origem de algumas destas religiões e práticas possa ser localizada antes mesmo do século XIX, a garantia da liberdade religiosa implantada gradualmente desde então, entre outros motivos, permitiu seu estabelecimento através de um clima de (relativa) tolerância religiosa, como é o caso em grande parte do mundo ocidental.²⁵² O que se tem, então, é um quadro de ambigüidade religiosa que assume muitas faces e marca o “imaginário religioso brasileiro”.

1.3.1.4 Ambigüidades religiosas: pluralismo religioso e simultaneidade de piedades

Do ponto de vista das instituições, a paisagem religiosa brasileira se alterou significativamente nos séculos XIX e XX. A Igreja Católica Romana não apenas perdeu sua hegemonia com a entrada de outras igrejas e religiões, mas a sua relação com o catolicismo

²⁴⁹ SILVA, 2005, p. 116. Segundo o autor (p. 114-115) nas décadas de 1930/40 já havia um movimento umbandista organizado através de diversas “federações” seguindo o modelo das organizações espíritas. Para ele, isto reflete a busca de reconhecimento social através da minimalização dos elementos africanos. Esta posição também foi afirmada no Primeiro Congresso de Umbanda (1941) e contestada pelos extratos mais baixos da população na década de 1950. Sobre a relação entre “embranquecimento” das religiões afro e o “empretecimento” do espiritismo veja SILVA, 2005, p. 114; e SCHULTZ, 2005, p. 55 (ambos fazem referência a ORTIZ, 1978).

²⁵⁰ Veja SCHULTZ, 2005, p. 41. Segundo o autor: “Tanto do lado espírita quanto do lado africano havia movimentos de pureza, que queriam distância ou do mundo branco, no caso das religiões africanas, ou do lado negro, no caso do espiritismo” (p. 55). Para FRY, 1982, p. 49, a “pureza” do Candomblé, em contraposição à “mistura” da Umbanda também pode ser percebida pela valorização do primeiro entre intelectuais. Segundo ele: “Agora não é mais perigoso entrar para o candomblé – *é chique*. O que parece ter acontecido é que alguns dos mais conhecidos e tradicionais terreiros foram absorvidos, não apenas pelos produtores da ‘cultura de massa’ mas pelos intelectuais, especialmente pelos antropólogos, que foram responsáveis, em grande parte, pela glorificação dos cultos de origem ioruba, em detrimento dos de proveniência ‘banto’ e daqueles que adotaram práticas rituais da umbanda em expansão”.

²⁵¹ Veja SCHULTZ, 2005, p. 60-61.

²⁵² Sobre o tema da liberdade religiosa nas constituições brasileiras veja artigo de GOMES, Evaldo Xavier. Liberdade religiosa. In: **Revista Eletrônica de Direito do Estado**, Salvador, n. 6, 2006. Disponível em: <<http://www.direitodoestado.com/revista/REDE-6-ABRIL-2006-EVALDO.pdf>>. Acesso em: 07 mar. 2008.

popular se manteve, e se mantém, cheia de conflitos e contradições. Estas se expressam ora através de campanhas de “purificação” das práticas populares (muitas vezes através da demonização de outras igrejas e religiões e condenação das práticas sincréticas destas com o catolicismo); ora através de aproximações (como foi/é o caso da “Igreja Popular” das Comunidades Eclesiais de Base e da Teologia da Libertação); ora através da assimilação de práticas populares pela instituição (como é o caso, por exemplo, da beatificação de santos de devoção popular e da institucionalização da devoção a Nossa Senhora Aparecida). Mas, como foi visto, novos elementos foram incorporados a esta mistura, tornando ainda mais complexa esta relação e multiplicando as possibilidades de adesão e prática religiosa sincrética.

Por um lado, a chegada massiva de imigrantes europeus ao Brasil e, por outro lado, a atuação de missionários, colocaram o protestantismo no cenário religioso brasileiro. Embora as igrejas resultantes da imigração e da missão apenas com o passar do tempo tenham buscado estabelecer uma relação mais dialógica com o contexto brasileiro, também elas desenvolveram formas de “religiosidade popular protestante”.²⁵³ Estas são resultado da sobrevivência de práticas não-ortodoxas trazidas por imigrantes, assim como da incorporação de práticas das formas de religiosidade que encontraram no Brasil, e que não raro entraram em conflito com a oficialidade das instituições.²⁵⁴ Mesmo assim, depois de quase dois séculos de presença, as estatísticas continuam mostrando que o protestantismo (especialmente o “protestantismo clássico”) não conseguiu transformar-se numa força que ameaçasse a hegemonia católico-romana no Brasil, e na América Latina como um todo.²⁵⁵ Uma hipótese para este “fracasso”, segundo Vitor Westhelle, é justamente o fato do protestantismo ter-se aliado às correntes liberais e às classes burguesas que permitiram sua emergência, não

²⁵³ Segundo HOLANDA, 1995, p. 151, o “relaxamento” de brasileiros/as com relação à religiosidade percebido por diversos viajantes estrangeiros também foi notado entre protestantes. Referindo-se ao relato da viagem de Thomas Ewbank ao Brasil, *Life in Brazil or a Journal of a visit to the land of the cocoa and the palm* (1856), Sérgio Buarque de Holanda afirma: “Conta-se que os próprios protestantes logo degeneraram aqui, exclama. E acrescenta: ‘É que o clima não favorece a severidade das seitas nórdicas. O austero metodismo ou o puritanismo jamais florescerão nos trópicos’”.

²⁵⁴ Sobre “religiosidade popular protestante” veja, por exemplo: DROOGERS, André. **Religiosidade popular luterana**. São Leopoldo: Sinodal, 1984; MENDONÇA, Antônio. **Protestantes, pentecostais & ecumênicos**. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997. p. 133-148; BOBSIN, Oneide. A morte morena do protestantismo branco: contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas. In: BOBSIN, Oneide. **Correntes religiosas e globalização**. São Leopoldo: CEBI, IEPG, PPL, 2002. p. 39-63; BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. In: **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 261-280, 1997; BOBSIN, Oneide. Tendências religiosas e transversalidade: Hipóteses sobre a transgressão de fronteiras. In: ALTMANN, Walter; ALTMANN, Lori (ed.). **Globalização e religião: Desafios à fé**. São Leopoldo: CECA, Quito: CLAI, 2000; ALENCAR, Gedeon Freire de. **Protestantismo tupiniquim**. São Paulo: Arte Editorial, 2007.

²⁵⁵ Para uma discussão das estatísticas sobre as religiões do censo brasileiro de 2000 veja SCHULTZ, 2005, p. 17-22. Para uma avaliação da presença protestante veja capítulo IV - *Encontros e desencontros do protestantismo com o imaginário religioso brasileiro*, p. 165-211.

atingindo as massas pobres.²⁵⁶ Além disso, em termos teológico-religiosos, o protestantismo não conseguiu articular de maneira eficaz a relação entre “princípio” e “forma” dentro do *ethos* cultural brasileiro e latino-americano formado no período colonial.²⁵⁷ Segundo Adilson Schultz, isto se deve ao fato de que “as estruturas teológicas do protestantismo clássico e do imaginário religioso brasileiro não são apenas incompatíveis, mas se excluem mutuamente”.²⁵⁸

Situação diferente ocorreu com o “neoprotestantismo”. Foi justamente entre as classes populares que ele se desenvolveu e cresceu, estabelecendo outra relação com a religiosidade popular. No caso do Pentecostalismo isto se deu, paradoxalmente, porque negou o imaginário religioso brasileiro colonial através da pregação de uma ascese extra-mundana e porque se mostrou avesso ao intelectualismo do protestantismo clássico. Assim, encontrou espaço entre aqueles/as que são marginalizados/as política e economicamente.²⁵⁹ É desta forma que o Pentecostalismo se aproxima da Umbanda.²⁶⁰ Esta, por sua vez, no contexto da emergência e revalorização das religiões afro-brasileiras, articulou a religiosidade popular (com seus elementos católicos, africanos e indígenas) e o espiritismo numa espécie de

²⁵⁶ WESTHELLE, 2000, p. 99. Segundo ele: “A crise do protestantismo latino-americano é precisamente esta: que oscila entre adaptar-se à situação instituída, convertendo-se numa instituição suplementária sem carisma, e ser um extremo carismático sem poder formativo”.

²⁵⁷ A idéia de um “princípio protestante” foi elaborada por TILLICH, Paul. **A era protestante**. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992, no contexto da II Guerra Mundial, tendo em vista o absolutismo do Estado e da Igreja que apoiou o regime nazista. É este “princípio”, desenvolvido originalmente no contexto da Reforma do século XVI, que, na reflexão de Paul Tillich dá sustentação à atuação da Igreja Confessante contra o absolutismo nazista, e a todas as formas de absolutismo (veja SCHULTZ, 2005, p. 197-201). Neste sentido, o protestantismo se caracteriza por uma assimetria entre este “princípio” – que permanece sempre o mesmo, como oposição a qualquer tipo de absolutismo – e a “forma” histórica que as igrejas protestantes assumem tendo em vista o seu contexto social. Segundo SCHULTZ, 2000, p. 120-124: “no caso da América Latina, a assimetria e a ambigüidade entre a forma e o princípio de protesto Protestante é substituída por uma hegemonia. A cosmovisão católica que predomina na América Latina não contempla a possibilidade de protesto. No modelo hierárquico e homogenizador ibérico transferido para a América Latina não há espaço para uma assimetria entre princípio e forma” (p. 122); veja também WESTHELLE, 2000, p. 85-104. Sobre o “endurecimento e o relaxamento do princípio protestante no protestantismo brasileiro” veja SCHULTZ, 2005, p. 202-211.

²⁵⁸ SCHULTZ, 2005, p. 171. Sobre a relação entre o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário brasileiro veja p. 168-196.

²⁵⁹ Veja SCHULTZ, 2005, p. 185; também DREHER, 1999, p. 230-233.

²⁶⁰ FRY, 1982, p. 21-46, faz uma análise comparativa entre o metodismo inglês do século XIX e a umbanda no século XX a partir de seu rápido crescimento no contexto da industrialização. No contexto brasileiro, ele estabelece uma comparação entre o pentecostalismo (segundo ele com semelhanças ao metodismo inglês) e a umbanda. Assim, segundo ele: “o pentecostalismo deriva sua plausibilidade da ideologia oficial corrente, articulada pelo Estado e por instituições subsidiárias, de que o Brasil é essencialmente democrático e que o sucesso econômico é o justo prêmio para aqueles que estudam e trabalham. A umbanda deriva sua plausibilidade de uma ideologia menos explícita, mas igualmente presente, de que o sucesso na vida pode ser obtido não somente através de canais oficiais de trabalho e estudo, mas também pela manipulação estudada de relações pessoais em bases particularistas” (p. 38).

“síntese” religiosa brasileira.²⁶¹ Neste sentido, nem as religiões afro-brasileiras que compõem o Candomblé (apesar de sua insistência na “pureza” africana em termos religiosos e culturais), nem o Espiritismo (seja em sua versão mais “científica”, mais “catolicizada” ou mais “esoterizada”), ficaram incólumes. Mas foi o Neopentecostalismo que fez esta articulação de maneira mais completa, pois, além de encontrar maior aceitação entre as classes populares, ele “representa um movimento teológico de contato de cosmovisões nunca antes tocadas: do protestantismo europeu reformado e do novo mundo com o Brasil Católico ancorado na tradição afro e indígena”.²⁶²

Tem-se, assim, as formas de religiosidade que compõem o “imaginário religioso brasileiro”, cuja principal característica é seu grande pluralismo.²⁶³ O diálogo e a relação entre estas diferentes denominações e religiões, no campo institucional, tem sido uma busca do Movimento Ecumênico surgido no século XX e das discussões mais recentes sobre diálogo inter-religioso.²⁶⁴ Mas, para além das religiões instituídas, existe aquilo que Adilson Schultz chama de “nebulosa” do imaginário religioso brasileiro.²⁶⁵ São as significações desta

²⁶¹ Para uma discussão e referências sobre a compreensão da Umbanda como “síntese teológica” do imaginário religioso brasileiro veja SCHULTZ, 2005, p. 140s.

²⁶² SCHULTZ, 2005, p. 141. Segundo o autor: “as igrejas neopentecostais lêem as estruturas teológicas do imaginário religioso ressignificando seus símbolos, numa espécie de afirmação via negativa” (p. 185). Desta forma, elas representariam uma “síntese teológica” mais completa do que a Umbanda, por incluírem o dado protestante (veja p. 140s, 185-196).

²⁶³ Segundo SCHULTZ, 2005, p. 138: “Falar *imaginário religioso* em detrimento de *religião* preserva a ambígua relação do transcendente e do imanente, reconhece que existe algo de religioso que transcende as religiões – muitas vezes forjado a partir delas, mas não necessariamente controlado ou circunscrito a elas”.

²⁶⁴ Sobre a história do Movimento Ecumênico veja KAICK, Baldur von; RAISER, Konrad. **Movimento Ecumênico: História e desafios**. São Leopoldo: CECA, s/d; DIAS, Zwinglio Mota. 50 anos gestando o ecumenismo. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, n. 301, p. 5-9, 1998; DIAS, Zwinglio Mota. O movimento ecumênico: história e significado. **Numen**, Juiz de Fora, n. 1/1, 1998, p. 127-163. Sobre ecumenismo no Brasil veja: BRAKEMEIER, Gottfried. Reflexões teológicas sobre o ecumenismo brasileiro. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, n. 31/1, p. 9-19, 1991; TIEL, Gerhard. **Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: Uma análise do movimento ecumênico de base**. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 1998. Para uma discussão do conceito de ecumenismo e outros relacionados veja BRAKEMEIER, Gottfried. Ecumenismo: repensando o significado e a abrangência de um termo. **Perspectiva teológica**, Belo Horizonte, ano 33, n. 90, p. 195-216, 2001. Sobre ecumenismo e diálogo inter-religioso veja SINER, 2007, p. 69-147. Veja ainda: SANTA ANA, Júlio de. **Ecumenismo e libertação**: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus. Petrópolis: Vozes, 1987; BRAKEMEIER, Gottfried. **Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz**: um curso de ecumenismo. São Paulo: Aste, 2004.

²⁶⁵ Segundo SCHULTZ, 2005, p. 139-140: “forjada num intrincado e lento processo histórico, essa nebulosa paira sobre o país e não cessa de se repetir, atualizar e ressignificar seus valores e princípios. A significação católica é o principal componente dessa *nebulosa*, um grande centro em torno do qual giram as outras. A providência divina, a figura de Jesus Cristo como representação do divino, a força do rito e da santidade e o apelo moral/ético, entre outras, são algumas das marcas *católicas* que compõe a *nebulosa*. As significações espíritas tornaram-se importantes justamente porque se constituíram a partir de categorias católicas já estabelecidas, como a caridade e a santidade, e colaboram com significações como a crença em espíritos e a comunicação com eles. Embora as significações católicas colaborem ou tenham colaborado também para o estabelecimento do candomblé e, mais tarde, da umbanda, essas significações *africanas* serão decisivas na composição da nebulosa ao inserirem elementos como crença em divindades orixás e ancestrais e a ritualística da oferenda e do sacrifício. Por outro lado, a umbanda e o candomblé aproveitam as significações

“nebulosa” que, no âmbito das compreensões e práticas religiosas, permitem que haja um diálogo frutífero e um trânsito religioso. Estes, se expressam tanto pela mistura de elementos de diferentes tradições, mesmo para aquelas pessoas que se mantêm ligadas a uma determinada instituição religiosa, quanto pela simultaneidade de piedades, outra característica da religiosidade brasileira. Como bem o expressa Ivone Gebara:

Pode-se pertencer ao candomblé e à irmandade católica do Senhor do Bonfim, filiar-se à ordem terceira franciscana e ao movimento carismático, ser católica, estudar teologia com os luteranos e consultar-se com um guru espírita ou budista. Eis-nos diante da complexidade do fenômeno religioso atual e da nossa incapacidade de abordagens fechadas.²⁶⁶

Embora o ideal da modernidade tenha mudado drasticamente a auto-compreensão e a estrutura da sociedade brasileira, o imaginário religioso, formado no período colonial e expandido no período de modernização, mantém-se como força atuante na cultura brasileira. Segundo Adilson Schultz: “o que se vê a partir daí, então, é uma cultura que manifesta a ambigüidade de conviver entre o catolicismo arraigado, pré-moderno, inclusive nas estruturas e na força simbólica, e os valores liberais/modernistas de sua elite intelectual e política”.²⁶⁷ Sincretismo, pluralismo religioso, mistura e simultaneidade de piedades são, assim, as principais marcas da ambigüidade religiosa do Brasil formadas nos últimos dois séculos.

1.3.2 Sexualidade: “Vale tudo... só não vale dançar homem com homem nem mulher com mulher”²⁶⁸

As mudanças políticas e econômicas ocorridas no Brasil nos séculos XIX e XX também afetaram a vida de brasileiros e brasileiras no campo da sexualidade. O vazio deixado pelo enfraquecimento de instituições influentes no período colonial, como a Igreja e a elite latifundiária, e o desafio de construir um Estado unificado e inseri-lo no capitalismo industrial

indígenas e sua ênfase na comunicação com os ancestrais. A significação indígena e africana, por seu turno, colaboram decisivamente na construção das significações espírita e umbandista”. Embora o autor não fale em “significações protestantes”, ele fala de marcas da “indelével presença protestante no Brasil” (p. 168-170) e de formas de “êxito protestante” no agenciamento do imaginário religioso brasileiro pelo protestantismo (p. 170-180).

²⁶⁶ GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista**. São Paulo: Olho d’Água, 1997. p. 100. A autora fala em “biodiversidade religiosa” para se referir à pluralidade de experiências religiosas e a necessidade de respeito e valorização dessa diversidade (p. 101-113). Segundo a autora: “Trata-se de admitir que é tecida uma teia religiosa a partir da experiência de homens e mulheres, brancos, negros, amarelos ou mestiços, heterossexuais, homossexuais ou bissexuais. Essa teia de sofrimentos, alegrias e esperanças, embora guarde um fundo semelhante aos diferentes grupos, é experimentada na sua diferença, na sua particularidade, na sua historicidade própria” (p. 105). Sobre “simultaneidade de piedades” veja também SCHULTZ, 2000 (especialmente p. 31-33, 119-130).

²⁶⁷ SCHULTZ, 2005, p. 182.

²⁶⁸ MAIA, Tim. Vale tudo. Intérprete: Tim Maia. In: MAIA, Tim. **Tim Maia: Ao vivo**. Rio de Janeiro: Warner, 1992. 1 disco sonoro. Faixa 1.

permitiram que outros sistemas de referência fossem introduzidos. Padrões científicos modernos desenvolvidos principalmente na Europa tornaram-se, gradualmente e através de um complexo processo de negociação, referências fundamentais para a organização e legitimação da vida sexual brasileira. Segundo Richard Parker:

Seja em relação ao crescimento urbano e às dificuldades para organizar, controlar e dar suporte ao influxo de novos habitantes urbanos; para o desenvolvimento capitalista, a industrialização nascente e as preocupações sobre a produtividade e reprodutividade de força de trabalho; ou a modernização política e o bem-estar de uma coletividade informada, a natureza da população tornou-se o foco principal do pensamento brasileiro no século 19. Espelhando tendências que apareceram na Europa mais ou menos nesse período, foi devido à preocupação do século 19 com a natureza, saúde e reprodução do povo brasileiro que o sistema de crenças populares sobre a vida sexual foi mais vigorosamente ameaçado e reinterpretado.²⁶⁹

Durante o período colonial brasileiro a medicina popular era praticamente o único recurso disponível para questões relacionadas à saúde da população. Além do número reduzido de médicos, seu baixo nível de conhecimento e o difícil acesso a medicamentos e tratamentos novos tornavam seu impacto social reduzido.²⁷⁰ Esta situação se alterou no século XIX com o desenvolvimento de um aparato médico construído sobre os novos padrões de conhecimento científico produzidos na área da saúde.²⁷¹ A medicina deixou, então, de ser apenas um recurso para o tratamento de doenças que afetavam os indivíduos e passou a influenciar, através de estratégias de higiene social, desde a vida íntima das pessoas até questões sociais mais amplas como a estrutura das cidades e das habitações e a relação entre diferentes grupos sociais.²⁷²

O principal beneficiado com disseminação e implantação das estratégias da medicina higiênica foi o governo do nascente Estado brasileiro, pois ela ofereceu uma forma eficiente

²⁶⁹ PARKER, 1991, p.122. Também SOARES, Luiz Carlos. Da necessidade do bordel higienizado. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 166-168. Para uma introdução às mudanças políticas e econômicas dos séculos XIX e XX veja SEVCENKO, Nicolau. O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil**. Vol. 3. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 7-48.

²⁷⁰ COSTA, 2004, p. 74s; PARKER, 1991, p. 123s.

²⁷¹ Em 1829 foi fundada a Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro e em 1851 foi criada a Junta Central de Higiene Pública (COSTA, 2004, p. 57).

²⁷² Segundo COSTA, 2004, p. 114-115: “A higiene ministrava a seu público ensinamentos que iam desde aqueles da alçada de um engenheiro ou de um arquiteto até aqueles da competência de um mentor de etiqueta social. Desta forma, [...] incorporava à medicina funções anteriormente exercidas por outros agentes sociais, em particular, os representantes da legalidade real ou os executores da política religiosa”. Sobre as mudanças nos padrões de construção e estruturação das cidades neste período veja MARINS, Paulo C. G. Habitação e vizinhança. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil**. Vol. 3. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 131-214.

de controlar a população e prepará-la para as exigências do projeto modernizador.²⁷³ As normas higiênicas cumpriram este papel com relação à população que acorria aos centros urbanos em busca de trabalho e meios de subsistência. Além disso, ela teve um papel fundamental com relação às famílias da elite latifundiária, as quais representavam uma força política que precisava ser neutralizada e colocada a serviço do novo projeto político e econômico, e da emergente elite burguesa que buscava estabelecer-se.²⁷⁴ Mas, o novo modelo econômico requeria um outro tipo de atitude com relação ao corpo e o meio social que respondesse às exigências dos novos meios de produção e criasse necessidades de consumo capazes de dar suporte ao projeto do Estado.²⁷⁵ Estes objetivos foram alcançados na medida em que o cuidado com a saúde, tanto no nível individual quanto familiar, foi identificado como fidelidade à pátria e demonstração de confiança no seu futuro.²⁷⁶ Neste sentido, foi através da influência sobre o modelo familiar da elite brasileira que os padrões científicos modernos, utilizando as estratégias da medicina higiênica, lograram tornar-se uma política de Estado e afetar a vida da população como um todo. Segundo Jurandir Freire Costa:

A higiene ajudou a família a adaptar-se à urbanização, criando, simultaneamente, normas coerentes de organização interna. O objetivo higiênico de recondução dos

²⁷³ Para COSTA, 2004, p. 20-33, as instituições responsáveis pelo controle da população no período colonial eram a Igreja e o Exército. Mesmo neste período seu alcance foi limitado devido à incoerência dos instrumentos jurídico-policiais que atuavam em benefício de interesses pessoais, à lógica repressiva de ambos e às tensões existentes entre o Estado, as famílias da elite e o clero, as quais dividiam o poder político. Com o avanço da modernização, buscou-se diminuir a influência da Igreja (sendo a expulsão dos jesuítas o primeiro sinal desta busca) e a militarização não conseguiu corrigir as incoerências legais e policiais por atuar de forma predatória, unilateral e indiferenciada. Segundo o autor: “Esse problema foi responsável pelo estabelecimento de uma nova estratégia onde novos agentes de coerção foram aliciados, convertidos, manipulados ou reorientados nos seus mais diversos interesses e formas de agir. Este foi o momento de inserção da medicina higiênica no governo político dos indivíduos” (p. 28). Sobre o impacto da justiça na vida cotidiana veja interessante estudo de ZENHA, 1986, p. 125-141, onde a autora mostra como a população acorre à justiça para punir violações do código moral com motivações diferentes daquelas explicitadas na lei.

²⁷⁴ Segundo PARKER, 1991, p. 122: “A elite brasileira – os remanescentes da oligarquia patriarcal e, talvez mais importante, a emergente burguesia preocupada em solidificar seu poder em face da passada dominação oligárquica – lutava para vencer tanto os dilemas teóricos como os práticos trazidos pela nova ordem de uma nação independente”. Além disso, segundo COSTA, 2004, p. 33: “Não interessava ao Estado modificar o padrão familiar dos escravos que deveriam continuar obedecendo ao código punitivo de sempre. [...] Foi sobre a elite que a medicina fez incidir sua política familiar, criticando a família colonial nos seus crimes contra a saúde”. Sobre a situação de escravos/as e imigrantes neste período de transição veja WISSENBACH, Cristina Cortez. Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil**. Vol. 3. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 49-130; ALVIM, Zuleika. Imigrantes: A vida privada dos pobres do campo. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil**. Vol. 3. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 215-287.

²⁷⁵ Sobre novas necessidades de consumo criadas pela medicina higiênica na área da construção civil e da indumentária veja COSTA, 2004, p. 112s (construção civil), p. 127-136 (indumentária).

²⁷⁶ Sobre aliança entre a política nacionalista e a medicina higiênica veja COSTA, 2004, p. 62-74.

indivíduos à tutela do Estado redefiniu as formas de convivência íntima, assinalando, a cada um dos membros da família, novos papéis e novas funções.²⁷⁷

Enquanto a família colonial era concebida como um bloco unificado, construído ao redor da figura do patriarca, a atuação dos médicos dispersou os membros da família e atribuiu funções específicas que tornava cada um deles responsável pelo bem-estar da família como um todo.²⁷⁸ Em primeiro lugar, a presença e participação de escravos/as na vida íntima da família foi combatida.²⁷⁹ Em segundo lugar, a criança, transformada em matriz físico-emocional da pessoa adulta, tornou-se o centro da família, relegando ao homem o papel de pai e à mulher o de mãe.²⁸⁰ Neste processo, a família foi libertada da tirania do pai e colocada sob a tirania dos médicos que se tornaram imprescindíveis para conduzir as famílias pelos meandros de uma geografia da saúde sem contornos fixos que eles mesmo criaram e constantemente recriaram através de novos fatos, distinções e classificações.²⁸¹ Mas esta

²⁷⁷ COSTA, 2004, p. 109. Segundo o autor, as táticas usadas pela medicina higiênica para transformar a família foram: provocar a dispersão, mostrar os ganhos e benefícios da nova configuração familiar, alimentar o gosto pela vida e criar aliados no interior da família. Veja também: SOARES, 1986, p. 168; TREVISAN, 2000, p. 171.

²⁷⁸ Trata-se do desenvolvimento da “profundidade psicológica” (COSTA, 2004, p. 96) e do “intimismo” (p. 123-151) que caracteriza a família nuclear moderna. Segundo o autor: “Vagarosa e seguramente, a família, conduzida pela atenção benevolente do médico, fazia de seus laços e de sua casa aquele ambiente ‘doce e encantador’ tão solicitado pela higiene. Seu grande corpo latifundiário, patriarcal, teológico foi esfacelado. Inicialmente expulso da casa antiga para a cidade moderna; em seguida, recalcado e reintroduzido no novo lar íntimo, higienicamente reorganizado. No convívio interno, reduziu seus prolongamentos e aproximou seus membros, constituindo a *família nuclear*” (p. 140).

²⁷⁹ Veja COSTA, 2004, p. 121-127. Segundo o autor, os médicos precisavam, ao mesmo tempo, combater a presença do escravo na família sem questionar o ainda vigente sistema escravista. Assim, até o fim da escravidão, a medicina higiênica transformou o significado do escravo para a família e usou-o contra ela. “Os médicos criaram, então, um outro procedimento tático: inverteram o valor do escravo. De ‘animal’ útil ao patrimônio e à propriedade, ele tornou-se ‘animal’ nocivo à saúde” (p. 121). “Os escravos, finalmente, eram acusados de corromper os lares, seduzindo os senhores, de praticarem o aborto e o infanticídio e de não pertencerem à humanidade por não ‘poderem ter amor, pátria, família e amigos” (p. 122). Veja também ENGEL, Magali G. O médico, a prostituta e os significados do corpo doente. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 182, 186. Sobre a vida de escravos/as neste período veja também WISSENBACH, 1998, p. 49-130. Estas compreensões da medicina higiênica sobre escravos/as também foi responsável pela detração de suas práticas religiosas (veja acima 1.3.1).

²⁸⁰ Sobre a transformação do papel da “criança” veja COSTA, 2004, p. 153-214; também PRIORI, Mary del (org.). **História da criança no Brasil**. Coleção Caminhos da História. São Paulo: Contexto, 1991. Sobre as mudanças com relação ao papel do pai e da mãe veja COSTA, 2004, p. 240-274. Sobre as consequências da ênfase no papel materno da mulher na vida de mulheres pobres veja SOIHET, Rachel. É proibido não ser mãe. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 191-212.

²⁸¹ O poder que a medicina higiênica passou a exercer sobre a família expressou-se no prestígio que assumiu a figura do “médico de família”. Segundo COSTA, 2004, p. 77: “Pouco a pouco, como observou Gilberto Freyre, o confessor e o filho-pai foram sendo substituídos por essa figura carinhosa e firme, doce e tirânica, o *médico de família*”. Sua tirania consistiu justamente em fazer-se necessário para a condução saudável da família através de um jogo duplo: “por um lado, mostravam o mundo como fascinante; por outro, como perverso. Procuravam demonstrar que para abordá-lo era preciso prudência, mas, sobretudo, ciência. A imoralidade e o sofrimento espreitavam os incautos, prontos a tragá-los.” (p. 134).

infiltração só foi possível por causa dos supostos ganhos que esta nova configuração deu à família como um todo e a cada membro em particular.²⁸²

Ao colocar a saúde e o desenvolvimento da criança no centro das preocupações da família, a medicina higiênica definiu a reprodução como a função principal da sexualidade, mantendo as premissas da moral religiosa e da tradição patriarcal. Mas, ao invés de responder às doutrinas da Igreja ou aos códigos de potência sexual masculina patriarcal, a economia sexual higiênica tinha por finalidade canalizar o desejo para produzir adultos saudáveis que, por sua vez, gerariam filhos na mesma condição.²⁸³ Neste sentido, ao mesmo tempo em que enfatizou a importância da realização afetiva e sexual como necessária para a saúde, a medicina higiênica criou mecanismos de controle que regulavam o excesso e mantinham a ordem familiar, reafirmando os papéis de gênero de seus membros.²⁸⁴ O elemento que deu coesão a este novo sistema foi o “amor”, o qual mantinha unidos o casal, os pais e mães aos filhos e filhas e a família toda ao Estado.²⁸⁵

Higienicamente, portanto, a “falta sexual” no casamento não era o excesso, como na religião, mas a insuficiência. O casal medicalizado devia ser plenamente sexualizado. Do bom desempenho sexual dos cônjuges dependia a saúde dos filhos, a moralidade da família e o progresso populacional da nação. O direito individual de gozar tornou-se, para a higiene, uma obrigação cívica. Entretanto, a preocupação patriótica com o orgasmo familiar nada tinha de libertina. Na ordem médica

²⁸² Segundo COSTA, 2004, p. 62s, a medicina higiênica apresentou-se como instrumento eficaz de controle dos indivíduos devido às deficiências do aparato jurídico (veja também ZENHA, 1986, p. 125-142). Isto foi possível porque, ao invés do caráter punitivo da lei, ela conseguiu articular “mecanismos de prazer” com os projetos de mudança desejados. No âmbito da família como instituição social isto se deu através da promessa de progresso material (p. 141) e pela nova função social de responsável pela ordem e desenvolvimento do Estado que assumiu (p. 147-148). Individualmente, a mulher e os filhos se libertaram da tirania do pai (p. 147) através da proteção da infância (p. 171ss) de do direito feminino ao prazer (p. 262), e o homem foi compensado com o machismo (p. 251-255).

²⁸³ Segundo PARKER, 1991, p. 124: “À primeira vista, claro, esse enfoque na reprodução entende-se como uma extensão da importância dada à procriação nas doutrinas da Igreja ou até do valor da potência sexual dentro da tradição patriarcal. Entretanto, por esse novo aspecto médico-científico da vida sexual, a reprodução iria ser compreendida não como uma obrigação para com Deus nem como sinal de masculinidade e sobrevivência da linhagem. Ao contrário, tomaria forma como uma responsabilidade devida pelo indivíduo à sociedade, pelo cidadão ao Estado”. Também COSTA, 2004, p. 226ss.

²⁸⁴ Estes mecanismos de controle estavam ligados aos dois tipos de desvios sexuais que a medicina higiênica tinha em comum com a religião: o da gratuidade e o do excesso. Segundo COSTA, 2004, p. 227, o “princípio da procriação” corrigia o desvio da gratuidade e o “princípio do verdadeiro prazer” corrigia o do excesso. No caso das mulheres, por exemplo, a importância da amamentação surgiu como forma de controle. Segundo COSTA, 2004, p. 263: “Sem poderem entregar os filhos às escravas, como na Colônia, as mulheres viram-se contraditoriamente estimuladas e impedidas de usufruírem da sexualidade. Os higienistas ensinavam-lhes que tinham o direito de gozar, mas não lhe deixavam tempo para o gozo. Preocupados em salvar as crianças, a família e o Estado colocavam-nas numa posição sexualmente paradoxal”. Sobre a situação das mulheres veja também MALUF, Marina; MOTT, Maria Lúcia. Recônditos do mundo feminino. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil**. Vol. 3. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 367-421.

²⁸⁵ Veja COSTA, 2004, sobre como o “amor” foi reinterpretado e apropriado pela medicina higiênica na relação da família com o Estado (p. 62-74) e nas relações familiares (p. 226-239). Veja também SOARES, 1986, p. 165s.

ninguém gozava impunemente. A instigação ao prazer sexual era uma ponte, uma pura baldeação na viagem do casal ao país do “amor”.²⁸⁶

Desta forma os limites da sexualidade higiênica estavam bem definidos e estabelecida a norma a partir da qual todas as formas de vivência da sexualidade que não correspondessem a este padrão seriam julgadas como prejudiciais e, portanto, anormais e perversas.²⁸⁷ Com relação às crianças, a principal prática a ser combatida era a masturbação, que prejudicava o desenvolvimento intelectual e moral por desviar energias necessárias para o estabelecimento de uma disciplina saudável.²⁸⁸ No caso dos homens, as principais formas de negação da norma médica eram a libertinagem, o celibato e as práticas homossexuais.²⁸⁹ Já para as mulheres, a prostituição e a preocupação excessiva com coisas mundanas representavam um risco social, pois desviavam sua atenção da preocupação com os filhos e com o marido, parte essencial da engrenagem familiar.²⁹⁰

Então, como as doutrinas da Igreja Católica, a visão médico-científica da vida sexual que apareceu no fim do século 19 colocou-se inicialmente na ênfase da norma da reprodução sexual. Até mais que no pensamento católico, o casal conjugal tornou-se o centro da noção de expressão sexual legítima e essas práticas que mais nitidamente ameaçavam a existência do núcleo familiar organizado em torno do casal conjugal foram em última instância usadas para definir devassidão, desvio e perversão. Junto com a ênfase na reprodução legítima da população, todo um conjunto novo de classificações sexuais chegou para enunciar os problemas da natureza da vida sexual no Brasil. Como na Europa e nos Estados Unidos, embora um pouco mais tarde, a preocupação com o corpo do indivíduo e seus vários usos tornou-se intimamente ligada à preocupação com o corpo social através da questão do sexo ou sexualidade – e a ciência médica moderna tornou-se cada vez mais importante ao explorar as raízes da anormalidade e diferenças sexuais. O desvio sexual transformou-se em doença que precisava de tratamento e os próprios doentes tornaram-se objetos de todas as estratégias corretivas que a medicina moderna reuniu.²⁹¹

A continuada influência de correntes de pensamento dos Estados Unidos e Europa sobre a classe intelectual brasileira no século XX provocou um deslocamento da abordagem médica higiênica da sexualidade para outras áreas do conhecimento como a psicologia e a sociologia.²⁹² Além disso, a incorporação de valores e práticas da vida moderna urbana levaram a um questionamento de instituições e códigos tradicionais de controle da sexualidade e permitiram a entrada destas novas perspectivas no debate público sobre a

²⁸⁶ COSTA, 2004, p. 229; também ENGEL, 1986, p. 184.

²⁸⁷ Veja ENGEL, 1986, p. 170-177.

²⁸⁸ COSTA, 2004, p. 187-194; também PARKER, 1991, p. 126s.

²⁸⁹ PARKER, 1991, p. 127s; também COSTA, 2004, p. 240-249. Segundo este autor: “A medicalização do homossexual obedecia à mesma tática coercitiva do comportamento de celibatários e libertinos. Com a uma vantagem: a de poder ser extrapolada e servir de incentivo à domesticação da infância” (p. 248). Sobre a medicalização da homossexualidade no Brasil veja abaixo (1.3.3).

²⁹⁰ COSTA, 2004, p. 265-271. A prostituição não foi, no entanto, suprimida, mas surgiu o que SOARES, 1998, p. 143-168, chama de “bordel higienizado”. Veja também ENGEL, 1998, p. 169-190.

²⁹¹ PARKER, 1991, p. 131. Para uma reflexão sobre o desenvolvimento dos estudos sobre sexualidade no Brasil a partir da década de 1970 veja abaixo (1.3.3).

²⁹² PARKER, 1991, p. 135.

sexualidade.²⁹³ Neste processo, a preocupação com as práticas sexuais consideradas perversas e anti-naturais pela medicina higiênica deu cada vez mais lugar a uma discussão centrada na diversidade de experiências e no controle dos indivíduos sobre seu próprio corpo. Ao invés de enfatizar a necessidade de repressão das práticas perversas, tornou-se importante a disseminação de informações acuradas que permitissem às pessoas fazerem as escolhas mais acertadas em relação a sua individualidade, fazendo da educação sexual um elemento fundamental.²⁹⁴ Desta forma, o discurso científico sobre a sexualidade não foi anulado, mas as premissas da medicina higiênica sobre a necessidade de orientação a partir de conhecimentos científicos e da importância da expressão sexual para a uma vivência saudável da sexualidade foram expandidas e transformadas.

Assim, ao longo dos séculos XIX e XX, um novo sistema de referências para a definição e prática da sexualidade foi sendo construído no Brasil. Segundo Richard Parker, trata-se de um sistema formado por “discursos da sexualidade”, cuja principal característica é justamente o fato de se constituírem dentro de parâmetros científicos modernos.²⁹⁵ Este sistema preservou muitas semelhanças com o sistema “hierárquico de gênero” construído durante o período colonial, mantendo uma hierarquia entre sujeitos com diferentes práticas sexuais.²⁹⁶ Seus critérios de classificação, no entanto, deixaram de ser primordialmente os padrões de gênero construídos a partir de doutrinas religiosas e preceitos patriarcais e passaram a estar relacionados com os efeitos dos atos sexuais para a vida das pessoas tendo em vista a reprodução e o bem-estar da família.²⁹⁷

Embora este novo sistema de referência tenha se tornado fundamental na construção da vida sexual brasileira, sua influência sobre o conjunto da população não se processou de forma homogênea, pois o “impacto desses desenvolvimentos [...] foi associado quase que

²⁹³ PARKER, 1991, p. 135s. Segundo o autor, o surgimento dos Movimentos Feminista e Homossexual também devem ser entendido como consequência e facilitador destas mudanças (sobre este tema veja abaixo – 1.3.3).

²⁹⁴ PARKER, 1991, p. 138.

²⁹⁵ Segundo PARKER, 1991, p. 16-17: “Em termos práticos, o resultado mais importante dessa investigação tão altamente racionalizada foi, provavelmente, o aparecimento de um novo sistema de classificações sexuais, construído na terminologia da ciência. Primeiro nos trabalhos de médicos pioneiros e, mais tarde, na linguagem mais popular dos jornais, revistas, filmes e televisão, a normalidade e a anormalidade sexual foram cuidadosamente mapeadas e analisadas, e novas séries de categorias classificatórias, baseadas nos segredos ocultos e desejos do eu sexual, foram desenvolvidas para a organização do universo sexual”.

²⁹⁶ Veja PARKER, 1991, p. 148-152. Segundo o autor: “Como no sistema de gênero, as práticas específicas postas em evidência na hierarquia do sexo definem simultaneamente dois tipos de indivíduos. No caso dos vários desvios que interrompem a norma da heterossexualidade reprodutiva, eles, em última análise, definem o pervertido” (p. 151). Sobre “sistema hierárquico de gênero” veja acima (1.2.2).

²⁹⁷ PARKER, 1991, p. 149. Segundo o autor: “Na ideologia de gênero, os atos sexuais foram menos significativos em si mesmos que em sua relação específica com a masculinidade e a feminilidade. Eles ofereciam um meio de organizar uma hierarquia entre homens e mulheres, assim como entre tipos de homens e tipos de mulheres. [...] Por outro lado, nos discursos sobre sexualidade, as práticas sexuais estão muito menos ligadas à questão do gênero do que à questão da reprodução”.

inteiramente a uma elite intelectual afluyente e mesmo nessa elite o seu impacto ficou longe de se alastrar”.²⁹⁸ Por isso, os novos “discursos da sexualidade” passaram a conviver com o sistema “hierárquico de gênero”, mas também com a “ideologia do erótico”, o qual continuou a informar práticas questionadoras e transgressoras destes sistemas que, a partir deste novo sistema, passaram a ser classificadas como anormais e anti-naturais.²⁹⁹ É possível que esta “ideologia do erótico” também seja responsável pelo amplo interesse que questões ligadas à sexualidade despertaram e despertam em todos os setores da população no Brasil.³⁰⁰

A ambigüidade da sexualidade colonial brasileira se manteve, portanto, incorporando um terceiro sistema de referência no processo de modernização. Afinal, os “discursos da sexualidade” passaram a integrar o campo de referências na construção da sexualidade sem, no entanto, suplantarem completamente os sistemas construídos anteriormente. Mas, estes sistemas não apenas passaram a coexistir e estiveram ligados a diferentes camadas ou extratos da sociedade brasileira. Eles se influenciam mutuamente e são usados em múltiplas combinações na experiência sexual concreta das pessoas. Assim, segundo Richard Parker:

²⁹⁸ PARKER, 148.

²⁹⁹ Por este motivo, as interdições com relação às práticas homossexuais continuaram a vigorar e são aquelas sobre as quais ambos os sistemas de referência incidem com mais veemência. A abordagem científica moderna, no entanto, abriu a possibilidade de uma discussão mais abrangente sobre tais práticas focalizando suas raízes essencialmente naturais (PARKER, 1991, p. 145-147). Segundo este autor: “Ao se reunir provas científicas para demonstrar sua freqüência relativa, práticas que vão do coito anal ou oral até o sadomasoquismo, travestismo e bestialidade surgiram como tópicos de debate. Embora essas práticas dificilmente sejam aceitas (mesmo pelos mais liberais e progressistas) como formas legítimas de expressão sexual, a certeza moral absoluta com a qual elas eram condenadas no passado foi seriamente abalada. O fato de se terem tornado assunto de discussões relativamente difundidas revela a extensão a que as estruturas da moralidade tradicional foram rebatidas em confronto com as forças da modernidade” (p. 147). FRY, 1982, p. 87-115, ao abordar a “construção histórica da homossexualidade no Brasil”, apresenta cinco tabelas comparativas que se referem a diferentes sistemas de referência usados para a classificação das práticas homossexuais masculinas no Brasil tendo em vista o sexo fisiológico, o papel de gênero, o comportamento sexual e a orientação sexual. Na reflexão feita pelo autor, estas práticas, avaliadas desde os diferentes sistemas de referência, são classificadas em relação com o homem heterossexual e são representadas pela figura da bicha, do entendido e do homossexual medicalizado. O tema da homossexualidade no Brasil será discutido a seguir.

³⁰⁰ Segundo PARKER, 1991, p. 153, este “interesse” em temas e assuntos ligados à sexualidade está relacionado com a importância que ela tem para a auto-compreensão de brasileiros e brasileiras. Para ele: “a liberalização da diversidade sexual que tem acompanhado a modernização da vida brasileira confirmou a grande importância da sexualidade como, de alguma maneira, uma chave para a própria definição do ser” (p. 152). No âmbito da “ideologia do erótico”, este interesse e essa importância se expressam pela constituição de um outro mito em torno da sexualidade brasileira: o Carnaval. Ainda segundo este o autor: “o carnaval surgiu como muito mais do que um ritual secular marcando o ciclo do ano. Tornou-se uma metáfora do próprio Brasil – ou, no mínimo, das qualidades consideradas mais essencialmente brasileiras, expressões mais verdadeiras da brasilidade. Não menos do que os mitos de origem, tornou-se uma história que os brasileiros contam a si mesmos a respeito de si mesmos [...]. É uma história que eles usam ainda como outro sistema de referência, que lhes permite manipular, rearranjar e até reinventar os contornos de seu universo sexual. Até mais do que os mitos de origem, o carnaval forneceu claramente, também, uma história que eles contam aos estrangeiros – uma história acerca dos encantos particularmente sedutores do Brasil, sua sensualidade exótica, seus prazeres tropicais, sua diversidade e abertura eróticas” (p. 242; sobre a “carnavalização do mundo” veja p. 205-242).

Passar de um sistema de referência para outro, jogar um contra o outro, construir pontes entre eles, integrá-los tanto quanto possível, esses são os processos através dos quais as realidades sexuais significativas se constroem no Brasil contemporâneo, e por meio dos quais o mundo de significados sexuais continuamente se recria no fluxo da ação coletiva. Os dilemas enfrentados pelos indivíduos de carne e osso neste mundo são naturalmente tantas vezes inconscientes quanto conscientes, e as maneiras pelas quais um indivíduo específico responde às opções que defronta, claro, são impossíveis de prever.³⁰¹

Assim, de modo semelhante ao que foi visto com relação à religiosidade, também a sexualidade brasileira no contexto da modernização se caracteriza pela ambigüidade, afirmada pelo trânsito entre os diferentes sistemas de referência. Mas, antes de discutir de que forma as ambigüidades de ambas se relacionam, será feito um breve desvio de rota para abordar especificamente os desenvolvimentos com relação ao tema da homossexualidade. Neste desvio, a análise retrocederá rapidamente até o período colonial para então perceber as mudanças que ocorreram na segunda metade do século XX com o surgimento de um movimento homossexual organizado no Brasil e com o desenvolvimento de pesquisas e reflexões acadêmicas sobre homossexualidade.

1.3.3 Homossexualidade no Brasil: movimento social e reflexão teórica

Entre as práticas e costumes sexuais dos povos nativos que surpreenderam e fascinaram os conquistadores que chegaram ao Brasil no século XVI estavam o homoerotismo e a transgeneridade.³⁰² O estranhamento, no entanto, não foi tão grande quanto ficou expresso em muitos relatos de cronistas da época (a maioria viajantes ou religiosos) já que tais práticas, ainda que com significados culturais distintos, também faziam parte do cardápio sexual europeu.³⁰³ De qualquer forma, muitos encontraram aqui maiores possibilidades de viver sua sexualidade e realizar seus desejos mais transgressores e

³⁰¹ PARKER, 1991, p. 253. Para o autor esta característica precisa ser localizada dentro do conjunto mais amplo de questões sociais. Segundo ele: “Por causa da natureza multifacetada da vida social, é possível a existência de múltiplas éticas – às vezes, até nas mentes e experiências de indivíduos – sem produzir os conflitos internos que seriam inevitáveis num contexto diferente” (p. 248-249). Este tema será abordado na conclusão deste Capítulo.

³⁰² A utilização de termos como “homoerotismo” e “transgeneridade” para falar de costumes e práticas nativas, embora equívoca, dadas suas particularidades históricas, políticas e culturais, visa apenas apontar para o fato da existência de formas de relacionamento erótico-afetivo-sexual fora dos padrões heterocêntricos entre estes povos, sem colocar em discussão o seu significado específico neste contexto. Para algumas reflexões sobre estas práticas sexuais nativas, bem como os termos e categorias usadas por eles para expressá-las, veja, por exemplo: TREVISAN, 2000, p. 63-73; 215-228 (o autor também apresenta ampla bibliografia sobre o tema). Também FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 33-40.

³⁰³ TREVISAN, 2000, p. 109-114. Segundo o autor, o Brasil era um dos destinos dos sodomitas portugueses condenados pela Inquisição com a pena do degredo.

desviantes.³⁰⁴ Além disso, a incorporação de massas de africanos e africanas através do tráfico e da escravidão negra à população brasileira agregou ainda outra(s) tradição(ões) com suas práticas e compreensões sexuais específicas, as quais não excluía(m) o homoerotismo e a transgeneridade.³⁰⁵ As práticas homoeróticas que tiveram lugar no encontro dos povos nativos, europeus (principalmente portugueses) e africanos, não podem ser compreendidas dentro de um contexto de liberalização sexual, nem tampouco fora de um contexto marcado pelo sistema colonial e imperialista a partir do qual o Brasil foi conquistado e das relações de poder entre os sujeitos envolvidos. De maneira específica, elas têm que ser vistas a partir das perseguições desde cedo implementadas pelos representantes da instituição religiosa, e intensificadas com a presença da Inquisição no Brasil.³⁰⁶ Ainda assim, é possível afirmar que elas fizeram parte do cotidiano da vida no Brasil desde antes de sua conquista e também no período de colonização.³⁰⁷ Assim, segundo Luiz Mott:

... abrandou-se nos trópicos a noção de pecado, desviando-se os cristãos da rígida moral-sexual pontificada pelo catecismo tridentino, de tal sorte que a repressão tornou-se aqui mais frouxa do que no Reino. Tal relaxamento explica o alastramento e desenvoltura como os *fanchonos* e *sodomitas*, *tibiras* e *çacoaimbeguiras*, *alés* e *quimbandas* praticaram seus desejos mais ternos e profundos, suas sinas e tendências mais recônditas: *o amor igual*. Amor que malgrado ser rotulado pelos teólogos de “mau pecado”, pelos Inquisidores de “abominável e nefando”, equiparado pelas justiças del Rei ao crime de lesa-majestade, não obstante tantos anátemas e a ameaça da pena vil dos açoites públicos, do seqüestro dos bens, do degredo nas galés de Sua Majestade, e a temida morte na fogueira – o amor homossexual foi mais forte do que a morte!³⁰⁸

Os séculos XIX e XX trouxeram grandes mudanças para a vivência e compreensão da homossexualidade no Brasil. Com a influência da medicina higiênica na regulação da sexualidade, como visto acima, teve lugar, semelhante ao que ocorreu em outras partes do mundo ocidental, a “medicalização” da homossexualidade.³⁰⁹ Seguindo os padrões

³⁰⁴ VAINFAS, 1989, p. 143-186.

³⁰⁵ MOTT, Luiz. Escravidão e homossexualidade. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 19-40. Também TREVISAN, 2000, p. 115-120.

³⁰⁶ Relatos e crônicas de visitantes e os documentos da Inquisição são praticamente os únicos documentos a partir dos quais, considerando as suas limitações, é possível refletir sobre a homossexualidade no Brasil colonial (VAINFAS, 1997, p. 242-246). É preciso também considerar a questão da linguagem utilizada pelos relatores do Santo Ofício (veja VAINFAS, 1997, p. 245; TREVISAN, 2000, p. 127-135).

³⁰⁷ Veja, por exemplo, o “dicionário biográfico” elaborado por MOTT, Luiz. **Homossexuais da Bahia**. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 1999, em que o autor apresenta uma breve biografia de 178 homens e 24 mulheres com práticas homoeróticas no estado da Bahia do século XVI ao XIX. Também: MOTT, Luiz. **Homossexualidade: Mitos e verdades**. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 2003a. p. 49-63 (*100 homoeróticos mais famosos da história do Brasil*); e TREVISAN, 2000, p. 137-153.

³⁰⁸ MOTT, 1999, p. 16. Veja também VAINFAS, 1989, p. 257-280.

³⁰⁹ Sobre a relação entre medicina higiênica e homossexualidade veja: GREEN, 2000, p. 189-249; TREVISAN, 2000, p. 171-186; FRY, 1982, p. 92-103; FRY; MACRAE, 1983. p. 60-79; COSTA, 2004, p. 240-249; PARKER, Richard. **Abaixo do Equador: Culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil**. Tradução de Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 64-71; NUNAN, Adriana. **Homossexualidade: do preconceito aos padrões de consumo**. Rio de Janeiro: Caravansarai, 2003. p. 23-36.

desenvolvidos especialmente na Europa, médicos brasileiros, no intuito de “higienizar” as famílias e colocá-las ao serviço do nascente Estado brasileiro, estudaram e classificaram a homossexualidade como uma patologia. Esta representava graves prejuízos para o indivíduo e, mais importante, uma ameaça para a coletividade e o desenvolvimento político, econômico e social que os médicos e a propaganda governamental propalavam. Como consequência, a homossexualidade passou não apenas a ser objeto de intervenção médica para cura, mas também caso de polícia, numa aliança entre medicina e poder policial.³¹⁰ Segundo James Green:

Em menos de duas décadas, a homossexualidade havida sido intensamente estudada, classificada e patologizada. Embora esse processo tenha se iniciado no fim do século XIX, a consolidação do papel dos profissionais médicos e legais sob a República Velha (1889-1930) e o governo Vargas (1930-1945) diante do Estado facilitou a (sic) “medicação” do homossexual.³¹¹

Foi apenas na segunda metade do século XX que, transformando e expandindo os discursos da medicina higiênica sobre a homossexualidade, outras perspectivas com relação às práticas homoeróticas foram surgindo.³¹² De modo especial, nas décadas de 1970 e 1980 apareceram estudos fundamentais na área das Ciências Sociais que inauguraram novas abordagens desta temática na pesquisa e reflexão teórica brasileira.³¹³ A emergência destes estudos e as novas perspectivas adotadas por eles, estão intimamente ligadas às mudanças políticas no Brasil e com a atuação de nascentes grupos feministas e homossexuais que vieram a configurar movimentos mais organizados nas décadas seguintes. Segundo Maria Teresa Citeli:

... foi a partir de então que, com a emergência dos movimentos feminista e homossexual, além do interesse pelo tema por parte de organismos e agências internacionais, as Ciências Sociais voltaram o olhar para as temáticas da mulher e da sexualidade. [...] O panorama político brasileiro no período se foi marcado pelo autoritarismo político, também o foi pela emergência dos movimentos “progressistas”, surgidos principalmente da experiência social das camadas médias, em estreita interação com a academia. A ênfase na igualdade de direitos ressoa nos

³¹⁰ Veja TREVISAN, 2000, p. 187-193. Segundo o autor: “no Brasil, juntam-se contra a prática homossexual vários sistemas de controle e repressão, tornando tênue a fronteira entre a intervenção jurídico-psiquiátrica e a ação da polícia” (p. 192). Veja os exemplos de Febrônio Índio do Brasil e Roosevelt Antônio Chrysóstomo de Oliveira (p. 195-214). Veja também GREEN, 2000, p. 189-249. Com relação à legislação acerca das práticas homossexuais no Brasil veja TREVISAN, 2000, p. 163-170; GREEN, 2000, p. 55-58.

³¹¹ GREEN, 2000, p. 236. Segundo a avaliação do autor: “embora os especialistas brasileiros citassem constantemente teorias européias, eles tendiam a adaptar os modelos emprestados às noções brasileiras dominantes sobre a sexualidade e às idéias populares sobre atividades homoeróticas”. (p. 237). Veja também o estudo comparativo entre diferentes sistemas de classificação em FRY, 1982, p. 90-103.

³¹² PARKER, 1991, p. 134-148.

³¹³ Veja CITELI, Maria Teresa. **A pesquisa sobre sexualidade e direitos sexuais no Brasil (1990-2002):** Revisão crítica. Rio de Janeiro: CEPESC, 2005. p. 17-28.

estudos que se voltam para a família e a saúde da mulher – temática que mais tarde viria a assumir o rótulo de saúde sexual e reprodutiva.³¹⁴

Assim como os relatos dos processos da Inquisição no Brasil revelam aspectos importantes das práticas homoeróticas no período colonial, os estudos dos médicos higienistas revelam particularidades destas práticas num contexto de rápida urbanização, industrialização e modernização da sociedade brasileira, deixando entrever o surgimento e a existência de subculturas e redes de sociabilidade homossexual no Brasil. James Green documentou amplamente estas subculturas e redes desde o final do século XIX até a década de 1980.³¹⁵ Em certo sentido, foram estas redes e a subcultura que formavam que permitiram o surgimento de um Movimento Homossexual organizado no final dos anos 60 e, principalmente, na década de 1970.³¹⁶ Referindo-se à formação de “culturas do desejo/culturas de resistência” na década de 1990, Richard Parker afirma que:

Habitadas por exóticos transformistas e *drags*, por *barbies* (usado para descrever o físico exageradamente masculino produzido somente por longas horas de musculação e aeróbica), por *boys* (implicando juventude e uma certa qualidade andrógina) e bichas velhas, por travestis e michês bem como por entendidos e gays, por militantes do movimento gay e interventores de Aids – essa subcultura em evolução de fato se disseminou do Rio e de São Paulo para cidades em todo o país.³¹⁷

Um movimento social com uma agenda política, de fato, surgiu no Brasil já no final da década de 1970.³¹⁸ Sua emergência, assim como em outros lugares, também esteve

³¹⁴ CITELI, 2005, p. 17. Assim, segundo a autora: “o conjunto de trabalhos precursores produzidos no Brasil de 1970 a 1989 proporcionou aportes teórico-metodológicos e legitimidade à temática, pavimentando o caminho para a realização de grande parte das pesquisas feitas nos anos seguintes” (p. 28). Para uma discussão sobre a produção acadêmica anterior à década de 1970 veja interessante artigo de GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo. São Paulo nos anos 50: a vida acadêmica e os amores masculinos. In: GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo. **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. São Paulo: UNESP, 2005. p. 25-38. O objetivo principal desta obra é apresentar a monografia inédita de José Fábio Barbosa da Silva (*Homossexualidade na cidade de São Paulo*), escrita em 1958 (p. 39-212), e apresenta também reflexões de outros autores sobre o período e a temática levantada por esta monografia (p. 215-336).

³¹⁵ GREEN, 2000. Embora a pesquisa do autor se concentre majoritariamente nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, suas análises podem ser estendidas para o contexto brasileiro de modo mais amplo porque, segundo o autor, “Rio de Janeiro e São Paulo juntas tecem vários padrões culturais para todo o país” (veja p. 36). Veja também: PARKER, 2002, p. 72-73 sobre “culturas do desejo/culturas de resistência”; TREVISAN, 2000, p. 271-331 sobre a evolução desta temática no âmbito do teatro, da literatura, do cinema e da música brasileiras; NUNAN, 2003, p. 37-102.

³¹⁶ Veja MACRAE, Edward J. B. N. **A construção da igualdade: Identidade sexual e política no Brasil da “abertura”**. Campinas: Unicamp, 1990; FRY; MACRAE, 1983, p. 17-32; GREEN, 2000, p. 391-449; TREVISAN, 2000, p. 335-373; NUNAN, 2003, p. 110-115.

³¹⁷ PARKER, 2002, p. 83; também NUNAN, 2003, p. 137-153. Sobre as categorias identitárias que aparecem nesta citação e seus significados veja também FRY, 1983, p. 33-59; FRY, 1982, p. 87-115. Sobre a subcultura homossexual nas décadas de 1970-80 veja GREEN, 2000, p. 391-449.

³¹⁸ Em 1978 surgiu, em São Paulo, a primeira organização homossexual duradoura – Somos: Grupo de Afirmação Homossexual (cujo nome inicial era Núcleo de Ação pelos Direitos dos Homossexuais) e também começou a circular o jornal *Lampião da Esquina*, aos quais se seguiram várias outras iniciativas (veja GREEN, 2000, p. 427-436; FRY; MACRAE, 1983, p. 20-23; TREVISAN, p. 335-351; sobre a questão lésbica veja FRY; MACRAE, 1983, p. 101-113). Em 1980 foi fundado o Grupo Gay da Bahia (primeira organização deste tipo a ser registrada como sociedade civil, em 1983) que tem sido um dos grupos mais

relacionada com a atuação de outros movimentos sociais (como os movimentos feminista, negro e ecológico), os quais tinham em comum a luta contra a discriminação e por direitos civis no contexto da ditadura militar.³¹⁹ Foi justamente com o abrandamento deste regime que grupos e instrumentos de atuação política homossexuais puderam surgir e organizar-se mais solidamente. Além disso, seu surgimento e desenvolvimento não podem ser compreendidos isoladamente dos grupos e do movimento articulado em outras partes do mundo, principalmente na Europa e nos Estados Unidos.³²⁰

Na década de 1980, o nascente movimento homossexual brasileiro que teve que enfrentar os novos desafios colocados pela epidemia da AIDS, e sua vinculação com a homossexualidade.³²¹ O enfrentamento da epidemia tornou necessária uma maior organização e a formação de uma frente de luta que resultou na criação de inúmeras Organizações Não-Governamentais (ONG) por todo o país. Muitas destas organizações foram majoritariamente formadas por homossexuais ou assumiram também esta luta no caminho do enfrentamento da epidemia.³²² O impacto da epidemia afetou profundamente questões relacionadas com a sexualidade, e a homossexualidade em particular, no Brasil. Segundo João Silvério Trevisan, por exemplo: “As fronteiras tão cuidadosamente demarcadas pela sociedade ‘sadia’ tendem a

atuantes no Brasil durante todos estes anos, e também pela visibilidade de um de seus fundadores e principais líderes, Luiz Mott, considerado um dos “patronos do movimento homossexual no Brasil” (veja TREVISAN, 2000, p. 365; também sítio do grupo: <<http://www.ggb.org.br>>. Acesso em: 20 jun. 2008).

³¹⁹ Veja TREVISAN, 2000, p. 335-342; GREEN, 2000, p. 394-395; FRY; MACRAE, 1983, p. 21.

³²⁰ Veja PARKER, 1991, p. 136. Várias das lideranças dos primeiros grupos brasileiros tiveram contato com grupos europeus e norte-americanos, inclusive por terem sido exilados durante a ditadura militar (veja GREEN, 2000, p. 427s). Com relação à formação de uma subcultura homossexual no Brasil e sua relação com outros contextos em PARKER, 2002, p. 77, o autor afirma: “seria um erro ver essa subcultura como nada mais do que uma importação do exterior – uma versão um tanto tropical da comunidade gay que existe na Europa ou nos Estados Unidos. Ela sem dúvida foi, e continua sendo, profundamente influenciada por modelos e forças externos, mas essa subcultura gay também continuou a reagir de maneiras variadas a particularidades do próprio contexto social e cultural brasileiro”.

³²¹ Veja esboço da História da AIDS no Brasil elaborada por BARROS, David. **História da Aids no Brasil**. Centro de pesquisas históricas IBVV. Disponível em: <<http://www.ibvivavida.org.br/Historia-da-AIDS.asp>>. Acesso em: 16 out. 2007. Sobre homossexualidade e AIDS veja também: ABIA. **Homossexualidade e AIDS no Brasil**: Catálogo do Centro de Documentação e Recursos da ABIA. Rio de Janeiro: ABIA, 2001. TERTO JR., Veriano. **Reinventando a vida**: histórias sobre homossexualidade e AIDS no Brasil. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1997; TERTO JR. Veriano. O movimento social da AIDS e as novas identidades sexuais. In: PARKER, Richard; CORRÊA, Sonia (org.). **Sexualidade e política na América Latina**. Rio de Janeiro: ABIA, 2003. p. 97-100; TREVISAN, 2000, p. 429-467.

³²² Segundo PARKER, 2002, p. 76: “Com o surgimento da Aids entre o início e meados da década de 1980, e a contínua associação entre HIV/Aids e a experiência de homens gays e bissexuais no Brasil, a mobilização social e política relativamente gradual que vinha ocorrendo dentro da comunidade gay emergente durante mais de uma década começou a seguir de mãos dadas com a defesa intensiva da causa da Aids [...]. No Brasil, como em outras partes do mundo em desenvolvimento (e, quanto a isso, até nos países desenvolvidos), a Aids proporcionou uma base importante, bem como uma fonte significativa de recursos, para a organização e a mobilização gay cada vez mais visíveis”; também TREVISAN, 2000, p. 456.

se tornar mais borradas: quem é homossexual, quem não é? Em outras palavras, a epidemia do vírus HIV revelou a instabilidade (ou seria ambigüidade?) colossal do desejo”.³²³

Embora seja difícil falar em um movimento nacional unificado, os diversos grupos e as diversas redes de articulação fizeram com que ele se tornasse uma força política substancial nas últimas décadas.³²⁴ Uma das principais formas de visibilidade e demonstração da capacidade de aglutinar pessoas tem sido a realização de Paradas Gays/GLBT. A Parada GLBT de São Paulo, realizada pela primeira vez em 1997, é hoje o maior evento deste tipo no mundo e, além dela, realizam-se anualmente centenas de eventos semelhantes de norte a sul do país, nas capitais e no interior.³²⁵ Os nomes destes eventos e as siglas utilizadas revelam as discussões e os conflitos em torno das diferentes identidades de gênero e orientações sexuais, apontando para o fato de que não podem ser unificadas e, muitas vezes, acabam virando “sopa de letrinhas”.³²⁶ Mas, apesar de todos os entraves e dificuldades, o movimento GLBT brasileiro tem sido capaz de estabelecer parcerias e garantir avanços na legislação e direitos fundamentais.³²⁷

³²³ TREVISAN, 2000, p. 465.

³²⁴ Esforços para criar um movimento nacional unificado podem ser vistos através da realização, já em 1980, do I Encontro Brasileiro de Grupos Homossexuais Organizados (TREVISAN, 2000, p. 353). Em 1993 foi realizado o VII Encontro Brasileiro de Lésbicas de Homossexuais (p. 367), em 1997 o IX Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Travestis (p. 370) e em 2005 o XII Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Transgêneros (sobre este último veja: <<http://www.estruturacao.org.br/ebglt2005/ebglt2005.swf>>. Acesso em: 14 jun. 2008). Em 1995 também foi criada a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis (hoje incluindo em seu nome bissexuais e transexuais, embora a sigla continue a mesma) que, desde então realizou dois congressos nacionais (veja: <www.abglt.org.br>. Acesso em: 14 jun. 2008). Além disso tem sido importantes os encontros nacionais relacionados com a AIDS, como o Encontro Nacional de Pessoas Vivendo com HIV e Aids (que em 2006 teve sua XIII edição) e o Encontro Nacional de ONG/AIDS (que em 2007 teve sua XIV edição – veja: <www.enong.org.br>. Acesso em: 14 jun. 2008).

³²⁵ Sobre a Parada GLBT de São Paulo veja TREVISAN, 380 (também Apêndice *A Parada do nosso amor*, p. 527-532); NETTO, Fernando Costa; FRANÇA, Isadora Lins; FACCHINI, Regina. **Parada: 10 anos de orgulho GLBT em SP**. São Paulo: Produtiva, Associação da Parada do Orgulho G.L.B.T. de São Paulo, 2006; FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins; VENTURI, Gustavo. **Sexualidade, cidadania e homofobia: Pesquisa 10ª Parada do orgulho GLBT de São Paulo – 2006**. São Paulo: APOGLBT, 2007; e sítio: <www.paradasp.org.br>. Acesso em: 15 jun. 2008. O Centro Latino-americano em Sexualidade e Direitos Humanos também tem realizado estudos sobre Paradas Gays/GLBT em diversas cidades brasileiras (veja <www.clam.org.br>. Acesso em: 15 jun. 2008). A ABGLT disponibiliza, inclusive, uma cartilha com instruções para a realização de Paradas por todo o país (MOTT, Luiz (org). **ABC das Paradas Gays: Cartilha com informações úteis de como potencializar as Paradas GLBTS**. Salvador: GGB, 2004. Disponível em <<http://www.abglt.org.br/port/paradasabc.php>>. Acesso em: 13 jun. 2008).

³²⁶ Veja FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas: Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. Veja acima (nota 324) sobre as mudanças que foram ocorrendo na nomenclatura usada nos encontros nacionais. Também TREVISAN, 2000, p. 376s, sobre o uso da sigla GLS nos anos 90.

³²⁷ As principais conquistas no âmbito da legislação têm ocorrido através da atuação de grupos locais com aprovação de leis contra a discriminação em Câmaras Municipais e Estaduais (veja, por exemplo: <http://www.abglt.org.br/port/leis_os.php>. Acesso em: 15 jun. 2008; e <<http://www.ggb.org.br/lei.html>>. Acesso em: 15 jun. 2008). Em âmbito nacional, projetos de lei como os de parceria civil entre pessoas do mesmo sexo (no Congresso há mais de 10 anos) e de criminalização da homofobia tem tido maiores dificuldades em serem aprovados. Questões como adoção de crianças por casais homossexuais, troca de

Foi também no âmbito dos grupos e organizações que compõem o movimento GLBT brasileiro que se produziu uma vasta gama de materiais e reflexões sobre sexualidade no Brasil. Esta produção, no entanto, muitas vezes não circula pelo mercado editorial e torna-se difícil acessá-la.³²⁸ Ainda assim, ela está intimamente relacionada com os desenvolvimentos no âmbito da pesquisa acadêmica e também têm influenciado os rumos do movimento através de um diálogo frutífero, bem como se constituído num espaço de reflexão teórica importante nas últimas décadas. Segundo Maria Teresa Citeli:

Como era de se esperar, as universidades, sobretudo nos programas de pós-graduação em antropologia e nos departamentos e institutos de Ciências Sociais, nos núcleos de estudos e nos institutos de Medicina Social e Saúde Coletiva – fomentaram conhecimentos, oferecendo orientação para teses e dissertações, formando pesquisadores, distribuindo bolsas de estudo mantidas pelas agências governamentais de apoio à pesquisa e angariando recursos de agências internacionais para seu financiamento.³²⁹

nome em caso de cirurgia de “mudança” de sexo, direitos a herança e vários outros têm sido conquistados na justiça (veja, por exemplo: DIAS, Maria Berenice. **União homossexual**: O preconceito e a justiça. 5. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005; DIAS, Maria Berenice. **Homoafetividade**: O que diz a justiça. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003; RIOS, Roger Raupp. **A homossexualidade no direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001; POCAHY, Fernando Altair; GOLIN, Célio; RIOS, Roger Raupp. **A justiça e os direitos de gays e lésbicas**. Porto Alegre: Sulina, 2003). Em âmbito governamental, a “Frente Parlamentar pela Livre Expressão Sexual”, a elaboração do Programa Brasil sem Homofobia, a criação de uma Secretaria da Diversidade no Ministério da Cultura e a realização de Conferências Municipais, Estaduais e a I Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais (2008) são alguns exemplos da força do movimento GLBT no Brasil. A “Carta de Brasília”, elaborada pelos/as delegados/as da I Conferência Nacional apresentam as principais pautas do Movimento: “solicitamos urgência na criação do Plano Nacional de Direitos Humanos e Cidadania LGBT; o cumprimento dos objetivos do Programa Brasil sem Homofobia e a aprovação dos projetos de lei que criminaliza a homofobia; que reconhece a união civil de pessoas do mesmo sexo e que autoriza a mudança do nome civil das travestis e transexuais pelo seu nome social” (CNLGBT. **Carta de Brasília**. Brasília, 08 jun. 2008. Disponível em <<http://www.conferencia-nacionalglbt.com.br/imprensaInterna.php?id=405>>. Acesso em: 13 jun. 2008). O Brasil também foi o país a propor para a Comissão de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas, em 2003, resolução que proíbe a discriminação por orientação sexual (veja, AMSTERDAN, Maristella von. **Resolução sobre orientação sexual e direitos humanos**. Disponível em: <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2004/02/274038.shtml>>. Acesso em: 13 jun. 2008). Todas estas conquistas não eliminam o fato de que o Brasil, segundo dados coletados pelo Grupo Gay da Bahia, continua sendo um dos países com os mais altos índices de atos de violência e assassinatos contra homossexuais (veja relatórios do Grupo Gay da Bahia: MOTT, Luiz; CERQUEIRA, Marcelo; ALMEIDA, Cláudio. **O crime anti-homossexual no Brasil**. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 2002; MOTT, Luiz; CERQUEIRA, Marcelo. **Matei porque odeio gay**. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 2003b; e o sítio do grupo para outros relatórios: <www.ggb.org.br>. Acesso em: 13 jun. 2008).

³²⁸ CITELI, 2005, p. 104-106. A autora comenta a fragmentação do mercado editorial brasileiro e afirma que: “grande parte dos livros que trazem o nome de universidades e ONGs como editoras resultam de acordos que permitiram co-editar obras junto com editoras comerciais, uma estratégia que facilita a distribuição e, portanto, a divulgação dos resultados de pesquisas; em segundo lugar, é preciso mencionar que grande parte das obras foi publicada justamente porque contou com o apoio de agências financiadoras privadas”. (p. 105-106). Um exemplo é GOLIN, Célio; WEILER, Luis Gustavo (org.). **Homossexualidades, cultura e política**. Porto Alegre: Sulina, Nuances, 2002.

³²⁹ CITELI, 2005, p. 99-100. A autora menciona (p. 100-104) as principais fontes de financiamentos das pesquisas (em âmbito governamental e de agências internacionais), grupos e núcleos de pesquisa e meios de publicação e circulação do conhecimento produzido nesta área (principalmente as revistas acadêmicas surgidas na década de 90: ESTUDOS Feministas. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992-1998; Florianópolis: UFSC, 199-; CADERNOS Pagu. São Paulo: Unicamp, 1993-).

Desta forma, seguindo os passos das pesquisas e construções teóricas desenvolvidas nas décadas de 1970-80, surgiram, na década de 1990, reflexões acadêmicas relacionando a militância homossexual com novas abordagens teóricas e metodológicas sobre gênero e sexualidade no Brasil.³³⁰ Estas pesquisas, assim como em outros lugares, também foram impactadas pela epidemia da AIDS e pelas respostas necessárias para seu enfrentamento.³³¹ Para tanto, o desenvolvimento teórico produzido em outros contextos influenciou as discussões na academia brasileira. Ainda assim, não é possível estabelecer um comparativo simples e direto com estes contextos, como é o caso, por exemplo, da organização e solidificação dos “Estudos Gays e Lésbicos” ou da “Teoria Queer” nos Estados Unidos e na Europa.³³² Segundo Denilson Lopes:

No caso brasileiro, se não podemos falar de um campo ainda, também não podemos proceder como se nada houvesse sido feito. Se a base para a emergência dos estudos gays, em última instância, remete à constituição do que Michel Foucault chamou de sexo rei na segunda metade do século XIX, da proliferação de discursos sobre a sexualidade como se fossem a verdade última do sujeito e da necessidade de se marcar a heterossexualidade e homossexualidade como orientações sexuais bastante distintas, separadas [...] são de vital importância os trabalhos que foram feitos pela história, antropologia e psicanálise brasileiras e brasilianistas, no sentido de conhecer melhor a sexualidade brasileira.³³³

Uma das principais tentativas de estabelecer um diálogo entre pesquisadores, pesquisadoras e grupos de estudos que têm se dedicado a estas temáticas, bem como destes/as com a agenda do movimento GLBT, foi a criação da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura (ABEH).³³⁴ Além de ser um fórum de encontro e debate sobre os rumos das pesquisas sobre sexualidade no Brasil, a ABEH também tem sido um instrumento e um espaço de articulação para a elaboração de estratégias de legitimação acadêmica e

³³⁰ CITELI, 2005, p. 29.

³³¹ Segundo CITELI, 2005, p. 67: “as Ciências Sociais (tanto no Brasil como no plano internacional) foram profundamente afetadas e renovadas pelas pesquisas sobre a AIDS, realizadas no final da década de 1980. A ampla gama de inovações que marcou a retomada dos estudos sobre sexualidade humana ocorrida nos últimos 20 anos abrange desde o tipo de informações recolhidas até as abordagens metodológicas, a postura interdisciplinar e a forte vinculação entre pesquisadores, ativistas e portadores da doença [...] – tudo isso gerou um grande volume de produção acadêmica, tanto por pesquisadores isolados quanto pela integração de pontos de rede de pesquisa”.

³³² A produção teórica no âmbito dos Estudos Gays e Lésbicos e da Teoria Queer e sua influência sobre o desenvolvimento de teologias homossexual-gay-queer será abordada no Capítulo 2.

³³³ LOPES, Denilson. **O homem que amava rapazes e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002. p. 25. O autor menciona os trabalhos de Peter Fry, Edward Macrae, Luiz Mott, Carlos Alberto Messeder, Maria Luíza Heilborn, Richard Parker, James Green, João Silvério Trevisan e Tânia Navarro Swain (p. 26-27).

³³⁴ Veja ABEH. **Breve Histórico**. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~abeh/historia.htm>>. Acesso em: 16 jun. 2008. Segundo este histórico: “De 1999 a 2001, a Universidade Federal Fluminense sediou, em Niterói, os Encontros ‘Literatura e Homoeroticismo’, a partir dos quais foi fundada a Associação Brasileira de Estudos da Homocultura [...] em 13 de junho de 2001, em Niterói (RJ), em Assembléia realizada no Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense (UFF)”.

institucional, abrindo espaço para uma nova geração de pesquisadores/as nesta área.³³⁵ Os anais de seus congressos revelam uma multiplicidade de temáticas e abordagens teóricas e metodológicas, discutindo questões relativas à identidade de gênero e orientação sexual desde diversas áreas do conhecimento e na interface com outras questões (como raça/etnia, classe social, etc).³³⁶ Estas abordagens se assemelham à produção desenvolvida em outros contextos e colocadas sob o guarda-chuva da Teoria Queer.³³⁷ A própria ABEH, no entanto, ao escolher o termo “homocultura” para designar a produção acadêmica brasileira sobre a temática em questão, procurou expressar a perspectiva desenvolvida no contexto brasileiro.³³⁸ A utilização de termos e expressões contextuais para nomear o campo de pesquisa na área de identidades de gênero e orientação sexual indica tanto a busca por referenciais próprios quanto a dificuldade de encontrar um elemento unificador, dada a multiplicidade de referenciais teóricos, bem como a fluidez e a diversidade no âmbito das pesquisas e das identidades vividas. Segundo Denilson Lopes:

Nomear é sempre um perigo, mas se não nos nomeamos, outros o farão. Dar um nome não significa simplesmente classificar, mas explorar, problematizar. Falar em teoria queer é fugir da discussão. A falta de tradução lingüística bem pode ser um indício da falta de tradução intelectual.³³⁹

Diante dessa situação, é possível afirmar que há uma produção intelectual ampla e sólida no Brasil sobre identidades de gênero e orientação sexual que ultrapassa as fronteiras

³³⁵ Este tem sido um tema “espinhoso” no âmbito da ABEH, tratado na abertura do 3º Congresso da Associação pelo seu então presidente Bruno Souza Leal (fala não publicada). Segundo reflexão de LOPES, 2002, p. 27: “é fundamental pensar a pertinência do termo ‘estudos gays e lésbicos’, até que ponto sua institucionalização é necessária e desejável”.

³³⁶ Veja: SANTOS, Rick; GARCIA, Wilton (ed.) **A Escrita de Adé: Perspectivas Teóricas dos Estudos Gays e Lésbic@s no Brasil**. São Paulo: Nassau Community College, Xamã, ABEH, 2002; LOPES, Denilson et al (org.). **Imagem & diversidade sexual: Estudos da homocultura**. São Paulo: Nojosa, 2004; ABEH. **Discursos da diversidade sexual: lugares, saberes, linguagens**. Belo Horizonte: Atelier 31, 2006. CD ROM.

³³⁷ A Teoria Queer, sem dúvida, tem sido utilizada como perspectiva teórica por muitos/as pesquisadores/as brasileiros/as (a plataforma Lattes do banco de dados do CNPq apresenta 132 pesquisadores/as que se identificam com esta corrente – veja: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/index.jsp>>. Acesso em: 16 jun. 2008). Também algumas publicações explicitam esta perspectiva, como: LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: Ensaio sobre sexualidade e Teoria Queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004b; também LOURO, Guacira Lopes. Os estudos feministas, os estudos gays e lésbicos e a teoria *queer* como políticas de conhecimento. LOPES, Denilson et al (org.). **Imagem & diversidade sexual: Estudos da homocultura**. São Paulo: Nojosa, 2004a. p. 23-28. Sobre a Teoria Queer veja também Capítulo 2 (2.1.3.1).

³³⁸ Veja reflexão de LUGARINHO, Mário César. Universidade GLS. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 30 mar. 2003, Caderno Mais!, p. 10-12, sobre o conceito de “homocultura”. Segundo o autor: “A investigação passa a exigir uma ampla rede interdisciplinar que pode abranger desde o discurso médico e sanitário até a filosofia, a sociologia ou, até, a teologia. Para tanto se constituiu o conceito de homocultura, a extensa rede de relações sociais e culturais que constrói a identidade homossexual” (p. 11). Veja também discussão de WAUGH, Thomas. Diversidade sexual, imagens sexuais, sexualidade global. LOPES, Denilson et al (org.). **Imagem & diversidade sexual: Estudos da homocultura**. São Paulo: Nojosa, 2004. p. 15s.

³³⁹ LOPES, 2002, p. 27-28. Outras tentativas de nomear esta produção utilizando termos e expressões em português e espanhol a partir da perspectiva da teoria queer são, por exemplo, a expressão “teoria torcida” (veja: LLAMAS, Ricardo. **Teoria torcida: Prejuízos y discursos en torno a “la homosexualidad”**. México/Espanha: Siglo Veintiuno, 1998) e a idéia de “estranhamento” (LOURO, 2004b, p. 55-73).

disciplinares e temáticas e se articula com o movimento GLBT.³⁴⁰ Tanto os desenvolvimentos ocorridos no âmbito desta produção intelectual quanto do movimento GLBT na segunda metade do século XIX e no século XX são fundamentais para se compreender a sexualidade brasileira após o processo de modernização e no contexto contemporâneo. Estes desenvolvimentos não apenas afetaram a vida das pessoas GLBT em particular, mas também provocaram mudanças profundas com relação à forma como são compreendidas as práticas sexuais de maneira geral no Brasil. Assim, enquanto que a religiosidade brasileira se caracteriza por sua pluralidade e diversidade, também no âmbito da sexualidade é preciso falar de “diversidade sexual”. Além disso, tal diversidade carrega ainda as marcas da ambigüidade, como será visto a seguir.

1.3.4 As ambigüidades da religiosidade e da sexualidade e a dificuldade de articulá-las

A realidade descrita acima acerca da diversidade sexual articulada a partir do processo de modernização brasileira, bem como com relação aos múltiplos sistemas de referência utilizados na significação das práticas sexuais mencionados por Richard Parker, remete diretamente ao que foi constatado com relação à religiosidade brasileira. Também nesta área existe uma diversidade refletida no pluralismo religioso e a simultaneidade de piedades. Estabelece-se, desta forma, mais uma vez, a relação entre religiosidade e sexualidade verificada no Brasil desde o período colonial, que se manteve ao longo dos séculos e que tem na ambigüidade uma de suas principais marcas.³⁴¹

Em vários aspectos o discurso higiênico substituiu a pregação religiosa no controle e regulação da sexualidade no século XIX. Este foi o caso, por exemplo, com relação aos espaços e ocasiões de sociabilidade. As festas e atividades religiosas que determinavam a rotina social no contexto colonial foram combatidas pela medicina higiênica por não promoverem a intimidade familiar e por colocarem a saúde das famílias em risco.³⁴² A

³⁴⁰ Outro fórum importante de articulação e diálogo para este tipo de produção tem sido o “Seminário Internacional Fazendo Gênero” (<<http://www.fazendogenero8.ufsc.br>>. Acesso em: 16 jun. 2008) e outras atividades desenvolvidas pelo Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (<<http://www.nigs.ufsc.br>>. Acesso em: 16 jun. 2008) na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

³⁴¹ Também PARKER, 1991, p. 249, estabelece a ligação entre sexualidade e outras áreas em que convivem múltiplas éticas, como a política e a religião.

³⁴² Veja COSTA, 2004, p. 133-134. Segundo o autor: “As festividades religiosas lentamente desapareceram em meio à intensa secularização dos costumes. Os festejos leigos, como o ‘entrudo carnavalesco’ ou outras comemorações negras e populares foram sendo reprimidos em nome da civilização e da ordem pública. As autoridades político-policiais difundiram a idéia de que estas festas eram bárbaras e vulgares, além de propiciarem a explosão de atos violentos por parte de capoeiras, ciganos, negros e vagabundos de toda sorte” (p. 133). Sobre as restrições ao carnaval neste período veja também PARKER, 1991, p. 230-232. Veja

“recepção burguesa”, de caráter íntimo e seletivo, tornou-se o palco onde as novas regras sobre sexualidade eram afirmadas através dos atributos que passaram a simbolizar o poder e o prestígio familiar.³⁴³ Mas, apesar das diferenças, em vários aspectos a medicina higiênica e o discurso religioso também coincidiram, embora por motivos diferentes, na sua compreensão sobre a legitimidade das práticas sexuais.³⁴⁴ Estas “coincidências”, na verdade, permitiram que a medicina higiênica usasse a seu favor a influência de determinados valores religiosos e pudesse instalar e impor o seu próprio sistema de regulação e classificação da sexualidade.³⁴⁵ Isto é visível particularmente no caso dos desvios de conduta, onde o simbolismo do pecado foi apropriado e transformado no conceito de doença. Segundo Magali G. Engel:

Entre o pecado e a loucura, é importante notar que tais noções se encontram diluídas num mesmo universo semântico, definido pela idéia de doença. A noção de pecado [...] não é destruída pelo médico. Na classificação dos espaços da normalidade e da anomalia, o pecado é incorporado como substância básica para a construção do sentido moral do corpo doente.³⁴⁶

A relação entre religiosidade e sexualidade característica do período colonial, embora com mudanças e ressignificações, manteve-se tanto no âmbito institucional quanto das práticas da população no século XIX através deste mecanismo de troca simbólica. Com isso, o discurso científico passou a exercer cada vez mais influência sobre a vida sexual das pessoas. Já no século XX, apesar da maior visibilidade que ganharam as discussões sobre sexualidade no Brasil, questões relacionadas com a religiosidade foram excluídas do intenso debate

GREEN, 2000, p. 354-359 sobre a detração da prática do travestismo no carnaval pelos meios de comunicação na segunda metade do século XX, e p. 368-371 sobre as restrições e perseguições durante a ditadura militar. A tese do autor é de que, mesmo assim, o carnaval foi um espaço apropriado pela nascente subcultura homossexual.

³⁴³ COSTA, 2004, p. 106-110, 133-134. Esta situação foi responsável por uma mudança profunda na seleção dos/as pretendentes a casamento. Segundo o autor: “A aparência física, as boas maneiras, o requinte na educação, a sofisticação do gosto, etc., ingressaram na contabilidade do poder, quase em pé de igualdade com o dinheiro e os títulos de nobreza” (p. 107-108). Sobre as novas insígnias de poder e os novos costumes veja também interessante texto de SCHAPCHNIK, Nelson. Cartões-postais, álbuns de família e ícones da intimidade. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil**. Vol. 3. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 423-512 (especialmente p. 494-512).

³⁴⁴ Como é o caso da ênfase na reprodução (veja acima 1.3.2).

³⁴⁵ Segundo COSTA, 2004, p. 65ss, isto foi realizado através de uma “acrobacia” teórico-conceitual sobre os termos “alma” e “amor” operada pela medicina higiênica. Para ele: “O recurso à alma foi o que possibilitou à higiene infiltrar-se na moral da família sem fraturar suas antigas crenças e valores e, simultaneamente, reorientar o prestígio da religião em seu benefício. Fingindo respeitar o sagrado, na verdade, a medicina facilitava sua difusão na atmosfera familiar” (p. 66).

³⁴⁶ ENGEL, 1986, p. 178. Assim, segundo TREVISAN, 2000, p. 174: “a ideologia higienista deu um passo adiante em relação aos métodos da inquisição, que praticava um controle relativo. Agora, pretendia-se o exercício de um controle através e em nome da ciência, que a tudo presidia com uma suposta aura de neutralidade”.

público que tomou lugar nesta área.³⁴⁷ Isto aconteceu devido às mudanças na própria abordagem da sexualidade no campo científico e às transformações sociais decorrentes da intensificação do processo de urbanização. Papel fundamental neste processo tiveram o nascente movimento homossexual e os estudos desenvolvidos principalmente na área das Ciências Sociais. Mas a perda de espaço da religião no debate sobre assuntos relativos à sexualidade tem sido medida pela influência que a Igreja Católica – e, mais recentemente, as igrejas evangélicas e pentecostais – exerce através de suas autoridades e de seu discurso institucional. Embora esta abordagem se justifique diante da sua hegemonia numérica atestada pelos censos populacionais, ela precisa ser relativizada tendo em vista a forma como a religiosidade é compreendida e vivida no contexto da pluralidade religiosa e da simultaneidade de piedades.

É difícil avaliar o impacto das mudanças no cenário religioso brasileiro em questões relativas à sexualidade. Mesmo assim, tanto as denominações ligadas ao protestantismo quanto as religiões não-cristãs e as renovadas formas de expressão das tradições religiosas africanas e indígenas, apresentaram e introduziram códigos morais e éticas sexuais particulares.³⁴⁸ Embora os posicionamentos e discursos destas denominações e religiões em muitos aspectos se assemelhem e se aliem às doutrinas da Igreja Católica, elas também apresentam especificidades.³⁴⁹ A crescente influência e solidificação destas instituições

³⁴⁷ Segundo PARKER, 1991, p. 134-148, no século XX, especialmente a partir da segunda metade, o debate público sobre sexo assumiu uma nova dimensão tornando-se um dos tópicos favoritos de discussão. No contexto deste renovado interesse público sobre assuntos relacionados com a sexualidade, segundo o autor: “Uma preocupação anterior com a perversão deu lugar a um novo sentido de diversidade na vida sexual e a discussão da diversidade sexual foi focalizada menos nos pronunciamentos de autoridades morais, como padres e médicos, que nas opiniões de um público de certa forma mais amplo” (p. 138).

³⁴⁸ Não existe um estudo comparativo amplo sobre os posicionamentos acerca da sexualidade em cada uma destas tradições religiosas, nem do seu desenvolvimento histórico no Brasil. No caso das denominações protestantes há que se considerar ainda que, pelo menos no âmbito do protestantismo histórico, a maioria das igrejas está vinculada a organizações internacionais. Embora na maioria dos casos as igrejas nacionais tenham autonomia, elas também são influenciadas pelos posicionamentos destas organizações com relação à sexualidade. Este é o caso, por exemplo, das igrejas filiadas à Federação Luterana Mundial e, em nível ecumênico, ao Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI) e ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI).

³⁴⁹ Uma iniciativa importante no sentido de pensar a relação entre religiosidade e sexualidade no contexto do pluralismo religioso brasileiro foi o Seminário “Religião e sexualidade: convicções e responsabilidades”, organizado pelo Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM) e pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) e realizado em 2003. O seminário reuniu lideranças religiosas, ativistas, estudantes e profissionais de várias áreas e debateu os posicionamentos de diversas religiões sobre questões ligadas à sexualidade (especialmente homossexualidade e aborto). Segundo GIUMBELLI, Emerson (org.). **Religião e sexualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 12: “Cada religião apresenta suas teologias, suas doutrinas, suas instituições e suas práticas. Não há uma correspondência estrita entre essas várias dimensões, porque cada uma delas é percorrida por dinâmicas próprias que dialogam não apenas entre si, mas com forças do campo social mais amplo. Às vezes, a rigidez em uma dimensão é contrabalançada pela porosidade de outra. E nenhuma delas, isoladamente, pode resumir a totalidade de uma religião; ao contrário, cada uma dessas dimensões é plural, embora essa pluralidade freqüentemente fique ocultada sob visões e pronunciamentos mais peremptórios”.

religiosas tornou, sem dúvida, a relação entre religiosidade e sexualidade mais complexa e diversificada, uma vez que as várias e distintas concepções religiosas sobre sexualidade passaram a oferecer possibilidades diversas de referência.³⁵⁰

Assim, embora as instituições religiosas tenham perdido, de fato, terreno no âmbito das discussões públicas sobre sexualidade ao longo do século XX, não é possível afirmar que o mesmo tenha acontecido no âmbito da organização dos significados e práticas sexuais. Uma expressão disso é a capacidade mobilizadora de um discurso religioso conservador em debates recentes sobre sexualidade e saúde reprodutiva nas esferas governamentais e em âmbito público. Este tipo de discurso tem sido capaz de frear a implementação de mecanismos legais de garantia de direitos civis em questões como a criminalização da homofobia, a legalização das uniões homoafetivas e a descriminalização do aborto.³⁵¹ Mas, também tem havido um número significativo de conquistas sociais e políticas nestas áreas no Brasil que demonstram a limitação do poder discursivo e mobilizador de igrejas e grupos conservadores.³⁵² Estas conquistas, no entanto, são fruto fundamentalmente da atuação dos movimentos sociais e do pensamento intelectual que têm na negação do discurso religioso pelo apelo ao caráter laico do Estado brasileiro uma de suas estratégias de atuação.³⁵³ Ao adotar uma postura reacionária com relação à questão religiosa, excluindo qualquer possibilidade de articulação transformadora entre religiosidade e sexualidade, estes movimentos deixam de articular-se

³⁵⁰ Veja discussão sobre religiosidade e questões relacionadas ao mundo privado no Brasil contemporâneo em MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCWARCZ, Lilia Moritz (org.). **História da vida privada no Brasil**. Vol. 4. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 63-171.

³⁵¹ Veja, por exemplo, estudo de LOPES, Moisés Alessandro de Souza. “Homossexualidade é pecado”: sentidos religiosos no debate/embate da parceria civil. In: LOPES, Denilson et al. (org.) **Imagem & diversidade sexual: Estudos da Homocultura**. São Paulo: Nojosa, 2004. p. 373-379. Se comparada a outros contextos, é possível afirmar que esta capacidade mobilizadora, ainda que eficaz em muitos sentidos, não atinge no Brasil os níveis de organização (e de envolvimento emocional) que atinge em países como os Estados Unidos. Ainda assim, é fácil constatar que, diante de questões relacionadas com a sexualidade, existe uma aliança entre diferentes denominações e grupos religiosos que, no âmbito das relações ecumênicas e do diálogo inter-religioso sobre questões doutrinárias e/ou estruturais, é impensável, dando, de fato, a impressão de que a “religião” é um bloco unificado.

³⁵² Veja acima 1.3.3 sobre algumas conquistas no âmbito da homossexualidade e da diversidade sexual no Brasil.

³⁵³ Nos últimos anos têm se multiplicado as palestras, seminários e congressos abordando a questão do Estado Laico e a sua importância para o respeito dos direitos humanos e do avanço nas discussões sobre saúde reprodutiva e diversidade sexual. Alguns exemplos são: Seminário Somos Sul, realizado em 2005 na Câmara de Vereadores/as de Porto Alegre com uma mesa sobre “Estado Laico”; e o Seminário “Estado Laico, Saúde e Justiça Social”, realizado em 2007 em Brasília e promovido pelo Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA), Católicas Pelo Direito de Decidir e Jornadas Pelo Direito ao Aborto Legal e Seguro. Não se quer, aqui, pôr em dúvida a importância fundamental da laicidade do Estado, mas apenas apontar para questões mais complexas da relação entre religiosidade e sexualidade.

com discursos e práticas religiosas com perspectivas libertadoras no campo da sexualidade.³⁵⁴ Neste ponto, não podem ser de todo responsabilizados pela sua postura, já que tanto as igrejas e religiões quanto o discurso teológico em suas posturas mais conservadoras têm sido, historicamente, empecilhos fundamentais na discussão pública destas questões. Além disso, aquelas igrejas, grupos e discursos teológicos menos conservadores, inclusive a Teologia da Libertação, não têm sido capazes de romper o silêncio, nem de tornar visíveis posturas mais proféticas sobre estes temas. Ainda assim, parece que a negação ou o combate a qualquer forma de expressão religiosa por parte da militância política e intelectual ligada a questões de sexualidade não considera o fato de que a religiosidade é um elemento importante, talvez imprescindível, na construção das identidades e na significação das práticas sexuais no Brasil.³⁵⁵

Diante disso, o discurso religioso representado pelas instituições e autoridades que defendem padrões heterocêntricos tem o impacto de sua luta pela moralização da sexualidade limitado pelas conquistas dos movimentos civis e das correntes intelectuais vinculadas a eles. Estas, por sua vez, têm sua busca por uma sociedade livre do heterocentrismo limitada pela influência do discurso religioso. Assim, embora em termos gerais o conservadorismo ainda

³⁵⁴ Entre estes discursos e práticas pode-se citar tanto determinadas Igrejas com posicionamentos abertos com relação a estes temas (que é o caso de algumas igrejas protestantes históricas) quanto os grupos e igrejas cristãs GLBT (veja Capítulo 2 – 2.2.2) e grupos como as Católicas pelo Direito de Decidir. Além disso, os Congressos Latino-Americanos de Gênero e Religião, promovidos pelo Núcleo de Pesquisa de Gênero da Faculdades EST, têm sido um espaço importante de discussão destas temáticas a partir da pesquisa e militância no âmbito das igrejas e das religiões (veja as publicações referentes aos congressos: MUSSKOPF, André S.; STRÖHER, Marga J. (org.). **Corporeidade, etnia e masculinidade**: Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, 2005; NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (org.). **Epistemologia, violência e sexualidade**: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião: São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008).

³⁵⁵ Talvez isto explique o grande interesse que questões ligadas à religiosidade desperta entre pessoas GLBT, visível, por exemplo, no número de artigos e espaços destinados a esta temática nos principais meios de comunicação GLBT no Brasil. Este é o caso, por exemplo, da *G-Magazine*, uma das revistas de maior circulação no Brasil (veja G-MAGAZINE. São Paulo: Fractal, 1997-) que com frequência apresenta artigos sobre homossexualidade nas mais diversas religiões (veja, por exemplo, edições 45, 48, 78, 79, 82, 86, 92, 94, 109, 112), e também de revistas mais novas como *Junior*, quem em uma de suas primeiras edições publicou interessante artigo de DUQUE, Tiago. Entre a fé e o desejo: Uma reflexão sobre religião e homossexualidade no Brasil. **Junior**, São Paulo, ano 1, n. 3, p. 100-105, 2007. Também sítios GLBT na internet como Mix Brasil (<http://mixbrasil.uol.com.br/mp/upload/subcanal/5_69.shtml>. Acesso em: 02 jul. 2008) e Porto G (<<http://www.portog.com.br/conteudo/religiao/religiao.php>>. Acesso em: 02 jul. 2008) têm espaços reservados para temas religiosos. A partir do relativo baixo sucesso de igrejas e grupos cristãos GLBT (veja Capítulo 2 – 2.2.2), também é possível afirmar que este interesse não necessariamente aponta para uma busca pela concretização da cidadania religiosa destas pessoas através da participação nestas igrejas e grupos. Isto talvez se deva ao fato de que há, ainda, uma separação, consciente ou inconsciente, entre religiosidade e sexualidade para a maioria destas pessoas, e da população em geral. Este possivelmente seja o motivo para o descompasso observado em pesquisas sobre sexualidade no Brasil entre aquilo que as pessoas “dizem” e o que elas realmente “fazem” (veja reflexão de ALMEIDA, Alberto Carlos. **A cabeça do brasileiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007. p. 149-174, sobre “sexualidade: na teoria, a prática é outra; veja também os dados estatísticos e a reflexão sobre “[des]orientação sexual em ABDO, Carmita. **Descobrimento sexual do Brasil**: Para curiosos e estudiosos. São Paulo: Summus, 2004. p. 21-33).

consiga garantir mais espaço e ter um impacto social mais amplo, nenhum dos dois tem conseguido articular produtivamente a ambigüidade sexual e religiosa que marca o Brasil desde a sua invenção e conquista até os dias de hoje.³⁵⁶ Ambos negam, além disso, a profunda relação que existe entre sexualidade e religiosidade na construção da identidade de brasileiros e brasileiras e, negando, confirmam tanto esta relação quanto a ambigüidade de cada uma delas. Desta forma, não percebem aquilo que Carolina Teles Lemos, num dos poucos estudos sobre a relação entre religiosidade e sexualidade no âmbito popular, descobriu a partir da análise dos discursos e práticas de mulheres de uma localidade no interior do Paraná sobre sexualidade e sua relação com os discursos e práticas religiosas. Segundo a autora:

No caso da sexualidade, os valores pregados pelo catolicismo oficial, por serem muito restritivos, têm apresentado dificuldades em receber adesão afetiva e efetiva da maioria da população e, quando o conseguem, a adesão se dá de forma heterogênea, dificultando assim a possibilidade de que esses valores se transformem em ações. Porém, os discursos da religiosidade popular têm se apresentado como um espaço de produção de sentido às práticas sexuais que não se encaixam nos ensinamentos religiosos oficiais. Por este motivo, as pessoas entrevistadas procuram legitimidade para o distanciamento entre as práticas sexuais e questões a elas relacionadas (controle da natalidade e aborto) em um outro espaço do campo religioso, nos discursos e práticas de religiosidade popular.³⁵⁷

Com isto, não se quer afirmar que exista uma relação direta e simples entre a diversidade religiosa e a diversidade sexual, e a ambigüidade que caracteriza ambas. Quer-se, no entanto, apontar para as possibilidades de articulação entre elas, em nível político, eclesiástico e teológico, no sentido de que esta articulação possa dar conta da realidade na qual as pessoas vivem sua religiosidade e sexualidade e libertá-las de preconceitos e culpas. Neste sentido, a visibilização da forma como esta ambigüidade foi experimentada e construída historicamente é um ponto de passagem fundamental nos itinerários para uma teologia queer no Brasil.

³⁵⁶ É interessante perceber que as tradições religiosas que tiveram maior impacto nas últimas décadas por articularem a ambigüidade religiosa que marca o imaginário religioso brasileiro também parecem ser aquelas que apresentam posturas mais fluídas e menos repressoras no campo da sexualidade. A Umbanda, por exemplo, tem sido objeto de estudo de vários pesquisadores/as do campo da sexualidade pelo grande número de homossexuais que se vinculam a ela (veja FRY, 1982, p. 54-86; NUNAN, 2003, p. 206-211). Também segundo SCHULTZ, 2005, p. 111s, uma das marcas que distingue o Neopentecostalismo do Pentecostalismo é justamente um relaxamento do código moral (isto não significa que os “desvios” sejam aceitos, mas eles passam a ser menos importantes na definição da identidade do fiel e sua relação com Deus na igreja). O mesmo poderia ser dito sobre o espiritismo propagado por Luiz Gaspareto em contraposição ao de Chico Xavier (veja SCHULTZ, 2005, p. 52-53). Neste caso, no entanto, a notoriedade e influência alcançadas por Chico Xavier no Brasil não permitem afirmar que a mudança de perspectiva adotada por Luiz Gaspareto sejam responsáveis por um maior sucesso deste em relação ao primeiro. Estas, no entanto, são penas suspeitas que carecem de maior estudo e aprofundamento.

³⁵⁷ LEMOS, Carolina Teles. **Sexualidade e religiosidade popular**. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: UESP, 1998. p. 198.

1.4 “Que país é esse”?³⁵⁸

O objetivo deste capítulo foi descrever o percurso histórico através do qual foi se construindo o Brasil depois do evento da conquista portuguesa. Nesta reconstrução foi dada ênfase aos desenvolvimentos no campo da religiosidade e da sexualidade, bem como à relação que se estabeleceu entre elas. O motivo central para esta abordagem está no fato de que, embora estas duas dimensões raramente sejam discutidas na sua relação uma com a outra, ambas marcam profundamente a identidade e a vida de brasileiros e brasileiras.³⁵⁹ Quando muito, se destaca o papel repressivo e policiador que a religiosidade, de maneira especial através das instituições e autoridades religiosas, exerce sobre a sexualidade. Mas, apesar deste enfoque específico, procurou-se também localizar o desenvolvimento das questões relativas à religiosidade e à sexualidade dentro do contexto mais amplo das situações que foram moldando a sociedade brasileira e que tanto influenciaram quanto foram influenciadas por estas duas realidades específicas. Compreender este processo mais amplo e de que forma ele define a identidade brasileira tem sido o desafio de sociólogos/as, antropólogos/as e historiadores/as que se debruçam sobre o que Roberto DaMatta chamou de “o dilema brasileiro”.³⁶⁰

O que ficou evidenciado ao longo desta reconstrução é que tanto a religiosidade quanto a sexualidade, enquanto elementos definidores da identidade brasileira, são historicamente marcadas pela ambigüidade. As motivações religiosas presentes na conquista do Brasil, o sincretismo entre tradições religiosas indígenas, africanas e portuguesas (tanto na sua forma institucional quanto nas formas de religiosidade popular), o pluralismo religioso e a

³⁵⁸ RUSSO, Renato. Que país é esse. Intérprete: Paralamas do Sucesso. In: PARALAMAS DO SUCESSO. **Uns dias: Ao Vivo**. São Paulo: EMI, 2004. Álbum sonoro duplo. Disco sonoro 1. Faixa 7.

³⁵⁹ No âmbito da sexualidade, esta é a tese de PAKER, 1991. Segundo ele: “tanto no que descrevi como mitos de origem como nos desempenhos culturais do carnaval, encontramos uma auto-interpretação de uma sociedade inteira, formada através dos idiomas de sexualidade e sensualidade. Numa época mítica, fora do tempo, no passado distante do caos colonial ou nas celebrações anuais do carnaval, afirma-se que o pecado não existe abaixo do equador. A sensualidade é celebrada e se relaciona, no nível mais profundo, com o que significa ser brasileiro. É apresentado de forma elaborada, não apenas pelos brasileiros a si mesmos, mas pelos brasileiros para o mundo estrangeiro” (p. 244). No âmbito da religiosidade, sua força na constituição da identidade e na vida brasileiras é o ponto de partida para o estudo de SCHULTZ, 2005. Segundo ele: “O Brasil é um país religioso, carregado do sagrado. Há uma *nebulosa* de fé em Deus que se torna imediatamente evidente a quem observa e estuda as religiões. [...] Essa presença de Deus parece tocar mesmo a quem não acorre aos ritos, mas vive o religioso que impregna as injunções políticas, o cotidiano doméstico, o espaço do trabalho, as escolas, a mídia, as artes, a cultura em geral, ou mesmo o calendário civil carregado de feriados e datas religiosas. A religião é um componente essencial da cultura brasileira, e tal constatação parece unânime mesmo entre quem não considera o dado Deus ou a fé como questão pertinente na sua vida ou na sua pesquisa e trabalho” (p. 7).

³⁶⁰ Veja DAMATTA, 1997b. Veja também estudo recente sobre as principais correntes da sociologia brasileira a este respeito em SOUZA, 2000.

simultaneidade de piedades, são todos elementos que compõem uma paisagem religiosa marcada pela ambigüidade. Esta ambigüidade religiosa se expressa de diversas formas.

Segundo Adilson Schultz:

Há vários elementos que sustentam a percepção de que a dinâmica da estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro é ambígua e cheia de simultaneidades e misturas: no universo religioso brasileiro tudo parece misturado; tudo tem mais de uma possibilidade, o bem e o mal não são facilmente discerníveis; Deus e o mal são transcendentais e ao mesmo tempo imanentes; Deus está na igreja, mas também está no terreiro; a fé é confessada em alta voz mas vive de significações subterrâneas, não reveladas; os (in)fiéis freqüentam dois ou mais cultos ao mesmo tempo; mesmo as pessoas convertidas parecem conviver com a cosmovisão antiga; há um caldo religioso que subjaz e acossa mesmo os mais puros discursos teológicos; há uma consciência de base que as religiões operam cosmovisões distintas, e que todas elas, de uma forma ou outra, veiculam o mesmo Deus, e colaboram para a proteção contra o mal; a figura do meio, o mediador de toda ordem, está presente em todas as religiões; esse mundo pode se comunicar com o mundo do Além; Deus e o diabo estão misturados.³⁶¹

A mesma forma maleável com que brasileiros e brasileiras lidaram com as instituições religiosas que queriam impor o seu sistema de crenças também é perceptível no âmbito da sexualidade. Como consequência, existe mais fluidez nas compreensões e práticas sexuais do que a ênfase no discurso das autoridades definidoras e reguladoras de uma sexualidade heterocêntrica deixa perceber. Isso não significa que estes discursos não tenham penetrado ou que tenham sido ignorados pela população, mas que foram interpretadas a partir de sistemas de referência diversos e dentro de uma experiência de vida muito mais ampla e complexa. Neste processo, também sofreram a influência dos movimentos sociais e das reflexões teóricas ligadas a questões de gênero e sexualidade que emergiram no século XX. As diversas formas de uso e interpretação destes sistemas de referência é que fazem com que, também com relação à sexualidade, a ambigüidade se constitua como uma de suas marcas fundamentais. Conforme Richard Parker:

A ambigüidade que se encontra no coração tanto dos mitos de origem como do simbolismo do carnaval deve ser entendida através das contradições fundamentais que surgem como parte de perspectivas diferentes, de lógicas diversas que estruturam o universo sexual no Brasil: a ideologia do erótico, com sua ênfase nos corpos e prazeres, os discursos da sexualidade com seu foco na racionalização e na reprodução e o sistema hierárquico do gênero, com seu cálculo de atividade e passividade. Situados, tanto histórica como socialmente, cada um em relação aos outros, esses sistemas de referência fornecem interpretações profundamente diferentes da realidade sexual.³⁶²

A existência destes múltiplos sistemas de referência e as diversas combinações entre eles não caracteriza apenas a sexualidade e a religiosidade, mas também pode ser localizada

³⁶¹ SCHULTZ, 2005, p. 159.

³⁶² PARKER, 1991, p. 245.

na abordagem de Roberto DaMatta sobre a identidade brasileira.³⁶³ Seu ponto de partida é o estudo dos rituais nacionais brasileiros, nos quais operam diferentes lógicas.³⁶⁴ Em sua análise, convivem no Brasil um código personalista, herança da realidade colonial, com um código individualista, fruto do desenvolvimento de ideais da Modernidade. Estes códigos são representados, em sua tipologia, pela “casa” e pela “rua”. “Casa” e “rua” não são apenas espaços geograficamente localizáveis, mas “esferas de significação social”, onde os diferentes códigos ou sistemas de referência se materializam.³⁶⁵ O que dinamiza estes códigos e sistemas são as áreas de passagem, pontos de transição ou modos navegação social, onde os limites são transpostos e justamente emerge a ambigüidade que define a identidade brasileira.³⁶⁶ Assim, segundo Roberto DaMatta:

O Brasil fica situado a meio caminho: entre a hierarquia e a igualdade; entre a individualização que governa o mundo igualitário dos mercados e dos capitais e o código das moralidades pessoais, sempre repleto de nuances, gradações, e marcado não mais pela padronização e pelas dicotomias secas do preto e do branco, de quem está dentro ou fora, do é ou do não é, mas permitindo mais uma diferença e uma tonalidade.³⁶⁷

O que se tem, então, é uma sociedade intrinsecamente marcada pela ambigüidade. Nela, a convivência de códigos de valores e sistemas de referência permite a passagem e a transição entre eles criando uma multiplicidade de possibilidades em todas as áreas de

³⁶³ Tanto Richard Parker quanto Adilson Schultz, utilizados como guias no presente estudo, fazem referência às reflexões de Roberto DaMatta (Veja PARKER, 1991, p. 248ss; SCHULTZ, 2005, p. 162s).

³⁶⁴ Veja DAMATTA, 1997b.

³⁶⁵ DAMATTA, **A casa e a rua**: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997a. p. 15ss; “casa” e “rua” são metáforas recorrentes em Roberto DaMatta (ver também DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984. p. 21-33; DAMATTA, 1997b, p. 90-102).

³⁶⁶ DAMATTA, 1997b, p. 238-248.; DAMATTA, 1997a, p. 45ss; DAMATTA, 1984, p. 93-105. Para PARKER, 1991, p. 155-161, trata-se do elemento da “transgressão” que, no âmbito dos sistemas de referência da sexualidade, marca a “ideologia do erótico”. Para SCHULTZ, 2005, p. 159-164, este é o “princípio dinamizador” das estruturas do imaginário religioso brasileiro. Na tipologia de Roberto DaMatta há, além da “casa” e da “rua”, uma terceira esfera, o “outro mundo”, representado em termos rituais pelas procissões ou festas religiosas, e tipificada na figura do renunciador (veja DAMATTA, 1997a, p. 29-63; DAMATTA, 1984, p. 107-118; DAMATTA, 1997b, p. 260-272). Como constata SCHULTZ, 2005, p. 163n152: “Curioso que no esquema de DaMatta é justamente o *outro mundo* da religião que agencia a ligação da casa e da rua. O mundo das religiões é mítico, e o renunciador ou romeiro não quer *saber* do mundo: querem fruir o outro mundo. [...] Seria uma terceira realidade que, na renúncia, dá sentido para as duas outras. Os renunciadores-religiosos fazem o meio do mundo”. Como será visto mais detalhadamente no Capítulo 3 (3.1.6), para Roberto DaMatta também a religiosidade brasileira é marcada pela ambigüidade, justamente por sua característica relacional. Na tipologia “casa – rua – outro mundo”, a terceira esfera refere-se à possibilidade de síntese, neutralização, evitação das contradições criadas pela relação entre as outras duas. Como o autor afirma em DAMATTA, 1997a, p. 49-50: “A síntese, caso pudesse realmente existir uma zona neutra, seria proporcionada pela perspectiva do ‘outro mundo’ que simplesmente abre as portas para a renúncia ritualizada deste mundo com seus sofrimentos e suas contradições, lutas, falsidades e injustiças”.

³⁶⁷ DAMATTA, 1997b, p. 246. SOUZA, 2000, faz uma crítica a Damatta e outros “sociólogos da inautenticidade”. Ainda que seja possível concordar que valores não são simplesmente transplantados para uma outra realidade (como o autor afirma que tais sociólogos interpretam a entrada de valores coloniais e modernos no Brasil), mas são reinterpretados e tomam uma forma particular, parece difícil dizer que “o único discurso legítimo capaz de unir as vontades é o discurso modernizador”, enquanto o próprio autor reconhece que “isso não significa que a sociedade em questão se moderniza efetivamente em todas as esferas” (p. 255).

interação humana, inclusive no campo da religiosidade e da sexualidade.³⁶⁸ Embora isto possa ser afirmado sobre a população brasileira de maneira geral, tal característica é fruto da histórica opressão a que esta população foi submetida. Primeiramente através do projeto colonizador que escravizou os povos originários e os povos africanos para cá transplantados, e colocou portugueses de toda sorte e os/as descendentes da miscigenação entre estes diferentes povos a serviço da exploração mercantilista das terras e suas riquezas. Depois, através de diferentes formas de colonialismo e imperialismo que continuaram a subjugar o povo brasileiro através de seus projetos políticos e econômicos com a complacência das elites nacionais. É este povo, que por razões diversas aprendeu a sobreviver neste contexto de exclusão e marginalização, que fez e faz da ambigüidade sua forma de viver a religiosidade e a sexualidade.

Vitor Westhelle afirmou que, para produzir uma teologia latino-americana e, neste caso, brasileira, que faça sentido e reflita a experiência concreta das pessoas, é preciso resgatar os seus mitos fundadores.³⁶⁹ Neste processo de resgate dos mitos de origem, no entanto, é preciso reconhecer que, nos mitos que informam a identidade brasileira, sexualidade e religiosidade não podem ser separadas e a ambigüidade é a sua principal característica. É verdade que o discurso oficial das instituições religiosas, neste caso especialmente da Igreja Católica Romana, mas também de muitas denominações protestantes e outras religiões que vieram a fazer parte deste contexto, tem refletido muito mais uma postura de policiamento e normatização das sexualidades e das religiosidades. No âmbito das práticas populares, no entanto, estas questões, em geral, foram tratadas de uma maneira muito mais solta e misturada. Por isso, o grande desafio que se coloca para a teologia brasileira e latino-americana, é articular não apenas a ambigüidade do imaginário religioso brasileiro e das práticas que ele informa, mas também a relação entre esta ambigüidade e aquela que marca a sexualidade no contexto mais amplo da cultura brasileira, ela mesma caracterizada pela ambigüidade. Este desafio se coloca ainda mais fortemente para a Teologia da Libertação, uma vez que ela fez sua vocação a luta pela superação dos sistemas opressivos das populações pobres e marginalizadas do continente.

O que se quer mostrar neste trabalho é justamente que o referencial teórico queer desenvolvido por feministas e gays e lésbicas em diálogo com os movimentos feminista e GLBT desde a década de 1990, oferece o instrumental para a construção de uma teologia que

³⁶⁸ Em DAMATTA, 1984, o autor trabalha o tema da religiosidade e da sexualidade e de que forma elas marcam e ajudam a definir a identidade brasileira.

³⁶⁹ WESTHELLE, 2000, p. 50-54.

considere e dê conta da ambigüidade sexual e religiosa no Brasil. Isso é possível porque, como veremos a seguir, ela reconhece que toda teologia é um discurso sexual e incorpora a sexualidade no discurso teológico a partir de sua fluidez, rompendo com os padrões binários heterocêntricos. Pois, ao romper com a ideologia heterocêntrica, esta proposta teológica desestabiliza as estruturas normativas de poder, rompe com as meta-narrativas que dão sentido a estas estruturas e abre caminho para uma reflexão mais autêntica em todas as áreas da experiência humana – não apenas no campo da religiosidade e da sexualidade. Afinal, como afirma Adilson Schultz:

Reivindicar um status legítimo para a categoria da ambigüidade na teologia coloca a nossa relação com Deus num nível mais humano, eximindo-se do peso da perfeição, da certeza e da segurança total da fé. Dizer que a nossa relação com Deus e de Deus conosco é ambígua insere na fé e na teologia a perspectiva da provisoriidade, da fragmentariedade.³⁷⁰

É por este motivo que a releitura histórica da construção das religiosidades e das sexualidades brasileiras especificamente, e das identidades brasileiras de modo geral, é uma paisagem que precisa ser visitada nos itinerários para uma teologia queer no Brasil. (Re)visitando estas paisagens, atentando para suas características mais “indecentes” e procurando evitar qualquer tipo de “memória seletiva” ou interpretação moralizante, abre-se um campo que poucos/as teólogos/as têm ousado des-cobrir. Em certo sentido, esta (re)visitação pode ser uma forma de “re-invenção” de um passado que, ainda assim, marca profundamente a vida de brasileiros e brasileiras. Uma re-invenção que não cansa de se atualizar e se fazer “presente” no cotidiano das populações mais pobres e marginalizadas e que, talvez, constitua a sua forma mais autêntica de sobreviver e fazer sentido de uma realidade opressora e excludente. Re-inventar e re-imaginar, aliás, têm sido as principais estratégias das teologias feministas, gays, lésbicas e queer mais libertadoras que surgiram nas últimas quatro décadas.³⁷¹ Estas paisagens teológicas, por insólitas que são, também são pouco visitadas e conhecidas pelos/as teólogos/as que caminham pelo Brasil e pela América Latina. Por este motivo, dando continuidade aos itinerários aqui propostos, no próximo capítulo procurar-se-á des-cobrir algumas destas paisagens. Algumas desenvolvidas mais longe, outras vivenciadas mais perto, no próprio contexto brasileiro e latino-americano.

³⁷⁰ SCHULTZ, 2002, p. 104.

³⁷¹ Veja GOSS, Robert. **Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up**. Cleveland: Pilgrim, 2002. p. 212ss. O autor se refere ao uso das categorias “*phantasie*” (Dorothee Soelle) e “hermenêutica de atualização criativa” ou “imaginação bíblica” (Elizabeth Schüssler Fiorenza) pelo teólogo gay Robert Williams em WILLIAMS, Robert. **Just as I am**. New York: Crown, 1992.

No início deste capítulo foi sugerido que a sua leitura fosse feita ao som de Música Popular Brasileira, e ao longo dele foram feitas algumas sugestões. Talvez esta seja uma maneira importante de começar este exercício: ouvir mais música, ver mais filmes (e novelas!) e ler mais literatura brasileiras; dialogar, dançar e se emocionar com elas.³⁷² De alguma forma, elas estão cheias de experiências e práticas de um povo (ou vários povos) que através delas conta (e canta) a respeito das suas ambigüidades de sua vida.³⁷³ Elas são um espaço onde a religiosidade e a sexualidade abundam e podem ser o que são, ou o que quiserem ser. Eu, por convicção ou por conveniência, prefiro “ser carne e osso”, pois:

*A alegria do pecado
Às vezes toma conta de mim
E é tão bom não ser divina
Me cobrir de humanidade me fascina
E me aproxima do céu*

*E eu gosto
De estar na terra
Cada vez mais
Minha boca se abre e espera
O direito ainda que profano
Do mundo ser sempre mais humano*

*Perfeição demais
Me agita os instintos
Quem se diz muito perfeito
Na certa encontrou um jeito insosso
Pra não ser de carne e osso
Pra não ser carne e osso³⁷⁴*

³⁷² Segundo WESTHELLE, 2000, p. 51ss, algumas das reflexões mais agudas no âmbito da Teologia da Libertação sobre a realidade latino-americana, dentro de uma perspectiva pós-colonialista e de remitologização, se deram justamente no diálogo entre teologia e literatura. Exercícios semelhantes tem sido desenvolvidos com relação a outras expressões artísticas por teólogos/as como: CALVANI, Carlos Eduardo B. **Teologia e MPB**. São Paulo: Loyola, UESP, 1998; SANTOS, Clariézer Araújo dos. **Música e fé: religiosidade popular na obra musical de Gilberto Gil, à luz da teologia da cultura de Paul Tillich**. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: EST, 2004; SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. **Central do Brasil: busca, fuga, inversão e encontro: a expressividade simbólico-teológica do filme a partir de uma troca de olhar entre cinema e teologia**. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: EST, 2002; SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. **Por uma teologia da imagem em movimento: uma troca de olhar com o cinema a partir da obra de Andrei A. Tarkovski, no horizonte da teologia de Paul Tillich**. Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2006; EGGERT, Edla (org.). **[Re]leituras de Frida Kahlo: Por uma ética estética da diversidade machucada**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.

³⁷³ SCHULTZ, 2000, p. 107-108, fala da “música enquanto obra aberta como metáfora para um método da teologia da ambigüidade”. Segundo o autor: “A teologia pode ser vista como obra aberta, no sentido que ao lidar com a revelação de Deus insere nas suas reflexões e na sua prática a necessidade de reinvenções constantes. Se por um lado esta ambigüidade pode criar uma carência de centros de orientação, por outro ela pode ser positivada no sentido de exigir da teologia ‘uma continua (sic) revisibilidade dos valores e certezas” (p. 108). O autor faz referência a ECO, Umberto. **Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1986.

³⁷⁴ MOSKA; DUNCAN, Zélia. Carne e osso. Intérprete: Zélia Duncan. In: DUNCAN, Zélia. **Pré Pós Tudo Bossa Band**. Rio de Janeiro: Universal Music, 2005. 1 disco sonoro. Faixa 2.

2 DES-COBRINDO E HABITANDO PAISAGENS TEOLÓGICAS INSÓLITAS: TEOLOGIAS HOMOSSEXUAL-GAY-QUEER

Já fazia mais de um mês desde a minha chegada. E eu tinha decidido: naquele dia eu faria o pedido. Afinal, eu era apenas mais um rapaz latino-americano, com esquisitices características de meu povo e que, mesmo quando surpreendiam, não conseguiam chocar meus/as interlocutores/as norte-americanos/as. Era só puxar a pesada porta que estampava um painel esculpido em bronze por Eva Leo e inspirado em Mateus 25.36-35, depois a porta de vidro que impedia que o calor do sistema de aquecimento saísse, atravessar o corredor, entrar na pequena livraria do Wartburg Theological Seminary, olhar para a atendente com um semblante orgulhoso e prestativo por trabalhar cercada de livros – e fazer o pedido. Uma porção de coisas para se fazer até chegar onde eu queria. Não sei se eu tirei a referência de uma das leituras indicadas por Karen Bloomquist para a disciplina de ética ou se foram Shaun e Suzan que comentaram. Afinal, a esta altura, eu já tinha me identificado com ele e com ela e passávamos as noites assistindo a reprises dos episódios do programa estrelado por Ellen Degeneres ou simplesmente conversando sobre as diferenças culturais entre os nossos países. Não sei ao certo. Mas de algum jeito eu decidi que eu precisava daquele livro. Ele falava sobre “teologia gay” e sobre “libertação”, um conceito tão caro para quem vinha de um contexto onde, apesar de ter sido anunciada a sua morte, a Teologia da Libertação tinha ajudado a formar o que eu pensava sobre teologia. O título, na verdade, me ajudou na hora de solicitar o livro à atendente, já que era um tanto vago – *Know my name*. Mas, para ter certeza que eu receberia o livro que eu queria, e não algum outro romance que falasse de uma mulher angustiada pela insensibilidade do marido que a tratava como mais um objeto da casa, ou um guia para casais grávidos que explicasse a origem e o significado dos nomes mais comuns e mais esdrúxulos para que, assim, pudessem decidir acerca dos nomes ideais para a sua prole, eu tive que informar também o subtítulo: *A gay liberation theology*, Richard Cleaver, editora, ano de publicação. Pronto. Todas as informações possíveis fornecidas, provavelmente junto com algumas referentes à minha vida privada. *Whatever*. Deve ter demorado algo em torno de uma semana, durante a qual eu achava outras desculpas para ir à biblioteca para que a atendente pudesse me informar assim que o livro chegasse. Quando chegou, talvez não o tenha lido imediatamente. Tê-lo em minhas mãos e poder olhá-lo na prateleira, independente do que dissesse, já eram uma satisfação. Saber que existia algo que se chamava “teologia gay” era reconfortante e, ao mesmo tempo, promissor, uma vez que, de onde eu vinha, nunca tinha ouvido falar de nada disso. Mal sabia naquela época que este livro já era parte de uma genealogia um tanto

ampla de títulos nessa área e que no meu próprio continente tais reflexões não eram tão inexistentes quanto me faziam crer.

Contatos, recomendações, curiosidades em uma terra estranha. Desde então, a descoberta de um campo, uma disciplina, que ainda luta por firmar-se no espaço delimitado e circunscrito do que se pode chamar “academia teológica”, ao mesmo tempo em que luta por não delimitar-se e circunscrever-se a ponto de tornar-se árida e evidente, repetitiva. Nos itinerários para pensar uma teologia queer no Brasil, após visitar as paisagens sexual e religiosa formadas historicamente no país, uma outra visita se torna fundamental. Trata-se, também aqui, de des-cobrir algumas paisagens teológicas que, devido ao seu ponto de partida e sua abordagem, permanecem insólitas. Neste sentido, o que segue é uma apresentação e discussão da produção teológica homossexual-gay-queer que emergiu e se desenvolveu nos últimos quarenta anos.

Ainda que seja possível encontrar formulações teológicas homossexual-gay-queer em diferentes contextos, a própria terminologia indica uma delimitação conceitual, enquanto emprega termos, senão em todos os casos oriundos, popularizados no contexto de fala inglesa, o qual será privilegiado na descrição desta paisagem num primeiro momento.¹ A opção por esta delimitação lingüística e geográfica pode parecer óbvia, por um lado, e criticável, por outro. A obviedade, para quem está familiarizado/a com este campo, deve-se ao fato de que, inegavelmente, foi neste contexto que se produziu um *corpus* bibliográfico e uma articulação acadêmica através de fóruns de discussão substancial o suficiente para que se possa falar em um campo distinto na área da produção teológica. Já a crítica que se possa lançar sobre esta opção está relacionada com as formas insidiosas e perversas de imperialismo sofridas continuamente do lado de cá do continente – suspeita justificável, sem dúvida. No entanto, ambas as opiniões podem expressar-se rápidas e fáceis demais, e espera-se que o passeio por estas paisagens permita nuançar tanto uma quanto outra. Trata-se, sem dúvida, de visibilizar e

¹ Inicialmente poder-se-ia delimitar, especificamente, os Estados Unidos da América como contexto de análise da produção em questão. No entanto, logo ficará evidente que em outros países de fala inglesa há uma produção e publicação considerável de bibliografia neste campo, ainda que diferenças contextuais sejam importantes na utilização de categorias e conceitos como “gay” e “queer”. Também se reconhece a produção em outros contextos, em que são utilizadas categorias que não necessariamente se equivalem e nem sempre podem ser simplesmente traduzidas, como, por exemplo, “Schwule Theologie” - em alemão (a revista *Werkstatt Schwule Theologie* publica textos nesta área desde 1994. Veja coletânea das revistas publicada em WERKSTATT Schwule Theologie 1994-2002. München: Werkstatt Schwule Theologie, 2003. CD ROM; veja sítio na internet - <www.westh.de>. Acesso em: 12 jun. 2008. Também SCHÜRGER, Wolfgang; HERZ, Christian J.; BRINKSCRÖDER, Michael (Hrsg.). **Schwule Theologie: Identität-Spiritualität-Kontexte**. Stuttgart: Hohlhammer, 2007). A possibilidade e a viabilidade de tradução de termos e conceitos para o contexto Latino-Americano serão problematizadas quando for discutida a existência de teologias homossexual-gay-queer na América Latina.

reclamar uma herança teológica que, como toda herança, precisa ser analisada, discutida e incorporada criticamente e que, como tal, jamais constitui um bloco uniforme e totalmente demarcável. Principalmente porque, por esses pagos, esse tipo de reflexão continua sendo ignorado e relegado ao âmbito dos “armários”.²

Embora “homossexual” seja um termo atribuído a ambos os sexos, e “queer” o questionamento desta (e outras) unificações e divisões binárias, o termo “gay” indica também uma especificidade dentro do campo em estudo. Enquanto, como ficará evidente no que segue, se constituiu um corpo teológico gay a partir da produção de “homens homossexuais”, paralelamente e, às vezes, como questionamento, desenvolveu-se uma teologia lésbica, com características próprias.³ Assim, segue-se aqui os passos dados por uma teologia gay produzida por homens homossexuais, reconhecendo a limitação e fragilidade destes termos e conceitos, bem como seus riscos no que tange à criação ou manutenção de uma outra hierarquia, mas também reconhecendo e procurando evidenciar a porosidade de seu discurso no que tange à relação com as teologias lésbicas-feministas.

Se o ponto de partida é a teologia homossexual-gay-queer produzida nos Estados Unidos, a pergunta que encerra a (re)construção desta paisagem des-coberta e habitada é pela existência de uma tal teologia no Brasil e na América Latina. Neste contexto também se insere o questionamento pelo quê, de fato, constitui e legitima a emergência e existência de uma “teologia”. Ainda que a presente pesquisa concentre-se nas obras e discursos que chegaram a ser publicadas e circulam no mercado teológico, reconhece-se a produção de conhecimento teológico no nível das experiências de pessoas e grupos que assumem uma posição marginal em termos de orientação sexual e identidade de gênero. Ao pensar nos contornos de uma perspectiva teológica homossexual-gay-queer a partir do Brasil e da América Latina, a experiência de grupos religiosos/cristãos GLBT torna-se fundamental enquanto local de produção de conhecimento, tendo em vista também a escassez de fontes bibliográficas. Isso não significa que no caso da produção bibliográfica norte-americana esta experiência não esteja envolvida e refletida. Ainda assim, em termos de pesquisa, trata-se de abordagens distintas, pelo menos num primeiro momento.

Evidencia-se assim a impossibilidade de traçar limites e fronteiras rígidas com relação à temática deste capítulo. Os recortes lingüísticos e geográficos, teóricos e

² A expressão “sair do armário” (do inglês *to come out of the closet*) representa o processo de assumir uma orientação sexual diversa da heterossexual.

³ Esta “separação” espelha os conflitos e divergências existentes no âmbito dos Estudos Gays e Lésbicos e também do Movimento Homossexual. Veja STUART, Elizabeth. **Gay and Lesbian Theologies: Repetitions with Critical Difference**. Aldershot: Ashgate, 2003. p. 7ss. Sobre teologia lésbica p. 51-63.

conceituais, cronológicos e identitários são sempre permeáveis. A própria disposição dos termos “homossexual-gay-queer” (juntos e separados ao mesmo tempo), indica as descontinuidades e os jogos de força que se operam no interior deste campo. Não se trata de uma perspectiva cronológica simples, com blocos definidos, embora esta possa ser a impressão inicial.⁴ As margens permanecem necessariamente fluidas e móveis instituindo, quem sabe, uma mistura sem que seja possível, no final das contas, delimitar onde termina uma e começa outra. Uma ambigüidade quase insuportável, a ponto de levantar a pergunta pela validade de qualquer abordagem neste sentido. Uma confluência, interdependência e influência mútua de conceitos e categorias em que as temporalidades e espacialidades nunca são totalmente claras. Mas é no seio desta mistura, de mais esta ambigüidade, que se localiza a possibilidade de habitar estas paisagens insólitas. Talvez - assim se espera - esta seja uma das grandes contribuições desta reflexão para o campo da teologia enquanto saber: o de permitir e lidar consciente e positivamente com estas ambigüidades, sem excluí-las precipitadamente como algo estranho à própria construção da teologia em sua forma singular.

2.1 Teologias homossexual-gay-queer em contextos de fala inglesa

2.1.1 Teologia homossexual

Relações entre pessoas do mesmo sexo receberam, e recebem, em diferentes períodos históricos, em diferentes contextos culturais e políticos, significados diversos.⁵ Embora o âmbito das Sagradas Escrituras Cristãs seja uma das áreas mais controvertidas no debate travado no mundo ocidental sobre esta realidade, as poucas 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 da sodomia (que ainda persiste em muitas sociedades) a partir da narrativa de Sodoma e Gomorra; a definição paulina e deuteropaulina destas relações como “contrárias à natureza” (dentro da idéia de

⁴ Formas de sistematização semelhantes já foram empreendidas e serão utilizadas como auxílio na presente construção (veja STUART, 2003; e GOSS, Robert. **Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up**. Cleveland: Pilgrim, 2002. p. 239-258).

⁵ Veja, por exemplo, NISSINEN, Marti. **Homoeroticism in the Biblical World**. Minneapolis: Fortress, 1998.

idolatria).⁶ Estes textos bíblicos serviram de referência, dentro da história da teologia cristã, para formar discursos teológicos sobre a homossexualidade.⁷

De qualquer forma, ao falar de *teologia homossexual*, o que se pretende não é fazer um inventário de todos os discursos teológicos que se articularam sobre este tema, mas partir de um ponto histórico que, de certa forma, viu a introdução de um novo discurso, com rupturas e continuidades em relação a formas anteriores de abordagem da temática, fazendo emergir um novo sujeito.

2.1.1.1 O surgimento de um sujeito e a construção de uma identidade

A idéia de “sodomia” foi elaborada num longo processo que teve lugar na Idade Média a partir de termos instáveis, descrições infiéis e argumentos inconsistentes no âmbito da Teologia Cristã.⁸ Foi esta categoria que expressou “a recusa nervosa de teólogos em entender como o prazer pode sobreviver à pregação do Evangelho”⁹ e que foi incorporada nos Códigos Penais e programas de repressão das práticas homoeróticas.¹⁰ Estas práticas foram, então, caracterizadas como pecado e crime, sendo que os limites entre uma e outra não eram totalmente claros.¹¹ Mas, se Jordan e Greenberg falam em “invenção” da sodomia e “construção” da homossexualidade, é porque existem mudanças na forma como estas categorias e as práticas que elas querem descrever, e circunscrever, são compreendidas e

⁶ 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 destas e outras narrativas bíblicas veja HELMINIAK, Daniel A. **O que a Bíblia realmente diz sobre homossexualidade**. São Paulo: Summus, 1998. Para uma abordagem mais ampla do tema da sexualidade (e homossexualidade) especialmente no Novo Testamento (mas também sobre o Antigo Testamento) veja COUNTRYMAN, L. William. **Dirt, Greed & Sex: Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today**. Philadelphia: Fortress, 1988.

⁷ BOSWELL, John. **Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1980, demonstra o desenvolvimento do pensamento acerca da homossexualidade na teologia cristã até o século XIV.

⁸ JORDAN, Mark D. **The Invention of Sodomy in Christian Theology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997. p. 160-170.

⁹ JORDAN, 1997, p. 167.

¹⁰ GREENBERG, David F. **The Construction of Homosexuality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988. p. 302-346.

¹¹ GREENBERG, 1988, p. 302: “Do séc. XIV ao início do séc. XIX, a homossexualidade continuou a ser descrita como um pecado ou crime contrário à natureza. Depois de invocar a destruição de Sodoma e Gomorra, o preâmbulo da legislação anti-sodomia adotado em Veneza em 1458 relembra que ‘nossos mais sábios ancestrais [que promulgaram estatutos anteriores contra a sodomia] buscaram com todas as suas leis e esforços libertar nossa cidade de um jugamento divino tão perigoso”.

aplicadas.¹² Mudanças que “seriam decisivas para toda teologia Cristã subsequente no Ocidente – por conseguinte para legislação, medicina, ciência natural, e costumes Europeus e Americanos”.¹³ É neste sentido, também, que no século XIX ocorreu uma ruptura que, se não tornou por completo obsoleto o termo sodomia, visto que ainda é utilizado na retórica de determinados grupos religiosos e consta em alguns Códigos Penais mundo afora, instaurou uma determinada forma de compreender e uma nova linguagem acerca das relações entre pessoas do mesmo sexo.

Para além das construções teológico-religiosas e criminalizadoras, um outro campo do saber colocou seu aparato a serviço e ocupou cada vez mais espaço na compreensão e classificação das condutas no campo da sexualidade, e da homossexualidade em específico, no século XIX: as ciências médicas.¹⁴ É certo que o papel que a medicina desempenhou está ligado a um contexto de mudanças muito mais amplo, como a emergência das economias de mercado, a constituição de classes operárias, as transformações nas formas e meios de produção, o crescimento dos centros urbanos; enfim, mudanças profundas na estruturação das sociedades ocidentais em termos políticos, econômicos e sociais.¹⁵ E foi neste contexto que:

Avanços extraordinários na medicina e indústria tecnológica, e a disseminação de modos científicos de pensamento, que pareciam enfraquecer as pressuposições voluntaristas da lei e da religião, fizeram surgir um amplo espaço público para cientistas ambiciosos que buscavam criar uma cultura cientificamente fundamentada e cientificamente direcionada purificada de metafísica e superstição religiosa.¹⁶

O conhecimento produzido pelos médicos foi pouco a pouco sendo solicitado e incorporado no tratamento legal dado a práticas sexuais desviantes, abrindo caminho para a medicalização da homossexualidade. De fato, só é possível falar em “homossexualidade” a partir do século XIX e no âmbito da medicalização das práticas homoeróticas, pois foi neste contexto que o termo – homossexual – foi utilizado pela primeira vez.¹⁷ Durante o século XIX e início do século XX houve uma proliferação de estudos e teorias que foram dando os

¹² A intenção de JORDAN, 1997, p. 2, é “mostrar que [o termo] foi criado para objetivos específicos, que foi criado a partir de materiais específicos, e que entrou em uso em certos momentos nas conversas individuais”. Já GREENBERG, 1988, p. 1-21, assume a sociologia construtivista como base teórica para compreender as proibições contra a homossexualidade do ponto de vista dos “comportamentos desviantes”.

¹³ JORDAN, 1997, p. 1.

¹⁴ Para uma discussão geral da história da medicina sobre sexualidade e gênero, veja LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: Corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

¹⁵ GREENBERG, 1988, p. 347-396. Segundo o autor: “três desenvolvimentos foram particularmente importantes na formatação de uma resposta distintivamente moderna à homossexualidade: o crescimento do capitalismo competitivo, a emergência da ciência moderna, e a disseminação de princípios burocráticos de organização social” (p. 347).

¹⁶ GREENBERG, 199, p. 402-403.

¹⁷ O termo “homossexual” foi cunhado pelo médico Karoly Maria Benkert e usado pela primeira vez em 1869 (SULLIVAN, Nikki. **A Critical Introduction to Queer Theory**. New York: New York University Press, 2003, p.2; GREENBERG, 1988, p. 408s).

contornos para esta nova categoria, para este novo sujeito. Estudiosos como Karl Heinrich Ulrichs, Richard von Krafft-Ebbing, Karl Westphal, Magnus Hirschfeld, Edward Carpenter, até Sigmund Freud constituem elementos importantes de uma genealogia que inclui teorias que definiram a homossexualidade como uma androginia interior ou hermafroditismo da alma, uma degeneração hereditária, um desvio do desenvolvimento sexual normal, um terceiro sexo ou um sexo intermediário, uma inversão ou uma perversão.¹⁸ A mudança que se operou com o desenvolvimento das teorias acerca da homossexualidade pelas ciências médicas, e sua influência sobre outras áreas do conhecimento e delimitadoras das práticas e condutas, pode ser sintetizada pela já clássica afirmação de M. Foucault:

A sodomia – a dos antigos direitos civil ou canônico – era um tipo de ato interdito e o autor não passava 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.¹⁹

Este novo sujeito construído no âmbito do discurso médico foi ressignificado pelo movimento social que, tanto foi um dos motivadores quanto devedor deste discurso. Existe documentação da existência de subculturas homossexuais em centros urbanos nos séculos XVII e XVIII em diversas partes do mundo ocidental, especialmente da existência de *molly-houses* (literalmente “casas de maricas”) na Inglaterra com paralelos em outros lugares. No entanto, é difícil afirmar até que ponto os sujeitos que freqüentavam estas casas e participavam destas redes construía e definiam sua identidade a partir das suas práticas sexuais.²⁰ Ainda assim, entre a dinâmica de repressão e formação de subculturas

¹⁸ Para uma discussão sobre a construção da homossexualidade na medicina do século XIX veja o primeiro capítulo de SULLIVAN, 2003. p. 1-21, onde a autora faz um balanço das principais teorias do período. Ver também GREENBERG, 1988, p. 397-433; FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 60-79.

¹⁹ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Vol. 1. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 43-44.

²⁰ Segundo GREENBERG, 1988, p. 355, “A discussão sobre as *mollies* no século XVIII ajuda a iluminar a atualmente contestada questão sobre quando a noção de uma pessoa homossexual apareceu pela primeira vez”. E em linha com M. Foucault: “Embora o sodomita da Renascença tenha sido representado como um monstro cujo vício significava um repúdio de Deus e da natureza, ninguém sugeria que ele sofresse de uma doença e fosse necessária terapia. [...] Seu repúdio de Deus e da moralidade era considerado volitivo; eram seus atos, não sua fisiologia ou psicologia que o tornava monstruoso”. Sobre “molly houses” e “mollies” veja HOLMES, Michael M. *Mollies*. In: HAGGERTY, George E. (ed.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 604-606. MACK, Robert L. *Molly Houses*. In: HAGGERTY, George E. (ed.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 606.

homossexuais, foi a existência destas redes de sociabilidade que permitiram que grupos se organizassem e começassem a reivindicar o direito à existência.²¹

Este tipo de organização já era comum na Europa no final séc. XVIII, mas sofreu fortemente com as duas Guerras Mundiais, especialmente com a perseguição e assassinato de milhares de homossexuais nos campos de concentração nazista e a perseguição sob o artigo 175 da Constituição Alemã.²² Depois deste período de intensa perseguição dos grupos que advogavam a inclusão de homossexuais na Europa, nas décadas de 50 e 60 houve uma proliferação destes grupos nos Estados Unidos.²³ Sua preocupação, num primeiro momento, foi 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]”.²⁴ Segundo Nikki Sullivan:

O trabalho de tais organizações, combinado com a crescente discussão pública da sexualidade, pavimentou o caminho para a emergência, nos anos 50, do que podemos pensar como os primeiros grupos de direitos civis homossexuais. Nos EUA tais grupos formaram o que se tornou conhecido como o Movimento Homófilo [Homophile Movement].²⁵

Por isso, falar de uma *teologia homossexual*, no contexto assumido neste capítulo, significa falar de um discurso que surge com a constituição de um novo sujeito histórico, o qual permite também a irrupção de um novo discurso teológico sobre e a partir desta configuração. Foi o surgimento da figura do “homossexual” como uma nova categoria

²¹ GREENBERG, 1988, p. 301-346, discute esta dinâmica entre a repressão e a formação de subculturas na Europa e nas Américas. Seu objetivo é perceber as respostas dadas à homossexualidade. Neste sentido afirma: “A diversidade de percepções do século XVIII mostra que era um período de transição cognitiva. Algumas pessoas continuavam a ver a homossexualidade como um vício que qualquer pessoa podia achar atrativo. Aqueles que pensavam que achavam a homossexualidade especialmente assustadora, porque acreditavam que tinha o potencial de espalhar-se e alcançar proporções epidêmicas. Outros começaram a ver efeminação e homossexualidade como definidora de um tipo distinto de pessoa cuja orientação sexual era bastante estável, e cuja essência distinta era determinada de alguma forma por fatores fora de seu próprio controle” (p. 337).

²² Para um dos poucos depoimentos de sobreviventes homossexuais dos campos de concentração e a situação no pós-guerra veja HEGER, Heinz. **The Men with the Pink Triangle**. Los Angeles: Alyson Books, 1980. Veja também: GRAU, Günter. **Hidden Holocaust**. London: Cassel, 1995.

²³ Mattachine Society e Daughters of Bilitis são dois exemplos deste tipo de organização nos Estados Unidos (SULLIVAN, 2003, p. 22ss). Em outros países surgiram grupos semelhantes como Arcadie na França, Forbundet 48 na Dinamarca, COC na Holanda (FRY; MACRAE, 1983, p. 95). Também é importante anotar a publicação do Relatório Kinsey – *O comportamento sexual do homem* – em 1948 que influenciou profundamente os estudos sobre sexualidade a partir de então, afirmando, no campo da sexualidade, um continuum entre as pessoas exclusivamente homossexuais e exclusivamente heterossexuais, admitindo uma variação muito mais ampla do que a divisão binária homo/hetero (Ver FRY; MACRAE, 1983, p. 92ss);

²⁴ SULLIVAN, 2003, p. 23. A autora traz uma bibliografia básica sobre o Movimento Homófilo (nota 1). Para uma breve exposição veja FRY; MACRAE, 1983. p. 81-100.

²⁵ SULLIVAN, 2003, p. 22.

classificatória das relações entre pessoas do mesmo sexo, dentro do discurso médico e no contexto do Movimento Homófilo, que permitiu a emergência deste discurso teológico.

2.1.1.2 Uma teologia apologética

A partir do momento em que novas formas de pensar e representar as relações entre pessoas do mesmo sexo emergem no âmbito do discurso médico e das reivindicações do Movimento Homófilo, abre-se a possibilidade para novas reflexões no campo da teologia e da religião.²⁶ As respostas que foram dadas por teólogos e teólogas neste primeiro momento de mudança é o que está sendo chamado de “teologia homossexual” ou, mais especificamente, de uma teologia *sobre* a homossexualidade. Nela busca-se relacionar as teorias médicas com a tradição teológica e religiosa, tendo em vista a assimilação de homossexuais no marco da cultura hegemônica heterocentrada. É esta forma de discurso teológico que abrirá caminho para a constituição de um discurso mais sólido em períodos e reflexões posteriores.²⁷

Já nos anos 50 apareceram algumas publicações que estão nas origens de algo que somente mais tarde será chamado de “Teologia Gay”. Robert Goss, por exemplo, 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 e teólogas.²⁸ Mas foi na década de 70 que uma produção mais sistemática refletiu as mudanças conceituais e conjunturais em torno da categoria “homossexual” e aquilo que ela pressupunha. Enquanto Elizabeth 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),²⁹ Robert Goss, além desta última, faz menção a Tom Horner (*Jonathan Loved David* – 1978) e Virginia Ramey Mollenkott e Letha Scanzoni

²⁶ Seria ingênuo pensar que motivações e pressupostos teológicos e religiosos não estivessem atuantes no desenvolvimento das pesquisas e elaboração de resultados no âmbito das ciências médicas. Este tema será abordado mais amplamente quando tratarmos da influência da medicina higiênica no campo da sexualidade no Brasil (Cap. 2).

²⁷ Apesar de fazermos uma distinção entre “teologia homossexual” e “teologia gay”, é difícil tratar as duas fora de uma perspectiva comparativa. Em geral, a “teologia homossexual” é entendida como uma primeira forma de “teologia gay”. Ainda assim, serão apresentadas as principais diferenças entre ambas, sem pressupor uma ruptura artificial entre uma e outra.

²⁸ GOSS, 2002. p. 239s.

²⁹ STUART, 2003, p. 16-20. A obra de Malcom Macourt foi editada na Inglaterra.

(*Is the Homosexual My Neighbor?* – 1978)³⁰, como inauguradoras deste tipo de discurso teológico. Para ele, 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.³¹

Já Elizabeth Stuart enquadra esta produção na corrente de Teologia Liberal unindo-se a Goss quando afirma que “como todas as formas de teologia liberal a teologia gay é fundamentalmente apologética”.³² Marcadas pelos estudos médicos do século XIX e XX e pela atuação dos grupos homófilos, estas obras procuram articular o *corpus* teórico e a atuação política na construção de um discurso inclusivista. A influência, articulação e pressão do Movimento Homófilo, em geral, não está explicitada. Mas já John McNeil menciona a militância da comunidade homossexual como “circunstância que requer uma reavaliação da posição moral tradicional da igreja”.³³

É o apelo às novas teorias sobre a (homo)sexualidade, ao lado de narrativas que demonstram a “normalidade” de gays e lésbicas, que sustenta a reivindicação de uma identidade homossexual e fundamenta este novo discurso. Basta ver a centralidade desta temática nas obras de John McNeil e Virginia R. Mollenkott e Letha D. Scanzoni.³⁴ Além disso, 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, é neste contexto que se inicia a batalha em torno dos “textos de terror”³⁵ que perdura desde então e à qual vários/as teólogos/as têm se dedicado. Rembert Truluck, por exemplo, afirma que no processo para “curar-se do abuso bíblico”, este tipo de leitura

³⁰ GOSS, 2002, p. 239-241.

³¹ GOSS, 2002, p. 240.

³² STUART, 2003, 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”. Veja também: HANKS, Thomas D. **Las teologías gay-queer**. Disponível em: <<http://www.fundotrasovejas.org.ar>>. Acesso em 09 de jun. 2008. O autor apresenta as múltiplas influências teológicas nas teologias gay-queer, inclusive da Teologia Liberal.

³³ MCNEIL, John. **The Church and the Homosexual**. Kansas: Sheed Andrews and McMeel, 1976. p. 9.

³⁴ MCNEIL 1976. p. 109-125; MOLLENKOTT, Virginia Ramey; SCANZONI, Letha Dawson. **Is the Homosexual My Neighbor?** New York: Harper San Francisco, 1978. p. 84-102. Ambas as obras dedicam um capítulo ao tema da “ciência”.

³⁵ Expressão cunhada por Phyllis Trible. Os “textos de terror” compreendem: Gn 19.1-25, Lv 18.22 e 20.13, 1Co 6.9, 1Tm 1.10, Rm 1.26-27.

corresponde a “confrontar a Escritura usada contra você”.³⁶ D. J. Good apresenta três estratégias utilizadas por intérpretes ao lidar com estes textos. Na estratégia de “restauração” a ênfase está em mostrar que os textos utilizados na discussão de relações entre pessoas do mesmo sexo não são aplicáveis ao debate contemporâneo da homossexualidade e, por isso, precisam estar subordinados a outros textos dentro da própria Bíblia. A estratégia de “omissão” é um desenvolvimento da anterior, confirmando que o material bíblico não contém nada diretamente pertinente aos debates contemporâneos sobre (algumas) relações entre pessoas do mesmo sexo, mas acrescenta que tais textos se referem a atos específicos ao invés de toda gama de relações homoeróticas. A última estratégia proposta pelo autor é a de “acabamento”, onde se assume que há material bíblico que condena relações entre pessoas do mesmo sexo, e se contrapõe estes textos com outros materiais e conclusões de leitores/as contemporâneos/as.³⁷

Tais abordagens bíblicas caracterizam bem a perspectiva de uma teologia homossexual que tem nelas um de seus grandes fundamentos. Pois uma vitória no campo da disputa exegética e hermenêutica supostamente representaria a aceitação de homossexuais pelas igrejas e, conseqüentemente, a diminuição do preconceito e a conquista de direitos no âmbito civil. Passadas algumas décadas deste embate, é possível concordar com Timothy Koch, segundo quem este tipo de abordagem leva a uma competição sem fim, na qual está pressuposta a idéia de que ao vencedor caberá a prerrogativa de determinar as formas de vida autêntica de homens gays.³⁸ No contexto de uma teologia apologética, trata-se de uma postura “defensiva” que, ainda que tenha seus méritos e sua importância, representa apenas uma parte de um processo mais amplo, pois restringe-se à pergunta “o que a Bíblia diz sobre homossexualidade”.³⁹

Ainda que estivessem marcadas pela leitura e interpretação de determinados textos bíblicos e fossem devedoras do discurso médico, a maioria destas obras foram produzidas e publicadas num período em que a militância homossexual apontava novos horizontes, e elas

³⁶ TRULUCK, Rembert. **Steps to Recover from Bible Abuse**. Gaithersburg: Chi Rho Press, 2000. p. 189-220. Com um estudo que abrange grande parte do Novo Testamento, centrado especialmente na mensagem de Jesus Cristo, o autor vai delineando passos para que as pessoas homossexuais possam aproximar-se da Bíblia tornando-a instrumento de libertação e fonte de saber para uma vivência espiritual saudável e norteadora.

³⁷ GOOD, D. J. Reading Strategies for Biblical Passages on Same-sex Relations. **Theology & Sexuality**, London, vol. 10, p. 71-79, 1997.

³⁸ KOCH, Timothy. A Homoerotic Approach to Scripture. **Theology & Sexuality**, London, vol. 14, p. 12-13, 2001. O autor chama esta metodologia de leitura da Bíblia de “pissing contest” (*competição do mijo*).

³⁹ Título do Cap. 5 de MOLLENKOTT; SCANZONI, 1978. WEST, Mona. Reading the Bible as Queer Americans. **Theology & Sexuality**, London, vol. 10, p. 28-42, 1999, define este tipo de abordagem como “defensiva”. Tanto ela quanto KOCH, 2001, utilizam a obra da HELMINIAK, 1998, como referência para definir esta estratégia no campo da interpretação bíblica.

certamente foram influenciadas por estas mudanças. Por isso, sem dúvida, a teologia homossexual produzida na década de 70 foi precursora acompanhando a emergência de um novo sujeito histórico e a construção de uma identidade. Tanto Robert Goss quanto Elizabeth Stuart reconhecem a coragem e a importância destas primeiras obras apesar de apontarem suas limitações. Segundo Elizabeth 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.⁴⁰

Desta forma, percebe-se que não é possível fixar uma *teologia homossexual* 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 subseqüentes. As obras de John E. Fortunato (*Embracing the Exile* – 1982), Craig O’Neil e Kathleen Ritter (*Coming Out Within* – 1992), Chris Glaser (*Coming Out as Sacrament* – 1998) e Nancy Wilson (*Our Tribe* – 1995), que se concentram especialmente na importância de assumir-se (*coming out*) e seus componentes psicológicos, são um exemplo disso.⁴¹ Além disso, várias abordagens contemporâneas discutindo a relação entre a homossexualidade e a religião cristã continuam seguindo este tipo de “metodologia”, perguntando-se o quê a Bíblia, a Tradição e a Ciência têm a dizer sobre a homossexualidade e, em alguns casos, o que homossexuais têm a dizer sobre a sua experiência.⁴²

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

⁴⁰ STUART, 2003, p. 28.

⁴¹ STUART, 2003, p. 24-27; também GOSS, 2002, p. 241. O ato de assumir-se (*coming out*) vai assumir ainda mais importância no âmbito da Teologia Gay, que será discutida a seguir.

⁴² Alguns exemplos: THORSON-SMITH, Sylvia (ed.). **Reconciling the Broken Silence: The Church in Dialogue on Gay and Lesbian Issues**. Louisville: Presbyterian Church, 1993; WINK, Walter (ed.). **Homosexuality and Christian Faith: Questions of Conscience for the Churches**. Minneapolis: Fortress, 1999; JECH, Carl L. **Will the Gay Issue Go Away?: Questioning Sexual Myths**. Baltimore: Publish America, 2002; CHILDS Jr., James M. (ed.). **Faithful Conversation: Christian Perspectives on Homosexuality**. Minneapolis: Fortress, 2003. Esta continua sendo a forma de abordagem típica usada pelas igrejas cristãs na discussão da homossexualidade que, em geral, ignora a produção teológica gay/queer.

inclusivista são essencialmente devedoras do discurso médico e da mudança que ele operou na compreensão e definição das pessoas que têm relações com outras do mesmo sexo. Apenas com a emergência do Movimento de Libertação Gay é que “libertação” vai assumir um outro significado, também na reflexão teológica.

2.1.2 Teologia Gay

As discussões suscitadas pelas publicações que estamos chamando de *teologia homossexual*, embora não se definissem assim naquele momento, definidamente romperam com as formas de abordagem desenvolvidas ao longo da Idade Média em torno da “sodomia”. Assim, elas também abriram caminho e inspiraram outros teólogos e outras teólogas que levaram adiante esta discussão. Surgiu, então, um discurso teológico muito mais afirmativo, que “ousou dizer seu nome”, inaugurando e consolidando um novo campo no âmbito da Teologia. A produção nesta área também foi marcada por mudanças e situações novas nas quais seus protagonistas estavam envolvidos/as. São estas condições que compõem o contexto que permitiu a emergência do que se chamou, especialmente na década de 80 e início dos anos 90, de Teologia Gay.

2.1.2.1 A consolidação de uma identidade e a formação de uma experiência

O desenvolvimento de subculturas e redes de sociabilidade homossexuais junto com a crescente organização em busca da descriminalização das relações homoeróticas pavimentaram o caminho para outras mudanças no campo das pesquisas e estudos, bem como da atuação política. Se o homossexual surgiu como um sujeito, com uma identidade, ainda que difusa, o reforço e a consolidação desta identidade permitiram que se começasse a falar em uma “experiência homossexual”. Tal experiência apresentava características distintas, sendo abordada desde áreas do conhecimento diversas e, para além da descriminalização, formando a base para a reivindicação de direitos civis que dessem conta desta experiência nas diversas esferas de interação social.

Os eventos que marcaram a mudança de postura da militância homossexual nos Estados Unidos, com reflexo em grande parte do mundo ocidental, foram os *Stonewall Riots*, conhecidos como a “Revolta de Stonewall”, que aconteceram em 28 de Junho de 1969 e dias

subseqüentes em Nova Iorque.⁴³ Embora estes eventos possam ter causado surpresa em seu contexto e tenham assumido contornos míticos e lendários, falando-se deles no singular, eles seguramente foram fruto da crescente mobilização e conscientização da comunidade homossexual e sua atitude diante de uma sociedade excludente e discriminadora.⁴⁴ Neste sentido, *Stonewall* foi o catalisador e unificador de um movimento até certo ponto clandestino, dando visibilidade e uma forma renovada à militância, bem como promovendo a articulação de grupos dispersos em uma frente de luta unificada, materializada, por exemplo, na *Gay Liberation Front*.⁴⁵

Mas só é possível compreender o que tornou possível *Stonewall*, e o movimento que passou a representar, no marco de um contexto mais amplo de mudanças sociais, econômicas e políticas que tiveram lugar nos Estados Unidos neste período. Filhos e filhas de um longo período de prosperidade econômica, jovens universitários nas décadas de 60 e 70 criaram estilos de vida que questionavam autoridades e valores tradicionais, especialmente no âmbito de papéis de gênero e formas de expressão sexual.⁴⁶ Ao lado destas mudanças no estilo de vida, a atuação de diversos movimentos sociais e políticos como o movimento anti-guerra, o movimento negro, o movimento feminista, grupos hippies, formaram, nas décadas de 60 e 70, uma contracultura, ou a “Nova esquerda” (New Left), no contexto norte-americano. Embora estes grupos não atuassem necessariamente em parceria e, muitas vezes, se relacionassem de maneira conflituosa, eles foram o pano de fundo da emergência de um movimento homossexual renovado, influenciando sua forma, sua linguagem e as estratégias de atuação usadas para alcançar os novos objetivos que se colocavam.⁴⁷ Uma das principais influências, e

⁴³ Na noite do dia 28, em uma batida de rotina da polícia a um bar freqüentado por homossexuais, estes não acataram a voz de prisão e formaram barricadas em frente ao bar, expulsando a polícia. No dia seguinte, muitos saíram às ruas em protesto. Para uma breve descrição do que aconteceu nestes dias veja: FRY; MACRAE, 1983, p. 96s. Também GREENBERG, 1988, p. 458-459.

⁴⁴ Veja SULLIVAN, 2003, p. 26s, sobre o caráter mítico e lendário deste episódio.

⁴⁵ Segundo GREENBERG, 1988, p. 458, “Grupos de libertação gay brotaram aparentemente do nada. [...] Identificando-se abertamente como gays, ativistas mostravam uma assertividade e auto-confiança raramente vistos nos antigos grupos”. Sobre a formação e história da “Frente de Libertação Gay” veja KISSACK, Terence. *Gay Liberation Front*. In: HAGGERTY, George E. (ed.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 383.

⁴⁶ GREENBERG, 1988, p. 460. O autor menciona também o papel de novas tecnologias como televisão e automóvel, a maior publicidade em torno de questões como divórcio, sexo antes do casamento, contracepção, aborto e pornografia resultando em mudanças nos manuais de casamento e na educação em geral (p. 459-463).

⁴⁷ FRY; MACRAE, 1983, p. 95-96; GREENBERG, 1988, p. 458ss; SULLIVAN, 2003, p. 29; SPARGO, Tamsin. **Foucault and Queer Theory**. Cambridge: Icon, 1999. p. 28-29. Para uma discussão sobre a influência da “Nova esquerda” no Movimento Gay, e sua relação com os outros grupos veja DARSEY, James. *Gay Left*. In: HAGGERTY, George E. (ed.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 375-378.

que determinou significativamente a forma de atuação e a construção de uma agenda, foi a idéia de “libertação gay”.⁴⁸

Ou seja, é neste contexto que emerge, definitivamente, um novo grupo social, com um novo vocabulário expressando o seu ponto de partida e suas reivindicações: “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”.⁴⁹ Todas elas precisam ser entendidas e estão intimamente relacionadas com outra mudança significativa no campo da linguagem: a nova categoria com a qual estes e estas ativistas escolheram identificar-se e compreenderam sua experiência. Em lugar do termo médico “homossexual”, “Gay” e lésbica’, embora eles tenham uma longa história, foram [termos] publicamente reivindicados pelos/as ativistas nos anos 60 e 70 por uma política de orgulho e libertação”⁵⁰. Segundo Spargo:

‘Gay’, um termo usado para mulheres de reputação dúbia no século 19, foi apropriado como uma alternativa a ‘homossexual’ nos anos 60 [...] A mais óbvia diferença entre ‘gay’ e ‘lésbica’ e categorias anteriores era que ao invés de serem designados uma posição enquanto objetos de conhecimento, sujeitos lésbica- ou gay-identificados estavam ostensivamente escolhendo ou reivindicando uma posição. Ser gay ou lésbica era uma questão de orgulho, não de patologia; de resistência, não de auto-obliteração.⁵¹

Em alguns espaços o termo “gay” foi utilizado como substitutivo de “homossexual”, incluindo homens e mulheres. Isto se refletiu, por exemplo, nos nomes dos grupos deste período e também em expressões como “libertação gay” e “comunidade gay”. Ainda assim, o termo “lésbica” muito cedo passou a figurar ao seu lado, fato que está relacionado com as origens e histórias distintas destes termos⁵², mas também com a situação particular de

⁴⁸ Para uma breve história dos grupos e discussões envolvidas na idéia de “libertação gay” veja BREDBECK, Gregory W. *Gay Liberation*. In: HAGGERTY, George E. (ed.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 379-382. Segundo o autor: “Libertação gay” é um termo que na cultura contemporânea veio a significar qualquer coisa relacionada ao avanço de direitos de gays e lésbicas”. No entanto, “[l]ibertação gay enquanto uma filosofia foi caracterizada por uma adoção radical da revolução social e filosofia marxista. Ela emergiu em oposição aos movimentos por direitos civis anteriores, como o movimento homófilo, que sugeria que a aceitação social de homossexuais era o principal objetivo do ativismo. Liberacionistas, em contraste, acreditavam que a própria sociedade precisava de uma reconstrução radical” (p. 379).

⁴⁹ SULLIVAN, 2003, p. 29.

⁵⁰ POULSEN, Rachel E. *Queer Studies*. In: MURPHY, Timothy F. (ed.). **Readers’ Guide to Lesbian and Gay Studies**. Chicago: Fitzroy Deadborn, 2000. p. 488. Segundo TURNER, William B. **A Genealogy of Queer Theory**. Philadelphia: Temple University Press, p. 14: “Na política das décadas de 60 e 70, ‘homossexualidade’ evidenciou-se como uma categoria mais segura que marcava diferença, e discriminação aceitável, desde fora do que como um ponto de protesto para lésbicas e homens gays que opunham a discriminação. Desde cedo ativistas por direitos civis lésbicas/gays na verdade tornaram a própria categoria um alvo”.

⁵¹ SPARGO, 1999, p. 27-28.

⁵² Veja SPEIRS, Scott. *Gay*. In: HAGGERTY, George E. (ed.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 362-363; e LAMOS, Colleen. *Lesbian*. In: ZIMMERMAN, Bonnie (ed.). **Lesbian Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 453-454.

mulheres lésbicas no movimento gay e sua relação com o movimento feminista. Segundo Snyder: “Assim como homofobia e hostilidade com relação a lésbicas eram problemáticas no movimento feminista, também o sexismo e a misoginia funcionavam contra o envolvimento lésbico integral nas lutas de libertação gay”.⁵³ Como aponta a autora, esta situação no âmbito dos movimentos sociais refletiu-se na área dos estudos acadêmicos em que emergiu um novo campo de pesquisa e reflexão definida como “Estudos gays e lésbicos”, embora os termos apareçam lado à lado.⁵⁴

Se durante o século XIX e início do século XX o discurso médico dominou as pesquisas e foi responsável por entender, classificar e definir as práticas entre pessoas do mesmo sexo, no contexto das mudanças descritas acima a homossexualidade passou cada vez mais a ser objeto de pesquisa das ciências sociais. Estudos etnográficos e pesquisas históricas permitiram vislumbrar e descrever o que significava “ser gay” do ponto de vista de estilos de vida, com práticas, costumes e instituições distintas – uma experiência – ao mesmo tempo em que davam a oportunidade para gays e lésbicas falarem por si mesmas. Além disso, embora as pesquisas no âmbito da medicina e da psiquiatria continuassem – e continuam até hoje, este tipo de reflexão estava de acordo, e refletia, a situação e os desafios do movimento social. Afinal, “visto sociologicamente, tornar-se homossexual não era mais uma questão de ter o tipo errado de pais/mães, mas de chegar a ver-se de uma determinada maneira”.⁵⁵

Foi esta mudança em termos de abordagem, juntamente com o aumento de determinadas instituições gays e a maior visibilidade da cultura gay que permitiram que estes assuntos chegassem a figurar em disciplinas de faculdades e desenvolver-se a ponto de formar um currículo.⁵⁶ Enquanto grande parte da pesquisa gay e lésbica nos inícios do Movimento Homófilo e do Movimento de Libertação Gay era desenvolvida fora do circuito acadêmico e publicada em jornais e revistas especializados, na década de 70 começaram a surgir programas específicos nesta área em várias universidades norte-americanas.⁵⁷ Para os estudos

⁵³ ZITA, Jacqueline N. Lesbian Studies. In: ZIMMERMAN, Bonnie (ed.). **Lesbian Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 462. Também: SULLIVAN, 2003, p. 32-34; STUART, 2003, p. 7s.

⁵⁴ Isto também se reflete na existência de uma Teologia Gay e uma Teologia Lésbica. Apesar desta distinção e da separação que de fato existe, é importante ressaltar que sempre houve gays e lésbicas que trabalharam juntos tanto no âmbito do Movimento Gay e Lésbico e dos Estudos Gays e Lésbicos, como no âmbito da Teologia.

⁵⁵ GREENBERG, 1988, p. 464.

⁵⁶ GREENBERG, 1988, p. 465.

⁵⁷ LUTES, Michael A. Gay Studies. In: HAGGERTY, George E. (ed.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 389. Também ZITA, 2000, p. 462-463. Segundo M. A. Lutes: “Com a formalização de currículos de estudos gays, padrões emergiram em escolas de pensamento. Durante os primeiros anos da década de 70 houve uma busca por autenticidade histórica, seguida de questões contínuas de construção social de identidade, raça, e cultura” (p. 389).

gays e lésbicos que emergiram com o movimento de libertação gay o principal objetivo era desconstruir a idéia da homossexualidade enquanto uma doença, usando a experiência homossexual como autoridade. Além disso, logo se iniciou o debate entre correntes essencialistas e construtivistas sociais em questões de identidade, perdurando, pelo menos, até o final dos anos 80.⁵⁸ Neste contexto, possivelmente nenhum tema tenha ficado de fora da pesquisa e análise a partir deste novo campo de estudos, como atestam os guias e enciclopédias de Estudos Gays e Lésbicos.⁵⁹

Assim, falar sobre uma Teologia Gay significa falar sobre uma corrente teológica que emerge no contexto e é influenciado pelo Movimento de Libertação Gay pós-Stonewall, considerando as mudanças históricas nas quais este se desenvolve, no que tange a outros movimentos contemporâneos e ao desenvolvimento de diferentes perspectivas teóricas, que tanto alimentam quanto são resultado de sua militância, atentando também para as disputas e os conflitos que têm lugar no seio do próprio movimento e da pesquisa. Além disso, significa reconhecer as continuidades e rupturas com uma teologia homossexual desenvolvida anteriormente e perceber o caminho que conduzirá a reflexões e construções posteriores.

2.1.2.2 Uma teologia liberacionista

A emergência de uma Teologia Gay, de cunho liberacionista, sem dúvida deve ser entendida no contexto descrito acima. Mas, além das novas perspectivas no Movimento Gay e nos Estudos Gays e Lésbicos, também mudanças significativas no campo da Teologia influenciaram e permitiram sua irrupção. Em grande parte ligadas aos movimentos sociais da segunda metade do século XX, outras teologias liberacionistas, ou “teologias do genitivo”⁶⁰, passaram a figurar no cenário teológico, fornecendo o instrumental teórico e metodológico a partir do qual foi possível pensar um discurso teológico gay sistematizado.

No contexto da Segunda Onda do Movimento Feminista surgiu a Teologia Feminista. O marco que delineou os postulados teóricos da reflexão feminista foi o livro de Simone de Beauvoir (*O segundo sexo* - 1949), onde ela questionou a disparidade entre os

⁵⁸ STUART, 2003, p. 7-8.

⁵⁹ Veja, por exemplo, MURPHY, 2000; HAGGERTY, 2000; p. 362-363; LAMOS, 2000.

⁶⁰ GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002. 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).

sexos.⁶¹ Na área da Teologia, a irrupção da Teologia Feminista se deu com Mary Daly em *The Church and the Second Sex* – 1968, e *Beyond God the Father* – 1973, falando das “arrasadoras e traiçoeiras dinâmicas que funcionam para sustentar a maneira sexista de ver o mundo”.⁶² O movimento de direitos civis construído ao redor das figuras de Malcom X e Martin Luther King Jr. levantou a voz contra as injustiças sofridas pelo povo negro nos Estados Unidos. A partir dele também nasceu a Teologia Negra norte-americana. Em 1969 James H. Cone publicou *Black Theology & Black Power*⁶³, um marco na construção desta Teologia.⁶⁴

Além disso, não se pode ignorar a irrupção da Teologia da Libertação na América Latina, na sua relação com os movimentos sociais das décadas de 60 e 70.⁶⁵ A publicação de duas obras, *Pedagogia do oprimido* (Paulo Freire, 1970) e *Teologia da libertação* (Gustavo Gutiérrez, 1971) sistematizou, pela primeira vez, os anseios por uma reflexão teórica e teológica que partisse dos problemas concretos do povo latino-americano, percebendo que as teorias e idéias oriundas do Hemisfério Norte, especialmente da Europa, não respondiam, e talvez nunca tivessem respondido, às suas reais necessidades. Ambos os escritos têm como referência a práxis deste “povo secularmente oprimido que começa a emergir como sujeito de sua libertação”.⁶⁶ Como dizia Gutiérrez:

Nós não teremos uma autêntica teologia da libertação até que as próprias pessoas oprimidas sejam capazes de expressar-se livremente e criativamente na sociedade e entre o povo de Deus... Nós não teremos nosso grande salto à frente, para uma perspectiva teológica completamente nova, até que as pessoas marginalizadas e exploradas tenham começado a tornar-se as artesãs de sua própria libertação – até que a sua voz se faça ouvida diretamente, sem mediações, sem intérpretes – até que elas mesmas tomem conta, na luz dos seus próprios valores, de sua própria experiência do Senhor nos seus esforços de libertar a si mesmas. Nós não teremos o nosso salto teológico quantitativo até que as pessoas oprimidas eles mesmas teologizem.⁶⁷

Todas estas correntes teológicas ao mesmo tempo influenciaram e fizeram parte de um mesmo movimento no qual se desenvolveu um novo discurso teológico que rompeu e deu

⁶¹ BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. 2 v.

⁶² DALY, Mary. **Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation**. Boston: Beacon, 1973. p. 6.

⁶³ CONE, James H. **Black Theology and Black Power**. Maryknoll: Orbis, 2001.

⁶⁴ Para uma breve descrição das teologias negra e feminista veja GIBELLINI, 2002, p. 383-414, 415-445.

⁶⁵ Veja GIBELLINI, 2002, p. 347-381.

⁶⁶ STRECK, Danilo; WACHS, Manfredo. Educação Cristã. In: SCHNEIDER-HARPRECHT, Christoph (org.). **Teologia Prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 245. As obras de Paulo Freire e Gustavo Gutiérrez mencionadas são, respectivamente: FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974; GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación: Perspectivas**. Salamanca: Sígueme, 1972.

⁶⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. The Poor in the Church. Citado em BROWN, R. McAfee. **Gustavo Gutiérrez – An Introduction to Liberation Theology**. Maryknoll: Orbis, 1990. p. 70.

continuidade à teologia homossexual.⁶⁸ Para Robert Goss, a obra de John Boswell, *Christianity, Homosexuality, and Social Tolerance*, marca a mudança de uma teologia homossexual para uma teologia gay ao descobrir e afirmar “vozes gays dentro das tradições cristãs”.⁶⁹ A produção teológica que emergiu, em diálogo com um Movimento Gay já consideravelmente solidificado e com os Estudos Gays e Lésbicos, fundamentou-se basicamente na experiência de opressão a que esta comunidade foi submetida, e que a obra de Boswell, e outras que a seguiram, demonstraram através da releitura histórica.⁷⁰ A busca por um passado, juntamente com a pergunta pelo papel e significado da experiência gay também esteve presente na coletânea de artigos editada por Mark Thompson (*Gay Spirit* – 1987) que, embora não articule um discurso teológico propriamente dito, reúne textos muito diversos em que se evidencia uma vocação espiritual da comunidade gay.⁷¹ A mudança de perspectiva é indicada pela mudança na terminologia empregada:

Para começar, a palavra *gay* não deve ser confundida com *homossexual*, pois por definição elas significam coisas bastante diferentes. *Gay* subentende uma identidade e consciência sociais ativamente escolhidas, enquanto *homossexual* se refere a uma forma específica de sexualidade. Um pessoa pode ser homossexual, mas isto não necessariamente implica que ele ou ela sejam gay.⁷²

Mas é provavelmente a obra, e a atuação, de J. Michael Clark que melhor representam a emergência e o caminho trilhado por uma teologia gay no final dos anos 80 e nos anos 90.⁷³ Em *A Place to Start* (1989) são colocadas as pautas para grande parte da reflexão que se seguirá, em seus próprios escritos e nos de outros teólogos gays. Segundo Clark, mesmo depois das teologias da morte de Deus, das teologias da libertação e da teologia feminista, não se desenvolveu uma teologia gay sistematizada.⁷⁴ Tendo como objetivo começar (*start*) esta busca por uma teologia mais sistematizada ele propõe um “processo descritivo” que tematize a experiência gay e a situação de opressão social, advogando um

⁶⁸ STUART, 2003, p. 33. A relação entre o ativismo dos Movimentos Negro, Feminista, Homossexual e suas teologias é explicitada por alguns teólogos (como CLARK, J. Michael. **Beyond Our Ghettos: Gay Theology in Ecological Perspective**. Cleveland: Pilgrim, 1993. p. ix; CLEAVER, Richard. **Know My Name: A Gay Liberation Theology**. Louisville: Westminster John Knox, 1995. p. 24), ou pode ser constatada a partir de uma consulta à bibliografia que sustenta sua reflexão.

⁶⁹ GOSS, 2002, p. 240. Para uma reflexão sobre o impacto da obra, seu legado, e críticas e desafios veja publicação celebrativa dos 25 anos da publicação: KUEFLER, Mathew (ed.). **The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance and Homosexuality**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

⁷⁰ Veja também BOSWELL, John. **Same Sex Unions in Premodern Europe**. New York: Vintage, 1995. Outro exemplo mais recente é Mark Jordan (JORDAN, 1997; JORDAN, Mark. **The Silence of Sodom: Homosexuality in Modern Catholicism**. Chicago: University of Chicago Press, 2000).

⁷¹ THOMPSON, Mark. **Gay Spirit: Myth and meaning**. New York: St. Martin's Press, 1987.

⁷² THOMPSON, 1987, Prefácio.

⁷³ As obras CLARK, J. Michael. **A Place to Start**. Dallas: Monument, 1989; CLARK, 1993; e CLARK, J. Michael. **Defying the Darkness: Gay Theology in the Shadows**. Cleveland: Pilgrim, 1997, serão abordadas no que se segue.

⁷⁴ CLARK, 1989, p. 1-7. O autor reconhece e se baseia em autores como McNeil e Boswell, mas afirma a necessidade de ir além dessas reflexões.

retorno à antropologia (e à fenomenologia) para dar visibilidade à situação de exílio em que vive a comunidade gay, a ligação entre sexismo e heterossexismo, sem deixar de ser crítico à subcultura gay.⁷⁵ A seguir ele apresenta uma possibilidade de “reconstrução teológica” que consiste em reconceituar Deus a partir das imagens e metáforas usadas para falar de Deus, resgatar a responsabilidade humana através do rompimento com uma obsessão e dualismo escatológicos e descristologizar Jesus reivindicando um Jesus humano que insiste profeticamente na vivência da justiça e integrando a sexualidade.⁷⁶ Mas, para fazer uma teologia gay, segundo ele, é necessário “celebrar” a experiência gay re-santificando-a através do empoderamento de assumir-se, reafirmando a sexualidade humana e criando integridade e equilíbrio gay, bem como re-imaginando a comunidade gay através da reivindicação da sua especificidade e da sua visão de mundo, da promoção da comunidade e da cooperação, sintetizando compaixão e julgamento profético e desenvolvendo novos rituais e símbolos.⁷⁷ O tom geral desta obra deixa entrever a influência das lutas sociais das décadas de 70 e 80, pela sua urgência, radicalidade e otimismo. Com relação a uma espiritualidade escapista, afirma o autor:

Nós devemos, em outras palavras, aprofundar, enriquecer, e cuidar nossas profundezas [dephts] e nossa espiritualidade, enquanto simultaneamente encontrando aí a base e o empoderamento para uma práxis libertadora, para o ativismo legal, político e social gay/lésbico. A teologia da libertação gay, por isso, precisa buscar e articular esta fusão ou síntese de espiritualidade e práxis, promovendo ações que são empoderadas e informadas compassivamente e sabiamente por uma profundidade espiritual ao invés de por algum retiro interior da participação na realidade sociopolítica, aqui e agora.⁷⁸

“Libertação”, como visto acima, era um termo e um paradigma caro aos movimentos sociais, mas também emergiu no campo da teologia a partir do diálogo com a Teologia da Libertação Latino-Americana. Por isso, enquanto uma *teologia homossexual* estava mais centrada no discurso médico, construindo uma *identidade (self)*, uma teologia gay de cunho liberacionista vai centrar sua atenção na *experiência* destes sujeitos, com ênfase na situação de opressão e a necessidade de lutar pela libertação.⁷⁹ O exemplo mais explícito desta relação com a Teologia da Libertação Latino-Americana, e a idéia de conscientização advogada por uma Educação Popular, possivelmente seja a obra de Cleaver (*Know My Name – A Gay*

⁷⁵ CLARK, 1989, p. 11-52.

⁷⁶ CLARK, 1989, p. 55-117.

⁷⁷ CLARK, 1989, p. 121-179.

⁷⁸ CLARK, 1989, p. 182. O autor está refletindo criticamente sobre uma espiritualidade desenvolvida nos “fairie circles” e que visa apenas alimentar a espiritualidade gay sem nenhum engajamento político.

⁷⁹ Veja, por exemplo, a importância que assume o tema da “experiência gay” no livro de MCNEILL, John J. **Taking a Chance on God: Liberating Theology for Gays, Lesbians, and their Lovers, Families, and Friends.** Boston: Beacon, 1988.

Liberation Theology – 1995).⁸⁰ 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. Percebe-se que a Teologia da Libertação oferece, explicitamente, a possibilidade de articulação entre o discurso teológico e a experiência de militância social do Movimento de Libertação Gay. 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. Segundo Richard Cleaver:

Eu acredito que uma das fontes do poder para o movimento de libertação gay depois de Stonewall foi que ela nos ensinou nosso próprio nome. Ao nos assumirmos [*come out*] nós nos nomeamos a nós mesmos, para que possamos saber quem Deus está chamando quando o lutador vier.⁸¹

Para construir uma consciência de classe oprimida é preciso nomear a si mesmo enquanto grupo social excluído e marginalizado. É neste contexto que as experiências de opressão tornam-se fundamentais para a teologia. Elas se constroem enquanto discursos, por um lado, nas narrativas pessoais e biográficas que envolvem e sustentam a sua reflexão.⁸² Por outro lado, elas também se expressam em inúmeras autobiografias publicadas por teólogos e lideranças que fazem a relação entre seu engajamento político e a experiência cristã, tanto dentro da igreja quanto fora dela.⁸³ 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, causando sofrimentos e levando a determinados comportamentos eticamente “des-recomendáveis”, como as relações com múltiplos parceiros sexuais.⁸⁴ O

⁸⁰ CLEAVER, 1995, p. 10ss, explicita seu uso da Teologia da Libertação Latino-Americana mencionando teólogos como Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez e Juan Luis Segundo.

⁸¹ CLEAVER, 1995, p. 60. “Lutador” (*wrestler*) é uma referência à luta de Jacó com um homem às margens do rio Jaboque (Gn 32.24-29). Ainda segundo o autor: “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” (p. 24-25).

⁸² Presente nas obras de McNeil e Mollenkott e Scanzoni, a ênfase na experiência de homens gays assume um caráter menos dependente do discurso médico e mais político em obras subsequentes.

⁸³ Por exemplo: GLASER, Chris. **Uncommon Calling**: A Gay Christian’s Struggle to Serve the Church. Louisville: Westminster John Knox, 1988; FERRY, James. **In the Courts of the Lord**. New York: Crossroad, 1994; WHITE, Mel, **Stranger at the Gate**: To Be Gay and Christian in America. New York: Plume, 1995; HANNON, Howard. **Agony in the Garden**. Portland: Outright, 1996. Há uma profusão de títulos que seguem esta linha, incluindo coletâneas como: SPAHR, Jane Adams et al. **Called Out**: The Voices & Gifts of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered Presbyterians. Gaithersburg: Chi Rho, 1995.

⁸⁴ A maioria destas autobiografias apresenta um retrato de homens “decentes” que, por causa de uma sociedade homofóbica e de certo modelo de vida gay, vivem a sua sexualidade de maneira “indecente”. Ainda quando valorizadas estas experiências são definidas como parte de um processo que culminará em algo diferente. Veja, por exemplo, GRAHAM, Larry K. **Discovering Images of God**: Narratives of Care Among Lesbians and Gays. Louisville: Westminster John Knox, 1997. 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 outras autobiografias, e a idéia de decência/indécência, será aprofundada adiante.

ponto alto destas narrativas se dá com a constatação de que estes homens, *apesar* de sua sexualidade, são bons cristãos e que, por isso, mantê-los fora da igreja é um erro.⁸⁵

A importância que assumem as narrativas das histórias de homens gays na construção de uma experiência coletiva de opressão também é profundamente influenciada pela Teologia Lésbica-Feminista. Teólogas como Mary Daly, Carter Heyward, Carol Christ, Mary Hunt, Rosemary R. Ruether e várias outras, são inspiradoras e sustentadoras da argumentação teológica gay. Mas, ao mesmo tempo, busca-se uma formulação própria, desde a experiência de homens gays. É a partir desta busca que se define as reflexões produzidas anteriormente como “apologéticas”. Embora Gary D. Comstock não faça referência aos teólogos gays anteriormente discutidos nem defina o que seria um discurso apologético, esta afirmação já está no título de seu livro: *Gay Theology Without Apology*.⁸⁶ E já J. Michael Clark, em 1987, reconhece três “tradições” teológicas gays com as quais ele quer romper: uma apologética – centrada na discussão de textos bíblicos, não crítica mas assimilacionista; uma antagonista – que defende o abandono da teologia e da religião; e uma centrada em espiritualidades alternativas – à qual falta o engajamento político.⁸⁷ Em *Beyond Our Ghettos* – 1993, sua crítica se volta mais contra a “guetização” da comunidade gay pós-Stonewall, o que 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.⁸⁸

Poder-se-ia afirmar que estes teólogos assumem uma postura teológica mais “ofensiva”, ao invés de buscar justificativas e desculpas para a existência gay. No campo da interpretação bíblica, esta perspectiva corresponde a “um modo de interpretação bíblica que

⁸⁵ Publicações como MCNEIL, 1988; HAZEL, Dan. **Witness**: Gay and Lesbian Clergy Report from the Front. Louisville: Westminster John Knox, 2000; e COUNTRYMAN, L. William; RITLEY, M. R. **Gifted by Otherness**: Gay and Lesbian Christians in the Church. Harrisburg: Morehouse, 2001, fazem argumentos semelhantes, mostrando de que forma esta experiência, no atual contexto histórico e cultural, fazem com que gays e lésbicas desenvolvam determinados dons, dos quais as igrejas não podem prescindir. M. R. Ritley descreve a “jornada espiritual” (p. 111-124) pela qual passam homossexuais no caminho para a aceitação utilizando a metáfora do deserto. Neste processo ela reconhece três estágios centrais: acordar ou conversão (o acordar espiritual precisa ser auto-descoberto; a consciência separa homossexuais dos outros e desmascara a bancarrota da experiência de vida prévia e implica tomar algum tipo de atitude); cruzar o deserto, encarar as sombras (homossexuais são despojados de tudo o que têm, forçados a confrontar os demônios, um Deus das profundezas se apresenta e confere o poder da profecia); retornar ao mundo (o ser emerge reintegrado e profundamente mudado, o sentimento de separação assume um valor positivo, homossexuais falam com autoridade espiritual e tornam-se agentes de mudança).

⁸⁶ COMSTOCK, Gary David. **Gay Theology Without Apology**. Cleveland: Pilgrim, 1993.

⁸⁷ CLARK, 1989, p. 3-5. Referindo-se à obra de J. M. Clark, STUART, 2003, p. 34 fala de uma postura “profética” em contraposição à “apologética”.

⁸⁸ CLARK, 1993, p. 3.

lida com questões que se pensa que são de especial interesse para lésbicas, homens gays, e bissexuais”.⁸⁹ Mona West define este tipo de interpretação justamente como “ofensiva”. Utilizando como referência o livro de Nancy Wilson (*Our Tribe*)⁹⁰ ela firma que esta metodologia quer identificar textos afirmativos sobre o amor entre pessoas do mesmo sexo e a sexualidade humana.⁹¹ Esta estratégia se relaciona com outra, que ela denomina de “tirando a Bíblia do armário”, na qual se busca reconstruir identidades gays de algumas personagens da Bíblia, como os eunucos.⁹² Desta forma, a interpretação bíblica no âmbito da teologia gay reflete a busca pela visibilização de uma história ocultada e silenciada e a sua importância para a constituição de uma experiência coletiva, superando uma postura defensiva ou apologética.

A mudança de perspectiva de uma teologia apologética e assimilacionista, para uma liberacionista, ou de uma teologia defensiva para uma ofensiva e profética, pode ser definida através do paradigma do êxodo, usado como metáfora por grande parte destes teólogos.⁹³ Da experiência de opressão e seu processo de luta por libertação é que brotam os temas teológicos e sua construção particular. Em teólogos como J. Michael Clark, Gary David Comstock e Richard 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 Richard Cleaver, o tema da salvação assume uma outra perspectiva a partir de seu diálogo com a Teologia da Libertação no contexto da experiência gay. Gary 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.⁹⁴ 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

⁸⁹ STONE, Ken. Gay/Lesbian Interpretation. In: HAYES, John (ed.). **Dictionary of Biblical Interpretation**. Nashville: Abingdon, 1999a. p. 432.

⁹⁰ WILSON, Nancy. **Our tribe: Queer Folks, God, Jesus and the Bible**. New Mexico: Alamo Square, 1995.

⁹¹ WEST, 1999. p. 33.

⁹² WEST, 1999, p. 33-34. A referência também é o livro de WILSON, 1995. KOCH, 2001, p. 14-15, analisando a mesma obra como modelo deste tipo de interpretação o define como “o sapatinho de cristal também serve em mim”.

⁹³ Além de CLEAVER, 1995, p. 29-40, esta temática também aparece em Clark, Comstock e Spencer (STUART, 2003, p. 33-50).

⁹⁴ COMSTOCK, 1993, p. 105-126. Para o autor, *Stonewall* é um dos eventos salvíficos mais importantes para a comunidade gay (p. 122-126).

ressurreição; e os sacramentos do batismo e da ceia para organizar e articular minhas crenças.⁹⁵

A crítica de J. Michael Clark em *A Place to Start* com relação à escatologia cristã e a fuga das responsabilidades deste mundo que ela promove, é renovada em *Beyond Our Ghettos*, onde ele 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 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.⁹⁶

Em todas estas reflexões que estamos chamando de Teologia Gay, há uma ênfase na questão da interpretação (bíblica, da tradição e da experiência) e da ética a partir da valorização da experiência gay. Segundo a avaliação de Elizabeth Stuart, o que caracteriza este momento da teologia gay é uma ênfase profunda na imanência, correndo o risco de fazer desaparecer a própria teologia de seu discurso, ou, como afirma a autora:

A teologia é reduzida à 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 própria imanência benevolente. [...] O imanentismo radical requer uma visão ingenuamente romântica da identidade gay e das vidas gays.⁹⁷

Este discurso teológico também carrega as marcas de um fato novo para o Movimento Gay: o surgimento da epidemia da AIDS. Este tema aparece fortemente na obra

⁹⁵ COMSTOCK, 1993, p. 127.

⁹⁶ CLARK, 1993, p. 48-49. O autor que melhor desenvolveu estas idéias de Clark foi SPENCER, Dan. **Gay and Gaia: Ethics, Ecology, and the Erotic**. Cleveland: Pilgrim, 1996. Desenvolvida no campo da ética, esta obra parte da necessidade de repensar a relação entre natureza humana e o mundo natural, analisando quatro correntes teológicas distintas que tentam fazer esta discussão, advogando pela necessidade de utilizar o “lugar ecológico” como ponto de partida para a reflexão (em lugar de “lugar social”) e pela importância do erotismo enquanto fonte de interconexão e relacionamento igualitário. Embora usando Gaia (“a força de vida ecológica que me envolve e flui através de mim, mostrando a conexão de todas as coisas umas com as outras”) como paradigma, sua inspiração inicial é a mesma de Clark: “que as forças e dinâmicas sociais envolvidas na incansável destruição do ecossistema rural onde eu vivia, transformando-o num conglomerado suburbano que se espalha rapidamente, estão relacionados com aquelas que tentaram minar e destruir a minha emergente identidade gay e aquelas de incontáveis outras lésbicas e homens gays [...] e que] a energia erótica que mais profundamente nos conecta com outras pessoas também pode apontar para uma conexão ecológica mais profunda com toda a criação” (p. 4). Veja também STUART, 2003, p. 44-46.

⁹⁷ STUART, 2003, p. 49.

de J. Michael Clark a partir de seu diagnóstico soropositivo em 1990. Já em *A Place to Start* o autor menciona a epidemia como um desafio e uma possibilidade para a comunidade gay e para a teologia. Em *Beyond Our Ghettos* a experiência da AIDS aparece como prova ou exemplo da descartabilidade da comunidade gay.⁹⁸ Mas é em *Defying the Darkness* que a sua soropositividade marca ainda mais profundamente a reflexão ao focar a luta contra a morte como uma possibilidade de vida mais plena. Conforme o autor: “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”.⁹⁹ Nas outras obras deste tipo de reflexão teológica este tema se faz cada vez mais presente, vindo a se transformar num tema central da construção teológica em períodos posteriores.¹⁰⁰ A epidemia da AIDS marcou não apenas uma mudança profunda na organização do Movimento de Libertação Gay, mas também na produção teórica e teológica gay, abrindo caminho para que modos *estranhos* e *indecentes* (queer) fossem assumidos na Teologia.

Duas áreas de atuação importantes revelam o processo que teve lugar nas décadas de 70 e 80 e que consolidou o surgimento de uma Teologia Gay. Por um lado, a formação de grupos denominacionais para a inclusão de homossexuais nas igrejas alimentou-se deste discurso, ao mesmo tempo impulsionando-o. Afinal, a maioria dos teólogos e teólogas atuavam nestes grupos e era esta atuação, ao lado da militância política, que estava por detrás da sua reflexão e que a tornava necessária.¹⁰¹ Por outro lado, o surgimento de grupos gays/lésbicos em espaços acadêmicos como universidades e seminários de teologia deram a visibilidade necessária para que a Teologia Gay se firmasse enquanto área de pesquisa e reflexão. No início da 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*¹⁰², e em 1997 a proposta de criação do *Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and*

⁹⁸ CLARK, 1993, p. 12ss.

⁹⁹ CLARK, 1997, p. 8.

¹⁰⁰ Veja as breves menções em CLEAVER, 1995, p. 116, 136; COMSTOCK, 1993, p. 1, 101.

¹⁰¹ Veja, por exemplo, HAZEL, 2000. Para uma breve descrição dos principais grupos deste tipo nos Estados Unidos e suas conquistas veja GOSS, 2002, p. 243s. Estes grupos se formaram na década de 70 na maioria das denominações. Alguns exemplos são: Dignity USA (Católico - <www.dignityusa.org>), Affirmation (Metodista Unida - <www.umaaffirm.org>), Integrity (Episcopal - <www.integrityusa.org>), Lutherans Concerned (ELCA - <www.lcna.org>), More Light Presbyterians (<www.mlp.org>).

¹⁰² GOSS, 2002, p. 246. Segundo o autor: “Em 1990, a Academia Americana de Religião, o maior grupo profissional de estudiosos em religião, viu a emergência de grupos gays e lésbicos. Estudiosos fora do armário começaram a apresentar trabalhos e colaboraram em seu trabalho. Estes grupos promoveram o desenvolvimento profissional e o reconhecimento acadêmico dos estudos queer em religião, resultando em importantes livros publicados em religião e teologia”. J. M. Clark foi um dos fundadores do *Gay men’s issues in religion group* e a pesquisa para produção do livro *A place to start* foi financiada pela AAR.

Ministry foi aceita pela Pacific School of Religion. O objetivo deste centro era “suscitar estas questões de justiça e teologia e oferecer para o debate teológico, eclesiástico e político corrente os melhores recursos que a educação teológica contemporânea pode prover”.¹⁰³

O contexto norte-americano seguramente presenciou mudanças profundas durante as décadas de 60 e 70. Tais mudanças são evidentes na articulação renovada de grupos gays, na formação de um campo de Estudos Gays e lésbicos e também na teologia gay que, ao reconhecer uma tradição teológica homossexual, buscou desenvolver um discurso liberacionista. O que se pretendeu aqui não foi fazer uma análise exaustiva dos teólogos, das obras e dos temas envolvidos nesta corrente teológica. Ainda assim, esta revisão procurou localizar uma mudança significativa em termos de método, princípios teóricos e temáticas na discussão teológica em torno da homossexualidade que está relacionada com o contexto no qual emerge. Também aqui não é possível fazer um corte cronológico drástico, pois esta forma de teologia continua sendo produzida e, de uma certa forma, pode ser compreendida como parte do projeto de uma Teologia Queer que tanto a questiona quanto a pressupõe. É esta teologia, as condições e situações que permitiram que ela se desenvolvesse e a influenciaram e os novos desafios que coloca que serão abordados a seguir.

2.1.3 Teologia Queer

A Teologia Gay desenvolvida nas décadas de 80 e 90 representou o rompimento com um discurso apologético no contexto do Movimento de Libertação Gay, dos Estudos Gays e Lésbicos e das diversas teologias da libertação. Sua importância para a construção da cidadania religiosa de gays e lésbicas é incontestável. Ainda assim, é possível afirmar que continuou sendo uma teologia assimilacionista enquanto defendeu a assimilação pela diferença. Além disso, as categorias “gay” e “lésbica” logo se mostraram limitadas para expressar as identidades construídas e as experiências vividas no contexto do ativismo político e da reflexão acadêmica, colocando-se como um desafio para a reflexão teológica desenvolvida por gays e lésbicas. O aprofundamento teórico com a influência de outras correntes de pensamento, os novos desafios com o surgimento da AIDS e a visibilização de novos atores no seio do movimento, as alianças com outros grupos e movimentos,

¹⁰³ TOLBERT, Mary A. **A Center at the Center of the Storm**. Disponível em: <http://clgs.org/2/2_1_2.html>. Acesso em: 15 dez. 2007. A missão do centro é: “Avançar no bem-estar de lésbicas, gays, bissexuais, e pessoas transgênero e transformar comunidades de fé e a sociedade mais ampla assumindo um papel de liderança na formação de um novo discurso público sobre religião e sexualidade através de educação, pesquisa, construção de comunidade e advocacia”.

provocaram novas reflexões e questionamentos para um discurso teológico gay (e lésbico). Surgiu, então, a necessidade de uma teologia que problematizasse e discutisse as identidades e experiências desde a ambigüidade, a fluidez e a mistura. Trata-se de um projeto um tanto aberto ainda, mas que já dá passos significativos no campo da Teologia. É o que será chamado de Teologia Queer.

2.1.3.1 A desestabilização do discurso identitário

A articulação dos estudos e discussões sobre homossexualidade com o Movimento Homófilo até os anos 70, a irrupção do Movimento de Libertação Gay e o estabelecimento dos Estudos Gays e Lésbicos na década de 70, representam distintos modelos de atuação política e formas de pensamento. A pandemia da AIDS representou 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, praticados pelos “grupos de risco”. Desta forma, a realidade da AIDS trouxe mais uma vez, e de forma renovada, a discussão sobre a sexualidade para o debate público. O enfrentamento da epidemia pelos governos (e também pela maioria das igrejas) aconteceu somente no momento em que se percebeu que a ela não era um problema da comunidade homossexual, mas uma questão de saúde pública, e diante do ativismo de organizações civis.¹⁰⁴

Assim, se por um lado, esta realidade custou (e ainda custa) a vida de muitas pessoas da comunidade gay, com a realidade da morte e a estigmatização em vida, por outro ela exigiu a re-articulação dos grupos e movimentos gays, o aprofundamento de seu discurso e uma nova política para o enfrentamento da epidemia e dos preconceitos ligados a ela. Conforme 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 consequência, 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.¹⁰⁵

No final dos anos 70 o modelo liberacionista mais contestador “tinha dado lugar a um modelo de identidade baseado num modelo de minoria étnica e uma agenda política que

¹⁰⁴ GOSS, 2002, p. 242s.

¹⁰⁵ SPARGO, 1999, p. 34-35. Também TURNER, 2000, p. 30; GOSS, 2002, p. 242.

não visava mais subverter a ordem social, mas reformá-la através de integração”.¹⁰⁶ A *AIDS Coalition to Unleash Power* (ACT-UP) foi uma das formas mais expressivas e simbólicas de um ativismo renovado com o advento da AIDS. Retomando a perspectiva dos grupos de libertação gay do início da década de 70 e criando estratégias de confrontação, ACT-UP rompeu o silêncio (SILENCE=DEATH era seu principal slogan) com relação à AIDS, exigindo medidas rigorosas para o enfrentamento da epidemia através de programas de pesquisa em HIV/AIDS, melhoramento nos tratamentos e no acesso a eles.¹⁰⁷ Mas o mais importante aspecto para o ativismo gay foi a percepção de que o enfrentamento da AIDS exigia a luta contra várias formas de preconceito que tornavam grupos e pessoas vulneráveis ao vírus HIV. Por isso:

Num âmbito mais amplo, ACT UP ofereceu um modelo para lutas políticas de confrontação queer contra a homofobia e outras opressões. ACT UP expôs as formas concretas nas quais a homofobia tem conduzido à crise da AIDS; desafiou a idéia de que ser gay, lésbica, bissexual, ou transgênero é ruim; e conectou a AIDS com outras questões como habitação, encarceramento, sexismo, racismo, pobreza, e militarismo.¹⁰⁸

Descendente direto da ACT UP, o grupo que melhor expressou a influência desta forma de ativismo no Movimento Gay foi o *Queer Nation*. Através de um folheto intitulado “[Queers] leiam isto: Eu odeio [straights]”, em 1990 o grupo lançava o seu manifesto contra uma sociedade heterocêntrica, que define a sexualidade a partir do procriacionismo, conclamando a comunidade gay a resistir.¹⁰⁹ Utilizando táticas de guerrilha e teatro de rua, subvertendo culturalmente símbolos culturais através de sua resignificação, as ações procuravam chamar a atenção da mídia e da opinião pública.¹¹⁰ Tratava-se de: “Um grupo de ação direta multicultural dedicado a enfrentar a homofobia, invisibilidade queer, e todas as formas de opressão. Esta organização “na sua cara” (audaciosa e confrontacional) é mais conhecida pelo seu grito de guerra: [We’re here, we’re queer, get used to it]”.¹¹¹ Parte importante do discurso e da prática deste e de outros grupos semelhantes foi uma nova mudança na forma de referir-se a si mesmos/as reivindicando e resignificando o termo “queer” em lugar de “gay” e “lésbica”.

¹⁰⁶ STUART, 2003, p. 7; Sobre a utilização de um “*ethnic model*” também SPARGO, 1999, p. 29.

¹⁰⁷ STOCKDILL, Brett. ACT UP. In: HAGGERTY, George E. (ed.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 4-7.

¹⁰⁸ STOCKDILL, 2000, p. 9.

¹⁰⁹ BREDBECK, Gregory. Queer Politics. In: HAGGERTY, George E. (ed.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 726s. “*Straight*” é usado em seu duplo sentido de “heterossexual” e “correto” ou “direito”.

¹¹⁰ Veja KATZ, Jonathan. Queer Nation. In: HAGGERTY, George E. (ed.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 725.

¹¹¹ MONIFA, Akilah. Queer Nation. ZIMMERMAN, Bonnie (ed.). **Lesbian Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 629. “Nós estamos aqui, nós somos queer, se acostumem com isso”.

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.¹¹²

Além de questionar o assimilacionismo da política gay/lésbica o termo “queer” também foi apropriado como uma categoria inclusiva de todas as sexualidades não-heterossexuais, buscando articular em uma frente unificada diversos grupos com práticas e construções identitárias distintas. Num contexto em que “gay” e “lésbica” passaram a ser associadas majoritariamente com pessoas brancas e de classe média, a nova categoria buscava desestabilizar estas identidades no campo da linguagem e da militância, dando visibilidade às alianças e interconexões com outros grupos e questões vivenciadas no interior do próprio movimento.

Bissexualidade, transsexualidade, sadomasoquismo e identificação transgênero todas implicitamente contestaram o ideal inclusivo da política assimilacionista. A incompatibilidade pode ser parcialmente interpretada como respeitabilidade. Se você quer ser uma parte igual de um mundo heterossexual provando quão comum, quão exatamente-como-você (mas talvez um pouquinho mais sensível ou artístico) você é, simplesmente não vai dar para ostentar seus desejos e relações mais excessivas, transgressivas.¹¹³

Embora não seja possível estabelecer uma relação direta entre o Movimento representado por grupos como *Queer Nation* e o desenvolvimento da Teoria Queer, há uma relação importante entre os anseios deste renovado movimento e a hermenêutica política apresentada por feministas como Teresa de Lauretis, Eve K. Sedgwick e Judith Butler, as primeiras a fazerem uso deste termo no âmbito acadêmico.¹¹⁴ 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 intersecções 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, sociológicos e filosóficos a partir do pós-estruturalismo, incluindo de maneira especial M. Foucault¹¹⁵, todas

¹¹² SPARGO, 1999, p. 36-37. Grupos semelhantes foram: “OutRage, PUSSY (Perverts Undermining State Scrutiny), Transsexual Menace, Lesbian Avengers e Transgender Nation” (SULLIVAN, 2003, p. 37). Para uma breve história do termo “queer”, veja: PIGG, Daniel F. *Queer*. In: HAGGERTY, George E. (ed.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 723-725.

¹¹³ SPARGO, 1999, p. 31.

¹¹⁴ TURNER, 2000, 107.

¹¹⁵ Para a relação entre a obra de Foucault e a Teoria Queer veja SPARGO, 1999.

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.¹¹⁶

Partindo da idéia de sexualidade enquanto uma realidade fluída, complexa e múltipla a teoria *queer* “interroga aspectos da vida social – a família, relacionamentos íntimos – mas também olha para lugares não tipicamente pensados como sexualizados – a economia, por exemplo”.¹¹⁷ Seguindo a linha de Foucault, estudos históricos mostram que categorias são construídas e atribuídas de acordo com questões de poder e trazem à tona questões de gênero e sexualidade onde antes não se pensava nestes temas provando que “a vida pessoal é sexualizada – e heterossexualizada”¹¹⁸. A área da sexualidade, suas categorias e construções, é a lente que teóricos *queer* usam para desenvolver seus trabalhos. É uma tentativa de “encontrar novas formas de pensar sobre amores e identidades dissidentes de lésbicas, gays, e outros numa ecologia social complexa onde a presença de diferentes gêneros, diferentes identidades e identificações são tomadas como dadas”.¹¹⁹

Mesmo assim, a utilização do termo/categoria “queer” pelo Movimento Gay nos Estados Unidos 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 comuns como LGBT (*Lesbian, Gay, Bisexual, Transgendered*) vão incorporando outras letras a partir das reivindicações por reconhecimento e visibilidade de grupos no interior do movimento: Q (*Queer*, ou *Questioning*), I (*Intersexual*), T (*Transsexual*), L (*Leather*)¹²⁰, etc. 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 homossexual e gay emergiu nas décadas de 60 e 70/80 a partir da constituição de uma identidade homossexual e de uma experiência gay, o movimento

¹¹⁶ SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Tendências**. Durham: Duke University Press, 1993. p. 8. Para uma introdução à Teoria Queer e as várias influências teóricas veja: TURNER, 2000; SULLIVAN, 2003.

¹¹⁷ STEIN, Arlene; PLUMMER, Ken. “I Can’t Even Think Straight”. In: SEIDMAN, Steven (ed.). **Queer Theory/Sociology**. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. p. 135.

¹¹⁸ STEIN; PLUMMER, 1996, p. 135.

¹¹⁹ SEDGWICK, 1993, p. xiii.

¹²⁰ “Leather” refere-se a homens gays que usam roupas e acessórios de couro.

GLBT da década de 90 e os estudos queer colocaram 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 e de gênero, sem perder seu caráter político de transformação social.

2.1.3.2 Uma teologia *queer* (?)

O advento da AIDS na década de 80, sem dúvida, foi o fato mais decisivo nas mudanças que ocorreram no Movimento Gay e nos Estudos Gays e Lésbicos. No campo da Teologia Gay não poderia ser diferente.¹²¹ Enquanto muitos viam na AIDS uma resposta punitiva ao escândalo da experiência gay, teólogos e teólogas precisavam dar uma resposta à crise, tanto desconstruindo esses discursos homofóbicos quanto construindo uma teologia que considerasse a profundidade do impacto da epidemia na vida de pessoas GLBT. No âmbito da Teologia Gay as reflexões centraram-se no campo da ética sexual, sem conseguir lidar com questões mais profundas com relação à espiritualidade e vida após a morte. Segundo Elizabeth Stuart:

A teologia gay e lésbica gaguejou, tropeçou e desagregou-se sobre os túmulos daquelas pessoas perdidas para a AIDS. Enquanto há evidência para sugerir que aquelas vivendo com o vírus e seus/suas apoiadores/as empregaram recursos teológicos, experiência e suas próprias imaginações em face à morte [...] aqueles/as teólogos/as cujas vidas foram mais diretamente afetadas pela AIDS pareciam ter sido paralisados/as por paradigmas e suposições teológicas pré-existentes que eles/elas podiam somente repetir.¹²²

Ainda assim, a crise na comunidade gay provocada pela epidemia da AIDS fez emergir uma série de temas e uma mudança profunda nas abordagens teológicas gays liberacionistas. A urgência do enfrentamento nos primeiros anos gerou alianças e parcerias fundamentadas no cuidado e no acompanhamento. A presença constante da realidade da morte fez surgir a necessidade de rituais que permitissem lidar com os conflitos e questionamentos espirituais de pessoas portadoras do vírus e doentes de AIDS, mas também daquelas envolvidas com a doença nas redes de cuidado.¹²³ A atenção a estes conflitos e às

¹²¹ Para STUART, 2003, p. 75, “a AIDS é tanto o símbolo quanto o sacramento da pós-modernidade. Ela solapou as meta narrativas da medicina e ciência, expondo sua vulnerabilidade, e ela também solapou os próprios conceitos de identidade e categorias de ser sobre as quais a teologia gay e lésbica, mesmo quando reivindica ser construtivista social, foi construída”.

¹²² STUART, 2003, p. 75. A autora analisa as principais obras de Teologia Gay publicadas nos anos 80 e 90 mencionadas acima e como lidam com a questão da AIDS (p. 65-77).

¹²³ Veja, por exemplo: TURNEY, Kelly (ed). **Shaping Sactuary: Proclaiming God’s Grace in an Inclusive Church**. Chicago: Reconciling Congregation Program, 2000. p. 140-152.

formas de espiritualidade que se desenvolveram a partir deles determinaram novos rumos para a reflexão teológica. Além disso, as mudanças no próprio Movimento GLBT e as novas propostas no âmbito da Teoria Queer influenciaram o desenvolvimento de um novo tipo de discurso teológico que veio a se chamar, ele mesmo, *queer*.

A temática da AIDS já estava substancialmente presente na reflexão de J. Michael Clark em *A place to start* e *Beyond our ghettos*. Mas em seu livro publicado em 1997, *Defying the darkness*, percebe-se uma mudança (ou uma ampliação) em sua abordagem teológica.¹²⁴ O autor 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 gay], 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.¹²⁵

Embora J. Michael Clark mencione os estudos queer, sua obra reflete um processo inicial de relação entre estes estudos e a teologia. Ela está na tensão entre abrir mão de uma reflexão fundada em identidades e experiências fixas e a transição para uma teologia queer. A mesma tensão pode-se perceber na obra de Robert Goss *Jesus acted up* (1993) que, segundo Elizabeth Stuart, “é significativa na história da teologia gay e lésbica porque ela marca a transição da teologia gay e lésbica para a teologia queer”.¹²⁶ Esta tensão, ou transição, se mostra, por exemplo, na discussão terminológica feita por Robert 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*”.¹²⁷ O uso do termo “queer” está muito mais relacionado com o movimento político do que com a Teoria Queer.¹²⁸ O próprio título do livro é uma referência ao trabalho da ACT UP, e uma das propostas do autor é a utilização da mesma

¹²⁴ Esta obra continua centrada na reflexão sobre ética, onde o autor dialoga com Ronald 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.

¹²⁵ CLARK, 1997, p. 6.

¹²⁶ STUART, 2003, p. 79. No capítulo 6 (p. 79-87) a autora analisa esta obra.

¹²⁷ GOSS, Robert. **Jesus Acted Up: A gay and lesbian manifesto**. New York: Harper San Francisco, 1993. p. xix.

¹²⁸ Segundo STUART, 2003, p. 80: “Ele usa o termo ‘queer’ aqui no sentido ativista que se desenvolveu na crise da AIDS para referir-se às coalizões formadas entre lésbicas, homens gays e mulheres feministas [...]. É desde sua experiência de ativismo queer que Goss escreve”. Ainda assim, é importante perceber a influência dos estudos de Michel Foucault na argumentação teórica do autor (STUART, 2003, p. 79-80).

metodologia, ou das mesmas estratégias, na articulação de um discurso teológico e no enfrentamento dos discursos e práticas homofóbicas das igrejas.¹²⁹

À semelhança de grupos como ACT UP e Queer Nation, por exemplo, Robert Goss percebe a criação de “espaços sociais alternativos para o processo radical de sair do armário e auto-descoberta”¹³⁰ nas “comunidades de base cristãs queer”. Seguindo a tradição da Teologia da Libertação Latino-Americana, para ele “comunidades de base tornam-se formas alternativas alimentadoras de uma prática comunitária que desafia relações de poder homofóbicas nas igrejas e na sociedade como um todo”.¹³¹ Estas comunidades de base se materializam nos grupos gays denominacionais, mas principalmente nas “igrejas gays” e representam não apenas um espaço alternativo e marginal de experiência religiosa gay/queer, mas um laboratório teológico para as teologias gay/queer que foram e estão sendo construídas.¹³²

A *Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches* (UFMCC) é uma das referências neste tipo de organização comunitária.¹³³ Fundada já em 1968 por Troy Perry, a MCC iniciou como uma igreja pentecostal que abertamente acolhia gays e lésbicas, sendo profundamente confrontada e impactada pela crise da AIDS e demais questões evocadas pela epidemia nas décadas de 80 e 90.¹³⁴ Enquanto o discurso e a prática das teologias homossexual e gay e dos grupos denominacionais gays se configuravam pelo apelo inclusivista diante das estruturas destas instituições, a experiência de igrejas como as que compõem a UFMCC atualmente refletem a transição para instituições pós-denominacionais.¹³⁵ Para organizações deste tipo, o heteropatriarcado e a homofobia

¹²⁹ GOSS, 1993, p. 149-156. O autor apresenta vários exemplos de como “cristãos queer” podem apropriar-se das estratégias dos ativistas civis em ações para “parar a igreja” (*stop the church*).

¹³⁰ GOSS, 1993, p. 122.

¹³¹ GOSS, 1993, p. 124.

¹³² Veja discussão de SPENCER, Daniel T. *Church at the Margins*. In: NELSON, James B.; LONGFELLOW, Sandra (ed.). **Sexuality and the Sacred**. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994. p. 397-401.

¹³³ Para uma breve descrição da história da UFMCC (*Metropolitan Community Churches*) veja BULLOUGH, Vern L. *Metropolitan Community Church*. In: HAGGERTY, George E. (ed.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 588-590. Veja também as obras biográficas do fundador PERRY, Troy D.; SWICEGOOD, Thomas L. **Don't Be Afraid Anymore**. New York: St. Martin's, 1990; e PERRY, Troy D. **The Lord is My Sheppard and He Knows I Am Gay**. Los Angeles: Fellowship Press, 1997; e o sítio da instituição <<http://www.mcccchurch.org>>. Acesso em 20 nov. 2007.

¹³⁴ Veja, por exemplo, WILSON, 2000, p. 127ss.

¹³⁵ Segundo GOSS, 2002, p. 245: “A UFMCC é pós-denominacional no sentido que ela começa com o princípio não de aderência doutrinal mas de diversidade doutrinal, permitindo uma ampla gama de interpretações ecumênicas da doutrina e uma fusão de uma variedade de práticas litúrgicas”. Estas organizações rompem não apenas com barreiras denominacionais, mas também ultrapassam fronteiras internacionais e culturais, como é o caso da UFMCC e Other Sheep (<www.thersheep.org>). Também os grupos denominacionais passaram por mudanças significativas tendo em vista a epidemia da AIDS e os novos desafios colocados pelo movimento GLBT (como a inclusão de pessoas bissexuais e transgênero). Embora continuem ligados a suas denominações e buscando sua transformação, a maioria destes grupos criaram de fato espaços marginais de

experimentadas e mantidas nas igrejas não permite uma vivência integradora da sexualidade que transformasse estas instituições. As reformas (quando) alcançadas são muito pequenas e lentas. Neste sentido, sua experiência também desafia uma teologia queer a lidar com a questão de até que ponto é possível, importante e viável a permanência dentro da(s) igreja(s).¹³⁶

É neste contexto que emerge com força o tema da espiritualidade gay. Inicialmente mais centrada em rituais que lidam com questões de vida e morte, sobrevivência e luto em vista da AIDS, esta abordagem vai se voltar também para a análise e a discussão de uma espiritualidade gay que, por fugir do controle e dos padrões eclesiais ortodoxos, representa uma forma de discurso teológico queer.¹³⁷ Enquanto as narrativas biográficas em construções anteriores enfocavam mais a idéia de opressão e luta por libertação, a experiência narrada e teologicamente refletida neste contexto também se torna mais queer, mais transgressora, indecente.¹³⁸ Embora Robert 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. Isto inclui desde relatos de sua experiência homoerótica com o Cristo crucificado

celebração e vivência da fé (veja sítios de internet acima – nota 101) e se articulam internacionalmente bem como interdenominacionalmente. *Soulforce* também é um exemplo de um grupo ecumênico que atua em busca de “liberdade para lésbicas, gays, bissexuais e pessoas transgênero da opressão religiosa e política através da prática de resistência não-violenta incansável” (veja SOULFORCE. **Vision Statement**. Disponível em: <www.soulforce.org>. Acesso em: 15 dez. 2007).

¹³⁶ Em GOSS, 1993, 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, STUART, Elizabeth (ed.) **Religion Is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered people**. Cleveland: Pilgrim, 1997, 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).

¹³⁷ Enfocando o tema da espiritualidade gay BOISVERT, Donald L. *Queering the Sacred. Theology & Sexuality*, London, n. 10, p. 54-70, 1999, apresenta uma tipologia em que, paralelo ao que foi apresentado sobre teologia homossexual-gay, ele descobre quatro tipos de discurso: 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). Para uma abordagem sobre espiritualidade queer do ponto de vista da experiência de homens gays, em muitos aspectos criticada por teólogas lésbicas/feministas, veja BOISVERT, Donald L. **Sanctity and Male Desire: A Gay Reading of Saints**. Cleveland: Pilgrim, 2004.

¹³⁸ Veja, por exemplo, a obra autobiográfica de THOMPSON, Mark. **Gay body: A journey through shadow to self**. New York: St. Martin’s Press, 1997. Embora esta obra não tenha uma ênfase essencialmente teológica, não deixa de ser referência para uma nova abordagem da experiência gay/queer e sua importância para a teologia gay/queer. Veja também a coletânea editada por GOSS, Robert E., STRONGHEART, Amy Adams Squire (ed.). **Our Families, Our Values: Snapshots of Queer Kinship**. New York: Harrington Park, 1997, que traz várias reflexões em torno da multiplicidade de relacionamentos e experiências de pessoas GLBT.

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 companheiro soropositivo, seu novo relacionamento, até as implicações destas experiências queer para seu engajamento na luta por libertação, nos movimentos civis, grupos eclesiásticos e na teologia.¹³⁹

Mas além desta perspectiva autobiográfica que busca re-situar a experiência gay e queer, não mais desde uma identidade fixa, mas desde a fluidez das práticas, há um renovado interesse em como pessoas GLBT concebem e vivem religião e espiritualidade. Coletâneas como *Que(e)rying Religion* (1999) e *Gay Religion* (2005) buscam mapear a diversidade de práticas na comunidade GLBT e refletem a influência da Teoria Queer na busca por intersecções e a visibilidade dessas práticas.¹⁴⁰ Apesar de não haver uma reflexão aprofundada sobre a terminologia usada e os conceitos teóricos em que se baseia a seleção dos artigos¹⁴¹, ambas as obras, desde perspectivas temáticas distintas¹⁴², apresentam uma variedade de práticas, interpretações, abordagens em termos de religião e espiritualidade que configuram um mosaico a partir do qual é impossível traçar fronteiras rígidas. Por isso, a visibilização e os estudos destas práticas religiosas e de espiritualidade influenciam e colocam as bases para uma reflexão teológica queer.

Outra área onde é perceptível uma mudança de paradigma, rumo a um discurso teológico queer, é na área da hermenêutica bíblica. Também aqui a influência da epidemia da AIDS provocou releituras e mudanças na forma de entender e interpretar o texto bíblico. Ken Stone, por exemplo, partindo da idéia de “sexo mais seguro” desenvolvida no contexto das estratégias de prevenção à AIDS, propõe uma abordagem que construa o texto bíblico como “um texto mais seguro” (*safer texts*) e promova leituras mais seguras (*safer readings*).¹⁴³

¹³⁹ GOSS, 2002, p. 3-35.

¹⁴⁰ COMSTOCK, Gary D.; HENKING, Susan E. (ed.). **Que(e)rying Religion: A Critical Anthology**. New York: Continuum, 1999. THUMA, Scott; GRAY, Edward R. (ed.). **Gay Religion**. Lanham: Altamira, 2005.

¹⁴¹ Na introdução de *Que(e)rying religion* (COMSTOCK; HENKING, 1999, p. 11-16), os editores afirmam que “os conteúdos [do livro] oferecem acesso a uma seleção de textos ‘na interseção’ dos estudos em religião e os estudos lésbicos/gay/queer” (p. 13). Já em *Gay religion* (THUMAN; GRAY, 2005, p. xi-xvi) a sigla LGBT é intercambiada com “gay”. Na conclusão há uma reflexão crítica sobre o uso do termo “gay” no título do livro: “Se apenas a variedade destes ensaios nos ensina algo, deveria ser mais uma vez que ‘gay’ é uma categoria mais polimorfa do que estável, tanto assim que ela talvez seja uma classificação tão inconveniente e limitada quanto ‘mulher’ ou ‘primitivo’ ou ‘negro’ (GRIFFITH, R. Marie. *Gay Religion as Cultural Production*. In: THUMA, Scott; GRAY, Edward R. **Gay Religion**. Lanham: Altamira, 2005. p. 373).

¹⁴² COMSTOCK; HENKING, 1999, organizam tematicamente os artigos entre História, Tradição, Cultura e Sociedade, Escritura e Mito. Já THUMA; GRAY, 2005, subdividem as práticas descritas e analisadas pelos autores em Expressões de Herança Denominacional, Subalternas e Sectárias, e Populares.

¹⁴³ Veja STONE, Ken. *Safer Text: Reading Biblical Laments in the Age of AIDS*. **Theology & Sexuality**, London, n. 10, p. 16-27, 1999b. Sobre o conceito de “safer sex” veja: THOMASON, Jackie. *Safer Sex*. In: HAGGERTY, George E. (ed.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 763-

Seguindo as reflexões de David M. Halperin (*Saint Foucault*), o qual afirma ser resistência a chave para uma política queer, Ken Stone afirma que muitos dos Lamentos no Antigo Testamento “fazem uma reivindicação bastante diferente de que *sofrimento precisa ser aliviado*” mostrando que “muitos dos lamentos respondem ao sofrimento com *resistência*”.¹⁴⁴ Assim, da mesma forma que na ação política, uma interpretação bíblica queer deve estar ligada ao tema da resistência, num sentido mais amplo, à resistência aos padrões heteronormativos.

Mona West e Timothy Koch, após analisarem as diferentes metodologias e estratégias empregadas na interpretação bíblica também apresentam propostas inovadoras.¹⁴⁵ Em sua análise do *The New Interpreter's Bible*, Mona West constata que o comentarista James Earl Massey fala da emergência de “leituras da Bíblia desde lugares sociais particulares”, mencionando grupos afros, nativos, asiáticos, hispânicos e de mulheres americanas com uma história comum de marginalização que lêem e apropriam a Escritura desde suas necessidades específicas.¹⁴⁶ Ele não menciona, no entanto, as leituras que são feitas entre grupos e organizações gays e lésbicas, embora as mesmas categorias (linguagem, história e cultura comum) possam ser aplicadas aos grupos GLBT. Neste sentido, ela propõe como estratégia uma leitura desde um lugar social específico (a comunidade GLBT) que considere um ponto de referência (a Bíblia é nossa amiga) e as preocupações e necessidades da comunidade (como inclusividade, hospitalidade, sair do armário e família, silêncio como sinônimo de morte).¹⁴⁷ 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 seu contexto.¹⁴⁸

765. Segundo o autor: “Programas de sexo-mais-seguro incluem reuniões de informação, encontros sociais, artigos de jornais e periódicos, treinamento de habilidades sociais, teatro e artes visuais, e campanhas na mídia [e as] filosofias subjacentes ao sexo mais seguro acreditam na obrigação social de educar sobre comportamentos sexuais e seus riscos, obrigação social de oferecer acesso a preservativos como forma de reduzir o risco, responsabilidade individual de implementar práticas de sexo mais seguro” (p. 763-764).

¹⁴⁴ STONE, 1999b, p. 21. Para a aplicação desta metodologia em outros textos veja STONE, Ken. **Practicing Safer Texts: Food, Sex and Bible in Queer Perspective**. London: T&T Clark, 2005.

¹⁴⁵ Veja reflexão de Mona West e Timothy Koch acima (2.1.2.2).

¹⁴⁶ WEST, 1999, p. 28-42.

¹⁴⁷ WEST, 1999, p. 34-42.

¹⁴⁸ Veja, por exemplo, GOSS, 1993, p. 97s. O autor afirma que a Bíblia foi apropriada pelas autoridades eclesiais e que estudiosos ou editoras que ousam apresentar outro discurso sobre homossexualidade são sancionadas. Por isso, é preciso fazer uma leitura desde a experiência gay utilizando análise social que exponha a opressão homofóbica. Sobre Leitura Popular da Bíblia desenvolvida no contexto da Teologia da Libertação Latino-Americana veja, por exemplo: Para aprofundar a metodologia da Leitura Popular da Bíblia, veja PEREIRA, Nancy Cardoso; MESTERS, Carlos. **A Leitura Popular da Bíblia: À procura da moeda perdida**. Belo Horizonte: CEBI, 1994; DREHER, Carlos A. **A caminho de Emaús: Leitura bíblica e educação popular**. Belo Horizonte: CEBI, 1993; e MESTERS, Carlos. **Flor sem defesa: Uma explicação da Bíblia a partir do povo**. Petrópolis: Vozes, 1983.

Para Timothy Koch a questão central é a pergunta por quem tem a autoridade de legitimar a experiência de pessoas GLBT. Nas outras estratégias que ele descreve, este poder é delegado à Bíblia e aos seus intérpretes autorizados. Por isso, propõe “uma abordagem homoerótica à Escritura”. Para tanto, o autor utiliza a definição de Audre Lorde sobre o “poder do erótico”¹⁴⁹ para chegar à idéia de *cruising* (“pegação”) como estratégia hermenêutica, que significa:

usar nossas próprias formas de conhecimento, nosso próprio desejo por conectar-se, nossa própria compreensão e instinto, nossa própria resposta ao que nos atrai e nos compele [...] Pois, assim como em nossas vidas sociais, escolher *cruise* aqui significa assumir nossa própria autoridade e responsabilidade em seguir o que quer que entre no nosso caminho, pois é isto que fala aos nossos próprios desejos.¹⁵⁰

Cruising se refere à sensibilidade de homens gays em encontrar-se uns aos outros em espaços públicos onde é preciso lidar com mensagens não-faladas dos interlocutores e interpretá-las adequadamente. A motivação para utilizar esta estratégia na interpretação bíblica não é a busca por validação institucional ou externa, mas simplesmente “porque nós queremos, porque nós podemos, e porque é algo que nós gostamos”.¹⁵¹ Neste sentido, a proposta de Timothy Koch valoriza a corporeidade, abrindo a possibilidade para uma hermenêutica bíblica queer que considere a fluidez das práticas e conceitos. De qualquer forma, é importante perceber que leituras ou “comentários queer” não podem ser reduzidos a uma única metodologia. Segundo Ken Stone, “comentário queer toma várias formas, riscos, ambições, e ambivalências em vários contextos”.¹⁵² Deste empreendimento surgem leituras tão inusitadas como as reflexões de Theodore W. Jennings Jr. sobre narrativas homoeróticas¹⁵³, de Stephen D. Moore em torno da temática das masculinidades¹⁵⁴, e tão

¹⁴⁹ Segundo LORDE, Audre. *Uses of the Erotic*. Citado em KOCH, 2001, p. 15-16: “Quando nós começamos a viver de dentro para fora, em contato com o poder do erótico dentro de nós mesmos/as, e permitindo que esse poder informe e ilumine nossas ações no mundo e ao nosso redor, então nós começamos a ser responsáveis por nós mesmos/as no mais profundo sentido”.

¹⁵⁰ KOCH, 2001, p. 16.

¹⁵¹ KOCH, 2001, p. 16.

¹⁵² STONE, Ken. *Homosexuality and the Bible or Queer Reading?* **Theology & Sexuality**, London, n. 14, p. 116, 2001b. Veja também a coletânea de artigos STONE, Ken (ed.). **Queer Commentary and the Hebrew Bible**. Cleveland: Pilgrim, 2001a.

¹⁵³ JENNINGS Jr., Theodore W. **The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament**. Cleveland: Pilgrim, 2003; JENNINGS Jr., Theodore W. **Jacob's Wound: Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel**. New York: Continuum, 2005. Através de um estudo cuidadoso dos textos o autor descobre e revela traços homoeróticos em narrativas e personagens bíblicos. Segundo ele: “Eu reconheço que os tipos de leitura que eu realizo são o resultado de um engajamento com o texto, um questionamento do texto, colaboração com o texto. O que ‘aparece’ através desta leitura é determinado de maneira importante pelas perguntas que eu faço, o interesse que eu trago, a paixão do meu próprio interesse em contestar a homofobia e a heteronormatividade” (JENNINGS, 2005, p. xi).

¹⁵⁴ MOORE, Stephen D. **God's Gym: Divine Male Bodies of the Bible**. New York: Routledge, 1996; MOORE, Stephen D. **God's Beauty Parlor: And Other Queer Spaces in and Around the Bible**. Stanford: Stanford University Press, 2001. Em *God's gym* o objetivo é mostrar como as manifestações bíblicas de Deus se tornam representações de hipermasculinidade, colocando lado a lado a história da tortura e a compreensão da

diversas quanto a coletânea *The Queer Bible Commentary*.¹⁵⁵

As mudanças na área da espiritualidade e da hermenêutica bíblica, influenciadas pelo Movimento GLBT e pelos estudos queer, refletem esta busca por uma teologia queer. Na obra de Robert Goss, enquanto em *Jesus acted up* pode-se perceber a transição de uma teologia da libertação gay para uma teologia queer marcada pelo enfrentamento da epidemia da AIDS, em *Queering Christ* há um amadurecimento desta proposta. Não somente pela forma renovada como o autor inclui a “experiência” no seu argumento teológico e retoma temáticas de seu primeiro livro, mas também pelos diálogos que estabelece com outros/as teólogos/as envolvidos/as na construção deste discurso teológico. Uma das conseqüências, e dos desafios, é justamente incorporar neste discurso teológico as vozes, as práticas e construções identitárias sexuais e suas interconexões que emergem desde o Movimento GLBT e são visibilizadas pela Teoria 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.¹⁵⁶

O resultado desta expansão é a produção de uma variedade de reflexões teológicas que, embora não necessariamente se auto-definam como “queer”, compõem esta polifonia de vozes teológicas. James Alison, por exemplo, apresenta uma crítica à construção de uma identidade (e de uma teologia) gay a partir do “ressentimento”, o qual participa de um sistema fraticida que precisa das vítimas para se manter, advogando que o primeiro passo para uma

morte de Jesus como expiação e mostrando como ela foi usada como tecnologia disciplinadora (Foucault); a história da dissecação nos estudos de anatomia e o desenvolvimento da crítica bíblica enquanto ato de violência; e a subcultura do fisiculturismo e a ressurreição narrada no Apocalipse como projeção do narcisismo masculino. Embora não haja referência à Teoria Queer no primeiro livro, no segundo a introdução é uma história dela, e o livro uma aplicação no campo dos estudos do Novo Testamento. Dando seguimento a *God's Gym*, *God's beauty parlor* apresenta quatro “espaços” de formação e definição da masculinidade a partir da análise de Cantares e as relações homoeróticas entre intérpretes e uma deidade masculina na interpretação alegórica (*God's boudoir*); das narrativas sobre a beleza e atratividade de Jesus (*God's beauty parlor*); da transmutação sexual da submissão feminina dos crentes em virtude masculina através da justiça em Romanos (*God's locker room*); da guerra no Apocalipse como empresa essencialmente masculina no estabelecimento do Reino de Deus na terra (*God's war room*).

¹⁵⁵ GUEST, Deryn et al. **The Queer Bible Commentary**. London: SCM, 2006. Esta obra contém comentários a todos os textos da Bíblia. Veja também GOSS, Robert E.; WEST, Mona (ed.). **Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible**. Cleveland: Pilgrim, 2000. A obra reúne inúmeros artigos que discutem “estratégias de leitura queer” (Parte 1), releituras do Antigo (Parte 2) e Novo Testamentos (Parte 3) desde várias perspectivas.

¹⁵⁶ GOSS, 2002, p. 252.

teologia autêntica é “habitar o texto”, inscrever nele as vidas de homens gays.¹⁵⁷ Pessoas “trans”, com as quais o movimento GLBT teve, e ainda tem, dificuldades por justamente estarem fora de uma classificação fácil e binária, também apresentam reflexões próprias. Publicações como *Omnigender*, *Trans-gendered* e *Transgendering faith* expõem as limitações do sistema de classificação de identidades sexuais binário, narram histórias e experiências de fé e refletem sobre temas teológicos a partir destas experiências.¹⁵⁸ Além disso, a interseção com questões de raça e etnia assumem importância na análise da homofobia nas “igrejas negras” (*Black Churches*) e na relação com a Teologia Negra nos Estados Unidos¹⁵⁹, e as temáticas mais diversas são estudadas e pesquisadas no campo da teologia com o objetivo de torná-las “queer”.¹⁶⁰

Ou seja, a influência e a relação com a Teoria Queer e o Movimento GLBT 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

¹⁵⁷ ALISON, James. **Faith Beyond Resentment**: Fragments Catholic and Gay. New York: Crossroad Publishing, 2001. Quando fala em “habitar” o texto, o autor faz a releitura de diversas narrativas bíblicas expondo o sistema fraticida (René Girard) e a busca por relacionamentos fraternais na atuação de Jesus. Segundo STUART, 2003, p. 99: “Alison não reflete sobre teoria queer nem toca em questões de identidade gay em profundidade, mas ele questiona a formação de uma identidade gay baseada em ressentimento e raiva e sugere, como a maioria de teólogos/as queer fazem, que a identidade batismal pelo menos relativiza e, no melhor dos casos, dissolve construções modernas de identidade sexual”.

¹⁵⁸ MOLLENKOTT, Virginia Ramey. **Omnigender**: A Trans-religious Approach. Cleveland: Pilgrim, 2001; TANIS, Justin. **Trans-gendered**: Theology, Ministry and Communities of Faith.. Cleveland: Pilgrim, 2003. TIGERT, Leanne McCall; TIRABASSI, Maren C. (ed.). **Transgendering Faith**: Identity, Sexuality & Spirituality. Cleveland: Pilgrim, 2004. Enquanto *Transgendering faith* apresenta uma coleção de narrativas breves de pessoas *trans*, *Trans-gendered* busca articular uma reflexão teológica mais consistente a partir da teologia do corpo (*Body theology*), reconhecendo o lugar particular que estas pessoas ocupam no sistema de gênero e sua contribuição para desestabilizá-lo, oferecendo contribuições importantes para se pensar Deus e a responsabilidade humana enquanto co-criadores. Já a obra de MOLLENKOTT, 2001, defende um novo paradigma (*omnigender*), identificando a presença de pessoas transgênero nas Escrituras e na História da Igreja e tradições religiosas fundamentadas em noções fluidas de gênero. Ela dialoga com teóricos/as queer para construir o seu paradigma de fluidez de gênero, e entende “*transgender*” de uma maneira ampla: “interssexuais, transsexuais, cross-dressers, drag queen e kings, andróginos e qualquer outra pessoa que se sinta ‘de outra maneira’ em relação aos pressupostos de gênero da sociedade. Estes pressupostos também definiriam homossexuais e bissexuais como pessoas *trans* [transpeople], independente de se eles vissem a si mesmos desta forma” (p. 40). Este tema será aprofundado no último capítulo desta tese.

¹⁵⁹ Em COMSTOCK, Gary D. **A Whosoever Church**: Welcoming lesbians and gay men into African American congregations. Louisville: Westminster John Knox, 2001, o autor apresenta as histórias e reflexões de gays e lésbicas negras e o seu papel dentro das “igrejas negras” e da Teologia Negra. Em GRIFFIN, Horace L. **Their Own Receive Them Not**: African American Lesbians & Gays in Black Churches. Cleveland: Pilgrim, 2006, o autor também visibiliza homossexuais negros/as no universo da igreja e da teologia, e seu principal argumento é que a discriminação racial e sexual são paralelas, ainda que as igrejas e a teologia negras não o reconheçam, tornando-se um refúgio da homofobia nos Estados Unidos.

¹⁶⁰ Veja, por exemplo, ISHERWOOD, Lisa. **The Power of Erotic Celibacy**: Queering Heteropatriarchy. New York: T&T Clark, 2006, que afirma na introdução ao livro: “Talvez não haja ninguém mais surpreso do que eu com o fato de eu estar olhando para a área do celibato tendo passado muitos anos examinando sexo” (p. 1). Partindo da realidade de suas alunas que não conseguem estabelecer relações igualitárias com seus parceiros e vivem períodos de celibato, a autora investiga a história desta prática e mostra de que maneira ela pode ser uma forma de resistência dentro de um sistema heteropatriarcal na atualidade e, ao mesmo tempo, uma experiência profundamente erótica.

gênero fixas e, por isso, opressoras, nas igrejas e na sociedade como um todo.¹⁶¹ Partindo deste referencial a Teologia Queer desenvolve uma metodologia que expõe as contradições da sociedade e das igrejas fundadas no heterocentrismo, desestabilizando este sistema e articulando sua proposta através da valorização e reconhecimento de práticas que rompem as fronteiras do território heterocentricamente demarcado nos corpos. O livro organizado por Elizabeth 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.¹⁶² Assim, segundo Robert Goss:

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.¹⁶³

Na década de 90 os grupos *Gay Men's Issues* e *Lesbian Feminist Issues in Religion*, além da criação de programas em universidades e do *Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry*¹⁶⁴, deram visibilidade e proporcionaram um espaço de debate acadêmico sobre as produções teológicas gays e lésbicas, consolidando esta área de estudos. Desta forma, também se tornaram espaços onde uma Teologia Queer pode ser gestada. Resultado deste processo no âmbito da Academia Americana de Religião é a multiplicação de grupos e pesquisas que enfocam o tema da sexualidade na teologia e na religião. Procurando estabelecer a relação entre Teoria Queer e Religião, aconteceu, em 2005, a consulta *Queer Theory and LGBT Studies in Religion* cujo objetivo é se transformar em um novo grupo que permita a articulação e debate em torno da teologia queer.¹⁶⁵ Nesta mesma linha, em 2007 aconteceu a *Mapping Conference* que reuniu 25 teólogos e teólogas para discutir o “futuro das

¹⁶¹ STUART, 2003, p. 89.

¹⁶² STUART, 1997. A segunda parte do livro trabalha temas como Deus, cristologia, salvação, eclesiologia, culto e liturgia e ética.

¹⁶³ GOSS, 2002, p. 252-253.

¹⁶⁴ Veja acima (2.1.2.2).

¹⁶⁵ AAR/SBL. **Abstracts 2005**. Philadelphia: AAR/SBL, 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”.

teologias LGBT”.¹⁶⁶ Isto demonstra que uma teologia queer ainda encontra-se em processo, e talvez esta seja sua vocação. Neste processo, vários estudos vão ensaiando e enfrentando o desafio da construção deste discurso. Segundo Laurel C. Schneider:

Teóricos queer em religião têm 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 ficarão intactas. De fato, é possível que não haja Cristianismo para queers, embora possa haver um Jesus queer.¹⁶⁷

2.1.4 Resumindo...

A emergência de um discurso teológico gay, como toda forma de discurso, só foi possível graças a um conjunto de forças e práticas atuantes desde o século XIX, mas que se materializou a partir da segunda metade do século XX. A delimitação deste discurso específico não exclui outras formas discursivas sobre e a partir das relações homoeróticas e suas constituições identitárias ao longo dos tempos. Mesmo assim, foi a partir e em correlação com um discurso médico-científico particular sobre estas relações e identidades, bem como com o nascente Movimento Homófilo, que um discurso teológico novo sobre a homossexualidade foi possível. Devedor destas forças que permitem a sua emergência, este discurso teológico inicial, definido como uma “teologia homossexual”, caracterizou-se pela apologia de uma identidade naturalizada e essencialmente boa. As temáticas específicas abordadas por esta construção discursiva buscaram mostrar de que forma pessoas então

¹⁶⁶ Esta conferência aconteceu nos dias 23-24 de Fevereiro de 2007 em Atlanta e foi promovida pelo Center for Gay and Lesbian Studies in Religion and Ministry, em parceria com o Departamento de Estudos em Religião da Emory University. De acordo com o convite: “Para a primeira fase deste projeto [...] esperamos realizar uma conversa estruturada sobre o futuro da teologia cristã LGBT em relação a ambos o seu próprio desenvolvimento intelectual e para debates mais amplos sobre estrutura da igreja e política pública” (correspondência pessoal).

¹⁶⁷ SCHNEIDER, Laurel C. Homosexuality, Queer Theory, and Christianity. **Religious Studies Review**, Boston, vol. 26, n. 1, p. 11, 2000. Em texto apresentado na *Mapping Conference* a autora voltou a refletir sobre esta questão afirmando que compreende a teoria queer principalmente como um “método” e afirmou: “Uma vez que nós nos dermos conta, pelo menos como a teoria queer se dá, de que tudo e qualquer coisa é/pode ser sexualizado então nós temos que aceitar que tornar a teologia ‘queer’ sexualiza o conteúdo da teologia pelo menos em parte *com a finalidade de* expor a cumplicidade deste conteúdo numa ordem social sexualizada, e talvez, construtivamente, para contribuir para alguma ruptura e modificação de dita ordem”. Ainda segundo a autora, uma das grandes questões e dos grandes desafios se encontra na questão dos *loci* teológicos. Por isso, de acordo com ela: “Eu acho que mais e mais será o caso entre nós de tentar fazer uma teologia construtiva – nós vamos tornar os loci queer e macular suas reputações de todas as formas produtivas possíveis, então (ou simultaneamente) dedicar-nos a antigas perguntas de ontologia, presença, cosmos, e assim por diante, para dizer algo construtivo” (SCHNEIDER, Laurel C. **Mapping Conference 2007**. Atlanta, 2007. Texto não publicado).

definidas e rotuladas como homossexuais poderiam, e deveriam, ser toleradas e incluídas no contexto social e eclesiástico. Esta era a sua apologia.

O questionamento desta postura “apologética”, tendo em vista os desenvolvimentos teóricos e políticos dos Estudos Gays e Lésbicos e do Movimento de Libertação Homossexual a partir da década de 1970, implicou não apenas uma revisão destes postulados, mas uma ampliação de suas ênfases e abordagens, passando a constituir uma Teologia Gay. No contexto dos jogos de força que atuam neste processo, também é preciso reconhecer a emergência de outros discursos que buscaram romper com a hegemonia de um discurso teológico único e normativo. A emergência de uma Teologia Feminista mais articulada, bem como das Teologias Negra e da Libertação Latino-Americana, não apenas representam a formação de um conjunto de questionamentos deste discurso hegemônico ao qual se alia uma teologia gay, mas estas outras formulações também fornecem um instrumental teórico-metodológico importante para os temas com os quais ela ocupar-se-á. A crítica a um sistema teológico que se materializa na experiência das igrejas desloca a preocupação da individualidade de uma identidade (*self*) gay para a opressão a que todo um grupo de pessoas está submetido, fonte de sua exclusão e marginalização. É esta experiência que marca e delimita as temáticas deste discurso teológico.

O aprofundamento das discussões sobre as identidades sexuais e de gênero no âmbito acadêmico e do movimento social e, de maneira especial, o advento da epidemia da AIDS, permitiram e implicaram mudanças profundas no âmbito do discurso teológico gay. Os estudos teóricos queer, com suas múltiplas influências teóricas e principalmente com os questionamentos advindos do renovado movimento GLBT, colocaram desafios para um discurso teológico configurado dentro do que se pode chamar de homonormatividade (ou guetização). O rompimento dos históricos e persuasivos binarismos identitários em termos de gênero e sexualidade propostos por estas correntes fez emergir um discurso que buscou lidar com a fluidez, a transitoriedade e a ambigüidade destas construções identitárias, suas consequências para o discurso teológico e a constituição e a permanência das instituições eclesiásticas. Emergiu, então, um discurso teológico que, a partir das histórias (narrativas) sexuais silenciadas e marginalizadas, transgride as fronteiras de um discurso (hetero ou homo)normativo, assumindo a descontinuidade do seu próprio discurso e a necessidade de constante revisão e reconstrução. É o que se pode chamar de uma teologia queer.

Embora seja legítimo o questionamento sobre se esta nova formulação pode ser localizada na corrente que se inicia com uma teologia homossexual e se ressignifica em uma teologia gay, parece coerente defini-la como parte deste processo de rupturas e

descontinuidades históricas e discursivas. Afinal, a nenhuma das formas abordadas seria possível aplicar a prerrogativa de um discurso unívoco e contínuo. Todas elas estão marcadas por rupturas e descontinuidades a ponto de conviverem na teologia gay-queer que se estabelece no contexto atual, e se ressignificarem e reconstruírem nas abordagens de diversos/as teólogos/as contemporâneos/as.

Não foram abordadas, de forma específica, as condições materiais que possibilitaram a emergência desta forma de discurso e sua consolidação enquanto disciplina teológica. De fato, esse processo, suas lutas e conflitos, continuam se dando na academia teológica da atualidade bem como na vida daqueles e daquelas que optam por aprofundar-se neste campo de pesquisa e militância acadêmica. O contato com este campo se deu, na trajetória delineada até aqui nos itinerários para uma teologia queer no Brasil, a partir de publicações acerca do tema em debate. Apenas recentemente foi possível estabelecer outra relação, especialmente a partir do GMIRG e da *Mapping Conference*, que possibilitasse perceber de forma mais clara os desafios que se colocam para esta disciplina teológica em termos institucionais, bem como para os/as teólogos/as em sua vida cotidiana. A partir deste contato, é possível perceber que há, entre teólogos gay/queer mais jovens, uma grande preocupação com relação às possibilidades concretas que o mercado de trabalho oferece, uma vez que estes teólogos já entram no mercado marcados pela sua pesquisa no campo das teologias gay/queer. Seus antecessores e mestres, em geral, já tinham garantido uma situação de estabilidade empregatícia¹⁶⁸ quando começaram a produzir e publicar nesta área. Também é comum, entre os teólogos mais conhecidos, a recomendação para que seus/as alunos/as realizem suas pesquisas acadêmicas sobre outras temáticas, para que justamente não entrem no mercado de trabalho com este rótulo. Ou seja, mesmo no contexto norte-americano, com uma ampla produção bibliográfica e certo acúmulo histórico e teórico, a possibilidade de articulação de um discurso teológico homossexual-gay-queer encontra-se circunscrita por um jogo de forças econômico-políticas-sociais que exige estratégias concretas a partir dos corpos vividos.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Em universidades norte-americanas, professores/as universitários/as têm a possibilidade de assumirem vagas (*Tenure positions*), ou depois de certo tempo de serviço serem contemplados/as mediante avaliação institucional, que não permitem que sejam demitidos/as.

¹⁶⁹ Veja reflexão sobre o conceito de “corpo vivido” em YOUNG, Íris Marion. *Corpo vivido vs. Gênero: Reflexões sobre Estrutura Social e Subjetividade*. **Labrys**, Brasília, n. 3, 2003. Disponível em: <<http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys3/web/bras/young1.htm>>. Acesso em: 13/09/2007. Segundo a autora: “O corpo vivido é uma idéia unificada de um corpo físico agindo e *experienciando* em um contexto sócio-cultural específico; é um corpo-em-situação”. Assim: “As estruturas sociais posicionam os indivíduos em relação a trabalho e produção, poder e subordinação, desejo e sexualidade, prestígio e status. O modo pelo qual uma pessoa é posicionada nessas estruturas é determinado tanto em função de como os outros tratam-na/no dentro de vários arranjos sociais como a atitude que ela/ele assume. Todo indivíduo ocupa posições

O objetivo central desta revisão foi perceber a emergência, a articulação e as mudanças no âmbito das teologias homossexual-gay-queer formuladas em contextos de fala inglesa. Isto se justifica, em primeiro lugar, pela quase ausência de referentes sobre esta área de estudo e pesquisa no Brasil e na América Latina. Nos itinerários para uma teologia queer no Brasil, trata-se de des-cobrir e habitar paisagens insólitas, cuja contribuição e desafio se colocam de forma contundente, especialmente no âmbito das teologias da libertação. Em segundo lugar, esta revisão também se justifica pela possibilidade que abre para um diálogo frutífero e desafiador entre esta produção e as formas em que paisagens insólitas como estas têm sido experimentadas também na América Latina. Estas, no entanto, também continuam escondidas e não são reconhecidas nem refletidas criticamente pelos guias teológicos disponíveis e de fácil acesso. Para des-cobri-las e habitá-las, bem como poder estabelecer um diálogo com aquelas des-cobertas em outros lugares, é preciso procurar com mais sutileza e uma perspectiva um tanto exploratória.

2.2 – Teologias homossexual-gay-queer no Brasil e na América Latina¹⁷⁰

É verdade! O despertar para outras paisagens teológicas foi fruto do contato com o contexto norte-americano. Mas este contato também motivou a busca por lugares mais próximos e conhecidos, ainda que escondidos e invisibilizados. Descobri-los e habitá-los, os torna parte destes itinerários, na medida em que revelam, por entre penumbras e através de imagens embaçadas que aos poucos vão tomando forma, outros ensaios teológicos e rotas por trilhar.

Seria equivocado tentar estabelecer uma analogia entre os desenvolvimentos nos contextos norte e latino-americano e resumir qualquer análise à busca por paralelos entre um e outro, ignorando as diferenças culturais, políticas e históricas de maneira geral, e as diferenças no âmbito do Movimento GLBT, dos Estudos Gays e Lésbicos e Teoria Queer e das Teologias Gay/Queer de maneira específica. Neste sentido, ao buscar delinear paisagens teológicas insólitas no Brasil e na América Latina, não se pretende limitar esta busca àquilo que é possível traduzir em termos do que foi desenvolvido na América do Norte. As

múltiplas na estrutura, e essas posições se tornam diferentemente salientes dependendo do arranjo institucional e da posição de outros neste arranjo”.

¹⁷⁰ Na parte que segue, como tem sido feito até agora e pelos mesmos motivos, será enfocada primordialmente as experiências e as reflexões de homens gays. Da mesma forma como no contexto norte-americano discutido na primeira parte, existe uma teologia lésbica, especialmente no âmbito da teologia feminista. Esta reflexão, no entanto, na América Latina, parece estar ainda mais invisibilizada o que reforça a necessidade de se abordá-la embora não seja possível fazê-lo no presente trabalho.

cronologias, os conceitos e as estratégias logo se mostram inapropriados. Ainda assim, há uma influência e um trânsito importantes que não podem ser negados.¹⁷¹ A medicalização da homossexualidade também foi uma realidade neste continente. Embora já houvessem grupos pioneiros na década de 1970, apenas com o advento da AIDS o movimento GLBT se articulou mais solidamente, já sob o impacto de uma nova conjuntura política e sob a influência das mudanças nos Estados Unidos e Europa.¹⁷²

Além disso, ainda que determinados fenômenos sejam reconhecíveis e localizáveis em todo o continente, não é possível referir-se à América Latina como um bloco unificado, ignorando suas particularidades regionais em termos políticos, econômicos e culturais. Também no âmbito da compreensão e vivência da homossexualidade e da organização de movimentos sociais em torno das questões de gênero e sexualidade estas particularidades não podem ser unificadas e homogeneizadas. Cada país e cada região têm características e desenvolvimentos próprios que, sem dúvida, têm repercussão em outras partes do continente.¹⁷³ No Capítulo 1 deste trabalho foi descrito de que forma assuntos relacionados com a homossexualidade, no âmbito do movimento e dos estudos e pesquisas acadêmicas GLBT, bem como o contexto mais amplo no qual se situam as mudanças ocorridas nesta área, se desenvolveram no Brasil. Apesar das possíveis e reais semelhanças e relações destes desenvolvimentos com o contexto latino-americano de modo mais amplo, não é possível identificar simplesmente um ao outro. No entanto, tendo em vista que o objetivo central deste trabalho é descrever e propor itinerários para uma teologia queer no Brasil, este breve esboço sobre a organização de um movimento social e o desenvolvimento de um campo de pesquisa e reflexão teórica GLBT no contexto brasileiro, permite perceber e discutir de que forma estas áreas têm influenciado e dialogado (ou não) com a teologia produzida neste contexto.

¹⁷¹ Para uma avaliação da relação entre os movimentos GLBT do “norte” e a realidade latino-americana veja PÉREZ-HERNÁNDEZ, Ivan. *Teologías de la liberación y minorías sexuales en América Latina y el Caribe: Consideraciones preliminares*. In: TRASFERETTI, José (org.). **Teología e sexualidade: Um ensaio contra a exclusão moral**. Campinas: Átomo, 2004. p. 120s. O autor faz referência à obra de LUMSDEN, Ian. **Machos, Maricones, and Gays: Cuba and Homosexuality**. Philadelphia: Temple University Press, 1996.

¹⁷² Veja BORGES, Douglas. **Movimento GLBT e a esquerda: uma relação tensa**. Disponível em: <http://www.conlutas.org.br/downloads/gt_mulheres_Glb_Movimento_Glb.rtf>. Acesso em: 16 out. 2007.

¹⁷³ Para alguns exemplos de discussão sobre homossexualidade, movimento GLBT e estudos nesta área veja: MURRAY, Stephen O. (org.). **Latin American Male Homosexualities**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995; BALDERSTON, Daniel; GUY, Donna J. (ed.). **Sex and Sexuality in Latin America**. New York: New York University Press, 1997; BEJEL, Emilio. **Gay Cuban Nation**. Chicago: University of Chicago, 2001; RAPISARDI, Flavio; NODARELLI, Alejandro. **Fiestas, baños y exílios: Los gays portemos em la última dictadura**. Buenos Aires: Sudamerica, 2001; NORIEGA, Guillermo Núñez. **Sexo entre varones: Poder y resistencia en el campo sexual**. 2. ed., 1. reimpressão. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Programa Universitario de Estudios de Género, 2000.

2.2.1 Uma ausência “estranha”

Não é possível reduzir a teologia latino-americana à Teologia da Libertação. Ainda assim, sua emergência e seu desenvolvimento no continente, ao lado das lutas e conflitos aos quais esteve aliada, seguramente representam o fato histórico no campo da teologia mais significativo do século XX no continente.¹⁷⁴ Como assinalado anteriormente, o desenvolvimento de uma teologia homossexual-gay-queer no contexto norte-americano foi influenciado significativamente por esta corrente teológica. Por este motivo, poder-se-ia supor que a Teologia da Libertação tivesse representado, também na América Latina, uma possibilidade real e concreta para articulação de um discurso teológico homossexual-gay-queer, oferecendo o instrumental teórico-metodológico para que as pessoas GLBT assumissem a tarefa de teologizar desde a sua experiência. Embora, como se verá, esta possibilidade, de fato, foi concretizada em alguns espaços, não foi senão recentemente que uma tentativa mais articulada neste sentido começou a aparecer. Já foi dito por várias pessoas e em vários lugares que a Teologia da Libertação não conseguiu (ou não quis) lidar com questões de gênero e sexualidade.¹⁷⁵ Considerando o contexto descrito no Capítulo 1 com relação ao Brasil, fica ainda mais evidente que a reflexão e diálogo com as ambigüidades sexuais (e religiosas) de maneira geral, ou com as questões de diversidade sexual levantadas pelo movimento e pelos estudos e pesquisas GLBT de maneira específica, não têm ocorrido

¹⁷⁴ Na reflexão que segue a Teologia da Libertação será enfocada como uma corrente desenvolvida em todo continente. Ainda assim, como tem sido feito até agora, a ênfase estará nas reflexões produzidas no contexto brasileiro. Esta abordagem se justifica tanto porque o Brasil foi e é um pólo importante da Teologia da Libertação, quanto porque a produção brasileira neste âmbito não pode ser entendida fora do contexto latino-americano mais amplo, ao mesmo tempo influenciando e sendo influenciada pelos seus desdobramentos.

¹⁷⁵ A própria Teologia Feminista e as questões de gênero tiveram uma trajetória distinta na América Latina. Veja, por exemplo, a reflexão histórica em BRUNELLI, Delir. *Teologia e gênero*. In: SUSIN, Luiz C. (org.). **Sarça ardente**. São Paulo: Paulinas, 2000a. 209-221; também a coletânea: SOTER. **Gênero e teologia: Interpelações e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2003. Uma das poucas exceções sobre o tema da sexualidade no âmbito da Teologia da Libertação latino-americana, ainda que com várias limitações é: CAVALCANTI, Robinson. **Libertação e sexualidade: Instinto, cultura e revelação**. São Paulo: Temática, 1990. Este mesmo teólogo foi destituído do cargo de Bispo na Igreja Episcopal Anglicana do Brasil em 2005 devido a divergências com relação ao tema da homossexualidade, mais especificamente à ordenação de Gene Robinson como bispo da Igreja Anglicana nos Estados Unidos. Mais recentemente, teólogos como Leonardo Boff têm enveredado pelas discussões de gênero, embora, no caso deste teólogo particular, a discussão com teólogas feministas seja ainda pouco substancial, não estabelecendo uma reflexão crítica a partir das categorias de gênero como desenvolvidas pela Teoria Feminista, nem considerando as pesquisas sobre sexualidade no âmbito dos Estudos Gays e Lésbicos ou da Teoria Queer (veja, por exemplo: BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus: Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2003; BOFF, Leonardo. MURARO, Rose Marie. **Feminino e masculino: Uma nova consciência para o encontro das diferenças**. 4. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2002; BOFF, Leonardo. **A voz do arco-íris**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004. p. 74-87; BOFF, Leonardo. **São José: A personificação do Pai**. Campinas: Versus, 2005b; BOFF, Leonardo; RIBEIRO, Lúcia. **Masculino/Feminino: Experiências vividas**. Rio de Janeiro: Record, 2007).

no âmbito desta corrente teológica. Enquanto Cláudio Carvalhaes e Marcella Althaus-Reid reconhecem que teólogos e teólogas como Jaci Maraschin, Rubem Alves e Nancy Cardoso Pereira trabalhem de maneira inovadora o tema da sexualidade, também fica evidente que não se desenvolveu uma linha de reflexão sólida e sistemática que pudesse representar um campo teológico específico na América Latina.¹⁷⁶

Mesmo com o reconhecimento alcançado pela Teologia da Libertação e a busca por uma formação local, a produção teológica na América Latina sempre esteve majoritariamente circunscrita pelo domínio e controle das igrejas.¹⁷⁷ Este é um dos fatores pelo qual tem havido um silêncio perturbador sobre o tema das homossexualidades no campo da teologia.¹⁷⁸ Embora este tema seja objeto de estudos em áreas como antropologia e sociologia, que buscam fazer a conexão entre a experiência GLBT e religiosidade, no âmbito da Teologia esta reflexão, quando realizada, tem ficado restrita ao estudo de textos bíblicos (em geral os “textos de terror”), ou à reflexão na área do aconselhamento pastoral.¹⁷⁹ Mesmo dentro desta perspectiva, o reduzido número de publicações e discussões evidencia o silêncio e a invisibilidade desta temática e das experiências GLBT na reflexão teológica.

Inúmeros estudos e publicações nos últimos anos procuraram fazer um balanço da Teologia da Libertação e traçar perspectivas para o futuro. Enquanto algumas análises do seu desenvolvimento falam da década de 90 como um período de “revisão” ou

¹⁷⁶ CARVALHAES, Cláudio. O pobre não tem sexo: a ausência dos discursos de sexualidades na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação. **Revista Margens**, São Paulo, ano 3, n. 2, abr. 2006; ALTHAUS-REID, Marcella. Marx en un bar gay: La Teología Indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad. **Revista Margens**, São Paulo, ano 1, n. 1, mar. 2005b (ambos disponíveis em: <www.margens.org.br>. Acesso em: 17 jul. 2007). Cláudio Carvalhaes enfatiza o fato de a Teologia da Libertação não ter dado atenção à subjetividade do “pobre”, assumindo-o como uma categoria universal e metafísica. Althaus-Reid aponta para o fundamento heterocêntrico na antropologia que sustenta a Teologia da Libertação.

¹⁷⁷ Sobre a situação dos cursos de teologia no Brasil veja PAULY, Evaldo Luis. O novo rosto do ensino de teologia no Brasil: Números, normas legais e espiritualidade. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, ano 5, n. 2, mai.-ago. 2006. Disponível em: <<http://200.248.235.130/nepp/revista/010/10evaldo.htm>>. Acesso em: 16 jun. 2008; também SINNER, Rudolf von. **Confiança e convivência: Reflexões éticas e ecumênicas**. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 61s.

¹⁷⁸ Para PÉREZ-HERNÁNDEZ, 2004, p. 108-109, este silêncio se deve, principalmente, ao sexismo e ao heterossexismo dos fundadores da Teologia da Libertação e das esquerdas latino-americanas junto com sua ênfase na análise de classe, e a fragilidade dos movimentos sociais GLBT no continente.

¹⁷⁹ Por exemplo, SCHEUNEMANN, Arno V.; ROESE, Anete (org.). **Homossexualidade, conjugalidade e violência: Alternativas de compreensão e perspectivas de vida**. São Leopoldo: Oikos, 2005. A tradução de HELMINIAK, 1998; e BRASH, Alan A. **Encarando nossas diferenças: As igrejas e seus membros homossexuais**. São Leopoldo: Sinodal, 1998. E as revistas: MANDRÁGORA. Religião e homossexualidade. São Paulo: NETMAL, ano 5, n. 5, 1999; ESTUDOS TEOLÓGICOS. São Leopoldo, ano 39, n. 1, 1999; ESTUDOS BÍBLICOS. Sexualidade e homossexualidade na Bíblia. Petrópolis, São Leopoldo, n. 66, 2000.

“sistematização”¹⁸⁰, estudos mais recentes afirmam que uma das principais características nos anos 90 é a diversificação de “enfoques teológicos” ou de “sujeitos teológicos emergentes”.¹⁸¹ Entre estes novos enfoques, o silêncio (ou silenciamento) a respeito das homossexualidades expressa-se no fato de gays (ou pessoas GLBT) não serem mencionados como (possíveis) sujeitos teológicos. Carlos Bock, por exemplo, constata esta diversificação e a emergência de novos sujeitos teológicos, sendo mencionadas, nos textos em que o autor analisa, mulheres, afro-descendentes e indígenas. Apenas em uma das referências aparecem homossexuais como exemplo de grupos sociais excluídos e marginalizados.¹⁸² Ivan Perez-Hernández, em sua revisão de textos de teólogos e teólogas da libertação latino-americanos/as, encontra menções rápidas à homossexualidade em textos de Frei Beto (1990), Luis N. Rivera Pagán (1995) e Ofelia Ortega (1996).¹⁸³ Segundo o autor, tais referências são sintomas de um “mal-estar”, o qual representa o primeiro passo no processo de elaboração de um novo enfoque teológico.¹⁸⁴ Segundo ele:

Como vimos, as vozes de homossexuais de ambos os sexos, bissexuais e transsexuais foram convidadas a falar; as vozes mesmas pugnam por falar; as vozes necessitam falar. Mas essas vozes não articularam todavia discursos homoeróticos nítidos e sistemáticos que enriqueçam ainda mais o ramalhete de novas teologias da libertação na ALC [América Latina e Caribe]. Ainda que eu admita que recém começam a aparecer iniciativas nesta direção, creio que as mesmas não se moveram até agora a não ser no nível de exploração.¹⁸⁵

¹⁸⁰ LIBÂNIO, João B. Panorama da teologia da América Latina nos últimos vinte anos. In: LIBÂNIO, João B.; ANTONIAZZI, Alberto (ed.). **Vinte anos de teologia na América Latina e no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 12-24, fala de um período de revisão a partir de 1989 tendo em vista a queda do socialismo no Leste Europeu e a derrota do Sandinismo nas eleições nicaraguenses de 1990. GIBELLINI, 2002, p. 348ss, fala de uma fase de “sistematização” que inicia em 1976 a partir da constituição da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT/EATWOT).

¹⁸¹ Veja discussão de PÉREZ-HERNÁNDEZ, 2004, p. 114-117. LIBÂNIO, João B.; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo, Loyola, 1996, p. 250-253, falam de novos enfoques teológicos e descrevem seu processo de elaboração em quatro passos.

¹⁸² BOCK, Carlos. **Teologia em mosaico**: o novo cenário teológico Latino-americano nos anos 90, rumo a um paradigma ecumênico crítico. Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2002. p. 141. O autor cita o texto de J. R. REGIDOR, *Libertação e alteridade – 25 anos de história da Teologia da Libertação*. A análise de inúmeras outras obras que fazem um balanço e buscam traçar perspectivas futuras sobre a Teologia da Libertação (como as coletâneas da SOTER: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **O mar se abriu**: Trinta anos de teologia da libertação na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000b; SUSIN, 2000a) revelam um quadro semelhante.

¹⁸³ PÉREZ-HERNÁNDEZ, 2004, p. 122-127. Os textos aos quais o autor se refere são: BETO, Frei. *Has Liberation Theology Collapsed with the Berlin Wall?*; RIVERA-PAGÁN, Luis N. *El SIDA: Desafío a la conciencia cristiana*; ORTEGA, Ofelia. *Theological Education*. O autor também localiza os textos de Vicente Leñero (*El Evangelio de Lucas Gavilán*, 1979) e de Maria e José Ignacio López Vigil (*Um tal Jesús – La buena noticia contada al pueblo de América Latina*, 1982) onde: “Em fragmentos de ambas peças se coloca um precedente ao tratar de um modo explícito e libertador o tema da homossexualidade. Chama atenção que nos encontremos diante de duas obras de caráter eminentemente literário, e não diante do que se pode entender como um tratado teológico” (p. 109-110).

¹⁸⁴ PÉREZ-HERNÁNDEZ, 2004, p. 118. O autor utiliza o esquema de Libânio e Murad mencionado acima.

¹⁸⁵ PÉREZ-HERNÁNDEZ, 2004, p. 127-128.

O panorama traçado por Ivan Pérez-Hernández reflete acertadamente a situação latino-americana no que tange ao tema das homossexualidades e das “minorias sexuais”. Ainda assim, é possível encontrar algumas referências recentes que reconhecem a existência de uma reflexão teológica gay/queer na América Latina.¹⁸⁶ Na 7ª Jornada Teológica da Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana e Caribenha (CETELA), realizada na Bolívia em 2003, a Teologia Gay apareceu como um dos “Rostros de la Teología Latino-Americana”. Esta provavelmente tenha sido a primeira vez que se ousou chamar este tipo de reflexão teológica para a mesa de discussão em um fórum de nível continental.¹⁸⁷ Ivan Petrella, procurando apontar os novos rumos da Teologia da Libertação e apresentar “a próxima geração”, inclui em sua coletânea um artigo de Marcella Althaus-Reid que, segundo ele, “está entre as mais inovadoras e controversas teólogas dentro da tradição liberacionista. [Ela] repensa a teologia da libertação desde a perspectiva da teoria queer e é a mais ousada tentativa de conectar estas duas correntes de pensamento”.¹⁸⁸

Ou seja, é difícil falar sobre o desenvolvimento de teologias homossexual-gay-queer na América Latina da mesma forma como este se deu nos Estados Unidos, embora seja possível encontrar paralelos e referências que poderiam ser classificadas dentro destes “modelos”. A escassez de bibliografia, o silenciamento e a invisibilização nesta área, resultado de uma homofobia e de um heterossexismo entranhados na teologia, nas igrejas e na cultura precisam ser denunciadas. O surgimento e fortalecimento de um movimento homossexual e de um campo de pesquisa teórica desde a experiência GLBT, como visto no Capítulo 1 com relação ao contexto brasileiro, também não tiveram o mesmo impacto e

¹⁸⁶ O próprio autor reconhece este “novo momento” e a possibilidade de uma maior presença e visibilidade das minorias sexuais que se deve à percepção do heterossexismo e da homofobia, especialmente a partir da produção teológica feminista, ao lado de uma atitude mais positiva das esquerdas e do influxo dos movimentos GLBT norte-americanos e europeus no continente. Ou seja: “A última década e meia foi testemunha da paulatina consolidação das discussões públicas e dos estudos acadêmicos acerca da sexualidade e da homossexualidade na ALC, por um lado, e da concomitante embora ainda insuficiente solidificação do ativismo social e político dos movimentos homossexuais na própria região, por outro” (PÉREZ-HERNÁNDEZ, 2004, p. 121-122).

¹⁸⁷ Veja anais da Jornada: ULLOA, Amílcar (edit.). **Teologías de Abya-Yala y formación teológica: Interacciones y desafíos**. Bogotá: CETELA, 2004. p. 161-195.

¹⁸⁸ PETRELLA, Ivan (edit). **Liberation Theology: The Next Generation**. Maryknoll: Orbis, 2005. p. xvi. A reflexão de Marcella Althaus-Reid também figura em outras obras teológicas recentes publicadas na América Latina (por exemplo: ALTHAUS-REID, Marcella Maria. De la teología de la liberación feminista a la teología torcida. In: CARDOSO, Nancy; EGGERT, Edla; MUSSKOPF, André Sidnei. **A graça do mundo transforma deus: Diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI**. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2006a. p. 64-69; ALTHAUS-REID, Marcella Maria. Demitologizando a teologia da libertação: Reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006b. p. 455-470; ALTHAUS-REID, Marcella Maria. “Living la vida loca”: Reflexões sobre os amores ilegais de Deus e a defesa da vida. **Ribla**, Petrópolis, n. 57, vol. 2, p. 80-85, 2007; além disso a autora tem contribuído em vários números da CONCILIUM. Espanha: Verbo Divino, 1965-). A obra desta autora será discutida em mais detalhes abaixo.

estabeleceram um diálogo tão frutífero com a teologia, inclusive no âmbito da Teologia da Libertação, como aconteceu nos Estados Unidos e na Europa. No entanto, também seria contra-produtivo restringir-se a estes modelos sem perceber as formas pelas quais os padrões heterocêntricos são subvertidos e outros discursos teológicos produzidos. Por isso, ao invés de falar da “ausência”, ou da relativa “novidade” de uma teologia homossexual-gay-queer na América Latina, é importante evidenciar alguns espaços e formas pelas quais se tem produzido um saber teológico nesta linha no continente. São espaços que compõem paisagens mais próximas, palpáveis, e não menos insólitas e inusitadas. Evidenciá-las é o resultado do desejo de compartilhar sua descoberta, o mesmo desejo ao qual se refere Marcella Althaus-Reid:

Eu queria contar-lhes que existem outros Medellins e outros “Vaticanos Segundos” na história da nossa igreja latino-americana. Medellins e Pueblas que não foram organizados pelas esferas de poder da igreja; eventos onde uns poucos pastores, uns poucos cristãos, excluídos de suas igrejas, excluídos da sociedade, perseguidos pelos regimes autoritários, se reuniram em nome de Cristo para lutar por justiça social sem deixar de lado a justiça sexual. E queria contar a eles como em Buenos Aires, um pastor e teólogo da libertação, o Rev. Roberto González da Igreja Metodista, perdeu o direito a ser ordenado pastor por declarar a sua igreja que era gay. Perdeu seu lugar na igreja e seu trabalho, por exercer o que Paul Tillich chamava de “a coragem de ser”. E no entanto, em meio a estes sofrimentos, ia a todos os bares gay que conhecia, e distribuía convites fotocopiados para reuniões de oração.¹⁸⁹

Contar estas histórias significa pensar uma teologia homossexual-gay-queer na América Latina e entrar no universo das ONG de prevenção à AIDS. Nelas, muitas pessoas GLBT encontraram um espaço seguro para discutir políticas e ações públicas e desconstruir o discurso religioso que perpetuava a marginalização da comunidade GLBT e das pessoas vivendo com HIV e AIDS através de debates teológicos e discussões sobre religião. Significa também perceber de que forma líderes e grupos como os de Roberto González e tantos outros espalhados pela América Latina entendem e vivem seu chamado através de prédicas, liturgias e militância e articulam um saber teológico próprio. Além disso, significa evidenciar o trabalho daqueles teólogos que têm desenvolvido sua reflexão entre o escuro dos armários e as brechas de luz. Uma reflexão que continua invisível, guardada nos armários das universidades e seminários, nos armários das bibliotecas particulares e nos armários das editoras que ousam publicá-los, mas não ousam divulgá-los ou não tem os meios para fazê-lo.

O que segue é um esboço da história de alguns grupos cristãos GLTTB e da produção teológica homossexual-gay-queer na América Latina. Este esboço se baseia em iniciativas anteriores, mas principalmente em entrevistas com lideranças e teólogos que atuam

¹⁸⁹ ALTHAUS-REID, 2005b. A autora se refere a um encontro com teólogos da libertação da primeira geração durante um congresso na Europa.

neste âmbito e em materiais colhidos de fontes diversas (como panfletos, cartas de encontros, páginas da internet, etc.). Espera-se que esta pesquisa inspire outros trabalhos no sentido de (re)construir estas paisagens. Embora não tenha sido feita uma pesquisa de campo específica em ONG de prevenção à AIDS ou a partir de materiais produzidos por estas organizações, a história dos grupos religiosos e igrejas GLBT evidenciará a relação íntima entre estes dois espaços.¹⁹⁰ Num segundo momento serão apresentados alguns teólogos que têm desenvolvido pesquisas nesta área na e a partir da América Latina. A (re)construção destas paisagens será encerrada com uma apresentação da obra de Marcella Althaus-Reid, dada sua relação íntima com a Teologia da Libertação e por seu destaque no campo da Teologia Queer internacionalmente. Desta forma, será possível entrever de que forma as mudanças ocorridas no movimento e nas reflexões teóricas GLBT têm influenciado, desde a década de 1970, a produção teológica homossexual-gay-queer no Brasil e na América Latina, e iniciar o processo de tornar uma “ausência estranha” em “presença *estranha* (queer)” – vizibilizando paisagens teológicas insólitas também por aqui.

¹⁹⁰ A relação entre AIDS e religião/teologia é outro tema candente nas pesquisas e reflexões teóricas na América Latina, bem como na atuação das igrejas e religiões frente à epidemia. Isto ficou evidenciado no *Pre-Foro Ecueménico e Interreligioso del IV Foro Latinoamericano y del Caribe em VIH/SIDA e ITS*. No contexto brasileiro, apenas em 1999 foi criada uma comissão no âmbito da Pastoral da Saúde que, em 2001 se converteu na Pastoral da AIDS, ligada à CNBB (veja <<http://www.pastoralids.org.br>>. Acesso em 17 jun. 2008). Também em 1999 foi criada a Casa Fonte Colombo, uma das principais instituições a trabalhar a questão da AIDS no âmbito católico romano e referência em todo o país (veja <<http://www.fontecolombo.org.br>>. Acesso em 17 jun. 2008). No contexto da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), também são poucas e recentes as iniciativas mais consistentes neste sentido. Em 2000, o Departamento de Diaconia desta Igreja tratou o tema no Dia Nacional da Diaconia (veja DEPARTAMENTO de Diaconia da IECLB. **Dia nacional da diaconia – 7 de maio de 2000**. Caderno. Porto Alegre: IECLB, 2000), e em 2004 foi realizado o Seminário Nacional sobre HIV/AIDS (veja DEPARTAMENTO de Diaconia da IECLB. **Caderno do seminário nacional sobre HIV/Aids: Quebrar o silêncio. Restaurar a dignidade**. Porto Alegre: IECLB, 2005). Alguns materiais importantes sobre esta temática também têm sido produzidos por instituições como Koinonia (veja KOINONIA. **AIDS & Igrejas: Um convite à ação**. Rio de Janeiro: Koinonia, s/d) e Católicas pelo Direito de Decidir (veja OROZCO, Yury Puello. **Mulheres, AIDS e religião**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2002), bem como por algumas teólogas como SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. *Aids e religião: aproximações ao tema*. **Impulso**, Piracicaba, vol. 13, p. 21-39, set.-dez. 2002; PEREIRA, Nancy Cardoso. **Igrejas e Aids (2): perspectivas bíblicas e pastorais**. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos de Religião, 1990. Iniciativas fora do mundo eclesial e teológico também têm apontado para a importância de se considerar a relação entre AIDS e religião, como a realização do *Seminário AIDS e Religião*, organizado pelo Programa Nacional de DST/AIDS do Ministério da Saúde, em 2006; e o projeto de monitoramento da Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS – *Respostas religiosas à epidemia de HIV/AIDS no Brasil: Projeto de pesquisa e intervenção* (veja <<http://www.abiaids.org.br/projetos/projetoView.aspx?lang=pt&seq=11848&mid=5&fg=Projetos>>. Acesso em 17 jun. 2008). Existem, sem dúvida, inúmeras outras iniciativas neste sentido. Fica evidente, no entanto, que tanto por parte das religiões quanto por parte da reflexão teológica, as respostas à epidemia da AIDS não têm produzido um corpo de conhecimento expresso em estratégias de ação, documentos e publicações que auxiliassem no questionamento de estruturas heterocênticas de delimitação dos corpos e da sexualidade.

2.2.2 Igrejas e grupos cristãos GLBT

O surgimento de “igrejas gays” tem sido noticiado desde sempre como algo inusitado, estranho, muitas vezes em tom jocoso, como se organizações ou instituições deste tipo fossem uma contradição em si mesmas.¹⁹¹ Isto gera uma compreensão errônea e distorcida sobre o objetivo e a forma destes grupos. Supõe-se que queiram justificar o injustificável promovendo práticas e comportamentos moral e eticamente reprováveis.¹⁹² No entanto, a própria expressão “igreja gay”, além de não ser usada por estes grupos, não reflete sua proposta de “ser igreja”. Em muitos casos pode-se falar de uma igreja *para* pessoas GLBT, que surgem e se organizam justamente por estas pessoas não poderem viver sua religiosidade nas igrejas tradicionalmente constituídas. Outras preferem definir-se como organizações “inclusivas”, no sentido de que estão abertas a todas as pessoas, especialmente àquelas que se sentem “excluídas” de outros espaços.¹⁹³ Mas, além destas organizações que se definem como “igreja”, há também grupos religiosos que se organizam ao redor da questão da orientação sexual e identidade de gênero e não se definem como tal. Tais grupos se organizam a partir de determinada linha denominacional ou religiosa ou assumem a forma de grupos de estudo e vivência de espiritualidade.

Para além das abordagens sensacionalistas da imprensa pouco se ouve falar destes grupos ou igrejas, mesmo nos meios de militância ou acadêmicos GLBT. Os próprios grupos têm sido pouco eficazes em divulgar o seu trabalho e construir uma base sólida para pensar uma teologia fora do padrão heterocêntrico. Isto se dá por limitações materiais ou mesmo pela necessidade de oferecer “espaços seguros” onde pessoas GLBT possam se encontrar sem o medo de ter sua orientação sexual ou identidade de gênero reveladas publicamente por exposição midiática, maledicências de pessoas curiosas mal-intencionadas ou ingenuidade de desavisadas.

¹⁹¹ Veja, por exemplo: NAVES, Ana Paula; FERNANDES, Carlos; STEFANO, Marcos. O arco-íris e a cruz. **Eclésia**, São Paulo, ano VI, n. 68, p. 34-43, ago. 2001; MAZZARELI, Luciana. Arco-íris no púlpito. **Eclésia**, São Paulo, ano VIII, n. 86, fev. 2003; MARTINS, Elisa. O evangelho gay. **Época**, São Paulo, n. 312, 06 mai. 2004; PEREIRA, Rafael. Casamento evangélico... e gay. **Época**, São Paulo, n. 501, 27 dez. 2007.

¹⁹² Referindo-se à “teologia gay” que dá sustentação a grupos como a Comunidade Cristã Gay de São Paulo, NAVES; FERNANDES; STEFANO, 2001, p. 42, afirmam que: “Basicamente, [a teologia gay] não se fundamenta em princípios morais e aceita a livre expressão da sexualidade, sob qualquer forma”.

¹⁹³ Sobre a utilização de termos como “igrejas inclusivas” e suas implicações foram apresentados trabalhos de pesquisa interessantes no GT “Religiões e Homossexualidades” do *Seminário Homofobia, Identidades e Cidadania LGBTTT*, realizado na Universidade Federal de Santa Catarina em 2007 (veja: <<http://www.nigs.ufsc.br/seminariolgbttt>>. Acesso em 18 jun. 2008). Trata-se da pesquisa de: NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro. **Respostas religiosas à diversidade sexual: dinâmicas de inclusão e exclusão entre católicos e evangélicos** (texto não publicado); e JESUS, Fátima Weiss de. **“Escrevendo certo por linhas tortas”** (texto não publicado).

Também a historiografia latino-americana, secular ou teológica, não tem se dedicado ao estudo e preservação da memória destes grupos e suas práticas. No âmbito teológico, a falta de interesse possivelmente deva-se ao fato de que estes grupos surgem e se estabelecem em contraposição a estruturas e instituições constituídas, reconhecidas e legitimadas. Trata-se de grupos marginais, cuja legitimidade é questionada por um saber teológico e/ou um poder eclesiástico que se querem normativos.¹⁹⁴ Mesmo no âmbito de uma historiografia “vista de baixo” há pouco interesse nestes grupos.¹⁹⁵ Isto se dá tanto por seu restrito impacto social, dado seu número reduzido, sua mobilidade e fluidez, quanto pela resistência a assuntos religiosos por parte de acadêmicos e militantes GLBT.¹⁹⁶ Recentemente, alguns estudos na área da antropologia e sociologia têm prestado alguma atenção a esta experiência (ou a este fenômeno). Mas, precisamente pela perspectiva a partir da qual estudam estes grupos e pela ausência de um envolvimento com ou conhecimento de questões religiosas e teológicas, tal trabalho tem sido muito mais de observação e descrição, do que propriamente de preservação da memória e discussão crítica dos grupos.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Embora o saber teológico e o poder eclesiástico não possam ser simplesmente identificados um ao outro, em temas como a homossexualidade há, geralmente, uma forte aliança entre eles para manter a experiência de pessoas e grupos cristãos GLBT invisibilizada e preservar a normatividade do heterocentrismo.

¹⁹⁵ Sobre este tipo de abordagem histórica veja, por exemplo, obra organizada por BURKE, Peter (org.). **A escrita da história – novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.

¹⁹⁶ Esta resistência a questões relacionadas com religiosidade pode ser constatada, por exemplo, na programação de eventos acadêmicos como os Congressos da *Associação Brasileira de Estudos da Homocultura* e do *Seminário Homofobia, Identidades e Cidadania LGBTTT*, bem como de eventos do Movimento GLBT como o *XII EBGLT*, onde a questão religiosa é tratada num Grupo de Trabalho específico, com pouca frequência e geralmente com apresentações dos/as mesmos/as pesquisadores/as e palestrantes. O Seminário “Relações familiares, sexualidade e religião”, realizado em 2004, é uma das poucas iniciativas no sentido de relacionar a questão da religiosidade com as discussões sobre sexualidade (veja HEILBORN, Maria Luiza et al. (org.). **Sexualidade, família e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005). Outra iniciativa interessante tem sido a realização do *Seminário de Inter-Religiosidade e Diversidade Sexual*, organizado pela Coordenadoria de Assuntos de Diversidade Sexual da Prefeitura Municipal de São Paulo (que em 2007 teve sua 3ª edição – veja <http://portal.prefeitura.sp.gov.br/noticias/coordenadorias/diversidade_sexual/2007/05/0001>. Acesso em 18 jun. 2008), reunindo uma multiplicidade de lideranças, teólogos/as e membros de diversas religiões para dialogar sobre seus diferentes pontos de vista sobre a diversidade sexual. Este seminário, no entanto, não tem uma linha de discussão muito clara e pouco impacto para dentro do movimento, dos estudos e dos próprios grupos e igrejas cristãs GLBT.

¹⁹⁷ Veja, por exemplo: MECCIA, Ernesto. Otras demandas de legitimación: religiosidad y minorías sexuales. **Sociedad y religión**. Buenos Aires, n. 16/17, p. 60-77, 1998; MECCIA, Ernesto. La sexualidad, lo religioso y los derechos del hombre indeterminado. **Consejo de Profesionales en Sociología**: Biblioteca Virtual, Buenos Aires. Disponível em: <http://www.cps.org.ar/arts_bib_virtual.htm/bib_22.htm>. Acesso em: 01 nov. 2007; SPADAFORA, Ana Maria. Adscripción religiosa e identidad de género: La “Iglesia de la Comunidad Metropolitana”. **Noticias de Antropología y Arqueología**. Buenos Aires. Disponível em: <<http://www.naya.org.ar/articulos/identi06.htm>>. Acesso em: 31 out. 2007; NATIVIDADE, Marcelo Tavares. **Uma bênção divina: experiência religiosa e homossexualidade em uma igreja cristã**. Trabalho Apresentado no 3º Congresso da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura, 2006; NATIVIDADE, Marcelo Tavares; LOPES, P. V. **Homossexualidade e experiência religiosa em uma igreja evangélica inclusiva**. Trabalho Apresentado no XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade da ALER, 2006; NATIVIDADE, Marcelo Tavares. **Existe movimento gay cristão no Brasil?** Trabalho Apresentado na XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Buenos Aires, 2007.

O resultado é a virtual ausência de estudos e obras que contem a história destes grupos ou analisem que tipo de teologia eles vivenciam. Apesar disso, pelo menos desde a década de 80, estes grupos são uma realidade em toda a América Latina. Com características particulares em cada lugar e período em que surgem e se desenvolvem, eles representam uma tentativa de conciliar orientações sexuais e identidades de gênero fora do padrão heterocêntrico com a experiência de fé. A forma que assumem e a história particular de cada um desses grupos revelam uma grande diversidade de perspectivas e desafios enfrentados. Fazer a historiografia destes grupos não é o objetivo deste estudo e nem seria possível dado o seu recorte. Ainda assim, com o intuito de dar visibilidade a esta experiência e abrir o debate sobre uma teologia homossexual-gay-queer no Brasil e na América Latina, torna-se importante dar algumas pinceladas iniciais para a (re)constituição desta paisagem. Não se trata de fazer um estudo exaustivo, mas de apresentar algumas igrejas e grupos, suas trajetórias, seus conflitos, a forma como enfrentam os discursos teológicos e religiosos discriminatórios, criam espaços para que pessoas GLBT possam vivenciar sua fé e compreendem seu chamado num contexto que marginaliza e exclui.

Para (re)construir este quadro as fontes são várias e diversas. Paisagens insólitas reveladas por itinerários insólitos. O ponto de partida é o contato direto com as igrejas e grupos através de encontros com membros e lideranças em congressos e seminários, visitação e correspondência. É deste lugar, e do compromisso com ele, que nasce o desejo de contar estas histórias. Ainda que esta motivação inicial seja um tanto intuitiva, a realização de entrevistas com vários líderes de grupos encontrados pelo caminho auxilia a dar forma a lembrancas e conversas informais.¹⁹⁸ Além disso, uma infinidade de outras fontes e recursos   utilizada. Estes materiais (como folhetos, livretos, panfletos e outros) foram recolhidos em visitas e encontros. Artigos de revistas e jornais, boletins eletrônicos, sítios na internet e textos produzidos em contextos acad micos têm ajudado a enriquecer o conjunto das fontes.

Mais do que uma historiografia fria e analítica, o que se pretende é dar voz e cor ao trabalho que estas igrejas e grupos têm desenvolvido no Brasil e na América Latina, na

¹⁹⁸ Veja Anexo I – “História e Teologia de grupos/igrejas GLBT na América Latina”. As entrevistas presenciais, realizadas todas em Buenos Aires, apresentam as características de uma conversa em que são lembradas situações e fatos de maneira livre. Sua riqueza está justamente no caráter “confessional” que permeia as falas. Já as entrevistas realizadas por correio eletrônico apresentam dados mais concretos e reflexões mais elaboradas pelo exercício da escrita. Ambas são utilizadas como fonte nesta (re)construção, como forma de dar voz a estas pessoas e aos grupos que elas representam. O texto das entrevistas na íntegra e em seu idioma original encontra-se no Anexo I deste trabalho, onde estão numeradas individualmente. O Projeto de Pesquisa (veja Anexo I) para a realização das entrevistas foi aprovado pelo Comit  de  tica em Pesquisa da Escola Superior de Teologia (protocolo n. 09/2007) seguindo as normas da Comissão Nacional de  tica em Pesquisa para pesquisas envolvendo seres humanos. A utilização das informações concedidas nas entrevistas foi autorizada através de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (veja modelo no Anexo I).

maioria das vezes “a despeito de” todas as dificuldades que precisam enfrentar para se constituírem enquanto tal, e refletir sobre a teologia que articulam em sua vivência e nos materiais que produzem.¹⁹⁹

2.2.2.1 *Encuentros* e Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul

Um dos poucos documentos disponíveis sobre o *I Encuentro de Grupos Religiosos GLTTB*²⁰⁰, assim inicia:

Saibam tod@s, que nós habitantes do sul nos reunimos e cremos na promessa de uma terra para tod@s e nos encaminhamos a ela, sem riquezas além da fé e nossa vulnerabilidade, ligados a Divindade, como as folhas de oliveira ligadas a seu ramo...

[...] assim surgiu entre nós a necessidade de compartilhar a seiva da fé [...] como inquietude e como projeto no seio das comunidades da ICM [Igreja da Comunidade Metropolitana], o Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB e o MMMS [Ministério Multicultural para Minorias Sexuais] Otras Ovejas em Buenos Aires. Mas rapidamente se estendeu para a região sul da América Latina e logo se converteu no primeiro ***Encuentro de Grupos Religiosos GLTTB*** com a participação do Brasil, Paraguai, Uruguai e Argentina, somando-se a nós o México.²⁰¹

O encontro aconteceu durante a Semana Santa de 2002. Na Virrey Cevallos 400, então sede da ICM Buenos Aires e residência do Rev. Alejandro Soria e seu companheiro Oscar Benítez, aconteceram as reuniões e momentos devocionais, dos quais participaram em torno de 15 pessoas; e na Paraná 157F, sede da Comunidad Cristiana de la Comunidad GLTTB – ICM del Centro, aconteceram as celebrações litúrgicas coordenadas pelo Rev. Roberto González e seu companheiro, o diácono Norberto D’Amico, com participação de outras pessoas da comunidade e ligadas ao movimento GLBT. Foi um encontro intenso, marcado por uma profunda espiritualidade, pela convivência, pelo compartilhar de experiências e também pelo estudo em torno do tema “comunicação”.²⁰²

¹⁹⁹ A (re)construção histórica não segue necessariamente uma ordem cronológica, mas inicia com a apresentação dos principais eventos reunindo os grupos e igrejas cristãs GLTTB no Cone Sul, continuando com a apresentação de alguns grupos organizada por aproximação geográfica ou institucional e temática.

²⁰⁰ Para a (re)construção histórica deste evento serão usadas como fonte: COMISIÓN INTERNACIONAL DEL ENCUENTRO DE GRUPOS CRISTIANOS GLTTB. **Prendidos a una rama de olivo**: Crónica del 1er. Encuentro de Grupos Religiosos LGTTB. Correspondência pessoal. Buenos Aires, 2002 (disponível no Anexo II); mensagens do CENTRO CRISTIANO DE LA COMUNIDAD GLTTB. Buenos Aires, 2002- (Disponíveis em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message>. Acesso em: 29 nov. 2007), que serão citadas como CENTRO CRISTIANO, título, número e data da mensagem, suprimindo-se o título e o número depois da primeira referência; e memórias pessoais.

²⁰¹ COMISIÓN INTERNACIONAL..., 2002, p. 1 (grifos no original). Também CENTRO CRISTIANO. **Qué es el Encuentro?** Mensagem 142, 20 jan. 2003.

²⁰² Segundo COMISIÓN INTERNACIONAL..., 2002, p. 2: “[A] comunicação é um ato de vida: iniludível e intransferível; possibilidade de ser e estar, existir aqui e agora. Mas também é objeto de manipulação, de poder segregador e de discriminação. Por sermos pessoas lgbt e religiosas temos sido presa da incomunicação e portanto objeto de marginalização. Dentro de nossas comunidades de fé, incomprendid@s e condenad@s pelos fundamentalismos religiosos que excluem a experiência diversa de sexualidade e a diversidade de

Dentro do espírito da Ressurreição e da constituição de uma comunidade que se entende como portadora da boa notícia para as minorias sexuais, para todas as pessoas excluídas, para a Igreja e para a sociedade, decidiu-se neste Encontro: dar seqüência a esta iniciativa realizando o *II Encuentro* durante a semana santa de 2003 em Montevideú, definindo sua abrangência (Cone Sul), perspectiva (cristã) e objetivo (desenvolver espaços de reflexão teológica, espiritualidade e liturgia). Ainda assim, decidiu-se que o encontro deveria permanecer aberto a outros grupos e países que quisessem se somar a esta caminhada, tanto em termos geográficos quanto de relações ecumênicas.²⁰³ Embora não tenha sido redigido nenhum tipo de documento, esta foi uma indicativa para o encontro seguinte dada para a Comissão Internacional eleita nesta ocasião e composta por representantes da Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai. Desta forma, as pessoas reunidas em Buenos Aires e os grupos que representavam buscavam sair da invisibilidade e estabelecer um diálogo que se fundava num compromisso de fé a partir da realidade sul-americana.²⁰⁴

A inquietante pergunta segue perseguindo-nos por toda a história. O sul também existe? Existe apesar da pobreza, da corrupção política, da indiferença e da exploração dos países desenvolvidos... Apesar de tudo que faz falta, apesar de nossa vulnerabilidade, nossa falta de recursos... Apesar de tudo, ainda existe o chamado e segue convocando-nos a um pacto com Cristo. Um pacto que somente podemos selar na confiança da fé.²⁰⁵

O desejo e a vontade de construir algo a partir do qual fortalecer o trabalho destes grupos e igrejas talvez fosse maior do que as condições reais permitissem. Ainda assim, foi este desejo e o compromisso assumido em Buenos Aires que tornaram possível a organização do *II Encuentro* em Montevideú.²⁰⁶ Com a liderança local decisiva de Fernando Frontan e da Rev. María Araceli Ezzatti, e o engajamento dos membros do Encuentro Ecuménico para la Liberación de Minorías Sexuales (EELMS) e da Diaconía Cristiana para la Diversidad (DCD), a Comissão Internacional de Organização propôs o tema “Un cuerpo para celebrar –

identidades lgbt. Dentro da comunidade lgbt por reconhecer a fé e a religiosidade como sandálias para nossa experiência de libertação. Em ambos coincidem a incomunicação. Comunicação obstruída por barreiras de ordem ideológico-fundamentalistas, políticas, estéticas, emocionais, psicológicas”. Para descrição das oficinas em que foi desenvolvida a temática veja Anexo II - Programa.

²⁰³ COMISIÓN INTERNACIONAL..., 2002, p. 2-3.

²⁰⁴ COMISIÓN INTERNACIONAL..., 2002, p. 3-4. Segundo convite para o *II Encuentro*, CENTRO CRISTIANO. **II Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB - Una cordial invitación**. Mensagem 162, 20 mar. 2003: “O objetivo fundador dos Encontros é o de criar laços autênticos e solidários entre os grupos e pessoas religiosas glttb da área. Isto implica trabalhar para lograr a comunicação, comunidade e presença capazes de fortalecer a Fé e a Missão”.

²⁰⁵ COMISIÓN INTERNACIONAL..., 2002, p. 4.

²⁰⁶ Para a (re)construção deste evento serão utilizados como fonte: II ENCUESTRO DE GRUPOS RELIGIOSOS GLTTB DEL CONO SUR. **Un cuerpo para celebrar**: Corporalidad y fe. Buenos Aires: Diaconia de la Diversidad, 2003. CD ROM; mensagens do CENTRO CRISTIANO DE LA COMUNIDAD GLTTB, Buenos Aires, 2002- (Disponíveis em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message>. Acesso em: 29 nov. 2007), que serão citadas como CENTRO CRISTIANO, título, número e data da mensagem, suprimindo-se o título e o número depois da primeira referência; e memórias pessoais.

Corporalidad y fe”, a partir do qual se desenvolveu uma intensa programação.²⁰⁷ A iniciativa do encontro de Buenos Aires e a animação lá suscitada se traduziram num empenho comum que gerou uma maior produção de textos, maior participação de grupos e pessoas e maior visibilidade.

Sob o lema “Este ano, em Montevideú, uma Semana Santa possível para Gays, Lésbicas, Travestis, Transexuais, Bissexuais, suas famílias e amig@s”, mensagens eletrônicas difundiram textos preparatórios que relacionavam a Páscoa com o tema do encontro.²⁰⁸ A Páscoa, escolhida como data para o encontro inicialmente pela possibilidade dos e das participantes viajarem tendo em vista o feriado, se tornou símbolo que expressava:

... a profunda alegria que sentimos enquanto pessoas homossexuais ao sair de nosso “armário”. [...] Aqui está a boa e grande notícia: somos livres e amados pela Divindade; e a liberdade e o amor nos fazem plen@s, human@s, autêntic@s filh@s de Deus.

É esta Páscoa, na cidade de Montevideú, será a primeira que celebraremos visivelmente como comunidade cristã aberta e inclusiva. Esse passo da exclusão e marginalização para uma nova maneira de ser Igreja, onde não somente há lugar para heterossexuais, mas também há para gays, lésbicas, travestis, transexuais e bissexuais, para suas famílias e seus amig@s. Há lugar para tod@s.²⁰⁹

O tema da corporeidade foi desenvolvido em oito oficinas temáticas desde perspectivas diversas²¹⁰ e também nas celebrações e liturgias.²¹¹ Além disso, a programação incluiu um painel oferecido por Otras Ovejas sobre “La formación y el crecimiento de comunidades” que discutiu estratégias de formação de lideranças e atuação na região, e duas sessões plenárias de organização e planejamento futuro.

Enquanto a frequência nos cultos chegou a 100 pessoas, das oficinas participaram em média 50 pessoas, representantes de 17 grupos e organizações de 8 países.²¹² A ampliação do encontro também foi o resultado da generosidade de uma rede de pessoas e instituições que

²⁰⁷ Veja Programa completo no Anexo II.

²⁰⁸ Os textos preparatórios distribuídos foram: BOFFANO, Júlio César. Ser palomas... y volar: Homilia del 1er Domingo de Cuaresma. CENTRO CRISTIANO. **Preparandonos para la Pascua**. Mensagem 165, 27 mar. 2003; MUSSKOPF, André S. O corpo de Cristo e o nosso corpo. CENTRO CRISTIANO. **Este año en Montevideo, una Semana Santa posible para GLTTB**. Mensagem 173, 03 abr. 2003; GONZÁLEZ, Roberto. Creo en la resurrección del cuerpo. CENTRO CRISTIANO. **Preparandonos para la Pascua (3)**. Mensagem 177, 09 abr. 2003; HOPMAN, Jan. Caminos para una Teología desde la Identidad Homosexual-Lésbica. CENTRO CRISTIANO. **Una Semana Santa Posible**. Mensagem 179, 14 abr. 2003.

²⁰⁹ CENTRO CRISTIANO. **Preparándonos para la Pascua**. Mensagem 165, 27 mar. 2003.

²¹⁰ Veja programação completa no Anexo II (“Programa II Encuentro”). Textos referentes a estas oficinas encontram-se compilados em II ENCUESTRO..., 2003. Breves biografias dos/as facilitadores/as foram publicadas em CENTRO CRISTIANO, **IIº Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB – Facilitadores**, Mensagem 175, 06 abr. 2003; também em II ENCUESTRO..., 2003.

²¹¹ Veja FRONTÁN, Fernando. Este año, en Montevideo *Hubo una Semana Santa posible* para Gays Lesbianas Travestis Transexuales, Bissexuales sus familiares y amig@s. In: II ENCUESTRO..., 2003; e CENTRO CRISTIANO. **Una Pascua de paz y encuentro – Informe general**. Mensagem 181, 24 abr. 2003.

²¹² As delegações estrangeiras somaram 40 pessoas vindas da Argentina, Brasil, Estados Unidos, México, Nicarágua, Paraguai e Peru (CENTRO CRISTIANO, 24 abr. 2003).

contribuíram financeiramente, com materiais e com trabalho voluntário para que as diversas atividades que compunham o programa fossem possíveis e 12 pessoas recebessem bolsas de viagem e alojamento para os três dias.²¹³ Tudo isto resultou numa maior visibilidade expressa pela presença em diversos meios de comunicação local e internacional, bem como através de um documento oficial distribuído amplamente.²¹⁴ Além de descrever a história dos Encontros e as atividades desenvolvidas em Montevideu, o documento afirma:

As marcas que trazemos em nossos corpos, marcas de preconceito, de discriminação, de exclusão, de invisibilização, muitas vezes internalizadas em nós mesmos/as, assim como as alegrias e felicidades de nos aceitarmos como somos e construirmos nossa identidade desde aí, nos fazem diferentes, diversos. Desde esse reconhecimento caminhamos juntos/as reclamando nosso direito à vida e ao exercício concreto de nossa fé. [...]

Partimos deste Encontro com a certeza de que necessitamos, em nossos países de origem, de espaços onde possamos compartilhar nossas experiências, refletir teologicamente e conviver em comunidades de fé onde sejamos aceitos/as como somos e nossa individualidade seja valorizada. Nos comprometemos, desde os nossos lugares de origem, a lutar para criar, manter e fortalecer estes espaços que nos alimentem e apóiem em nossas caminhadas de fé.

Desde nossos grupos, movimentos pastorais e diaconais, queremos estabelecer e reforçar o diálogo com as Igrejas Históricas. Neste diálogo, queremos discutir com uma postura de respeito e aceitação, sobre nossas construções teológicas para crescermos em solidariedade.²¹⁵

Nas sessões plenárias, além da leitura e aprovação da “Carta Aberta”, foi realizada a avaliação do encontro, foram discutidas a sua continuidade, a temática a ser desenvolvida, o local e a data, bem como aconteceu a eleição de uma nova Comissão Organizadora Internacional.²¹⁶ Por diversos motivos o *III Encuentro* não se realizou. No entanto, visando dar continuidade à iniciativa destes eventos, o Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva

²¹³ Além dos aportes do grupo local e dos grupos que enviaram representantes, em termos de recursos financeiros, trabalho voluntário, materiais, e de empresas locais que fizeram contribuições de alimentos, materiais e serviços, diversos grupos e organizações internacionais fizeram contribuições financeiras (veja relatório financeiro completo e detalhado em II ENCUESTRO..., 2003).

²¹⁴ Durante o *II Encuentro*, representantes de grupos participaram de entrevistas em: rádio ("La Palabra y el Poder" - FM Septiembre, "La Mañana Nacional" - Radio Nacional) e televisão: "De Igual a Igual" - Montecarlo TV/Canal 4, "Cafe Versatil"- Teveo - TV Nacional/Canal 5. O Encontro também foi notícia nos jornais uruguaios La República (*Religiosos y creyentes cristianos homosexuales celebraron la Semana Santa*, Domingo, 27/04/03) e Últimas Noticias (*Homosexuales de diez países celebraron la Pascua con una misa en Montevideo*).

²¹⁵ Veja texto na íntegra no Anexo II - “Carta Aberta”. Veja reflexão de Norberto D’Amico em CENTRO CRISTIANO. **Una reflexión sobre el II° Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB**. Mensagem 188, 30 abr. 2003. A reflexão assim encerra: “Creio que não faço uma leitura muito pessoal se afirmo que fomos convidados e convidadas para a Festa da Ressurreição, em seu sentido mais pleno, com Um Corpo para Celebrar”.

²¹⁶ O único registro encontrado destas plenárias afirma que “No III° Encontro o tema que se desenvolverá irá explorar a exclusão/inclusão. Em Junho, a nova comissão organizadora confirmará a sede, segundo a proposta formulada na última plenária” (CENTRO CRISTIANO, 30 abr. 2003). A comissão eleita era formada por cinco pessoas representando cada um dos países do Cone Sul presentes no *II Encuentro* (Argentina, Brasil, Uruguai, Paraguai e Chile), e CEGAL, do Chile, posteriormente aceitou a indicação para sediar o *III Encuentro*.

convocou, em 2005, o I Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul.²¹⁷

Segundo convite motivador os objetivos deste seminário eram:

Criar um fórum de discussão sobre a experiência e desafios atuais de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul. O fórum visa estabelecer a articulação desses grupos criando uma rede de suporte para crescimento comum e atuação política no contexto religioso e social. Além disso, buscar formas de articulação entre o Movimento Homossexual e Teólogos e Teólogas Gays/Lésbicas/Queer com estes grupos. Por outro lado, este Seminário permitirá pensar e planejar os Encontros de Grupos Religiosos GLTTB do Cone Sul.²¹⁸

Dentro desta perspectiva foi desenvolvido o programa que permitiu que 13 grupos cristãos GLTTB da região e uma organização norte-americana, 3 redes de âmbito brasileiro e latino-americano e uma rede internacional, compartilhassem suas experiências através de relatos apresentados por seus/as representantes.²¹⁹ Estes relatos formaram o eixo central da programação que incluiu ainda uma reflexão teológica apresentada pelo teólogo Mário Ribas, celebrações de abertura e encerramento e meditações matutinas que expressaram a profundidade da espiritualidade vivida nos grupos. Da mesma forma que em Montevidéu, houve significativo interesse pela realização deste seminário, expresso pela busca de informações a partir da divulgação na imprensa que também noticiou o evento.²²⁰ A partir da doação de recursos de organizações internacionais, 25 lideranças de grupos cristãos GLTTB puderam participar do Seminário que elaborou e distribuiu uma “Carta Aberta”, a qual foi lida

²¹⁷ O seminário aconteceu nos dias 16-18 de setembro no Auditório Pe. Lauschner do Círculo Operário Leopoldense, em São Leopoldo/RS, Brasil. Para a (re)construção deste evento serão usados principalmente documentos e correspondências de arquivo pessoal (citadas pelo nome do documento e data de envio/recebimento quando disponíveis).

²¹⁸ GRUPO DE CELEBRAÇÃO ECUMÊNICA INCLUSIVA/ASPA. **Convite**. Correspondência pessoal (Veja Anexo II). Também I SOUTH CONE SEMINAR FOR LGBT CHRISTIAN GROUPS LEADERS. **Project**. Arquivo Pessoal (Veja Anexo II). Em carta enviada aos membros da antiga e da nova Comissão Internacional, os proponentes do Seminário afirmam: “Pensamos que uma forma de retomar o processo que iniciamos com o primeiro e segundo Encontros (em Buenos Aires e Montevideo) seria nos reunirmos para ver o que está acontecendo em nossos grupos e criar estratégias de articulação. Isso não equivaleria a um III Encontro, mas seria um Fórum preparatório para possivelmente realizarmos o III Encontro em 2006. Assim, pensamos num Seminário para Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul” (Correspondência pessoal, de 24 mar. 2005).

²¹⁹ Veja a Programação do I Seminário no Anexo II.

²²⁰ Mais de 100 pessoas e alguns grupos que não puderam participar solicitaram informações e manifestaram interesse no Seminário. A divulgação foi realizada através de listas de correio eletrônico e grupos de discussão de temática GLBT e o evento foi noticiado nos sítios do Mix Brasil (MIX BRASIL. **Igrejas cristãs gays brasileiras preparam seminário**. <<http://mixbrasil.uol.com.br/mundomix/religiao/religiao19/religiao19.asp>>. Acesso em: 25 jul. 2005) e da AGLT (AGLT. **I Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul**. <<http://www.aglt.org.br/00eventos.htm#crisao>>. Acesso em: 12 set. 2005), em CRISTÃOS LGBT do Cone Sul fazem seminário. **SOMOS Notícia**. Porto Alegre, ano II, n. 4, ago, 2005, p. 3; SEMINÁRIO aborda homossexualidade. **Jornal VS**, São Leopoldo, 15 set. 2005, p. 7. Além disso, reportagens sobre as atividades do seminário apareceram em: A FÉ dos gays cristãos. **ABC Domingo**, Novo Hamburgo, n. 514, 18 set. 2005, p. 18.; ZAGO, Luiz Felipe. Metáforas de Deus: O que pensam as lideranças cristãs GLTTB. **SOMOS Notícia**, Porto Alegre, ano II, n. 6, out. 2005, p. 8.

como Profissão de Fé na celebração de encerramento.²²¹ Os relatos e a vivência proporcionada pelo Seminário aparecem resumidos na seguinte sistematização apresentada e discutida no último dia:

Algumas certezas

- O chamado ao trabalho de, com e para a comunidade GLBT continua forte;
- Encontrar e compartilhar experiências anima e dá forças para seguir este chamado;
- A diversidade dos ministérios não impede a articulação e a vontade de trabalhar em conjunto;
- O trabalho e a reflexão teológica partem da experiência vivida;
- A seara é grande!

Algumas características

- Os ministérios estão estreitamente vinculados com questões sociais que incluem a preocupação com o bem-estar e a dignidade da comunidade GLBT, mas vão muito além dela - seja através da prática diaconal ou relação e trabalho em parceria com outras organizações civis e/ou do poder público;
- O ecumenismo não é apenas um discurso, mas uma prática que está na base da formação dos ministérios, com isso também não há um apelo proselitista, mas a compreensão de que a causa do Evangelho é uma e sua prática independe da vinculação a uma denominação específica;
- A militância, em sentido amplo, não é algo estranho a estes ministérios, mas muitos surgem com e a partir da militância, voltando suas forças para a luta pela cidadania religiosa da comunidade GLBT, apesar da desconfiança de alguns/as ativistas;
- As pessoas com as quais trabalham trazem feridas profundas de sua vivência em instituições religiosas homofóbicas e numa sociedade marcada por um discurso religioso homofóbico endêmico, e as expressam consciente ou inconscientemente através de sentimentos de culpa, vergonha, auto-depreciação.

Algumas constatações

- O uso de recursos tecnológicos (como internet) tem permitido e facilitado o acesso de pessoas ao trabalho dos ministérios e uma porta de entrada para sua participação efetiva;
- A bibliografia teológico-pastoral-religiosa tematizando a comunidade GLBT tem sido um recurso importante na reconciliação da sexualidade com a fé cristã;
- Os grupos têm conhecimento acumulado para servir de modelo para as igrejas tradicionais em diversas áreas (pastorais, teológicas, sócio-diaconais), por sua própria experiência de sofrimento e superação de sofrimento através do reconhecimento do amor de Deus para com todos/as.

Alguns desafios

- Estabelecer/fortalecer um diálogo inter-religioso;
- Colocar na agenda temas de outros grupos e da sociedade em geral (como aborto);
- Romper os próprios preconceitos e buscar formas de criar um espaço de diálogo maior com lésbicas, bissexuais e transgêneros;
- Buscar maior articulação com o Movimento GLBT e com Teólogos e Teólogas Gays/Lésbicas/Queer;

²²¹ A “Carta Aberta” foi publicada posteriormente em diversos sítios de internet de movimentos sociais e organismos ecumênicos (veja, por exemplo, ADITAL. **Carta abierta cristianos(as) LGBT del cono sur**. Disponível em <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=18922>>. Acesso em: 19 jun. 2008). A Carta afirma o compromisso dos ministérios LGBT do Cone Sul na reconciliação da fé com a espiritualidade a partir da atuação de Deus através do Espírito; a inclusividade da mensagem bíblica a partir de pesquisas exegéticas e hermenêuticas ressaltando a ausência de menção de Jesus sobre o tema da homossexualidade nos Evangelhos; define a homofobia como enfermidade social; denuncia tentativas de transformar a orientação sexual e identidade de gênero como violação dos Direitos Humanos; reconhece e afirma o trabalho de pessoas, grupos e instituições em favor da dignidade das pessoas LGBT; e celebra as conquistas e avanços na sociedade civil e nas igrejas (veja texto na íntegra no Anexo II).

- Tratar com cuidado o apelo da mídia/imprensa para não se tornar mais um produto ou ser valorizados apenas como algo estranho, exótico, polêmico, mas pelo verdadeiro valor do ministério religioso/espiritualmente e socialmente.²²²

Embora este Seminário tenha sido compreendido por muitos/as dos/as participantes como um *III Encuentro*, e sua realização tenha sido discutida em plenária, não foi tomada nenhuma decisão neste sentido e o mesmo não foi realizado até o momento.²²³ Mesmo assim, estes encontros e o seminário representaram um marco importante no estabelecimento de uma rede de grupos e igrejas GLBT no Cone Sul e na América Latina. Além disso, revelam a existência de espaços onde se constrói uma teologia desde a experiência GLBT, apontando para algumas características que essa teologia pode assumir, bem como os desafios em termos pastorais e eclesiais. É a partir dos grupos e igrejas que compõem esta rede que se pode visualizar ainda melhor as paisagens teológicas insólitas na América Latina e pensar em itinerários para uma teologia queer no Brasil.

2.2.2.2 A experiência de Grupos e Igrejas Cristãs GLBT em Buenos Aires

Em meados dos anos 1980 algo inusitado aconteceu. Durante um período de intercâmbio no Lutheran School of Theology of Chicago, o pastor luterano Lisandro Orlov descobriu a produção bibliográfica na área dos estudos sobre a homossexualidade.²²⁴ Motivado por esta descoberta, pelo interesse em aprofundar este tema e pela ausência de discussões nesta área em seu contexto, ao voltar a Buenos Aires ele iniciou um grupo de estudos. Um tema controverso, proibido. Um grupo anônimo, escondido. Inicialmente o grupo, a *Fraternidad del Discípulo Amado*, integrava lideranças de diversas tradições cristãs

²²² I SEMINÁRIO de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul. **Alguns apontamentos**. Arquivo pessoal. Veja também relato de TREADWAY, Leo. LGBT Christian Leaders Meet in São Leopoldo, Brazil. **Concord**, Chicago, vol. 26, n. 4, p. 5, 7, 2005.

²²³ A sistematização ainda colocou como desafios urgentes: articular a participação e visibilidade na IX Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas (realizado em Porto Alegre, em 2006), organizar o III Encontro de Grupos Cristãos GLBT do Cone Sul e um II Seminário de Lideranças. A UFMCC enviou uma delegação para a Assembléia do CMI, à qual se juntaram algumas lideranças locais, do European Forum of Lesbian and Gay Christian Groups e representantes enviados/as por outras igrejas à Assembléia. A participação e visibilidade na Assembléia deram-se através de uma banca da UFMCC, da coordenação de um grupo de estudo bíblico oficial pela Rev. Nancy Wilson, da organização de uma Celebração e reuniões diárias de trocas de experiência e construção de estratégias de visibilidade na Assembléia (veja relatório em MCC DELEGATION. **On-Site Report from MCC's Delegation at the Assembly of the World Council of Churches**. Disponível em: <<http://www.mcccchurch.org/AM/Template.cfm?Section=Search&template=/CM/HTMLDisplay.cfm&ContentID=2034>>. Acesso em: 19 jun. 2008). Outro evento deste tipo na América Latina foi o *I Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB de Centroamérica y México*, realizado no México de 27 a 29/12/02 (veja CENTRO CRISTIANO. **Encuentro de Grupos Cristianos LGBTTH de Centroamérica y México**. Mensagem 134, 27 dez. 2002) e outros organizados pela ICM que serão discutidos abaixo.

²²⁴ Trata-se do livro de Derrick Sherwin Bailey *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (veja Entrevista de Lisandro Orlov no Anexo II – Entrevista 1).

que se reuniam para discutir leituras em torno do tema.²²⁵ Logo o grupo se tornou um espaço para acolher pessoas homossexuais e buscava fortalecê-las dentro de suas instituições. Ele não realizava cultos ou missas, mas começou a realizar um estudo bíblico e retiros nos quais se celebrava o “ágape”.²²⁶ A participação no grupo dava-se a partir de uma entrevista com a pessoa interessada, após a qual os outros membros eram consultados. Apenas depois da aprovação de todos a pessoa passava a integrar o grupo e participar de suas atividades, ficando resguardado o anonimato. As reuniões eram realizadas nas casas dos membros e o grupo logo cresceu substancialmente a ponto de dividir-se em três sub-grupos que se reuniam em dias e lugares diferentes.²²⁷

A leitura e discussão de textos geraram um significativo número de traduções de materiais do inglês que, além de servirem para reflexão no grupo, eram enviados a lideranças eclesiais. Esta era uma forma de fomentar o diálogo nas igrejas, mas também uma estratégia para saber quais as comunidades e obreiros que estavam abertos para discutir o tema e acolher possíveis membros ou ministros gays.²²⁸ Algumas destas traduções também foram publicadas na coluna “Homosexualidad y Religion” da Revista *Diferentes*. Esta coluna era assinada por “Magnus”, o codinome de um dos membros.²²⁹ Além disso, também eram

²²⁵ Veja Entrevista de Thomas Hanks (Anexo II – Entrevista 2). O grupo também é mencionado em EL CRECIENTE movimiento homosexual entre los evangélicos. **Jornal Página/12**, Buenos Aires, 22 ago. 2004 (Disponível em <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-39984-2004-08-22.html>>. Acesso em: 31 out. 2007).

²²⁶ “Ágape” é uma referência às celebrações dos grupos e comunidades cristãs do primeiro século (veja WHITE, James F. **Introdução ao culto cristão**. São Leopoldo: Sinodal, 1997, p. 180).

²²⁷ Anexo II – Entrevista 1; também Anexo I – Entrevista 2.

²²⁸ Um dos textos traduzidos e enviados foi “La Familia Doliente” em *Cuadernos de Espiritualidade – Homosexualidad y fé cristiana* (publicado originalmente em NUGENT, Robert. Homosexuality and the hurting family. **América**, vol. 144, n. 8, 28 fev. 1981). Textos deste tipo eram enviados por correio e, para sondar o interesse e a abertura ao tema, o grupo fornecia o endereço de uma caixa postal para solicitação de outros materiais, bem como estava atento para os comentários dos destinatários em espaços eclesiais. Outros textos traduzidos aos quais se teve acesso durante a pesquisa de campo são: *Carta Pastoral sobre ética sexual*, elaborado pela Comissão sobre Ética Sexual do Grupo Católico norte-americano Dignity, de 1987; *Definición de Homosexualidad*, do The New Dictionary of Theology (Michael Glazier Inc. Delaware, 1987). *Quien es mi prójimo?: Hacia una pastoral com el homosexual*, 1987, é um texto produzido pelo Missionário Randall Hansen a partir da sua experiência pastoral no Uruguai e de bibliografia em inglês. Todos estes materiais são fotocópias que foram fornecidas por um membro do grupo e encontram-se em arquivo pessoal.

²²⁹ A Revista *Diferentes* foi uma das primeiras voltas ao público gay na Argentina. No arquivo pessoal mencionado acima também se encontram alguns originais enviados para a revista. Trata-se de materiais artesanais em que os textos foram fotocopiados, recortados e colados de acordo com o espaço da revista e nem sempre há indicação do número ou data em que foi publicado. Alguns textos traduzidos são: *Una perspectiva bíblica sobre la homosexualidad* (texto original publicado em WINK, Walter. Biblical Perspectives on Homosexuality. **Christian Century**, Chicago, 7 nov. 1979), publicado em duas partes (primeira parte em *Diferentes*/39); *Homosexuales católicos* (texto original publicado em BAUM, Gregory. Catholic Homosexuals. In: BATCHELOR Jr.; **Homosexuality and Ethics**. Edward. New York: Pilgrim Press, 1980. p. 22-27); *Que es lo que la Biblia dice y que es lo que no dice*, tradução e adaptação de um folheto da *Metropolitan Community Church*.

publicadas na revista resenhas das leituras e discussões do grupo²³⁰ e reflexões do próprio autor.²³¹ Outra iniciativa em que membros do grupo estiveram envolvidos foi a realização do encontro “Nuevos caminos de pastoral”, realizado em 25 de agosto de 1986 pelo *Centro de Estudios Cristianos*.²³²

O grupo nunca se tornou público e acabou se dissolvendo.²³³ Mas o trabalho realizado, sem dúvida, foi um marco para a discussão sobre homossexualidade e religião e a criação de espaços alternativos para conciliação da sexualidade com a experiência de fé para gays e lésbicas.²³⁴ Lisandro Orlov, desde então, tem se dedicado ao trabalho relacionado à

²³⁰ Os textos encontrados são: *La iglesia frente a la homosexualidad*; *Revolucion y hermenêutica homosexual* (não há indicação de número ou data nos originais sobre quando foram publicados); e artigo sobre *Lutherans Concerned* (publicado em *Diferentes*/27).

²³¹ Nos documentos encontrados há os originais de *La Biblia y la sexualidad* e *La Biblia y la homosexualidad* (o último publicado em *Diferentes*/37). Segundo o autor, os artigos foram adaptados “de uma monografia apresentada nos primeiros anos da década de 80 em um seminário teológico de Buenos Aires”.

²³² Informação tirada do Relatório sobre este evento encontrado no arquivo mencionado acima. Não há indicação de nomes e nenhuma menção a este encontro nas entrevistas realizadas. A introdução do relatório afirma que: “Vários religiosos, pastores e leigos católicos e protestantes, assim como representantes do movimento feminista e do movimento gay, responderam à convocação do Centro de Estudos Cristãos, cujo objetivo é conformar um grupo de reflexão e capacitação na ação pastoral com homossexuais. O 1º Encontro [...] constou de duas sessões: na matutina, tiveram lugar apresentações, expectativas e o intercâmbio de experiências de trabalho referentes à temática convocatória. Na sessão da tarde, comentou-se em primeiro lugar um capítulo do livro de James B. Nelson ‘Embodiment – An Approach to Sexuality and Christian Theology’ [...] e depois definiram-se metodologias de abordagem e tarefas, constituindo-se duas equipes para implementá-las”. Os depoimentos revelam um grande nível de conhecimento e profundidade em termos teóricos, pastorais e políticos dos e das participantes.

²³³ Não são claros os motivos para sua dissolução. Segundo Lisandro Orlov isto se deu por falta de uma liderança que desse continuidade ao trabalho e também porque se supunha que a criação da ICM Buenos Aires pudesse fazê-lo (Anexo I – Entrevista 1). Segundo Thomas Hanks: “o grupo Discípulo Amado meio que desapareceu em 89 e seguinte, ninguém sabe o que aconteceu ou porque” (Anexo I – Entrevista 2). Segundo Roberto González, “[o grupo] começou a se dissolver, por razões, digamos, políticas, porque havia sempre estas lutas de poder dentro do grupo” (Anexo I – Entrevista 3). Segundo Thomaz Hanks (Anexo I – Entrevista 2), é possível que o grupo de Buenos Aires tenha inspirado um grupo semelhante, inclusive no nome, na Colômbia (*La Comunidad del Discípulo Amado*). Este grupo foi fundado em 1995 e não foi possível incluí-lo na presente (re)construção. Ainda assim, no Anexo II encontra-se um documento que conta a história e os desafios deste grupo fornecido por Carlos Alfredo e recebido por intermédio de Lisandro Orlov.

²³⁴ Thomas Hanks menciona a importância do grupo na sua trajetória. Consciente de sua homossexualidade desde a adolescência ele seguiu seus estudos bíblicos, casou-se, foi ordenado pela Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos e foi para a Costa Rica com sua esposa como missionário da *Latin American Mission*. Sob a influência da Teologia da Libertação e do feminismo ele começou a se dar conta da aplicação destes conceitos e desta metodologia às minorias sexuais e perguntar-se sobre a sua própria vida: “tendo solucionado meus problemas com a Bíblia, tendo um novo, um outro enfoque sobre teologia, adicionando uma abordagem de libertação gay às minhas perspectivas, ainda estando institucionalmente preso, e casado heterossexualmente”. Foi neste ponto que ele recebeu o convite para trabalhar em Buenos Aires, onde ele, e posteriormente sua esposa, passaram a fazer parte da *Fraternidad del Discípulo Amado*. Segundo ele: “durante todos os meus anos na Costa Rica eu tendia a acordar no meio da noite, e ter insônia, e fazer a preparação para minhas aulas das 2 às 4 da manhã. [...] Obviamente eu estava reprimindo raiva desde o início da adolescência e isto estava alimentado depressão. Agora desde que eu entrei no grupo de Lisandro Orlov, e nós estávamos estudando a Bíblia juntos, e orando juntos, e eu me senti aceito por um grupo, não apenas por um psicanalista, dentro de poucas semanas, todos estes sintomas de depressão leve e insônia desapareceram e eu comecei a dormir a noite toda” (Anexo I – Entrevista 2).

HIV/AIDS à frente da *Pastoral Ecuménica de VIH/SIDA*.²³⁵ Esta organização também tem produzido inúmeros materiais em torno da questão de orientação sexual e identidade de gênero e sua relação com a religião e a igreja.²³⁶ Mas foram Roberto González e Thomas Hanks que levaram adiante a proposta de um grupo para pessoas cristãs GLBT e, “no dia 30 de Novembro de 1987, em Buenos Aires, se celebrou o primeiro culto público de um grupo cristão abertamente GLTTB. Um grupo de desaforad@s da fé, havia fundado a ICM na Argentina”.²³⁷ Neste dia, Roberto González foi ordenado pastor da *Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Buenos Aires*.²³⁸

O primeiro contato com a ICM foi feito por Thomas Hanks a partir de um convite de John Doner.²³⁹ Constituir-se enquanto igreja foi um novo desafio. Significava aprender constantemente acerca dos anseios e necessidades da comunidade GLBT (em termos espirituais e religiosos, mas também em termos políticos e sociais), do relacionamento com outras igrejas e com a sociedade em geral. Mas principalmente, significa aprender como

²³⁵ Veja o sítio: <<http://www.pastoralsida.com.ar>>. Acesso em: 19 jun. 2008. O Pastor Lisandro Orlov tem sido uma liderança destacada nesta área na sua Igreja (Iglesia Evangélica Luterana Unida) e na sociedade argentina, bem como enquanto consultor e assessor da Federação Luterana Mundial e do Conselho Mundial de Igrejas.

²³⁶ Além das reflexões sobre orientação sexual e identidade de gênero presentes nos diversos materiais publicados especificamente sobre HIV/AIDS (como o caderno ORLOV, Lisandro. “... Y lo hicieron conmigo”. Buenos Aires: Pastoral Ecuménica VIH-SIDA, 2002), a organização tem publicado materiais específicos sobre homossexualidade, como: DIVISION OF SOCIAL SERVICES - ELCC. **El coraje de amar**: “Seis estudios sobre homosexualidad”. 1. ed. Tradução de “Six Studies on Homosexuality”. Buenos Aires: Pastoral Ecuménica VIH-SIDA, Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, 1995; BUCK, Erwin. **Estudios sobre la Homosexualidad y la Iglesia**. Tradução de “Study on Homosexuality and the Church” publicado pela Evangelical Lutheran Church in Canada, 2001. Buenos Aires: Pastoral Ecuménica VIH-SIDA, s/d; e IGLESIA EVANGÉLICA REGIONAL DA RENANIA. **El amor homosexual**: Una cuestión pendiente para la Iglesia. 1 ed. Tradução de “Homosexuelle Liebe”. Buenos Aires: Pastoral Ecuménica VIH-SIDA, 1995.

²³⁷ CENTRO CRISTIANO. **15 años de la ICM em Argentina**. Mensagem 111, 21 nov. 2002.

²³⁸ Roberto González se sentia chamado ao ministério pastoral desde a adolescência, mas em vista da sua sexualidade deixou a Igreja Metodista na qual crescera, esteve ligado ao Exército da Salvação por um período, e após uma promessa feita ao pai que pediu que “fosse homem” regressou à Igreja Metodista na qual coordenava grupos matrimoniais e de crianças. Chegou a estudar no ISEDET (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos) onde, a partir de terapia, um encontro casual e o acesso à bibliografia sobre homossexualidade, depois do fim do seu casamento de 16 anos, ele assumiu sua homossexualidade e estabeleceu uma nova relação com Deus. Segundo ele: “Uma noite, estando sozinho, me coloquei a orar e dizer a Deus que lhe amava, que queria servi-lhe, que sempre havia querido servir-lhe, mas que havia um problema. Então pude colocar com minhas palavras algo que nunca havia dito em oração: que sou homossexual, que sou gay, gosto de homens. E tive a convicção de que Deus me dizia ‘meu coração, Roberto, qual é o problema? Está tudo bem’. E isso foi um grande alívio. Mas o que vai acontecer, vou perder o que resta da minha família, vou perder a igreja obviamente, vou perder amigos? E também tive a resposta: ‘em troca te darei um povo’. E nesse momento era uma promessa porque não tinha nada. Não tinha trabalho, não tinha uma igreja, não tinha absolutamente nada. Somente a promessa”. (Anexo I – Entrevista 3). Veja também GONZÁLEZ, Roberto; D’AMICO, Norberto. Love in times of Dictatorships: Memoirs from a Gay Minister from Buenos Aires. In: ALTHAUS-REID, Marcella. **Liberation Theology and Sexuality**. Hampshire: Ashgate, 2006c. p. 179-188.

²³⁹ Veja Anexo I – Entrevista 2. Sobre John Doner veja abaixo.

tornar-se visível apresentando uma mensagem evangélica renovada. Segundo Norberto D'Amico:

Tivemos que aprender política, tivemos que aprender a falar com os meios de comunicação, tivemos que correr daqui para lá com as e os companheir@s de grupos políticos para poder anunciar o amor da Divindade pela comunidade GLTTB.

Mas também tivemos que aprender tudo de novo: teologia, pastoral, liturgia, espiritualidade, estrutura, evangelização, bíblia. Tudo o que trazíamos estava contaminado de exclusão, de heterossexismo, de machismo, de autoritarismo, de confessionalidade, de homofobias internalizadas durante nossa vida e da nossa passagem pelas igrejas.²⁴⁰

Depois de reunir-se em bares gays e nas casas dos membros, o grupo alugou uma sala no centro da cidade para realizar suas celebrações.²⁴¹ A liturgia era flexível, com a pregação dialogada e misturando elementos de diversas tradições.²⁴² Mas o simples fato de existir logo despertou o preconceito e houve perseguição.²⁴³ Esta foi a comunidade que Norberto D'Amico conheceu através de seu companheiro Roberto González, e no seio da qual experimentou sua conversão:

Me encontrei com uma perspectiva nova. Nada mitologizada, desmistificada, com uma relação com nossa vida cotidiana, com uma hermenêutica muito adequada para a comunidade GLTTB, para nós nestas circunstâncias e aí começou a ter sentido participar de uma celebração, falar de comunidade cristã e começar a ler as Escrituras. [...] E um dia pude ler o livro de Atos, e comecei a entender tudo. [...] Verdadeiramente foi uma experiência como de conversão. Muito bíblica, muito evangélica foi a história. [...] Creio que o ponto de partida de minha conversão foi um dia em que perguntei ao Roberto como ele – uma pessoa que havia sofrido tanto

²⁴⁰ CENTRO CRISTIANO. **15 años de la ICM en Argentina**. Mensagem 111, 21 nov. 2002. Veja também Anexo I – Entrevista 3.

²⁴¹ Norberto D'Amico assim descreve o local: “começamos a alugar uma sala de ensaios numa escola de artesanato, aqui no centro da cidade. Estava bom porque era central, mas tinha um aspecto horrível. Além disso, é uma zona onde há cabarés, estes que estão no subsolo. Nós tomávamos o elevador que era velho e feio e de baixo saía a música do cabaré e as luzes vermelhas. Era muito divertido em certo sentido mas tampouco era muito cômodo e muito atrativo para muitas pessoas” (Anexo I – Entrevista 4).

²⁴² Roberto González assim descreve a liturgia: “[nosso grupo] tem uma liturgia super despojada, porque não vamos fazer nada espalhafatoso porque não dá. Eu acredito que em uma sociedade onde há tanta insegurança, uma liturgia estável, fixa, dá segurança. [...] Pode mudar o sentido, mas não a estrutura” (Anexo I – Entrevista 3). Nas lembranças de Thomas Hanks: “nós apreciávamos muito a forma como Roberto lidava com a pregação em diálogo, que era muito participativo. Ele dava o texto que estava indicado para o dia pelas fontes ecumênicas, e então depois das contribuições [das pessoas] Roberto podia fazer comentários finais, ou fazer seus próprios comentários no final. [...] A tendência era ser tipo MCC pendendo para o Católico no resto [...]. Não havia orações à virgem, não havia orações feministas para a Deusa, mas havia linguagem inclusiva. E Roberto estava todo paramentado para que os católicos se sentissem confortáveis” (Anexo I – Entrevista 2).

²⁴³ Segundo Roberto González esta “foi uma época muito midiática”, que levou a enfrentamentos com lideranças da Igreja Católica Romana (veja vários exemplos em MECCIA, 2007) e até à depredação da sede e o assassinato de um dos membros (veja descrição destes eventos nas entrevistas de Thomas Hanks – Anexo I, Entrevista 2 – e Roberto González – Anexo I, Entrevista 3 –; e em GONZÁLEZ; D'AMICO, 2006, p. 183-184). Embora a relação com a Igreja Católica fosse mais pública, a relação com lideranças de outras igrejas também não era pacífica (veja Anexo I – Entrevista 4).

[...] – como podia acreditar em Deus. E ele me respondeu [...] “eu creio em Deus porque te amo”.²⁴⁴

Na década de 1990 a comunidade sofreu os efeitos da epidemia da AIDS, perdendo muitos membros, e este passou a ser um tema urgente tratado pelo grupo tanto em suas atividades quanto em seu envolvimento na militância civil.²⁴⁵ O envolvimento com a militância GLBT, apesar da suspeita, também foi desde sempre uma preocupação.²⁴⁶ Foi no contexto da *Comunidad Homosexual Argentina* que Alejandro Soria conheceu o Pastor Roberto González. Posteriormente, ele começou a participar da ICM, vindo a se tornar seu Pastor em 1995, por ocasião da saída de Roberto González e Norberto D’Amico que aceitaram o chamado para trabalhar numa comunidade da MCC em Nova Iorque.²⁴⁷

Alejandro Soria deu seguimento ao trabalho de Roberto, incluindo uma relação estreita com o movimento homossexual, trabalhos de prevenção à AIDS e visibilidade na mídia.²⁴⁸ Em 2004 o grupo se desligou da *Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches* (UFMCC) e se vinculou à *Igreja Católica Americana* (ICA), em princípio mantendo a sigla ICM (que passou a significar *Iglesia Cristiana Misionera*), para depois chamar-se *Iglesia Católica Americana en Argentina*. Atualmente, após seu afastamento da ICA em 2006, o grupo coordenado por Alejandro Soria denominando-se *Misión Sacerdotal*

²⁴⁴ Anexo I – Entrevista 4. Norberto D’Amico conheceu a ICM através de seu relacionamento com Roberto González depois de um estranhamento e suspeita iniciais, consequência de sua história de relação com a Igreja Católica e da passagem por alguns grupos de militância GLBT como a *Comunidad Homosexual Argentina* (CHA). Norberto trabalha a oito anos numa empresa ferroviária vendendo passagens.

²⁴⁵ Anexo I – Entrevista 4. Segundo Thomas Hanks, que após participação em uma conferência sobre AIDS em Londres quis discutir o tema ainda na *Fraternidad del Discípulo Amado* nos anos 80: “quando eu apresentei o problema ao grupo me disseram que eu estava importando um problema norte-americano, e este não era um problema aqui” (Anexo I – Entrevista 2).

²⁴⁶ Veja entrevistas de Roberto González (Anexo I – Entrevista 3) e Norberto D’Amico (Anexo I – Entrevista 4). Segundo Norberto D’Amico: “no período em que eu conheci a igreja, em pouco tempo começou a haver uma grande atividade política gay. E a igreja participou muitíssimo nas atividades de visibilidade e conscientização em nível social. Começaram as paradas do orgulho que não existiam aqui em Buenos Aires. [...] A igreja participava muitíssimo de tudo isso. Participava desde seu espaço, como grupo religioso, assegurando o amor de Deus para todas as pessoas, e, além disso, apresentando-se como testemunho vivo de que se pode ser gay, lésbica, travesti, transexual, bissexual, cristão, sem necessidade de internalizar determinados arquétipos do que é ser cristão, cristã. E mantendo um diálogo franco com a sexualidade, com tudo o que faz a vida, corporalidade, a vida cotidiana” (Anexo I – Entrevista 4). Este envolvimento não impediu que a participação de um grupo religioso fosse visto com suspeita e incompreensão pelos grupos políticos, como também afirma Norberto.

²⁴⁷ Alejandro Soria foi seminarista franciscano, mas por dificuldades de conciliar sua sexualidade com a experiência de fé deixou o seminário ficando 12 anos sem participar de nenhuma igreja, período no qual começou a incursionar pela vida gay, tornando-se ativista da *Comunidad Homosexual Argentina*. A existência de uma “igreja gay” de início o chocou. Somente aos poucos ele se aproximou e começou a participar em 1993 (Anexo I – Entrevista 5).

²⁴⁸ Anexo I – Entrevista 5. Com relação à produção de materiais, Alejandro Soria menciona especialmente traduções adaptadas de outros grupos e instituições como ritos, credos, livro de oração. O *Boletín Caminamos* distribui por correio eletrônico vários destes materiais, bem como notícias relacionadas à comunidade GLBT. Veja descrição de um culto da ICM sob a liderança de Alejandro Soria em A. S. Crónica de un culto religioso en la única iglesia gay Argentina. **Página/12**, Buenos Aires, 22 ago. 2004 (Disponível em: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-39984-2004-08-22.html>>. Acesso em: 31 out. 2007).

Tercermundista – Misión Santa Teresita de Lisieux.²⁴⁹ Estas mudanças revelam uma aproximação maior com a tradição católica, na qual sua liderança foi formada, mas também a própria composição da comunidade, afinal, “dizíamos que éramos evangélicos e protestantes [e] não criamos em Maria, quando a comunidade era mariana”.²⁵⁰

Após um ano em Nova Iorque, Roberto González e Norberto D’Amico regressaram a Buenos Aires e criaram o *Centro Cristiano para la Comunidad GLTTB*. Este centro, inicialmente, se dedicou a trabalhos de cunho mais social²⁵¹ e, a seguir, se vinculou a MCC e tornou-se a segunda igreja desta denominação em Buenos Aires, a *ICM del Centro*.²⁵² Aí, deram continuidade ao trabalho iniciado em 1987. Depois de algum tempo Norberto D’Amico se tornou diácono e, desde que se tornara parte da comunidade, era responsável pela realização e distribuição do Boletim.²⁵³ Além do Boletim, a maioria dos materiais usados pelo

²⁴⁹ Segundo Alejandro Soria (Anexo I – Entrevista 5), a saída da ICM se deu por conflitos com Roberto González “e nos separamos da ICM também [porque] havia um parágrafo no estatuto da ICM que tomava uma postura GLBT [... e nós] falamos de pessoas e queremos ter vínculo com pessoas”. No *Seminário de Lideranças*, em 2006, Alejandro apresentou o grupo como ICM (*Iglesia Cristiana Misionera*). No *Boletín Caminamos* de 14 set. 2006 (correspondência pessoal), é apresentada a Igreja Católica Americana (uma igreja independente), bem como a *ICA Argentina*, com ministérios em Buenos Aires e Pehuajo. Após novo desligamento é que o grupo passou a chamar-se *Misión Sacerdotal Tercermundista*, adaptando o regulamento da ICM a sua nova constituição. Em CENTRO CRISTIANO. **Mensaje importante de la ICM del Centro**. Mensagem 549, 08 set. 2005, Norberto D’Amico explica que em Buenos Aires há apenas uma ICM e descreve a origem do nome e sua vinculação com a UFMCC.

²⁵⁰ Anexo I – Entrevista 5. Alejandro descreve a diversidade de procedência dos e das participantes na constituição da comunidade. Em termos sócio-econômicos, o baixo poder aquisitivo parece forte: “às vezes nos têm acontecido que vinham e na oferta, no culto dominical, ofertavam um dinheiro que depois nos pediam porque não tinham para poder viajar”. Esta diversidade muitas vezes gerou conflitos e exigiu mudanças em termos de linguagem devido a questões de gênero, mas também de tradição religiosa: “As mulheres querem que se nomeie a Deus como Deusa. Mas não entendem que por aí é uma garota [chica] que vem diante da comunidade de sete ou oito homens, onde a Deusa é o gay mais lindo. [...] Tinha-se tirado a palavra Senhor, Mas as pessoas que vinham de tradição evangélica a impuseram de novo”. Quanto a influências, tanto em termos pessoais como a convivência com um companheiro budista e o contato com princípios Quacre, a relação com pastores e lideranças eclesiais através de atividades e perspectivas teológicas como a Teologia da Libertação e a Teologia da Amizade são mencionadas.

²⁵¹ Veja Anexo I – Entrevista 4, onde Norberto D’Amico relata o trabalho pastoral e de assistência com um grupo de pessoas marginalizadas e excluídas que formaram a “A Aldeia Gay”.

²⁵² Por algum tempo as duas comunidades da ICM trabalharam em parceria. Esta era a situação durante o *I Encuentro de Grupos Religiosos GLTTB* e também aparece no relatório de atividades do *Centro* relativo ao ano de 2003. Segundo relatório: “Há 16 anos, nos sentimos sozinhos no mundo. 2004 nos encontra trabalhando juntos os três grupos cristãos de Buenos Aires: ICM Buenos Aires, que cumpriu 16 anos em Novembro, o Centro e a União Evangélica GLTTB nascida este ano também para a glória de Deus” (CENTRO CRISTIANO. **Un año de información y actividades**. Mensagem 338, 04 jan. 2004). Em CENTRO CRISTIANO. **Invitación: Unión Evangélica GLTTB invita a la primera Celebración**. Mensagem 316, 21 nov. 2003, Norberto D’Amico informa que a Unión Evangélica GLTTB passará a realizar as celebrações na sede do Centro e dá as boas vindas ao novo grupo. Não há outras referências a este grupo.

²⁵³ Segundo Anexo I – Entrevista 4, o Boletim inicialmente era feito artesanalmente. Desde 2002, já enquanto *Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB*, ele passou a ser eletrônico (com uma interrupção no ano de 2006), tendo até o momento distribuído em torno de 600 edições que, além das notícias sobre as atividades do *Centro*, notícias de todo o mundo relacionadas a direitos civis e religiosos GLBT, traz também reflexões teológicas próprias, textos de teólogos e teólogas e uma infinidade de recursos para o trabalho religioso com pessoas GLBT (Disponível em <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia>. Acesso em: 29 no. 2007). Desde 2007 o Boletim eletrônico se chama “Nuestra Parroquia es el Mundo”.

grupo eram traduções de textos do inglês, especialmente oriundos da MCC. Desta forma, o grupo desenvolveu sua própria teologia, que Roberto González define como uma “teologia pastoral”.²⁵⁴ Esta teologia brota do aprendizado com as pessoas e das situações concretas da vida, especialmente das mais desafiadoras, como acolher a pessoas travestis e bissexuais e lidar com as práticas sexuais em banheiros públicos.²⁵⁵ A partir destas experiências é que brota a compreensão de que:

Deus nos acompanha em todos os lugares. E aprendi e o digo com muito orgulho que Deus está em nossa cama quando temos uma relação sexual. Deus está presente quando nos masturbamos. Porque também é uma parte de descobrir teu corpo se te masturbas. Deus está presente em um banheiro público. [...] Porque com nossa sexualidade não fazemos o que queremos, senão o que podemos.²⁵⁶

Por alguns anos a *Iglesia de la Comunidad Metropolitana* experimentou uma efervescência com um número significativo de membros que a buscavam por motivos diversos.²⁵⁷ Mas tanto a ICM Buenos Aires quanto a ICM del Centro sofreram um declínio em sua membresia ao longo dos anos.²⁵⁸ Depois de conflitos com a UFMCC, também o *Centro Cristiano* se desligou da ICM, não tendo atualmente nenhuma filiação ou vinculação com outro grupo ou igreja.²⁵⁹ Na verdade, esta é uma das questões centrais na atual auto-compreensão do *Centro*. Segundo Roberto González:

²⁵⁴ Segundo Roberto González: “o que me ajudaram foram os exemplos de vida [...]. A teologia veio depois. E eu diria que é uma teologia pastoral. [...] Em meu trabalho pastoral eu recebi muito do ISEDET, mas aprendi muito com as pessoas. Especialmente vencer meus preconceitos” (Anexo I – Entrevista 3). Ele menciona a influência de professores envolvidos com a Teologia da Libertação e que se tornaram um exemplo para ele. Norberto D’Amico também menciona a importância da Teologia Feminista e de Gênero (por exemplo Mary Hunt), leituras como de Paul Ricouer e Teresa de Ávila e, mais recentemente, uma teologia especulativa como de Marcella Althaus-Reid (Anexo I – Entrevista 4).

²⁵⁵ O desafio de incluir pessoas travestis e bissexuais aparece com frequência nas entrevistas de Roberto González (Anexo I – Entrevista 3) e Norberto D’Amico (Anexo I – Entrevista 4). Segundo Norberto: “a igreja aqui em Buenos Aires foi pioneira em muitíssimas coisas. Foi a primeira a descobrir que entre seus membros havia uma pessoa bissexual. [...] Depois o grupo foi, digamos, a mãe da primeira travesti visível. [...] Assim que nesse tempo o grupo foi capaz de receber, de dar as boas vindas, de apoiar um montão de pessoas que também estavam na mesma busca que nós. Encontrar uma comunidade hospitaleira, ter amigos e amigas que lhe entendam e lhe valorizem. [...] A igreja neste momento apoiou, e nós apoiamos pessoalmente uma demanda dentro do movimento político que não queria a presença de travestis, porque confundiam, porque não davam uma boa mensagem” (Anexo I – Entrevista 4).

²⁵⁶ Anexo I – Entrevista 3.

²⁵⁷ Veja entrevistas de Thomas Hanks (Anexo I – Entrevista 2), Roberto González (Anexo I – Entrevista 3) e Norberto D’Amico (Anexo I – Entrevista 4).

²⁵⁸ Veja estudos de MECCIA, 1998; e MECCIA, 2007, para algumas hipóteses sobre o declínio da membresia.

²⁵⁹ Já em 2003, uma mensagem de Norberto D’Amico expressava uma relação conflituosa: “Me retirei temporariamente devido à violência que geram situações de poder: Há aqueles que supõem que podem manipular os ministérios na América Latina prescindindo de nossas opiniões, sentimentos e o devido respeito às decisões grupais. Isto se soma à frívola perspectiva de minha própria denominação (a ICM) com relação a nossas igrejas na América Latina, sua falta de apoio e seriedade. [...] Nossos grupos na América Latina são dependentes em muitos sentidos, tanto no econômico como nos símbolos, pastoral, conhecimento... Incluindo o conceito de comunidade que aceitamos como dado de fato: Uma comunidade GLTTB que responda à oferta de serviços específicos, entre eles o religioso...” (CENTRO CRISTIANO. *Una pequeña reflexión sobre la comunidad*. Mensagem 205, 25 jun. 2003).

Não somos igreja. Vemos o tema igreja como uma palavra ruim. [...] E isso aprendi também com dor, porque toda a vida temos sido igreja, igreja no mundo, igreja com meu companheiro, em um encontro casual, igreja. Mas dado que a Igreja todavia insiste em que nós estejamos fora, por que seguir insistindo? [...] Não queremos nos chamar igreja, não somos igreja. Porque é algo muito desvirtuado. O ideal de Jesus é a comunidade para nós. O futuro do Centro é ter um trabalho espiritual, religioso e também social.²⁶⁰

Desde a fundação da ICM em Buenos Aires, após o desaparecimento da *Fraternidad del Discípulo Amado*, Thomas Hanks esteve envolvido com a ICM local e internacional, com a ILGA (*International Gay and Lesbian Association*) – discutindo questões religiosas – e com *More Light Presbyterians* (grupo de sua denominação de origem nos Estados Unidos).²⁶¹ Devido a estas vinculações ele participou da fundação, em 1992, de *Other Sheep – Multicultural Ministries with Sexual Minorities*, e estabeleceu a sede deste grupo para América Latina em Buenos Aires.²⁶² O principal papel desta organização na América Latina tem sido a tradução, produção e distribuição de materiais sobre religião e minorias sexuais e o apoio a iniciativas que desenvolvam esta perspectiva, em termos de ministérios específicos já estabelecidos ou em formação.²⁶³ Em 2004, a partir da discussão com lideranças locais, foi criada a *Fundación Otras Ovejas*, cujo objetivo é:

²⁶⁰ Anexo I – Entrevista 3. Segundo Norberto D’Amico: “Eu não creio nestas igrejas implantadas desde o norte, e não creio precisamente porque estive 14 anos a serviço de uma. E com rebeldia, buscando as brechas, seguindo as feministas com isso da brecha no sistema, tinha agarrado muito os dedos nessas brechas. Este sistema não tem brechas que se pode aproveitar. Eu creio que se surge um projeto espiritual e religioso para as pessoas GLTTB, ou para a diversidade na América Latina tem que surgir das pessoas e do trabalho com as pessoas” (Anexo I – Entrevista 4). Atualmente Roberto González mantém suas credenciais como pastor da ICM, mas desempenha as atividades no *Centro* voluntariamente e revende vale-transporte e vale-alimentação.

²⁶¹ Veja Anexo I - Entrevista 2.

²⁶² Segundo Thomas Hanks: “Nós tivemos um conflito com a MCC em sua conferência no Arizona [...]. Como um dos principais líderes na MCC me disse, eles estavam tão ocupados com suas próprias igrejas e problemas, e líderes, que eles não podiam realmente se envolver no que eu sempre tenho chamado de guerra de trincheira nas denominações, que desde a minha perspectiva na Igreja Presbiteriana e na Assembléia Geral eu considerava extremamente importante. [...] E assim me parecia claro que nós precisávamos algo que encorajaria a MCC na medida em que aquilo fosse aceitável, e ainda trabalhar também para fazer o que *More Light Presbyterians* estava fazendo nos Estados Unidos, faria para a América Latina. Assim as coisas meio que se juntaram para formar uma comissão em Saint Louis, com representantes de várias denominações, e pessoas que estavam envolvidas e preocupadas com este tipo de ministério” (Anexo I – Entrevista 2). Veja sítios da Organização: <<http://www.othersheep.org>>; <<http://www.otrasovejas.org>>. Acesso em 29 nov. 2007.

²⁶³ Segundo Thomas Hanks: “meus contatos e envolvimento em várias organizações meio que multiplicaram. Em todo este tempo grande parte do meu trabalho diário sempre foi basicamente trabalhar com questões bíblicas e tentar encontrar melhores respostas” (Anexo I – Entrevista 2). Além de manter uma das mais completas bibliotecas sobre questões GLBT na América Latina (recentemente tendo sido negociada a sua doação para o ISEDET), inúmeros materiais têm sido traduzidos, fotocopiados e disponibilizados para grupos ou pessoas interessadas em toda a América Latina. Estes materiais também são enviados gratuitamente para 60 centros de documentação identificados por John Doner e seu companheiro durante uma viagem pela América Latina em 1994 (DONER, John. *Otras Ovejas en América Latina*. Relato apresentado no *I Seminário de Lideranças*, 2005. Arquivo pessoal). Outra iniciativa para constituir um arquivo de publicações é o *Ñemity – Centro de Documentación de Diversidad Sexual Cristiana*, criado em 2000 por Bernardo Puente que, a partir de inquietações pessoais começou a reunir materiais sobre diversidade sexual e religião

... constituir um fórum educativo cristão e ecumênico a favor da igualdade e inclusão das pessoas, grupos de pessoas e minorias sociais, marginalizados e novos movimentos e atores sociais, levando à tomada de consciência da população em geral, e das igrejas cristãs em particular sobre a afirmação dos valores da solidariedade, a igualdade, a liberdade, e a defesa dos direitos humanos.²⁶⁴

Apesar de manter vínculos com o grupo de Roberto González e Alejandro Soria, Thomas Hanks e a *Fundación Otras Ovejas* estão mais próximos do grupo de *Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina* (CEGLA). Este grupo surgiu em Buenos Aires, em 2002, a partir de uma nota colocada por seu fundador, Marcelo Sáenz, num periódico gay da cidade.²⁶⁵ Desde então, esta iniciativa pessoal desenvolveu-se num grupo que hoje realiza atividades diversas nas dependências de uma Igreja Metodista de Buenos Aires. Segundo Marcelo Sáenz:

Cada ano, com o tempo, íamos nos dando conta para onde íamos porque na realidade eu nunca tive um projeto. Eu não respondi a um projeto, simplesmente o que eu queria era compartilhar o que havia me acontecido. Por isso CEGLA [...] não foi se conformando como uma organização formal. Senão que fomos nos adaptando às realidades, necessidades, ao que as pessoas que se acercavam pediam, ou necessitavam, ou requeriam. E assim é como começamos a nos reunir em casa, a

inicialmente para colocar à disposição de grupos de defesa dos direitos gays e lésbicos. A lista possui em torno de 200 títulos entre livros, traduções de textos, folhetos, de áreas diversas relacionadas ao tema da diversidade sexual. A maioria dos textos está disponível para envio por correio eletrônico e tem sido acessada por pessoas de todo o continente e fora dele (estas informações foram fornecidas através de correspondência pessoal de 11 set. 2006). O endereço para contato é <compartamosnuestrafe@hotmail.com>. Veja a Lista de Materiais Disponíveis em Anexo II.

²⁶⁴ Veja “Quiénes somos” no sítio da Fundação em: <<http://www.fundotrasovejas.org.ar>>. Acesso em: 20 jun. 2008. Também as entrevistas de Thomas Hanks (Anexo I – Entrevista 2) e Marcelo Sáenz (Anexo I – Entrevista 6). Segundo Thomas Hanks: “Dado que a nossa renda é muito limitada os projetos que nós podemos assumir neste estágio são muito limitados. Minha própria preocupação em anos recentes tem sido que a questão estratégica agora é encorajar clérigos e líderes religiosos que querem sair do armário. E isto para mim é o tipo de coisa que se precisa desesperadamente porque eu acho que na próxima década mais ou menos, nós vamos ver muitos líderes religiosos querendo sair do armário ou sendo expostos [outed] e eles geralmente precisam de alguma ajuda economicamente se eles são apenas treinados em liderança religiosa, porque eles perderam seu salário, sua renda. [...] Assim tanto quanto nós podemos nós temos algum espaço para hospitalidade, e bolsas de estudo. [...] Mas o mais novo projeto era ter sessões de palestras, que vão tocar assuntos que a semana anual de palestras do ISEDET aqui sempre evitou por causa da controvérsia do assunto”. (Anexo I – Entrevista 2).

²⁶⁵ Segundo Marcelo Sáenz: “A palavra CEGLA não é que a consensuamos. Era ‘cristãos evangélicos gays’, porque tinha que colocar [no periódico] – era gratuito – somente uma frase que chamasse a atenção de alguém, porque se colocasse Igreja, não sei, do Arco-Íris, ninguém saberia o que era. Então algo que associasse cristão com gay, como que dava, podia dar a sensação de que era algo possível. E assim depois ficou o nome CEGLA” (Anexo I – Entrevista 6). Marcelo Sáenz cresceu em uma igreja evangélica tradicional e neste contexto não acreditava ser possível conciliar a homossexualidade com sua fé. Aos 35 anos, depois de se aconselhar com diversos pastores e esperar em vão por uma “cura”, através da leitura do livro de Daniel Helminiak (HELMINIAK, 1998) e do contato com grupos cristãos GLBT nos Estados Unidos, pôde reconciliar sua fé e sua sexualidade, encontrar um companheiro e, a partir desta experiência foi que surgiu a vontade de compartilhá-la com outras pessoas GLBT. Esta vontade se materializou a partir do anúncio colocado em uma revista e dos contatos e desenvolvimentos que se sucederam. Hoje Marcelo trabalha na área de engenharia e coordena voluntariamente CEGLA (Anexo I – Entrevista 6). Veja também A. S. Marcelo Saenz, de *Cristianos Evangélicos Gays: El poder del miedo y la culpa*. **Página/12**, Buenos Aires, 22 ago. 2004 (Disponível em: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-39984-2004-08-22.html>>. Acesso em: 31 out. 2007).

cada quinze dias, depois todas as sextas, depois se abriu a porta da Igreja Metodista.²⁶⁶

Este crescimento também significou uma maior diversificação do grupo. Enquanto a maioria dos membros continua sendo de origem evangélica, pessoas de outras tradições religiosas têm participado.²⁶⁷ Enquanto a maioria sempre foram homens, há um número considerável de mulheres participando e assumindo funções de liderança.²⁶⁸ Enquanto a reunião (ou culto) continua sendo a atividade central, outras atividades são desenvolvidas, inclusive com perspectiva de criação de grupos em outras localidades a partir dos contatos estabelecidos, agora através da página na internet.²⁶⁹ Enquanto no início o grupo estava mais fechado em si mesmo, iniciou-se um processo de aproximação com grupos do movimento civil GLBT²⁷⁰ e, mais fortemente, de aproximação com outras denominações, considerado pelo grupo um passo importante para o avanço das questões de sexualidade e religião.²⁷¹ Neste processo, alguns materiais foram sendo desenvolvidos e servem de referência para o trabalho do grupo, em geral relacionados com questões bíblicas.²⁷²

²⁶⁶ As primeiras pessoas que responderam ao anúncio eram convidadas para uma conversa pessoal: “porque normalmente a pessoa que vinha era uma pessoa que vinha também com muitos preconceitos, com muita culpa [...]. A pessoa necessitava contar sua história, sua vida, suas coisas, que não tinha contado a ninguém, e também eu poder transmitir meu testemunho”. A isto se seguiu a iniciativa de reuniões: “Começamos as reuniões porque as primeiras pessoas que foram se acercando vinham ter uma entrevista comigo [e diziam] ‘eu quero conhecer outras pessoas, com a mesma história’. A reunião “era muito informal. Nos sentávamos, líamos um texto da Bíblia, para meditar em alguma passagem, mas uma coisa compartilhada, [...] apresentar-nos e contar um pouco a história de cada um, compartilhar testemunhos. [...] Depois de ter esta pequena reunião comprávamos comida [...] e compartilhávamos aqui”. Até que se abriram as portas da Igreja Metodista: “Então dissemos, há um piano, há música, vamos cantar, e a reunião finalmente parecia um culto de uma igreja” (Anexo I – Entrevista 6). Veja também o sítio do grupo: <<http://www.cegla-argentina.com.ar>>. Acesso em: 29 nov. 2007.

²⁶⁷ Veja Anexo I – Entrevista 6; também Anexo I – Entrevista 2.

²⁶⁸ Durante algum tempo inclusive a coordenação era dividida com uma mulher (veja Anexo I – Entrevista 6). Um tema também em CEGLA é a questão travesti. Segundo Marcelo Sáenz: “Majoritariamente, somos gays e lésbicas, porque evangélicos ou católicos trans ou travestis quase não há. Mas nosso propósito é chegar a todas as pessoas GLTB. Pela primeira vez temos no grupo, que está longe de Buenos Aires, mas está muito conectada, uma garota que é travesti. Cristiana. Que também lhe tem feito muito bem saber que Deus a ama assim como é” (Anexo I – Entrevista 6).

²⁶⁹ O grupo se dividiu em equipes de trabalho: uma cuida das atividades “de igreja” (estudo bíblico e culto), outra de atividades especiais e comunicação (como palestras e conferências) e uma terceira de atividades sociais/recreacionais. Uma área de atuação nova é a extensão a outras cidades da Argentina. Segundo Marcelo Sáenz isto é possível porque “agora sim há pessoas que colaboram [financeiramente]. Nesse momento temos fundos para literatura, para pagar aluguel de um salão” (Anexo I – Entrevista 6).

²⁷⁰ Veja Anexo I – Entrevista 6, sobre a recente filiação e participação do grupo na Federação Argentina GLTB.

²⁷¹ Segundo Marcelo Sáenz: “O que desejamos é que um dia, ou que cada dia sejam mais, as igrejas ou as comunidades que comecem a refletir sobre isso e ir tomando uma atitude positiva, inclusiva”. Para isso “estamos tratando de chegar a outros setores e justamente nossa meta é ter diálogo com os líderes das igrejas metodistas e luteranas, e com o ISEDET” (Anexo I – Entrevista 6).

²⁷² Segundo Marcelo Sáenz: “Eu fui elaborando um material impresso que eu mesmo fui fazendo com base em um resumo da literatura que eu lia, porque você viu que está tudo em inglês”. Outras temáticas importantes são questões de psicologia e homossexualidade, ministérios ex-gays. Mas o principal são textos e materiais acerca da Bíblia, especialmente dos “textos garrote” ou “textos de terror”, pois “normalmente as pessoas que se acercam de CEGLA, por serem majoritariamente de igrejas evangélicas privilegiam muito a Bíblia, ou sua

Desde o rompimento da ICM Buenos Aires e da ICM del Centro com a UFMCC não houve mais igreja desta denominação na Argentina. Pelo fato de CEGLA definir-se como um grupo de apoio, e não como uma igreja, surgiu em seu interior um grupo de pessoas interessadas em estabelecer diálogo com a UFMCC e pensar outra vez a constituição de uma igreja em Buenos Aires.²⁷³ Sob a liderança de Victor Braccuto²⁷⁴, este grupo constituiu a *Misión Restauración*, que se reúne mensalmente, ocasião em que celebra a Eucaristia, e busca construir sua identidade.²⁷⁵

A trajetória dos grupos e igrejas GLBT na Argentina revela características comuns a outras organizações deste tipo em outros lugares na América Latina, tanto com relação ao seu surgimento, quanto com relação ao seu desenvolvimento e perspectivas atuais. Embora esta seja uma experiência de certo modo “paradigmática”, estes grupos existem por toda a América Latina, criando e re-criando paisagens teológicas insólitas.

2.2.2.3 Igreja da Comunidade Metropolitana na América Latina

A *Metropolitan Community Churches* já esteve presente na América Latina antes da instalação do Rev. Roberto González em Buenos Aires. Em 1980, John Doner mudou-se para a Cidade do México onde, no ano seguinte, foi fundada a primeira ICM na América Latina, a ICM *Reconciliación*.²⁷⁶ Partindo de estudos bíblicos semanais a igreja chegou a atingir 240

leitura, ou a leitura que lhes foi transmitida da Bíblia. Então uma parte importante do processo de aceitação é compreender que os textos da Bíblia não lhe condenam” (Anexo I – Entrevista 6).

²⁷³ Segundo Victor Braccuto: “muitos de nós (de CEGLA) tínhamos inquietações de não somente ser um grupo senão uma igreja. [...] víamos que muitos de nós tínhamos que ir à igreja sem dizer que éramos gays ou lésbicas. Ou se estávamos casados [*en pareja*] dizer que era nossa amiga ou nosso amigo, e não realmente como somos” (Anexo I – Entrevista 7).

²⁷⁴ Victor Braccuto fez seus estudos de Teologia em um Seminário Batista, onde coordenava cerca de 300 alunos à distância. Uma crise com relação a sua orientação sexual o levou a expor a situação e sair da instituição passando a trabalhar na área de sua segunda formação, assistência social. Imaginando que não fosse o único com necessidades espirituais encontrou CEGLA e, depois de algum tempo participando, tornou-se um de seus coordenadores, até iniciar os trâmites com a UFMCC, com o objetivo de “tirar minha formação teológica [do armário] e colocá-la a serviço da comunidade cristã GLBT” (Anexo I – Entrevista 7). Victor continua trabalhando como assistente social num órgão do governo e coordena o novo grupo voluntariamente.

²⁷⁵ Em torno de 30 pessoas têm participado das reuniões da *Misión*, a maioria, não exclusivamente, homens, de classe média e de tradição evangélica. Segundo Victor Braccuto: “os grupos ecumênicos, tenho a percepção que vão ser mais aceitos porque vão ser aceitos desde o distinto. Não é um igual que está tentando mudar minha denominação” e é esta perspectiva que a *Misión* quer ter (Anexo I – Entrevista 7).

²⁷⁶ Segundo John Doner: “Eu claramente senti o chamado de Deus em Janeiro de 1978 para mudar para a cidade do México da minha casa em Denver, Colorado (EUA) para fundar um ministério cristão com a população lgbt naquela cidade. Eu tinha recentemente descoberto a ICM e tinha me tornado bastante ativo e senti que o chamado significava fundar uma ICM lá. Eu testei aquele chamado por aproximadamente três anos e me mudei para a Cidade do México em dezembro de 1980” (Anexo I – Entrevista 8). Atualmente John Doner é coordenador de *Otras Ovejas* para a América Latina.

participantes no culto do Domingo de Ramos de 1984 no salão de convivência de uma paróquia Anglicana, mas entrou em declínio e foi removida da UFMCC em 2006.²⁷⁷ Em sua trajetória, a ICM *Reconciliación* se assemelha em muitos aspectos aos grupos de Buenos Aires (descritos acima) e de outros que surgiram no contexto latino-americano.²⁷⁸

Apesar da desfiliação da ICM *Reconciliación*, três outras igrejas da denominação surgiram no México: ICM *Guadalajara – La Santa Cruz*,²⁷⁹ ICM *Renovación* de Cuernavaca²⁸⁰ e *Casa de Luz* ICM em Monterrey.²⁸¹ Em 2006, esta última foi atendida interinamente pelo Rev. Fernando Frontan Quevedo, um dos fundadores e outro grupo, a *Diaconía Cristiana en la Diversidad* (DCD), no Uruguai.²⁸² Segundo María Araceli Ezzatti,

²⁷⁷ Segundo John Doner: “um senador mexicano evangelical descobriu que um grupo de homossexuais estava usando a igreja [Anglicana] e, usando suas influências, nós não fomos mais permitidos de usar a igreja de um domingo para outro”; depois de ter vários pastores leigos “a falta de um pastor treinado durante sua história foi um fator extremamente limitante no crescimento da igreja. Por volta de 2006 o pastor parou de colaborar com a liderança denominacional, e a igreja foi removida da denominação” (Anexo I – Entrevista 8).

²⁷⁸ A maioria dos materiais utilizados nos grupos eram traduções do inglês e tratavam temas relacionados à Bíblia e AIDS; a maioria dos membros têm sido de classe operária, homens gays entre 22 e 35 anos, mestiços e de tradição católica; o grupo desempenhou papel na militância civil participando de Paradas GLBT, eventos relacionados à AIDS e fóruns públicos; e desenvolveu uma forma ecumênica de culto (veja Anexo I – Entrevista 8). A igreja participou ativamente da organização do *Primeiro Congresso Mexicano de História da Comunidade LGBTT*, onde também palestraram lideranças da denominação e foi apresentado o trabalho de Luis Arturo Sánchez Dominguez “La ICM Reconciliación, entre el mito y la realidad” (veja RUBIO, Marco. *Primer Congreso Mexicano de Historia de la Comunidad LGBTT. Latin American and Iberian Collections at Stanford*. Disponível em <<http://www-sul.stanford.edu/depts/hasrg/latinam/Marquet3.html>>. Acesso em: 20 jun. 2008). Um de seus líderes, Jorge Sosa, foi indicado como *Elder* da UFMCC em 1997 (veja UFMCC. UFMCC Appoints New Elder; First From Mexico. *News from UFMCC*, 16 out. 1997. Disponível em <<http://www.wfn.org/1997/10/msg00105.html>>. Acesso em: 20 jun. 2008).

²⁷⁹ Fundada em 1985 (veja histórico da instituição disponível em: <<http://geocities.com/icmlsc/icmgdl.htm>>. Acesso em: 20 jun. 2008).

²⁸⁰ Segundo informações obtidas na internet “A Igreja da Comunidade Metropolitana ‘Renovación’ foi iniciada em Cuernavaca Morelos há 17 anos pelo Reverendo Crispín Mata que faleceu em janeiro de 1999. A obra foi tomada pelo Rev. Alfonso Leija Salas em Janeiro de 1990” (ICM RENOVACIÓN. *Quienes somos?* Disponível em: <<http://usuarios.lycos.es/icmrenovacion/iglesia.html>>. Acesso em: 20 jun. 2008). Em 31/01/2008 a Mesa Diretiva da ICM *Renovación* de Cuernavaca decidiu desfiliar-se da UFMCC. Em 09/02/2008, durante visita do Monseñor Ken Maley da Igreja Católica Apostólica, a comunidade filiou-se a esta denominação e em 11/02/2008 o Rev. Alfonso Leija Salas foi ordenado bispo da nova *Iglesia Católica Apostólica en Cuernavaca* (correspondência pessoal).

De modo semelhante à ICM *Reconciliación*, a *Casa de Luz* ICM foi fundada por um missionário norte-americano, David Pettit, em 1998: “Quando da sua chegada em Monterrey, Pettit se enfrenta com a dificuldade de não conhecer ninguém, mas com uma firme convicção: espalhar a palavra de Deus a pessoas que não haviam escutado o Evangelho de Cristo e a mensagem inclusiva que apresenta para os oprimidos” (CASTAÑEDA, Jorge. Se va reverendo, deja a la ICM sin pastor. *El Porvenir*, 16 jul. 2005. Disponível em: <http://www.elporvenir.com.mx/notas.asp?nota_id=18231>. Acesso em: 29 nov. 2007). David Pettit deixou a igreja em 2005, depois da celebração dos 7 anos de sua existência (veja CENTRO CRISTIANO. *México: 7mo. Aniversario de ICM Monterrey*. Mensagem 512, 12 jan. 2005). Sobre as diversas atividades desenvolvidas por esta igreja veja relato de Fernando Frontan (Anexo I – Entrevista 9).

²⁸² Fernando Frontan foi ordenado pastor da ICM em 2006. Segundo ele: “Desde criança eu senti o chamado ao ministério. Ingressei no seminário católico, estudei aí vários anos até que por minha orientação sexual tive que me retirar. Logo me vinculei a diferentes grupos políticos LGBT para lutar pelos direitos. Ali descobri que o chamado era mais forte e que se orientava para pessoas cristãs lgbt, logo se ampliou para outras tradições religiosas” (Anexo I – Entrevista 9). Fernando é autor de *FRONTAN-QUEVEDO, Fernando. La interminable danza de los siete velos*. Montevideo: Nordan Comunidad, 1997.

pastora da DCD: “A DCD começou faz cinco anos como um grupo de amigos cristãos sob a liderança do [...] hoje Rev. Fernando Frontan. Nos reunimos três anos em diferentes locais, até concretizar um lugar próprio”.²⁸³ A DCD se filiou à ICM em 2005.²⁸⁴ Além destas, a ICM *Cristo Sanador*²⁸⁵, de Porto Rico, e ICM *Paz y Alegria*²⁸⁶, de Nicarágua, são comunidades atuantes desta denominação na América Latina.²⁸⁷

No Brasil uma presença mais organizada da ICM se deu a partir da atuação de Marcos Gladstone e, em 2003, foi realizada a *I Conferência das Igrejas da Comunidade Metropolitana no Brasil*. Segundo o convite: “queremos hoje passar da fase em que nosso trabalho é quase todo feito pela internet e permitir e encorajar a novos líderes e membros a iniciarem seus trabalhos em seus Estados”.²⁸⁸ Em 2004, com a presença do Rev. Troy Perry, fundador da UFMCC, foi inaugurado, no Rio de Janeiro, o primeiro templo da ICM no Brasil²⁸⁹, por ocasião da *Celebração ICM Brasil 2004*.²⁹⁰ Mas, em 2006, Marcos Gladstone se

²⁸³ María Araceli Ezzatti é pastora metodista com atuação no Conselho Mundial de Igrejas por esta denominação. Segundo ela: “Entrei em contato com a comunidade Gay quando trabalhei como pastora metodista na prisão, durante 8 anos. Logo surgiu o trabalho com a ICM, a partir da idéia de formar uma comunidade religiosa para GLBT, mas diversa ou seja aberta à comunidade heterossexual”. O grupo, desde sua origem, tem estado envolvido com o movimento civil, especialmente através do Encuentro Ecuménico para Liberación de las Minorías Sexuales, e desenvolvido atividades internas como: culto semanal com encontro comunitário prévio, aconselhamento pastoral, comunicação através de boletim eletrônico, participação em reuniões ecumênicas, realiza um curso de formação de leigos, etc. (Anexo I – Entrevista 10). Veja também artigo de SEMPOL, Diego. Con la Pastora Araceli Ezzatti los homosexuales van a misa. **Semanário Brecha**, Montevideu, p. 22, 4 out. 2002 (Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/86>. Acesso em: 29 nov. 2007). Veja também site com notícias e atividades da DCD: <<http://dcduy.blogspot.com>>. Acesso em: 29 nov. 2007.

²⁸⁴ Anexo I – Entrevista 10. Sobre a filiação da DCD à ICM veja SICARDI, Aníbal. Dirigentes De La Iglesia Comunidad Metropolitana En Uruguay. **Agencia de Noticias Prensa Ecuménica**, Montevideu, 10 jan. 2005. Disponível em: <http://ar.groups.yahoo.com/group/e_glesia1/message/214>. Acesso em: 31 out. 2007. Segundo a reportagem: “A Diaconía Cristiana en la Diversidad (DCD) é uma igreja puramente uruguaia. Foi convidada pela ICM a diversas atividades para entabular um diálogo de conhecimento mútuo. Depois de três anos de diálogo na quinta 6 de Janeiro culminou esse processo com a filiação da DCD a essa entidade internacional, assinada na cidade de Montevideu. [...] Agora a DCD integra a 7ª Região da ICM”.

²⁸⁵ A ICM *Cristo Sanador* foi fundada em 1996. Para a história desta igreja veja “About us”. Disponível em: <<http://www.icmcristosanador.org>>. Acesso em: 29 nov. 2007.

²⁸⁶ Veja o site: <<http://www.tylerkelly.net/icmnic>>. Acesso em 29 nov. 2007. Pastor e membro fundador desta igreja, Armando Sánchez foi eleito em 2002 *Elder* da UFMCC, tornando-se o primeiro latino-americano eleito por voto da assembléia a ocupar este cargo (veja CENTRO CRISTIANO. **Rev. Armando Sánchez Electo Elder para la Región 2 de la ICM**. Mensagem 97, 30 out. 2002).

²⁸⁷ Veja Diretório da UFMCC em: <http://www.mcccchurch.org/AM/Template.cfm?Section=Region_6>. Acesso em: 28 nov. 2007.

²⁸⁸ Texto extraído de folder de divulgação do evento (Arquivo pessoal).

²⁸⁹ Veja MARTINS, 2004.

²⁹⁰ Segundo Convite: “A Conferência das ICM do Brasil terá lugar no Rio de Janeiro, do dia 30 de Abril a 1º de Maio de 2004. Coisas surpreendentes estão sendo planejadas para cinco cidades brasileiras. Em Maio de 2003, mais de 350 pessoas participaram da primeira Conferência” (CENTRO CRISTIANO. **Una Invitación a la Conferencia de las ICM del Brasil**. Mensagem 346, 16 jan. 2004). Veja também reflexão de Norberto D’Amico sobre o encontro em CENTRO CRISTIANO. **Celebración Brasil: 1 – ICM de Brasil ya tiene su Inscripción Legal**. Mensagem 414, 06 mai. 2004; e CENTRO CRISTIANO. **Celebración Brasil – 2: Una comunidad de gozo**. Mensagem 415, 06 mai. 2004; e ROMEO, Madalena. Igreja para gays causa revolta entre fiéis cristãos. **O Dia**, Rio de Janeiro, 28 abr. 2004.

desligou da ICM fundando a *Igreja Cristã Contemporânea*.²⁹¹ Desde então, Gelson Piber, que já tinha sido pastor da ICM em Porto Alegre, tornou-se o coordenador da Equipe de Implantação da ICM no Brasil. Nesta nova fase, surgiram diversos grupos novos.²⁹²

Esta nova fase também está relacionada com a indicação de uma nova bispa para a América Latina, a Rev. Darlene Garner. Ela tem sido responsável pela ICM na América Central desde 2003 e, em 2005, assumiu também a função para a América do Sul.²⁹³ Após visita a vários ministérios da ICM em países latino-americanos, a Rev. Darlene Garner elaborou um “Plano de Ministério para América Latina” para o triênio 2005-2008. De acordo com este Plano, se busca priorizar a produção de materiais para o trabalho das lideranças, melhorar a comunicação e apresentação da mensagem da ICM, maior envolvimento em questões de justiça social, expansão da ICM através do evangelismo e o enfrentamento das dificuldades financeiras com a criação de uma cultura de generosidade nas ICM.²⁹⁴ Dentro desta perspectiva foi realizada a *Jornada de Formação das Lideranças da ICM na América Latina*, de 30 de Novembro a 03 de Dezembro de 2006, em São Paulo, da qual participaram lideranças ligadas a ICM de toda a América Latina.²⁹⁵

A *Metropolitan Community Churches* tem uma história de presença na América Latina de mais de 25 anos. Embora seus ministérios no continente tenham assumido

²⁹¹ Veja o site: <<http://www.igrejacontemporanea.com.br>>. Acesso em: 29 nov. 2007. Em “Caminhada de fé”, o Pastor Marcos Gladstone fala de sua passagem pela Igreja Evangélica Congregacional e como sua vida foi marcada por experiências sobrenaturais e espirituais. Foi desta forma que, segundo ele, chegou a vincular-se com uma “igreja norte-americana” e também desvincular-se dela e fundar sua nova igreja (o texto não menciona a ICM nominalmente). O Pastor Gladstone foi contactado para a realização de entrevista mas não respondeu aos correios eletrônicos.

²⁹² Em 2005, a ONG Harpazo, de Brasília/DF, inaugurou o Ministério Peniel, uma sede da ICM (veja IGREJA pró-diversidade sexual. **Adital**, 17 mar. 2006. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=21558>>. Acesso em: 29 nov. 2007; e ONG HARPAZO – Movimento Cristão pela Diversidade traz para Brasília Igreja para gays, lésbicas, bissexuais e transexuais. **Fórum de Entidades Nacionais de Direitos Humanos**, 02 mar. 2006. Disponível em: <http://www.direitos.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=1011&Itemid=2>. Acesso em: 29. nov. 2007). Uma das Igrejas mais atuantes tem sido a ICM Niterói, atendida pelo Rev. Gelson Piber. Para informações sobre as igrejas da ICM no Brasil veja <<http://www.icmbrasil.org>>. Acesso em 29 nov. 2007. Aine Dias e Tadeu Cavalcante, da Harpazo, e Gelson Piber, da ICM Niterói, foram contactados para conceder entrevista e aceitaram participar, mas não retornaram o questionário enviado.

²⁹³ Veja GARNER, Darlene. **Carta para líderes da ICM na América Latina**. Disponível em: <<http://icmbrasil.org/index.htm?carta.htm~principal>>. Acesso em: 31 out. 2007. A Rev. Darlene Garner foi contactada para a realização de entrevista e aceitou participar, mas não retornou o questionário enviado.

²⁹⁴ Veja PLANO de Ministério para a América Latina 2005-2008. Disponível em: <<http://icmbrasil.org/index.htm?planmist.htm~principal>>. Acesso em: 31 out. 2007. O plano estabelece estas metas a partir do mapeamento das dificuldades (isolamento, grupos nascentes, diferença cultural, finanças, cooperação, crescimento e desenvolvimento, reconhecimento legal e leis de imigração) e das oportunidades (alianças entre as igrejas, disposição para servir, liderança pastoral, flexibilidade e criatividade, implementação de igrejas e assimilação de grupos).

²⁹⁵ Veja SCHNEIDER, Maite. Encontro em SP reunirá lideranças cristãs homossexuais da América Latina e EUA. **Casa da Maite**, São Paulo, 28 nov. 2006. Disponível em: <http://www.casadamaite.com/index.php?option=com_content&task=view&id=3706&Itemid=316>. Acesso em: 31 out. 2007.

características distintas e particulares em cada lugar e período em que surgem, devido a diferenças culturais, mas também à tradição religiosa de origem de suas lideranças, percebe-se o desenvolvimento de uma identidade denominacional mais clara e definida nos últimos anos. Isto se expressa tanto no campo de organização das igrejas quanto no campo de compreensões teológicas e doutrinárias, o que talvez explique alguns conflitos e desligamentos. De qualquer forma, os ministérios e iniciativas ligadas ou apoiadas pela UFMCC na América Latina têm impactado o tipo de teologia que se desenvolve e se vive desde a perspectiva GLBT neste contexto. Isto tem sido feito tanto através da criação de espaços para vivência da fé e espiritualidade das pessoas GLBT quanto pela tradução e distribuição de materiais produzidos em nível internacional através de suas igrejas.

2.2.2.4 Uma experiência chilena: CEGAL

A *Comunidad Cristiana Ecuménica Gay-Lésbica* (CEGAL) foi a primeira organização religiosa para pessoas GLBT criada no Chile. Este grupo tem como objetivos o desenvolvimento humano, espiritual e a formação teológica de gays e lésbicas. Em seus oito anos de existência CEGAL vem desenvolvendo atividades religiosas (cursos e reuniões), mas também um intenso trabalho voltado para a questão do HIV/AIDS através da formação de monitores/as, da intervenção direta com pessoas privadas de liberdade em penitenciárias, bem como um envolvimento no movimento civil GLBT.²⁹⁶

De modo semelhante a outros grupos vistos anteriormente, CEGAL entende-se como uma comunidade leiga, sem o objetivo de formar uma igreja independente, mas estabelecendo diálogo com lideranças das igrejas e colocando ênfase na formação teológica de seus membros. Segundo Juan Cornejo, presidente da organização:

CEGAL tem insistido sempre na formação teológico-bíblica como uma maneira de proporcionar subsídios a seus membros para que possam questionar a suas igrejas e/ou denominações religiosas de origem: quer dizer, se convertem em elementos de mudança, questionamento, renovação, etc. de suas próprias comunidades religiosas de origem. Neste sentido CEGAL nunca pretendeu ser uma igreja alternativa de Gays e Lésbicas, senão uma comunidade de formação de fé, de oração e de apostolado.²⁹⁷

²⁹⁶ Veja Anexo I – Entrevista 12. Também: KLAOKOCAR, Constanza. Comunidad Cristiana para gays y lesbianas. **El Observatodo**, Chile, 02 out. 2006. Disponível em: <<http://www.elobservatodo.cl/admin/render/noticia/5106>>. Acesso em: 20 jun. 2008.

²⁹⁷ Anexo I - Entrevista 12. Juan Cornejo ingressou na CEGAL depois de participar do Grupo Arco-Íris no Brasil. Ele tem uma sólida formação acadêmica e é autor de vários textos sobre homossexualidade e religião.

2.2.2.5 Outras experiências brasileiras

Apesar da ICM ter atingido uma abrangência maior em termos de grupos cristãos GLBT no Brasil, outras iniciativas têm sido desenvolvidas no contexto brasileiro buscando (re)conciliar a sexualidade e a fé das pessoas GLBT. Uma das lideranças que ganhou grande destaque devido à sua exposição nos meios de comunicação é Victor Orellana que, em 1997, fundou a Comunidade Cristã Gay.²⁹⁸ Em 1998 o Pastor Orellana foi ordenado como o “primeiro pastor assumidamente gay” no Brasil pelo Pastor Nehemias Marien da Igreja Presbiteriana Bethesda. Após divergências internas no grupo, em 2002, ele fundou a Igreja Acalanto.²⁹⁹ Apesar de toda a exposição na mídia ter reforçado o rótulo de “igreja gay”, esta é uma característica que o grupo não quer ter. Segundo Victor Orellana:

Nossa comunidade não era nem se dizia voltada unicamente para o público gay, tanto é que evitávamos usar símbolos que nos setorizariam nesse quesito, não usamos bandeiras gays ou outras coisas nesse sentido, não queremos nos sentir rotulados. Iniciamos usando o termo Gays de Cristo mas sabíamos que esse termo, bem como usar denodadamente o termo gay ou lésbica em nosso meio faria com que desenvolvêssemos uma postura segregada com um discurso direcionado. Pouco a pouco fomos abandonando tais termos rotuladores para apenas pregar a mensagem para todas as pessoas, sem distinção, com certeza as diferenças eram salientadas apenas no sentido de alcançar-se uma auto-estima necessária, preferíamos e preferimos usar termos: “Minorias Sexuais” e “alternativos” apenas no sentido de

²⁹⁸ Reportagens sobre o Pastor Victor Orellana e seu grupo foram publicadas na Revista da Folha, na G-Magazine, na Revista Eclésia e na Revista Época. Além disso, o grupo ficou conhecido nacionalmente após reportagem apresentada no “Programa do Ratinho”, um programa sensacionalista da televisão brasileira, que usando câmeras escondidas filmou uma celebração do grupo (dados extraídos da apresentação de Victor Orellana em comunidade virtual - *Orkut*). Segundo Victor Orellana: “Apareci na mídia pois compreendia assim que poderia ajudar as pessoas que se sentiam solitárias em algum canto do país e também nos ajudaria a reunir pessoas afins que quisessem uma proposta como a nossa” (Anexo I – Entrevista 11). Victor Orellana é chileno, de origem pentecostal e formado em Teologia pelo Instituto Betel de Ensino Superior. Seu chamado ao ministério pastoral foi confirmado pela visão da esposa de um pastor amigo. Após assistir a palestras ministradas pelo Pe. José Trasferetti e por Nehemias Marien iniciou o *Ministério Outras Ovelhas* que se transformou na Comunidade Cristã Gay (veja Anexo I – Entrevista 11; também ORELLANA, Victor. **Nosso Histórico**. São Paulo, set. 2004. Disponível em: <<http://www.familiacalanto.com.br>>. Acesso em: 29 nov. 2007).

²⁹⁹ Segundo Victor Orellana: “em sua grande maioria [os membros] eram pessoas advindas de ambientes evangélicos fundamentalistas, que ao mesmo tempo em que procuravam ter uma auto afirmação gay, ainda traziam muitos conflitos de aceitação e dificuldades de inserção social. Também houve muitos gays que em outra época tinham sido religiosos de tais igrejas e que agora traziam vícios de posturas liberalizantes adquiridos no meio gay e em convivência com guetos e points gays [...]. Na sua grande maioria eram pessoas de classe baixa e muitos, traziam fortemente a formação de suas antigas igrejas, o que acabou gerando conflitos” (Anexo I – Entrevista 11). Dissidentes do antigo grupo fundaram a *Comunidade Cristã Nova Esperança* (veja sítio: <www.comunidadenovaesperanca.org>. Acesso em: 29 nov. 2007). O Pastor Justino Ruiz, da *Comunidade Cristã Nova Esperança* foi contactado para a realização de entrevista e aceitou participar, mas não retornou o questionário enviado.

dar especificidade apenas, procurando não nos separarmos tanto em idéia, como em pensamento e ação do resto da humanidade.³⁰⁰

Também no interior das igrejas tem havido vozes dissidentes, sem, no entanto, chegar a formar grupos denominacionais sólidos e com o impacto que grupos semelhantes tiveram e têm nos Estados Unidos e Europa. Uma experiência deste tipo de grupo é o *Integridade Brasil*, formado por membros da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. Além de realizar encontros localizados, o grupo possui uma lista de correios eletrônicos através da qual distribui notícias sobre a Comunhão Anglicana, assuntos GLBT em geral, reflexões teológicas e questões relativas à situação de grupos e pessoas espalhadas pelo país.³⁰¹ Embora a rede de pessoas vinculadas a este grupo seja um tanto informal, vários/as de seus/as integrantes estiveram envolvidos/as na organização de duas *Consultas sobre Sexualidade Humana*, promovendo a discussão acerca da homossexualidade na sua denominação.³⁰²

Embora nunca tenha se definido como um “grupo denominacional”, também o *Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva* manteve relações de parceria com um grupo denominacional norte-americano - o *Lutherans Concerned/North America*.³⁰³ Após diversas iniciativas para formar grupos de discussão e vivência no contexto da Escola Superior de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), um grupo de

³⁰⁰ Anexo I – Entrevista 11. Esta postura se reflete na relação com o movimento civil GLBT. Segundo Victor Orellana: “sempre apoiamos as reivindicações do movimento gay e seus ativistas, cremos que é válido esse esforço e esse mover na esfera política e social. Na medida do possível participamos de eventos com eles, etc. Mas procuramos esforçar-nos para não confundirmos as coisas” (Anexo I – Entrevista 11). Uma das características do ministério de Victor Orellana, em sua busca por ajudar as pessoas GLBT a conciliar sua sexualidade e sua fé tem sido produção de textos e reflexões publicados em colunas sobre religião de sítios gays como: Mix Brasil (<<http://mixbrasil.uol.com.br/mundomix/religiao.shtm>>. Acesso em: 29 nov. 2007), GLS Planet (<<http://glsplanet.terra.com.br/glspiritual>>. Acesso em: 29 nov. 2007) e Porto G (<<http://www.portog.com.br/conteudo/religiao/religiao.php>>. Acesso em 29 nov. 2007).

³⁰¹ Informações obtidas através de contatos e correspondência pessoal.

³⁰² A primeira Consulta foi realizada em fevereiro de 2002, com a presença de pessoas de cinco das sete dioceses da IEAB e o presidente do *Integrity/USA*, Louie Crew. Como resultado desta Consulta foi elaborada uma Carta (veja CARTA da I Consulta Nacional sobre Sexualidade Humana. Rio de Janeiro, 16 fev. 2002. Disponível em: <http://www.ieab.org.br/documentos/sinodo/carta_sex_I.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2007). A segunda Consulta foi realizada de 06 a 08 de Agosto de 2004 (veja II CONSULTA Nacional sobre Sexualidade. Orando por uma Igreja Inclusiva. **Serviço de Notícias da IEAB**. Porto Alegre, n. 120, 06 ago. 2004. Disponível em: <http://www.trindade.org/monta_noticia.php?acao=mudar&acontece=91&id_titulo=39>. Acesso em: 03 dez. 2007) e também divulgou uma Declaração (DECLARAÇÃO da II Consulta Nacional sobre Sexualidade Humana da IEAB. Rio de Janeiro, 08 ago. 2004. Disponível em: <http://www.ieab.org.br/documentos/dec_2cssh.pdf>. Acesso em 03 dez. 2007). O grupo também enviou carta aos delegados do XXX Sínodo da IEAB (veja HIROSHIMA, Marcos T.; FURUKAWA, Erica. **Carta aos delegados do XXX Sínodo da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil**. São Paulo, 13 jun. 2006. Disponível em: <http://www.ieab.org.br/documentos/sinodo/inclusiv_carta.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2007).

³⁰³ Integrantes do Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva participaram das Assembléias Bi-Anuais do *Lutherans Concerned North America* em 2002, 2004 e 2006. A parceria entre os dois grupos foi estabelecida na Assembléia de 2002 através da Resolução 3 (veja WUSHKE, Ralph; TREADWAY, Leo. *Relationship with Brazilian Groups Moves Forward*. **Concord**, Chicago, vol. 23, n. 4, p. 5, dez. 2002). O grupo brasileiro também recebeu auxílio financeiro para aquisição de materiais de culto e impressão de material de divulgação (veja WUSHKE, Ralph. *Brazil Partnership Bears Fruit*. **Concord**, Chicago, vol. 23, n. 3, p. 15, out. 2003).

pessoas ligadas a esta instituição e também à ONG ASPA (Apoio, Solidariedade e Prevenção à AIDS) deu início a celebrações religiosas em 2002.³⁰⁴ Além das celebrações litúrgicas, o grupo realizava reuniões de estudo bíblico, se envolveu em outras atividades e desempenhou funções no interior da ONG. Também esteve envolvido na organização da I Parada Gay de São Leopoldo e na militância GLBT de modo geral. Através destas iniciativas e atividades, o grupo procurava desenvolver seu objetivo de ser um espaço seguro de vivência da religiosidade para pessoas que não se sentem acolhidas em espaços tradicionais de culto, mas também de engajamento na luta pelos direitos civis de pessoas GLBT.³⁰⁵

Outra iniciativa vinculada a uma instituição, não se constituindo como um grupo independente, mas também não ligado a uma igreja ou denominação, é o *Grupo de Estudo sobre Teologia, Sexualidade, Corporeidade e Gênero* do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) de Pernambuco. Enquanto grupo de estudo, tem se dedicado mais especificamente à discussão do tema da diversidade sexual desde áreas diversas do conhecimento, de maneira especial à pesquisa bíblica e teológica.³⁰⁶ Mas, além disso:

O grupo é um lugar acolhedor e de ouvidos abertos para a diversidade das experiências humanas no campo da sexualidade e da corporeidade. É um lugar onde cristãos podem re/construir novas relações baseadas na justiça, companheirismo, amizade, afetividade. Um lugar onde podemos ouvir e ser ouvidos sobre as diferentes experiências de Deus vivenciadas por cada um/a.³⁰⁷

Inúmeros outros grupos e iniciativas têm surgido e buscado desenvolver uma perspectiva religiosa que inclua e valorize a experiência GLBT no Brasil revelando, apesar das dificuldades, a possibilidade de outras compreensões teológicas e formas de vivência comunitária da fé.

³⁰⁴ O ASPA foi fundado em 1992 por estudantes do Bacharelado em Teologia da Escola de Teologia e vários/as dos/as integrantes do *Grupo de Celebração* atuavam nesta ONG na área da prevenção à AIDS (veja <www.aspa.org.br>). Apesar da vinculação com a tradição luterana, o grupo sempre se definiu como ecumênico e os/as participantes provinham de diferentes tradições cristãs e não-cristãs.

³⁰⁵ Em 2005 o grupo organizou o I Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone sul e, em 2007, cessou suas atividades.

³⁰⁶ Veja MUTZEMBERG, Maria Helena; SILVA, José Josélio da. **Grupo de Estudo sobre Teologia, Sexualidade, Corporeidade e Gênero**. Projeto de Criação. Recife, 14 set. 2005 (Arquivo pessoal). O CEBI é uma das organizações mais importantes de Leitura Popular da Bíblia vinculada com a Teologia da Libertação na América Latina (veja <www.cebi.org.br>. Acesso em: 15 jun. 2008).

³⁰⁷ MUTZEMBERG; SILVA, 2005. Segundo José Josélio da Silva: “o grupo pode levar a discussão da temática da diversidade sexual, da sexualidade e de gênero, exatamente onde ela mais deve ser discutida: as igrejas. Aqueles têm sido temas tabus nestas instituições e quando são trabalhados sempre são discutidos na ótica do senso comum, das crendices, da tradição da igreja e da Bíblia e com muito fechamento. Nunca estão abertas ao diálogo ou a um estudo mais científico sobre a questão. A Bíblia é sempre estudada como um livro onde estão todas as verdades científicas e isto fecha muito o diálogo. Temos aqui o velho problema da hermenêutica bíblica. O mais interessante é que quando se trata de direitos das mulheres e negros/as, a questão hermenêutica bíblica já é muito mais aberta, mas quando se trata da comunidade GLBT então nenhuma outra interpretação é possível a não ser a literal” (Anexo I – Entrevista 13). Josélio é assessor do CEBI, organização da qual participa há quinze anos, e de tradição Católica Romana. Para mais detalhes sobre o entrevistado e ao *Grupo de Estudo* veja Anexo I – Entrevista 13.

2.2.2.6 “Fazemos a teologia que podemos”

Com este panorama não se pretende afirmar que existe um movimento uniforme ou linear de grupos e igrejas cristãs GLBT no Brasil ou na América Latina. Pelo contrário, se pretende mostrar justamente a diversidade de iniciativas e perspectivas que têm sido desenvolvidas, ou que tem sido possíveis de serem desenvolvidas neste contexto. Além disso, esta é uma forma de aqueles e aquelas que pensam estes grupos e sua teologia aprofundarem a discussão sobre o trabalho realizado e sonhar perspectivas para o futuro.³⁰⁸

De início, chama à atenção que em algumas das entrevistas realizadas as lideranças afirmem que “não têm teologia”. Ainda assim, a partir dos depoimentos emergem perspectivas teológicas bastante claras e profundas. De fato, as posturas e posicionamentos que os grupos vão assumindo não respondem a sistemas puros ou fechados. Elas se moldam a partir de uma variedade de fontes e códigos de referência e, principalmente, do envolvimento de suas lideranças e membros com questões concretas de sobrevivência e luta por dignidade.³⁰⁹ Embora algumas destas lideranças tenham formação teológica acadêmica, não é a este cânon que respondem as perspectivas assumidas. A sua tradição religiosa de origem não é negada, mas retrabalhada e desenvolvida, pois elas também não respondem a uma autoridade eclesial exógena.³¹⁰ Em alguns casos há um trânsito religioso por diferentes denominações e, mesmo no caso de lideranças de origem evangélica, há uma influência de outras práticas e concepções.

Os grupos mais antigos surgiram num período de maior solidificação do Movimento Homossexual e de atuação de diversos movimentos sociais no Brasil e na América Latina, assumindo um caráter decididamente militante. Grupos mais recentes tendem a olhar com maior reticência para o movimento civil (consequência também da forma como o movimento tem encarado estes grupos), ainda que apóiem suas reivindicações. Esta vocação profética e militante seguramente está ligada à compreensão de fé conjugada com o compromisso por uma sociedade justa e igualitária, nos moldes do que a Teologia da Libertação tem afirmado por mais de quarenta anos e à qual a maioria das lideranças se sente ligada. Os grupos e igrejas GLBT assemelham-se às Comunidades Eclesiais de Base de onde emergiu a Teologia

³⁰⁸ As últimas perguntas das entrevistas (Anexo II) enfocam as perspectivas futuras que estas lideranças vêem tanto para a experiência dos grupos e igrejas cristãs GLBT quanto para a teologia homossexual-gay-queer.

³⁰⁹ Várias destas influências foram apresentadas ao longo da presente (re)construção. Para mais detalhes sobre as correntes teológicas e tradições religiosas que influenciaram estas lideranças e seus grupos veja as Entrevistas do Anexo II (nas entrevistas respondidas por correio eletrônico, este tema é tratado na pergunta 8).

³¹⁰ Apesar de esta queixa aparecer com relação à UFMCC por parte de grupos de Buenos Aires, este não é o caso da maioria dos outros grupos mencionados.

da Libertação na década de 1970.³¹¹ Esta semelhança encontra-se tanto na sua forma de organização, quanto na forma como vivem sua religiosidade e como entendem seu compromisso social, especialmente na questão dos direitos GLBT. Além disso, também revelam marcas de perseguição (tanto abertas e violentas quanto veladas) sofridas justamente por causa de sua proposta e do preconceito que ela desperta.

Um dos temas comuns aos grupos é o envolvimento com questões relacionadas à AIDS. Os grupos mais antigos aprenderam junto com o movimento civil a lidar com a epidemia e responder à homofobia reforçada que se voltou contra a comunidade GLBT, identificada como responsável pela AIDS. Isto se expressa tanto na participação de organismos governamentais e não-governamentais de discussão e enfrentamento, quanto no desenvolvimento de atividades junto à comunidade adequadas às suas necessidades. A fundamentação desta ação está no compromisso evangélico de anúncio do amor de Deus para todas as pessoas e na denúncia profética das situações injustas que as impedem de viver dignamente. Como resultado, estes grupos também têm participado da produção de conhecimento nesta área.

A questão econômica tem sido um dos grandes fatores limitantes para o desenvolvimento dos grupos, seja em termos organizacionais e de estrutura, seja na produção e distribuição de materiais. Em ambas as áreas o apoio de organizações e grupos internacionais tem sido fundamental. No entanto, há uma tentativa de produção de materiais próprios e, mesmo as traduções, em geral, são adaptadas ao contexto local. Estes materiais são vistos como fundamentais para o trabalho com pessoas GLBT e para a sociedade em geral, tendo em vista a educação através da disseminação de mensagens libertadoras e não-homofóbicas. É importante notar que a maioria das lideranças dos grupos desenvolve suas funções de maneira voluntária, sendo rara a existência de um ministro remunerado pelo grupo ao qual serve. Ainda assim, a vocação e o chamado destas lideranças para o trabalho religioso com a comunidade GLBT têm permitido a emergência destes grupos e igrejas, uma vez que é ao redor delas que, muitas vezes, estes grupos surgem e se estabelecem.

Uma das tendências que se percebe em alguns grupos é o desejo de não se identificar como “igreja”. Isto se dá, por um lado, pela compreensão de que este conceito, e a instituição à qual se refere, não responde às necessidades das pessoas e facilmente demais se converte em instrumento de opressão e cerceamento da liberdade. Por outro lado, existe por parte de vários grupos e lideranças a compreensão de que é necessário fortalecer as pessoas dentro de suas

³¹¹ Sobre as Comunidades Eclesiais de Base veja, por exemplo: BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo:** Eclesiogênese. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

denominações e tradições de origem. Além disso, apesar do rótulo que carregam, estes grupos não se entendem como igrejas ou grupos “gays”, mas insistem na constituição de um espaço onde todas as pessoas são acolhidas e valorizadas independente de sua orientação sexual ou identidade de gênero e outras características identitárias que sejam motivo de exclusão. Mesmo assim, a participação e o engajamento de mulheres continua sendo um desafio, apesar de muitas destas lideranças terem sido influenciadas e se sentirem devedoras da atuação do movimento e da produção teológica feminista. Da mesma forma, a bissexualidade e a transexualidade aparecem como temas a serem trabalhados, buscando a superação do sexismo e heterossexismo, e também da desconfiança destas populações com relação a grupos religiosos.

Além dos grupos mencionados neste trabalho, existem muitos outros que surgiram e surgem por toda a América Latina.³¹² A experiência de muitos deles é muito instável e fluida, fazendo com que tenham uma vida rápida e cambiante devido às inúmeras dificuldades que se colocam para o seu desenvolvimento.³¹³ Mas, também esta fluidez e instabilidade pode ser vista como uma forma particular de experiência, e não unicamente como uma falha ou carência, pois encerra em si uma teologia que também é móvel e fluída. Uma teologia que mistura diferentes origens e influências sem histerias ortodoxas na tentativa de construir um espaço e um discurso religioso desde a experiência de e com pessoas GLBT, sendo assim (parafraseando Roberto González) a “teologia que podemos fazer”.³¹⁴

2.2.3 Brechas no armário: Teólogos gay/queer

Além das atividades e reflexões desenvolvidas em ONG AIDS e nos grupos e igrejas cristãs GLBT, existe também uma busca por articular um discurso teológico homossexual-gay-queer a partir de estudos e pesquisas acadêmicas. O desenvolvimento destas pesquisas e estudos ainda não configura um campo articulado ou sistemático no âmbito da academia teológica. Esta “ausência”, no entanto, precisa ser compreendida tendo em vista que a possibilidade de desenvolvimento destas pesquisas e estudos depende de condições materiais

³¹² Veja lista de lideranças e ministérios compilada por John Doner, de *Otras Ovejas*, em Anexo II.

³¹³ Segundo John Doner, coordenador de *Otras Ovejas* para América Latina, as principais dificuldades identificadas são: “Falta de, ou limitada, participação de mulheres em quase todos os ministérios; falta de suficientes líderes preparad@s com vocação ou chamado de Deus para o [ministério] pastoral; problemas relacionados com a preparação de pastores; dificuldades em encontrar um lugar adequado para reuniões do grupo/igreja; financiamento adequado para os programas do grupo/igreja; como viver o ecumenismo na vida da igreja, sobretudo na adoração; falta de experiência dos participantes nas igrejas de ser ‘membros comprometidos’ de uma igreja” (DONER, 2005).

³¹⁴ Veja Anexo I – Entrevista 3.

difíceis de serem encontradas no Brasil e na América Latina. Por um lado, a grande maioria das instituições de ensino teológico, inclusive as ecumênicas, está ligada e/ou é mantida pelas igrejas, onde esta temática ainda é um grande tabu. Mesmo entre teólogos da libertação e teólogas feministas, não há um interesse ou apoio para que teólogos gay/queer e questões GLBT sejam articuladas no meio teológico. Em consequência, as possibilidades profissionais e de sobrevivência estão restritas ao mundo eclesiástico, mesmo em se tratando de produção intelectual. Por outro lado, a supremacia estatística do catolicismo romano e sua política com relação à homossexualidade e à discussão a partir das teologias homossexual-gay-queer, possivelmente reprimam iniciativas de produção teológica acadêmica de intelectuais ligados a esta denominação. Mesmo assim, ao lado de lideranças atuantes nos grupos e igrejas cristãos GLBT, há um número crescente de teólogos desenvolvendo estudos acadêmicos e que são vozes importantes para se pensar uma teologia homossexual-gay-queer brasileira e latino-americana.

Várias dissertações de mestrado e teses de doutorado têm sido defendidas nos últimos anos enfocando estas questões. Em 2001, Mário Ferreira Ribas defendeu Dissertação de Mestrado na Universidade Metodista de São Paulo com o título “Escritura, tradição e razão no debate sobre a homossexualidade no anglicanismo”.³¹⁵ Em 2003, Johannes Hopman também defendeu Dissertação de Mestrado na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade do Chile sobre “Cristianos homosexuales, culpa, pecado e identidad homosexual”.³¹⁶ Além destes, teólogos latino-americanos têm realizado suas pesquisas sobre esta temática fora da América Latina. Este é o caso de Manuel Villalobos Mendoza que, em 2002, defendeu Dissertação de Mestrado no *Catholic Theological Union at Chicago* intitulada “Appeal to the Biblical

³¹⁵ RIBAS, Mário Ferreira. **Escritura, tradição e razão no debate sobre a homossexualidade no anglicanismo**. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: UMESP, 2001. Veja resumo da Dissertação em RIBAS, Mário. O debate sobre homossexualidade na Comunhão Anglicana e a “Nova Moralidade” de John Robinson. **Inclusividade**. Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 67-89, jul. 2002. Veja outros artigos publicados deste teólogo em: RIBAS, Mário. The Church in the Closet. **Theology & Sexuality**. London, vol. 10, n. 2, p. 83-89, mar. 2004; RIBAS, Mário. Liberating Mary, Liberating the Poor. In: ALTHAUS-REID, Marcella. **Liberation Theology and Sexuality**. Aldershot: Ashgate, 2006a. p. 123-135. RIBAS, Mário. Practicing Sexual Theology – Undressing Sex, Pleasure, Sin and Guilty in colonised mentalities In: BROWN, Terry. **Other Voices, Other Worlds**. London: Darton, Longman & Todd, 2006b. Atualmente Mário Ribas desenvolve pesquisa de Doutorado na África do Sul intitulada “Em direção a uma Teologia Sexual Pós-Colonial – Um enfoque crítico aos paradigmas heterossexuais da dogmática”.

³¹⁶ HOPMAN, Johannes. **Cristianos homosexuales, culpa, pecado e identidad homosexual**. Dissertação de Mestrado. Chile: Faculdade de Ciências Social – Universidade do Chile, 2003. Embora a Dissertação tenha sido desenvolvida na área das Ciências Sociais, apresenta uma discussão teológica (veja acima – 2.2.2.1). Depois de defender a Dissertação Johannes Hopman regressou à Holanda, seu país de origem.

Tradition in Contemporary Discussions of Homosexuality.³¹⁷ Também Martin Hugo Videla Cordova Quero, em 2003, defendeu Dissertação de Mestrado no *Graduate Theological Union* em Berkely, com o título “Implications of a Theology of Friendship for Decolonizing and Queering the Doctrine of the Trinity”.³¹⁸

Assim como no caso de Johannes Hopman, outro exemplo de um estrangeiro que tem feito esta discussão na América Latina é Thomas Hanks. Além das atividades com grupos e igrejas cristãs GLBT e dos materiais produzidos para o trabalho neste âmbito mencionadas acima, é importante também mencionar seu livro “The Subversive Gospel”, publicado nos Estados Unidos e traduzido para o espanhol, embora sem ter sido aceito por nenhuma editora para publicação nesse idioma.³¹⁹ Suas pesquisas tem sido fundamentais no âmbito da exegese e hermenêutica bíblica, embora sem grande repercussão nos meios da Teologia da Libertação, onde a questão bíblica justamente tem sido uma das principais ênfases através da metodologia de Leitura Popular da Bíblia.³²⁰

Outras reflexões têm aparecido em forma de cadernos, publicadas através de agências financiadoras ou de maneira independente, sem o apoio de editoras que pudessem

³¹⁷ VILLALOBOS-MENDOZA, Manuel. **Appeal to the Biblical Tradition in Contemporary discussions of Homosexuality**. Dissertação de Mestrado. Chicago: Catholic Theological Union at Chicago, 2002. Outro textos do autor são: VILLALOBOS, Manuel. **Las relaciones homogenitales en el pensamiento de Pablo**. Texto apresentado na XV Asamblea da Asociación de Biblistas Mexicanos. México, 2004b. Disponível em: <http://www.sitioabm.com/2004_relaciones_homogenitales.htm>. Acesso em: 23 jun. 2008; VILLALOBOS, Manuel. La prohibicion de la Homosexualidad en Lev 18,22 y 20,13. **Qol – Revista Bíblica de México**, México, vol. 34, n. 204, p. 41-72, 2004a. O autor atualmente desenvolve pesquisa de Doutorado no Garrett Evangelical Theological Seminary sob o título “A Butlerian Reading of Mark 14:3-9 or Creating a Hermeneutics of the Abject”.

³¹⁸ VIDELA, Martin Hugo. **Implications of a Theology of Friendship for Decolonizing and Queering the Doctrine of the Trinity**. Dissertação de Mestrado. Berkeley: Graduate Theological Union, 2003. Atualmente o autor desenvolve pesquisa de Doutorado no Departamento de Estudos Interdisciplinares do Graduate Theological Union, refletindo sobre o hibridismo nas construções identitárias de japoneses brasileiros. Publicações deste autor aparecem sob nomes diferentes. Veja: CORDOVA-QUERO, Martin Hugo. This Body Trans/Forming Me: Indecencies in Transgender/Intersex Bodies, Body Fascism and the Doctrine of the Incarnation. In: ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa (ed.). **Controversies in Body Theology**. London: SCM Press, 2008. p. 80-128; CORDOVA-QUERO, Martín Hugo. The Prostitutes Also Go into the Kingdom of God: A Queer Reading of Mary of Magdala. In: ANTHAUS-REID, Marcella (ed.). **Liberation Theology and Sexuality**. Aldershot: Ashgate, 2006. p. 81-110; CORDOVA-QUERO, Martín Hugo. Friendship with Benefits: A Queer Reading of Aelred of Rievaulx and His Theology of Friendship. In: ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa (ed.). **The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics**. London: T&T Clark, 2004. p. 26-46.

³¹⁹ Veja HANKS, Tom. **The Subversive Gospel: A New Testament Commentary of Liberation**. Cleveland: Pilgrim, 2000. A pesquisa que resultou nesta publicação continua sendo desenvolvida e ampliada (veja *Libros On Line* em <<http://www.fundotrasovejas.org.ar>>. Acesso em 22 jun. 2008). Outra publicação recente é sua contribuição para o “The Queer Bible Commentary” (HANKS, Thomas. Romans. In: GUEST, Deryn; GOSS, Robert E.; WEST, Mona; BOHACHE, Thomas. **The Queer Bible Commentary**. London: SCM Press, 2008. p. 582-605). Para mais informações sobre Thomas Hanks veja Anexo I - Entrevista 2.

³²⁰ O grupo coordenado por Josélio José da Silva e ele mesmo têm produzido e publicado alguns materiais no âmbito da pesquisa bíblica. Veja, por exemplo: SILVA, José J. Rute e Noemi: o resgate das leis na defesa das relações afetivas e a união civil entre pessoas do mesmo sexo. **Estudos Bíblicos: Bíblia e Corpo**. Petrópolis, n. 87, p. 46-56, 2005.

auxiliar na divulgação e distribuição destas publicações. Este é o caso de materiais produzidos por Juan Cornejo, presidente de CEGAL do Chile, como o caderno “Cristianismo y homosexualidad”.³²¹ Também os colombianos Juan Diego Cossio e Ricardo E. Ramirez Rodriguez lançaram, em 2000, a revista “Nuevos Acentos Teológicos: Revista Teológica G y L”, seguindo o formato da revista alemã *Werkstatt Schwule Theologie*, e apresentando a tradução de quatro artigos desta revista na sua primeira edição.³²²

No Brasil, além das pesquisas desenvolvidas por Mário Ribas, algumas publicações no âmbito católico romano têm abordado a questão da homossexualidade na perspectiva aqui enfocada. Antônio Moser, em “O enigma da esfinge: a sexualidade”, desenvolve perspectivas libertadoras sobre a homossexualidade a partir da discussão mais ampla da sexualidade e aponta para a questão pastoral.³²³ Esta temática também aparece em uma das primeiras publicações de José Trasferetti, outro teólogo que tem desenvolvido reflexões importantes. Em seu livro “Pastoral com homossexual”, o autor reflete sobre a repercussão e o significado de um trabalho desenvolvido junto a pessoas GLBT na periferia de São Paulo.³²⁴ Mas a obra mais ousada nesta área publicada no Brasil possivelmente seja o livro de Bernardino Leers editado por José Trasferetti - “Homossexuais e Ética Cristã”.³²⁵ Além disso, em “Teologia e sexualidade”, José Trasferetti reuniu textos de vários teólogos que refletem sobre teologia desde uma perspectiva de gênero e sexualidade, enfocando questões relativas às minorias sexuais, AIDS, masculinidade e teoria queer.³²⁶

Dentro desta mesma perspectiva, Marcella Althaus-Reid, têm publicado coletâneas e aberto espaço para que teólogos/as homossexual-gay-queer publiquem suas reflexões e se

³²¹ CORNEJO, Juan. **Cristianismo y homosexualidad**. Chile: Fondo Global de Lucha Contra el SIDA, CEGAL, s/d. Outro caderno publicado pelo autor é: CORNEJO, Juan. **La homosexualidad y sus discursos**. Chile: Fondo Global de Lucha Contra el SIDA, CEGAL, s/d. Para mais informações sobre o autor veja Anexo I – Entrevista 12.

³²² NUEVOS Acentos Teológicos – Revista Teológica G y L. Colômbia, n. 1, jun. 2000. Não foram encontradas informações sobre outras edições.

³²³ MOSER, Antônio. **O enigma da esfinge: a sexualidade**. Petrópolis: Vozes, 2001.

³²⁴ TRASFERETTI, José. **Pastoral com homossexuais**: Retratos de uma experiência. Petrópolis: Vozes, 1999.

³²⁵ LEERS, Bernardino. **Homossexuais e ética cristã**. Editado por José Trasferetti. Campinas: Átomo, 2002. Esta obra apresenta uma discussão aprofundada no campo da ética seguindo, sem fazer referências diretas, a perspectiva dos estudos queer. Também é uma das poucas que menciona as discussões no âmbito do Movimento GLBT e discute obras de teologia homossexual-gay-queer produzidas nos Estados Unidos e Europa. Os autores também abordam uma questão central no âmbito da teologia católica na discussão sobre as homossexualidades, a questão da “Lei da Natural” (p. 144-159; sobre este tema ver também discussão de BOSWELL, 1980, p. 303-332). Outro livro importante no âmbito católico, traduzido do inglês por Edições Loyola é JUNG, Patrícia Beattie; CORAY, Joseph Andrew (org.). **Diversidade sexual e catolicismo**: para o desenvolvimento da teologia moral. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2005.

³²⁶ TRASFERETTI, José (org.). **Teologia e sexualidade**: um ensaio contra a exclusão moral. Campinas: Átomo, 2004. O livro apresenta um texto fundamental de Ivan Perez-Hernandez, que na época tinha terminado seu Mestrado em Teologia na Universidade de Chicago. Não foram encontradas informações atuais sobre este teólogo.

tornem visíveis em espaços de reflexão teológica acadêmica.³²⁷ Mesmo assim, a obra individual desta teóloga seguramente é aquela que tem articulado de maneira mais inovadora e causado mais impacto no âmbito das teologias homossexual-gay-queer no Brasil e na América Latina (apesar da dificuldade de inserção de sua produção neste contexto), bem como em âmbito internacional como será visto a seguir.

Embora esta breve revisão de algumas “brechas no armário” da teologia brasileira e latino-americana seja incompleta e inconclusiva, ela revela uma movimentação teológica acadêmica que tem sido articulada apesar das grandes dificuldades encontradas por estes teólogos tanto em termos materiais de produção quanto de publicação e visibilidade daquilo que é produzido a duras penas.³²⁸ A maioria destes teólogos fazem parte de uma rede informal de teólogos gays/queer na e da América Latina. E seguramente há muitos outros. Estas menções servem apenas para ilustrar que, mesmo que seja uma surpresa para muitas pessoas que haja de fato algo como uma teologia homossexual-gay-queer na América Latina, ela não é uma completa novidade, ou inexistente, mas ainda invisível e desacreditada. Em resumo, mesmo que muito do que tem sido produzido na América Latina sobre homossexualidade e Teologia esteja no âmbito de ONG e grupos e igrejas GLTTB, tem havido um esforço para sistematizar este conhecimento e ter uma voz no espectro teológico. Esta voz tem sido ignorada por muitos, e mantida nos armários por outros. Mas há um crescente movimento, especialmente em face da diversificação das Teologias da Libertação, reclamando autoridade teológica. Um movimento que é capaz de não somente questionar preconceitos teológicos sobre gênero e sexualidade, mas permitir que novas formas sejam percebidas e articuladas. Este movimento não pode ser desprezado e, na verdade, é parte fundamental nos itinerários para uma teologia queer no Brasil.

2.2.4 Marcella Althaus-Reid e uma “teologia indecente”

O caminho percorrido até aqui conduziu a cantos obscuros e pouco iluminados pelos holofotes da academia teológica latino-americana e difíceis de serem encontrados nas cartografias autorizadas e disponíveis no mercado teológico. Paisagens insólitas. Ao encerrar a descrição destas paisagens nos dos itinerários sugeridos neste trabalho, cabe introduzir um

³²⁷ Em ALTHAUS-REID, 2006c, figuram artigos de Martín Hugo Córdova Quero, Mario Ribas, Roberto González e Norberto D’Amico, entre outros.

³²⁸ Neste sentido, a situação da produção teológica homossexual-gay-queer enfrenta as mesmas dificuldades mencionadas por CITELLI, 2005, p. 104-106 sobre a produção na área dos estudos sobre sexualidade e direitos sexuais no Brasil mencionadas acima.

outro ponto de referência visitado, ao mesmo tempo fora da rota desenhada e dentro dela, em que convergem as muitas trilhas descobertas. Ao passarmos por uma teologia homossexual e gay e chegarmos a uma teologia queer, a construção teológica desenvolvida por Marcella Althaus-Reid, professora argentina na Universidade de Edimburgo, se configura como uma das principais formas de sua articulação, 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.³²⁹ Sua importância para nossos itinerários reside justamente aí: sua ligação íntima com a América Latina, tanto com relação à Teologia da Libertação e Feminista quanto à experiências não-heteronormativas no continente, e sua conexão com as teologias GLBT produzidas fora dele.

Transitar pela sua obra pode dar a impressão de se estar no meio de um romance sadeano – e de fato, às vezes, se está.³³⁰ A linguagem sexual expressa através de metáforas³³¹ dos recônditos escuros e escusos de uma sexualidade livre faz corar a pessoa menos pudica num desfile de conceitos per/vertidos³³² e obscenos³³³ que formam um círculo hermenêutico de suspeita sexual.³³⁴ Aliás, não se trata apenas de metáforas novas para estruturas teológicas

³²⁹ Veja discussão de GOSS, 2002, p. 170-182 e reflexão de STUART, 2002, p. 101-102, sobre a obra de Marcella Althaus-Reid. Sobre a repercussão de sua obra na América Latina veja acima 1.1.2.

³³⁰ O diálogo com os escritos e conceitos de Marques de Sade aparece especialmente em ALTHAUS-REID, Marcella. **The Queer God**. London: Routledge, 2003, no desenvolvimento de uma epistemologia libertina ou um círculo hermenêutico da libertinagem (p. 23-45). O conceito de *libertinaje* como transgressão sexual e política nos tempos da ditadura Argentina (p. 24-25) é relacionado com a epistemologia libertina que emerge da obra de Sade e “conecta pobreza e sexualidade e homologa ou pelo menos combina algumas hermenêuticas de sexo excessivo com justiça excessiva” (p. 32).

³³¹ Segundo ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics**. 2001. p. 23, “metáforas sexuais que determinam os inícios de construções religiosas simbólicas são assim, caóticas, imprevisíveis e imorais. É por isso que gostamos delas; algo nelas nos lembra de padrões de vida-real e a ordem caótica da sexualidade”. E ainda, “usar metáforas sexuais para a teologia não é uma novidade; a Bíblia está cheia delas. No entanto, a novidade (e a indecência) parece emergir sempre que nós descentramos as identidades sexuais homem-mulher do sistema diádico do Cristianismo” (ALTHAUS-REID, Marcella. *Queer I Stand: Lifting the Skirts of God*. In: ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa. **The Sexual Theologian**. London: T&T, 2004b, p. 99).

³³² No contexto da discussão hermenêutica, “per/verter” significa escolher um outro caminho no curso da vida diária (ALTHAUS-REID, 2001, p. 69). Uma “per/versão é apenas o nome para outra interpretação, mais enraizada na realidade do que estas representações e paródias das vidas das pessoas, que parecem vir de vinhetas de livros didáticos coloniais” (p. 119).

³³³ A idéia de “obscenidade” é desenvolvida a partir da discussão de Sarte sobre sadismo, onde representa a “visibilidade do corpo, uma exposição da carne sem meios de controle” (ALTHAUS-REID, 2001, p. 104). Desta forma, a transcendência da idéia de pureza é evitada e afirma-se a materialidade da “viscosidade” (outro conceito sartreano que se refere à “qualidade viscosa, ou *le visqueaux*, como constitutiva do Ser”, p. 110) na teologia (veja todo o Capítulo 3 – *Talking obscenities to theology*, p. 87-124).

³³⁴ Sobre o círculo hermenêutico de suspeita sexual veja, por exemplo, ALTHAUS-REID, 2001, p. 125-132. A autora busca expandir o círculo hermenêutico de suspeita da Teologia da Libertação, questionando seu idealismo mantido através da “ex-centricidade”, isto é, “ter um núcleo central de questões teológicas alimentado pela perspectiva histórica da humanidade mas sobre as quais se reflete através de verdades teológicas fechadas, estabelecidas que funcionam como dadas pela fé” (ALTHAUS-REID, 2001, p. 22), ou “elementos que entram no círculo hermenêutico de suspeita da Teologia da Libertação de fora do campo sensual da experiência teológica” (ALTHAUS-REID, Marcella. **From Feminist Theology to Indecent**

antigas com o intuito de chocar um discurso (nada) ingenuamente definido. São experiências sexuais desviantes concretas que informam epistemologicamente um outro jeito de pensar teologicamente. Sente-se o cheiro do sexo.³³⁵ Práticas como fetichismo, sadomasoquismo e voyeurismo questionam epistemologias mais recatadas e fornecem pistas metodológicas para tornar indecente/queer (*indecenting/queering*)³³⁶ ou erotizar até a parte mais adormecida do corpo teológico tradicional.³³⁷ Trata-se de uma teologia verdadeiramente “indecente”.³³⁸ Segundo a autora:

Theology: Readings on Poverty, Sexual Identity and God. London: SCM, 2004a. p. 72-73). Pois, “se não fosse pela ex-centricidade de um círculo de interpretação que está se agarrando desesperadamente a padrões ocidentais sistemáticos de fazer teologia e a manutenção de tradições da igreja que são irrelevantes, nada teria prevenido a igreja militante Latino-Americana de produzir um giro de 180-graus na eclesiologia e teologia através de ruptura e criatividade” (ALTHAUS-REID, 2004a, p. 74). Seu argumento é que “a questão comum de toda ex-centricidade em teologia é a sexualidade” (ALTHAUS-REID, 2001, p. 22). Além disso, para a aplicação do círculo hermenêutico é necessário considerar diferentes contextos epistemológicos, pois “contextualidade tem permanecido conectada ao geográfico mais do que ao epistemológico” (ALTHAUS-REID, 2003, p. 25). Afinal “se salvação sexual é a per/versão, a versão alternativa da graça e redenção vindo de subculturas sexuais que representam a práxis radical de política sexual, é sua epistemologia que conta, não apenas suas práticas” (ALTHAUS-REID, 2003, p. 41).

³³⁵ Em ALTHAUS-REID, 2001, p. 1ss, a autora utiliza como metáfora para a “teóloga indecente” a experiência das “vendedoras de limão sem calcinha” das ruas de Buenos Aires, que “pode sentir seu sexo; seu cheiro úmido pode ser confundido com o de seu cesto de limões, numa metáfora que une sexualidade e economia” (p. 1). Segundo ela, “uma teologia materialista como a Teologia da Libertação tem andado nas ruas sem perceber a vida das mulheres pobres rebeldes que não usam calcinha, e a riqueza das metáforas de Deus, baseadas na interface entre sua sexualidade e pobreza” (p. 6). Por isso, “desfazer [a regulação sexual da vida das mulheres que dá coerência à Teologia] irá requerer mais do que materialismo cultural; algo que irá requerer que nós tiremos nossas calças no momento de fazer teologia” (p. 37). Outro exemplo são as mulheres peruanas Coya (veja ALTHAUS-REID, 2004a, p. 83-94).

³³⁶ A autora apresenta o “method of indecenting” na sua discussão sobre Mariologia, onde afirma: “Queer [...] é a própria essência de uma realidade negada sobre a qual nós estamos falando aqui quando falamos de ‘queering’ ou ‘indecenting’ como um processo de voltar às experiências autênticas, cotidianas descritas como estranhas pelos fazedores da ideologia – e mitologia da mesma forma. [Indecenting] devolve o senso de realidade, e não a política da realidade do senso comum” (ALTHAUS-REID, 2001, p. 71). Segundo ALTHAUS-REID, 2003, p. 2, “com [queering] teológico, nós queremos dizer o questionamento deliberado da experiência e pensamento heterossexual que têm definido nossa compreensão de teologia, o papel do/a teólogo/a e da hermenêutica”.

³³⁷ Sobre a relação entre *recatado* e *resgatado* e suas implicações epistemológicas sexuais e econômicas veja ALTHAUS-REID, 2003, p. 145s. A “teologia tradicional” é definida pela autora de várias maneiras. Em ALTHAUS-REID, 2001, por exemplo, ela pode ser “High Theology: uma empresa imperial, a arte das epistemologias de andróides mas não de humanos, e este é um dos fatores que permite que a teologia perpetue a si mesma (ressuscite) através do que nós temos chamado de os mecanismos de decência” (ALTHAUS-REID, 2001, p. 91); ou então, “Soft-Core Theology”, uma construção teológica gentil onde a opressão sexual é explícita mas mantida dentro do que é compreendido como limites naturais, toleráveis” (ALTHAUS-REID, 2001, p. 93ss). Em ALTHAUS-REID, 2003, ela é referida principalmente como “T-Theology” que é “teologia como ideologia, isto é, uma construção totalitária daquilo que é considerado como ‘A Única Teologia’ que não admite discussão ou desafio de perspectivas diferentes, especialmente na área de identidade sexual e sua relação próxima com questões políticas e raciais” (p. 174n4).

³³⁸ A categoria “indécência” é usada como “um contra-discurso para o desmascaramento [unmasking] e desnudamento [unclothing] dos pressupostos sexuais construídos para dentro da Teologia da Libertação durante as últimas décadas, mas também hoje ao confrontar questões de globalização e a nova ordem mundial neoliberal. Indécência como um gesto social é extremamente político e erótico, e se relaciona com a construção da identidade do sujeito através de subversão das identidades econômicas, religiosas e políticas” (ALTHAUS-REID, 2001, p. 168). Veja também ALTHAUS-REID, 2004a, p. 85.

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. Uma Teologia Indecente questionará o tradicional campo da decência e ordem latino-americanas enquanto permeiam e apóiam as múltiplas (eclesiológica, teológica, política e amorosa) estruturas de vida em meu país, Argentina, e em meu continente.³³⁹

Embora possa ser dito que desta forma a autora “sexualiza” uma teologia de-sexualizada, o pressuposto fundante é de que toda teologia é, consciente ou inconscientemente, uma práxis sexual, organizando economicamente as relações amorosas das pessoas.³⁴⁰ Neste sentido, o Cristianismo Ocidental encerra em si uma ideologia heterossexual³⁴¹ colonizadora dos corpos, baseada na homogeneidade e repetição do mesmo – uma porno-grafia - expressa nas formas clássicas de teologia sistemática.³⁴² É desta forma que ele se configurou como parte essencial do projeto de expansão colonial na América Latina³⁴³, do capitalismo do qual este projeto é uma forma inicial, e do atual modelo de globalização.³⁴⁴ Por isso, a teologia indecente/queer é também uma teologia política que visa desestabilizar, através da subversão e desvio (*deviancy*), a teologia sistemática tradicional e o sistema econômico capitalista globalizado, duas faces da mesma moeda.³⁴⁵

³³⁹ ALTHAUS-REID, 2001, p. 2; também ALTHAUS-REID, 2004a, p. 83.

³⁴⁰ Por exemplo, ALTHAUS-REID, 2001, p. 87: “A teologia é uma ideologia sexual desempenhada [performed] num padrão sacralizador: é uma ortodoxia (dogma sexual correto) e ortopraxis (comportamento sexual correto) sexual divinizada”. Também ALTHAUS-REID, 2004a, p. 4.

³⁴¹ Segundo ALTHAUS-REID, 2003, p. 91 a “heterossexualidade é em parte uma ferramenta de produção teológica mas também um resultado do processo. A heterossexualidade tem sido produzida por um alinhamento de elementos como pensamento dualista, hierarquização e processos coloniais de deslocamento localizados em diferentes espaços”. Assim, a “heterossexualidade não é uma ciência neutra e a lógica interna do sistema funciona com seus próprios conceitos ou/ou [either/or] artificialmente criados. Ele unifica a ambivalência da vida em uma [única] versão oficial. Per/versões (as versões diferentes de uma estrada) são silenciadas” (ALTHAUS-REID, 2001, p. 13). Veja também ALTHAUS-REID, 2004a, p. 84.

³⁴² A autora utiliza o conceito de “pornografia” para fazer a relação entre capitalismo, colonialismo e a teologia produzida no ocidente. Na pornografia, expressa estaticamente ou em movimento, há uma “certa ordem fixa ou taxonomia do desejo” (ALTHAUS-REID, 2004a, p. 95).

³⁴³ Segundo ALTHAUS-REID, 2003, p. 9, o “Cristianismo veio para o meu continente mais como um projeto sexual preocupado com a práxis de compreensões heterossexuais específicas elevadas a um nível sagrado (como a maioria das ideologias são), do que com explicar a teologia Cristã”. Para ela (ALTHAUS-REID, 2001), a Conquista constituiu-se da substituição da Grande Narrativa dos povos originários latino-americanos pela Grande Narrativa européia com base no patriarcado heterossexual, no qual as mulheres representaram o elemento de continuidade entre uma e outra (p. 17). Esta substituição não aconteceu num processo dialógico, que envolveria desconstrução e reconstrução, mas foi um processo autoritário de mutilação massiva e assimilação (p. 11ss). Veja também ALTHAUS-REID, 2004a, p. 20-21,

³⁴⁴ Veja ALTHAUS-REID, 2001, p. 165-200 (Cap. 5 *Grandes medidas econômicas*), onde a autora afirma que: “Minha compreensão é de que uma crítica sexual do pensamento político e da estrutura teológica que sustenta a heterossexualidade como uma sistema ideológico primordial nos ajudará a jogar alguma luz sobre a presente crise do processo neoliberal global e da teologia Cristã da mesma forma” (ALTHAUS-REID, 2001, p. 170).

³⁴⁵ Veja ALTHAUS-REID, 2001, p. 17, 176. Segundo ALTHAUS-REID, 2001, p. 174, “[Deviancy] é uma categoria que pode agir como uma advertência de que um modelo econômico, tal como a teologia, é basicamente um modelo de relacionamento social, conceitualmente ligado à teoria de ciência social e

Ao se compreender como forma de subversão de discursos normalizados e normalizadores, a teologia indecente se coloca na tradição/*caminhada* de práticas teológicas subversivas, das quais se entende como continuação e ruptura, informada por novas teorias sobre sexualidade, como os estudos queer.³⁴⁶ Neste ponto reside sua relação íntima com a Teologia da Libertação Latino-Americana que, em seus inícios, apresentou-se como uma prática indecente.³⁴⁷ Esta, no entanto, abandonou a *caminhada*, ou ficou no meio dela, ao se deixar incorporar ao mercado teológico justamente porque não ousou desnudar (*un-dress*) a ideologia hetero(sexual) do seu próprio discurso.³⁴⁸ A principal expressão desta reserva decente foi a reificação da experiência do “pobre”, seu princípio epistemológico central,

classificações de anatomia e conduta erótica, definições de natureza e necessidades e desejos, enquanto implementa leis e regras para assegurar sua eficácia na sociedade”. Desta forma, “uma Teologia Indecente usando [deviancy] como uma fonte metodológica, teria uma chance melhor de desafiar o aceito que está na raiz dos poderes que controlam e desumanizam as vidas das pessoas” (p. 194). Em ALTHAUS-REID, 2003, p. 158, após analisar práticas populares *queer* da América Latina, a autora afirma que “a práxis de santidade manifesta na vida dos/as marginalizados/as na América Latina parece passar pelo desvio sexual [*sexual deviance*]”. Por isso, “as implicações de nossa discussão até agora nos levam a concluir que processos de globalização, operando através de mecanismos religiosos como [branding], não podem fazer frente às revelações na forma de revelações Queer. A conclusão surpreendente é que no tempo presente a revelação precisa ser Queer, porque precisa vir de um Deus Queer, manifesto nas pessoas cujo estilo de vida e valores não são facilmente assimilados pela espiritualidade capitalista” (p. 158). Sobre globalização e sexualidade veja também o sítio <<http://www.althaus-reid.com/GS.html>>. Acesso em 21 jun. 2008.

³⁴⁶ Segundo a autora: “Teologia Indecente ainda é Teologia Feminista e Teologia da Libertação, mas mais marginal e talvez até mesmo mais desalinhada” (ALTHAUS-REID, 2004a, p. 146; sobre a relação com a Teologia da Libertação e a Teologia Feminista veja também ALTHAUS-REID, 2005a, p. 20-38; ALTHAUS-REID, 2006c, p. 64-69). De maneira geral, ela advoga uma des-filiação e des-familiarização de toda forma de teologia construída sobre parâmetros coloniais (veja ALTHAUS-REID, 2003, p. 43-45). Segundo ela, a desfiliação (*disaffiliation*) representa a derradeira perversão hermenêutica na medida em que rompe com a teologia do Senhor (ou dos Pais). Ainda assim, não é um rompimento fortuito, mas um ato de “levar o familiar para contextos não-familiares” (p. 43).

³⁴⁷ Sobre a caracterização da Teologia da Libertação da década de 70 como indecente veja ALTHAUS-REID, 2004a, p. 21ss. Segundo ALTHAUS-REID, 2001, p. 24: “A Teologia da Libertação foi promissora, e falou em termos de disseminação e a possibilidade do desconhecido irrompendo na antiga narrativa da igreja [...]. Por isso, alguns traços de indecência estavam presentes na gênese da Teologia da Libertação” (também ALTHAUS-REID, 2005a, p. 21s). Uma expressão desta “indecência” inicial é o fato de a Teologia da Libertação ter inspirado Teologias GLBT em outros contextos (Veja acima – 2.1.2.2).

³⁴⁸ Para ALTHAUS-REID, 2001, p. 27-33, a Teologia da Libertação assumiu em relação à teologia européia uma posição apologética, desenvolvendo sua reflexão dentro do mesmo marco reflexivo (patriarcal) permitindo, assim, sua assimilação e palatabilidade no mercado teológico norte-atlântico. Segundo ela, “os pressupostos (hetero)sexuais Latino-Americanos são afirmados e o potencial desafio ao sistema que a Teologia da Libertação representa perde eficácia. Por quê? Porque a suspeita sexual não foi introduzida nos âmbitos econômico e político da vida na América Latina. A Teologia da Libertação é também uma teologia idealista (hetero)sexual, baseada nas tradições sistemáticas do Ocidente” (p. 23). A principal razão para isso é que, embora se afirme o contrário, a realidade aparece no círculo hermenêutico apenas como ato segundo, pois a teologia “começa do critério da Ortodoxia Sexual, isto é por dogmas sexuais/políticos primeiro, e a realidade apenas como rearranjada para encaixar-se neste modelo” (p. 62). Em ALTHAUS-REID, 2003, p. 149ss, a autora reflete sobre os contratos entre a teologia e o mercado como *branding process*, no qual a experiência é substituída por um conceito esvaziado e oferecido como “rotas para a salvação”. É este processo que se pode identificar a transformação do/a “teólogo/a popular” em produto conceitual no mercado teológico da Europa e Estados Unidos (veja ALTHAUS-REID, 2004a, p. 124-142 – Gustavo Gutiérrez Goes to Disneyland).

excluindo suas práticas sexuais excessivas e tornando-o uma figura dócil e infantil – decentemente demarcada.³⁴⁹

Da mesma forma, ela se encontra numa relação de continuação e ruptura com a Teologia Feminista, revelando reservas com relação às reflexões desenvolvidas na América Latina.³⁵⁰ A Teologia Feminista da Libertação se revela ainda subserviente ao discurso normativo patriarcal, machista e heterocêntrico, carecendo de uma radicalidade que integre gênero e sexualidade ao discurso teológico, desestabilizando, per/vertendo sua ideologia heterocêntrica fundante.³⁵¹ 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.³⁵² Desvincula-se, assim, dos marianismos tradicionais que, na sua tentativa de encontrar algo de

³⁴⁹ Refletindo sobre a participação das mulheres no surgimento da Teologia da Libertação, especialmente no contexto das CEB's, a autora afirma que "o pobre" e "a mulher pobre" foram na verdade fetichizações, fenômenos reificados extrapolados da realidade da vida das pessoas, conceitos que perderam qualquer relação com o contexto que os produziu" (ALTHAUS-REID, 2001, p. 34), uma "Metafísica da Presença ou autoridade abstrata apagando as contradições que gênero, sexualidade e raça introduzem na análise das massas pobres" (ALTHAUS-REID, 2004a, p. 127). Esta situação deve-se às "conexões místicas" (Marx) no processo de construção de ideologia na teologia que acaba por expulsar (*eviction*) a pessoa pobre e sua experiência concreta (ALTHAUS-REID, 2004a, p. 65-82). Um dos fatores que influenciou este processo foi a perspectiva rural assumida pela Teologia da Libertação, ignorando a realidade caótica dos pobres no contexto urbano das grandes cidades (ALTHAUS-REID, 2001, p. 4ss; também ALTHAUS-REID, 2004a, p. 134-135).

³⁵⁰ Em seu livro *From Feminist Theology to Indigent Theology*, Marcella Althaus-Reid apresenta o percurso teológico trilhado por ela desde o seu envolvimento com a Teologia da Libertação e com a Teologia Feminista revelando de que forma a sua experiência com comunidades de base, movimentos e organizações civis e populares fizeram emergir a consciência de que a teologia (incluindo a Teologia da Libertação e Feminista) é marcada por uma ideologia e economia heterocêntrica (veja ALTHAUS-REID, 2004a). Segundo ela: "As dificuldades que a Teologia Feminista na América Latina ia encontrar não eram apenas a construção patriarcal da Teologia da Libertação e do próprio Cristianismo, mas uma armadilha metodológica herdada. Essa armadilha vem do subdesenvolvimento da análise materialista de gênero durante os últimos vinte anos no continente. A Teologia Feminista na América Latina começou com a experiência concreta de mulheres, mas nunca atingiu os picos da análise de gênero social e política que liberacionistas homens tiveram no seu tempo" (ALTHAUS-REID, 2001, p. 35). Por isso, uma Teologia Queer, no contexto de uma epistemologia da libertinagem é "uma teologia materialista, concreta que se afastou de bases idealistas de compreensão de uma maneira escandalosa" (ALTHAUS-REID, 2003, p. 35).

³⁵¹ Veja, por exemplo, ALTHAUS-REID, 2004a, p. 62-63.

³⁵² Veja ALTHAUS-REID, 2001, p. 47-86 (a autora debate principalmente o livro GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. **Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres**: Um ensaio a partir da mulher e da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1987); também ALTHAUS-REID, 2004a, p. 30-43. Segundo a autora, há um "investimento" no culto à Maria na América Latina, a partir do qual se espera alguma recompensa: "Ser uma devota de Maria pode dar alguma recompensa a mulheres pobres na América Latina que investem no culto à Virgem afim de conseguir alguma satisfação emocional, e algumas recompensas materiais também. Estas geralmente vêm dos investimentos teológicos no sistema de decência Latino-Americano: a idéia da boa filha, da boa mãe e esposa têm sido construídas ao redor das dicotomias de virgem/puta de acordo com a produção hegemônica do sistema moral do país" (p. 50). Por isso, "ao cultivar Maria as mulheres precisam passar por uma clitoritomia espiritual, no sentido de mutilar seu desejo [lust], afim de se identificar com a Virgem, conseguir sua aprovação para seu comportamento e nunca questionar a ordem social e política construída ao redor de tal ideologia religiosa" (p. 49). Para ela, "o único ato transgressor produzido nestes anos de Teologia Feminista no continente foi a exegese feminista da Bíblia, que são na maior parte exercícios limitados de valor simbólico e Mariologia, com resultados duvidosos" (p. 36).

libertador em Maria, apenas re-vestem (*re-dress*) uma figura patriarcalmente construída para domesticar o continente e tornar as mulheres decentes.³⁵³ Assim, apenas virgens instáveis e generosas como a “Santa Librada” e a “Difunta Correa” podem ser úteis no processo de tornar a teologia indecente.³⁵⁴ Diante disso, Marcella Althaus-Reid afirma:

Nós não tivemos uma análise sexual da teologia sistemática, ou dogmática. A razão para isto é que sistemas econômicos podem mudar, mas a natureza sexual da teologia está próxima demais do produto final. É por causa da natureza sexual de sistemas teológicos que sempre, inabalavelmente, começam com a declaração sobre heterossexualidade e papéis de gênero compulsórios como parte de seu sistema distributivo, que uma heterossexualidade no armário tem sido desenvolvida e assumida como uma coisa natural. Decência é o nome da heterossexualidade Latino-Americana no armário.³⁵⁵

O ponto de partida para “tirar a teologia do armário” é justamente resgatar a promessa de indecência da Teologia da Libertação expressa na sua proposta metodológica clássica (ver-julgar-agir), e dar materialidade à análise de gênero relacionando-a a sexualidade, afirmando as “histórias sexuais” como fundantes do processo analítico (ver).³⁵⁶ São as histórias de desviantes sexuais, as narrativas sobre a forma como as pessoas vivenciam e experimentam sua sexualidade na ambigüidade que podem romper com o discurso hegemônico sobre Deus e fazer frente às consequências deste discurso na vida das pessoas.³⁵⁷ Pois “o papel das histórias sexuais na teologia tem sido repetir e reforçar imaginações (hetero)sexuais para além de processos de naturalização divinizando-as, mas também

³⁵³ Para ALTHAUS-REID, 2001, p. 52, as tentativas de refletir sobre Mariologia desde uma perspectiva feminista têm se configurado como expressões de “vanilla sex”, “o espaço de amantes não-aventurosos, sem claras iniciativas em diferentes formas de se expressar sexualmente [...]”. As teólogas feministas da América Latina são majoritariamente do tipo vanilla não-aventuroso; elas não querem a desaprovação de suas igrejas e instituições; elas são mulheres heterossexuais ortodoxas (ou pretendem ser) com uma penetração minimalista em diferença sexual e pouca fome por posições teológicas mais prazerosas” (p. 52). Para romper com este padrão e tornar Maria “indecente” são necessários “imaginários de ruptura” (Ricoeur), pois “a Mariologia é sexualmente estagnada. Somente uma ruptura no nível da imaginação teológica pode libertar ela e as comunidades devotas a ela” (p. 72). Assim, “o processo de tornar a Virgem indecente [indecenting] deve ser então um processo coletivo de desnudamento [undressing] dela, e sobreposição nela das vidas de mulheres mostrando sua irrelevância libertadora, a menos que um novo *imaginaire* religioso da Virgem possa ser reconstruído sobre a base da antiga” (p. 78).

³⁵⁴ Sobre Santa Librada e Difunta Correa, santas de devoção popular, e suas características indecentes de travestismo veja ALTHAUS-REID, 2001, p. 78-86. Segundo a autora, “a questão desta teologia travesti popular é que ela é uma teologia em movimento, ou na corrida (como as pessoas protegidas pela *Librada* parecem estar, escapando da pobreza e/ou da polícia) de um lugar para outro, e sem se fixar” (p. 82).

³⁵⁵ ALTHAUS-REID, 2001, p. 45-46.

³⁵⁶ Segundo a autora, “O ‘momento de ver’ foi sempre muito importante [na Teologia da Libertação], e muito sensual, isto é informado pela concretude das condições de vida entre os pobres” (ALTHAUS-REID, 2001, p. 126).

³⁵⁷ Veja ALTHAUS-REID, 2001, p. 125-164 (Cap. 4 – *The theology of sexual stories*). Segundo a autora: “Na Teologia Queer o fundamento da reflexão teológica está em relacionamentos humanos pois [...] é em cenas de intimidade e a epistemologia fornecida por aqueles/as excluídos/as do projeto político heterossexual na teologia que revelações [unveilings] de Deus podem ocorrer. [...] Os/as pobres na América Latina nos fornecem reflexões de uma natureza muito Queer, emergindo na intersecção de opressão econômica, discriminação racial e manifestações proibidas de sexualidades” (ALTHAUS-REID, 2003, p. 114; também ALTHAUS-REID, 2004a, p. 8).

escondendo o questionamento da realidade e obstruindo a imaginação criativa para encontrar formas alternativas de vida”.³⁵⁸ Por esse motivo:

Precisamos considerar seriamente o fato de que é com sexo oral que estamos lidando (o ato de recontar histórias sexuais no encontro das comunidades), que pode construir o Projeto de Libertação do Reino melhor do que as histórias reprodutivas heterossexuais às quais estamos acostumadas. Histórias sexuais que estão na base da pirâmide são cruciais para a construção do Projeto de Libertação do Reino por duas razões principais. Antes de tudo, porque em sua complexidade e diversidade elas desafiam a pressuposição monolítica do Projeto do Reino como uma *Heterotopia*, ao invés de Utopia. (...) A segunda razão pela qual precisamos recontar estas histórias sexuais orais é porque Deus é desejo.³⁵⁹

Marcella Althaus-Reid reconhece uma tradição de histórias sexuais subversivas vividas na América Latina que sobrevivem apesar dos séculos de colonialismo no continente, bem como práticas atuais das pessoas pobres em contextos urbanos.³⁶⁰ São histórias que revelam outros arranjos sexuais, políticos e religiosos, invizibilizadas, excluídas ou marginalizadas do círculo hermenêutico teológico por não serem harmonizáveis dentro da ideologia heterossexual dado o seu caráter conflitivo, instável e impuro.³⁶¹ Recuperando e dando visibilidade a estas experiências através de diversas fontes³⁶², e usando-as num exercício de intertextualidade³⁶³, elas se revelam como “práticas de ruptura” (*disruptive practices*)³⁶⁴ de uma teologia totalitária e tornam-se, assim “práticas redentoras”.³⁶⁵

³⁵⁸ ALTHAUS-REID, 2001, p. 126.

³⁵⁹ ALTHAUS-REID, 2001, p. 147.

³⁶⁰ ALTHAUS-REID, 2003, p. 115. Para exemplos destas “histórias sexuais” e sua aplicação teológica veja Cap. 7 – *Popular Anti-Theologies of Love* (p. 132). Segundo a autora: “Tradições Queer são feitas de alianças estranhas de memórias de descontinuidade e desordem, compartilhadas por comunidades de pessoas com orgulho e resistência” (p. 10).

³⁶¹ Segundo ALTHAUS-REID, 2003, p. 38: “A revelação que ocorre em atos íntimos, na história caótica percebida das relações humanas íntimas na história, tem sido sistematicamente marginalizada e silenciada por um projeto teológico sexualmente hegemônico altamente idealista, fortemente dependente de um modelo colonial”. O caráter conflitivo, instável e impuro não é romantizado, mas assumido como realidade crítica (p. 108), e elementos como vulgaridade, horror e impureza refletem justamente a exclusão na teologia (p. 36s). “Elas são sempre tentativas, inacabadas, como é um Jesus sexual. Elas abrem nossos olhos para diferentes estratégias de criação de redes e também para fontes de empoderamento (ALTHAUS-REID, 2001, p. 130).

³⁶² Segundo ALTHAUS-REID, 2003, p. 34, “As fontes para o que nós podemos chamar de uma epistemologia libertina na teologia vêm de outros cânones. Elas podem vir da literatura [...]; de rituais de prazer e fundamentalmente, da realidade crítica das vidas amorosas das pessoas. Nelas está a possibilidade de libertar Deus do seu atual status refém da Teologia Heterossexual assim nos desafiando a uma teologia de relacionamentos amorosos nas margens”.

³⁶³ Em ALTHAUS-REID, 2003, a autora utiliza a “leitura intertextual” como parte do círculo hermenêutico libertino com o objetivo de provocar deslocamentos – *displacements* (p. 3). Este processo se materializa em “permutações” (*permutations*) que são trocas sexuais e de gênero numa leitura feita “entre” (*reading in betweenness*) localizações complexas e incomuns “reescrevendo outras histórias ao lado das nossas e recriando o mítico em nossas vidas” (p. 82).

³⁶⁴ Segundo a autora estas práticas constituem “as verdadeiras tradições Queer da igreja, que se caracterizam por processos de ruptura [disruption] ideológica sexual no Cristianismo” (ALTHAUS-REID, 2003, p. 9).

³⁶⁵ Segundo a autora: “Práticas redentoras são aquelas que permitem que as memórias de corpos que têm sido amados fora dos limites das ideologias heterossexuais se tornem sagradas” (ALTHAUS-REID, 2003, p. 134). Aqui a Teologia Queer se torna “demonologia”, “cujo ponto de partida é o conhecimento de espíritos rebeldes, uma teologia que expõe e acusa a ordem sagrada legal de ser construída e não natural” (p. 134).

Tais práticas, como memórias guardadas e contadas, constituem o “sujeito queer”:

O sujeito Queer é nomádico, instável [unsettled], e não tem uma vocação sedentária. Suas fronteiras de filiações estão constantemente em movimento, desta forma desestabilizando os ideais de fixação [settling] da ética Cristã. Usando a memória teológica de experiências amorosas não-fixáveis [unsettling] nós deveríamos ser capazes de pensar sobre uma experiência de Deus em movimento como expressa pela retórica de um transbordamento [overflowing] erótico do divino.³⁶⁶

Nesta teologia, também a teóloga é um “sujeito queer”, nomádico e instável, pela forma como se “localiza” no campo da teologia.³⁶⁷ É desde uma outra posição que ela desenvolve sua arte: como uma viajante com muitos passaportes, pois o seu lugar é a diáspora, “fora dos armários” da ideologia heterossexual.³⁶⁸ Seu papel é fazer “a conexão confessional entre comunidades de práxis Cristã”, na medida em que é, ao mesmo tempo, confessora e confessante, rompendo com as díades teológicas.³⁶⁹ É por isso que “teologias Queer são geralmente teologias biográficas. É necessário que se siga aquele movimento diaspórico que nos permite compreender os caminhos percorridos e as formas pelas quais identidades teológicas ainda são desafiadas, transformadas, retratadas e disfarçadas no Cristianismo”.³⁷⁰ Desta forma, a teóloga queer se configura como uma “teóloga bissexual”, articulando uma “epistemologia bissexual crítica” capaz de desenvolver “uma Teologia Bissexual ao compreender esta fluidez do pensamento e ao permanentemente introduzir novas parceiras ‘inapropriadas’ na teologia, que torna difícil fixá-la”.³⁷¹

Isto obviamente não é uma questão de uma identidade sexual individual, mas de uma identidade epistemológica que considera bissexualidade criticamente, isto é, não assumindo que a bissexualidade *per se* é uma força libertadora a menos que haja uma reflexão crítica de sua relação com outras sexualidades. O que nós estamos tentando dizer aqui é que independentemente da identidade sexual da teóloga como um indivíduo, teologia é a arte de uma ação e reflexão bissexual crítica sobre Deus e

³⁶⁶ ALTHAUS-REID, 2003, p. 44. Enquanto em ALTHAUS-REID, 2001, p. 89-96 a autora apresenta “modelos indecentes de Deus”, ALTHAUS-REID, 2003, desenvolve o projeto da “re-descoberta de Deus fora da ideologia heterossexual” (p. 2).

³⁶⁷ ALTHAUS-REID, 2003, p. 11ss, diferencia entre “locale” e “location” (Elspeth Probyn), onde “location” refere-se ao “ordenamento do conhecimento, sua sequência lógica” (p. 11).

³⁶⁸ Segundo ALTHAUS-REID, 2003, p. 7, “Uma teóloga Queer tem muitos passaportes porque ela é uma teóloga na diáspora, isto é, uma teóloga que explora nas encruzilhadas do Cristianismo questões de auto-identidade e a identidade da sua comunidade, que são relacionadas com sexualidade, raça, cultura e pobreza”.

³⁶⁹ Veja ALTHAUS-REID, 2003, p. 12-14. Segundo a autora: “A teóloga é uma confessora porque ela faz um relato de uma fé Cristã que pode ser localizada na combinação de alguma *episteme* teológica [...]”; e a teóloga também “confessa o passado discernindo a transmissão de crenças esperando que duas coisas aconteçam. A primeira é que a continuação da re-representação de uma práxis teológica aconteça novamente. [...] Segundo, [...] espera que este encontro de comunidades do passado e presente crie uma nova compreensão pelo ato de ressignificar o passado no próprio compartilhar de memórias de fé” (p. 13-14).

³⁷⁰ ALTHAUS-REID, 2003, p. 8. Mais adiante a autora pergunta: “O que pode dismantelar ou remover este etos senão o desejo nomádico da teóloga por cruzar fronteiras feitas por fofoca teológica condenatória?” (p. 49).

³⁷¹ ALTHAUS-REID, 2003, p. 17. Enquanto em *Indecent Theology* a bissexualidade aparecia como possibilidade de leitura queer/indecen de Cristo na figura do *Bi/Christ* (ALTHAUS-REID, 2001, p. 112-120), em *The Queer God* ela é assumida como parte essencial de um círculo hermenêutico crítico bissexual e todo/a teólogo/a indecente torna-se um/a teólogo/a bissexual.

a humanidade. [...] Pois] é somente a bissexualidade que desloca e causa tensão à díade heterossexual estabelecida implícita na identidade e tarefa da teóloga.³⁷²

2.2.5 Concluindo...

Sem dúvida as condições materiais de produção de uma teologia fora dos padrões heteronormativos no Brasil e na América Latina não são as mesmas, nem o são as formas concretas de desenvolvimento de uma reflexão e constituição de um campo teológico, daquilo que se pôde visualizar com relação a outros contextos na primeira parte deste capítulo. A reflexão produzida neste campo teológico de maneira nenhuma deve ser romantizada ou vista como ideal. Também não deve deixar de ser visitada como se não influenciasse as formas como se constituem paisagens teológicas insólitas brasileiras e latino-americanas por conta de sua realidade estrangeira. Ela é material fundamental nestes itinerários justamente porque representa, a partir de seu contexto e em suas formas particulares, exemplos concretos de articulação de teologias homossexual-gay-queer. Mas, seja na existência teológica dos povos brasileiros e latino-americanos, na experiência de grupos e igrejas cristãs GLBT, ou na reflexão de teólogos gays e teólogos/as indecentes/queer como Marcella Althaus-Reid, também no Brasil e na América Latina existem locais que, apesar de pouco visitados, são capazes de desestabilizar e des-hegemonizar os roteiros ortodoxos e sistemáticos que sustentam uma ordem econômica, religiosa e sexual opressora neste continente. Re-conhecê-los e torná-los públicos nos almanaques oficiais de teologia acadêmica oferece a possibilidade para que se criem roteiros de via(da)gem alternativos e múltiplos que proporcionem experiências inusitadas e transformadoras para os/as viajantes teológicos/as deste século.

A reflexão produzida por Marcella Althaus-Reid coloca-se na encruzilhada das correntes teológicas que foram discutidas até aqui, apontando para outros caminhos, também inesperados e insólitos. Sua forma *sem-vergonha* de refletir sobre a sexualidade como um campo epistemológico que questiona os fundamentos do pensamento teológico e des-cobre um outro jeito de pensar teologicamente, baseado em experiências e fontes desenvolvidas fora dos cânones da ideologia heterossexual, analisando-as criticamente e incorporando-as numa linguagem conceitual indecente, torna-se, assim, um ponto de referência imprescindível para quem quer pensar uma teologia queer, no Brasil ou em qualquer outro lugar. O fato é que,

³⁷² ALTHAUS-REID, 2003, p. 15. Segundo a autora: “Ao reivindicar bissexualidade crítica como práxis, nós estamos a contrastando como um modo de pensar e agir Cristão falocêntrico caracterizado por trocas de possibilidades limitadas e falta de flexibilidade, incluindo relacionamentos (entre pessoas e/ou com Deus) organizados ao redor de noções específicas de lucro individual” (p. 132).

aqueles e aquelas que compartilham sua origem latino-americana, possivelmente estejam mais habilitados/as para acompanhá-la neste roteiro alternativo de visitas teológicas. Talvez porque haja algo de familiar na forma como ela des-nuda a teologia e se relaciona intimamente com ela, ainda que isso assuste e ressuscite fantasmas de precauções teológicas herdadas de uma formação que vigiava os risos nervosos e as faces coradas por associações e brincadeiras nada descentes. Há algo de ambíguo na forma como se vive e expressa sexualidade e religiosidade no contexto de sistemas econômicos dos quais os povos brasileiros e latino-americanos foram mais vítimas do que protagonistas. Tendo em vista as paisagens (sexuais e religiosas) brasileiras des-cobertas no Capítulo 1, bem como as possibilidades de sua articulação como discutidas no presente Capítulo, cabe ainda, como uma última ainda que provisória escala nos itinerários aqui propostos para uma teologia queer no Brasil, realizar alguns passeios e algumas conversas epistemológicas. Através delas, será possível articular melhor o que se compreende com a idéia de “ambigüidade”, bem como desenvolver uma proposta de epistemologia que não vise a sua neutralização, mas a engaje como um elemento fundamental para a elaboração desta proposta teológica.

3 PASSEIOS E CONVERSAS EPISTEMOLÓGICAS

Já tinha escurecido e já se tinha visto de tudo que se pode ver numa ocasião como essas, num lugar como esses. Era a 2ª Parada Gay de São Leopoldo, na Praça XX de Setembro. Meus pés doíam, meu corpo estava gelado do frio que baixou juntamente com o sol, depois da caminhada pelas ruas do centro coordenando os trios elétricos. Fiquei de longe, pois minhas responsabilidades estavam cumpridas, só esperar o tempo passar até tudo acabar, finalmente, e todo mundo ir para casa, feliz e contente por ter dado tudo certo, por ter sido um sucesso, porque a festa e a luta tinham se combinado, e o cansaço era justificado. Cansaço que não era só deste longo dia, mas dos quase seis meses de organização, discussão, divulgação, com a elaboração de projetos, captação de recursos, realização de plenárias, seminários, aprovação de leis, entrevistas para jornais, produção de materiais. Era a última parte da programação de nove horas: show de Drag Queens e bandas. Uma música suave e uma luz que foi ficando cada vez mais clara anunciaram e revelaram a figura ao centro, coberta por uma longa capa preta, que ia da cabeça aos pés, com uma fenda que deixava apenas aparecer a face, olhos, nariz, boca, e que se fechava logo abaixo do queixo. Impossível saber o sexo, o gênero, a sexualidade. Expressão piedosa, mãos em posição de oração. Talvez um rosário escorrendo por entre os dedos, não sei ao certo. A música suave de repente foi rasgada pela voz firme de Maria Bethânia cantando *Ave Maria*, dublada nos lábios da figura ao centro, iluminada pela luz branca direcionada para a altura do rosto, quase tudo que se podia ver. O manto cobria o homem, a mulher, que era Maria, que era devoto ou devota. Ave. A música, a oração, durou um tempo quase interminável, causando certa tensão, que quase podia ser tocada. Densa. Meu coração batia forte, podia quase ouvi-lo misturando suas batidas à música, revelando a incongruência daquele evento, daquela aparição, com uma Parada Gay. Eu sabia, já tinha visto muitos shows de Drag Queens, e esperava, quase clamava, pelo momento em que aquela cena, talvez piedosa, talvez sisuda, talvez incômoda, talvez... atingisse o ponto em que “algo” rompesse aquela rotina, a esta altura beirando a monotonia apesar da comovente interpretação de Maria Bethânia, e revelasse o espetáculo, mesmo que ele só fizesse sentido depois deste prelúdio que criava e aumentava a expectativa. E aconteceu, como tinha que acontecer e eu sabia, meio sem saber. Não sei se foi o meu coração ou as batidas eletrônicas como rufos de tambores selvagens ou de guerra, ou de paz, que anunciaram, ou mesmo produziram a transformação. Enquanto isso, a expressão do rosto da plateia, que era tudo que se podia ver, refletia a surpresa e excitação. Olhos arregalados, bocas abertas, suspiros, gritos, palmas, cutucões, delírios. Diante dos seus olhos ocorria a transformação, a revelação: com a ajuda de um assistente – sempre há um assistente – o manto preto desapareceu no ar, um esplendor com

tecidos e fitas esvoaçantes foi colocado sobre os ombros, o cabelo de uma cor qualquer – peruca, o que não faz diferença nenhuma – forte, com certeza, foi solto há tempo de retomar o centro do palco, a passarela que levava ao meio da platéia. Apareceu um corpo esguio, com uma roupa mínima colada a ele, sobre uma plataforma salto 15, 20, 25, cano longo, até os joelhos. Tudo aquilo escondido, camuflado, ou simplesmente uma outra forma do mesmo que estava o tempo todo ali, debaixo da capa, preta, e que todas intuía mesmo sem saber exatamente o que. Era um homem e era uma mulher. Impossível saber o sexo, o gênero a sexualidade. Seios postiços, neca acuada, papada, bocão, ombros largos. Drag Queen, transformista, transformando. A pesada maquiagem era a mesma, mas a expressão era outra. Os lábios – bocão – agora dublavam a letra de um hit pop, encarnando Madonna, Cher, Britney, Whitney, Kelly, não sei, uma diva. O ritmo convidava ao movimento. Meu corpo também queria dançar. Dançava, apesar do frio, apesar da dor, apesar do cansaço, apesar. Eu e ela, a figura, no palco em que o preto da capa deu lugar a cores vibrantes, brilhos, tecidos; a postura estática a movimentos acrobáticos, bate cabelo, piruetas, carão, close-pose – em cima do salto 15, 20, 25; e a luz branca, quase alva, a um jogo de luzes coloridas piscantes que preenchiam o espaço ao redor da mesma figura, ou era outra, que continuava a ocupar o palco, às vezes quase ofuscava os olhos. Assim foi, até a última batida da música, a última pirueta, o aplauso, a próxima atração. Ave Maria...

Que termo, categoria, conceito, poderia melhor descrever esta cena? Seguramente há várias, das mais carinhosas às mais ofensivas. Nela, símbolos religiosos se combinam com uma performance de gênero que desafia qualquer padrão de classificação disponível nos manuais de teologia ou religião academicamente aceitos e institucionalmente legitimados. Teologia das margens, dogmática do ordinário, doutrinas transformistas. Religião reinventada. Abuso de um símbolo religioso - certamente disseram alguns/as - mácula. A cena inóspita, sem dúvida, mexe com as sensibilidades religiosas e provoca reações diversas. Esquecer que se trata de Maria, Ave!, e apreciá-la como um show de Drag Queen? Esquecer que é um show de Drag Queen – impossível quiçá – e depreciá-la com um espetáculo grotesco de algum (alguma?) desavisado? Diante do que vem sendo discutido neste trabalho, a opção é insistir na utilização do termo “ambigüidade” para falar da cena. Ambigüidade religiosa, ambigüidade sexual, ambigüidade. E com ela inicia-se esta discussão acerca da própria ambigüidade e dos desafios e das possibilidades que ela coloca para a construção de uma teologia queer no Brasil.

Nesta busca, serão visitados alguns lugares em que a “ambigüidade” tem sido tematizada, para o bem ou para o mal. Outras companheiras, outras situações inóspitas, unir-se-ão a estas conversas, por estarem bastante familiarizadas com esses assuntos, e indicarão algumas trilhas que podem ser seguidas. Nestes passeios, não se perderá de vista, os caminhos

que trouxeram até aqui, bem como os motivos que inspiram estes itinerários: religiosidade e sexualidade, uma teologia queer no Brasil.

3.1 Reconhecendo os terrenos

3.1.1 A semântica da ambigüidade

Deixo os meus bens a minha irmã não a meu sobrinho jamais será paga a conta do alfaiate nada aos pobres. [...]

Deixo os meus bens a minha irmã? Não. A meu sobrinho? Jamais. Será paga a conta do alfaiate? Nada. Aos pobres.¹

“Ambigüidade” pode ser genericamente definida como: “A qualidade de ter mais de um significado”.² Como conceito, no entanto, aparece na maioria dos dicionários como referência a questões da linguagem e da lógica.³ Nestas áreas, sua definição é frequentemente relacionada com o uso feito por Aristóteles em sua discussão sobre os argumentos sofísticos.⁴ Para Aristóteles, no âmbito dos sofismas que dependem da linguagem, a ambigüidade (ὁμωνυμία) é uma das maneiras de “produzir uma falsa aparência de argumento”.⁵ A “homonímia”, neste caso, designa “o fato de um mesmo termo vir a ser usado para denotar coisas diferentes”.⁶ A forma mais comum para expressar o sentido da “homonímia” de

¹ Exemplo de ambigüidade sintática citado em CEIA, Carlos. Ambigüidade. In: CEIA, Carlos. **E-Dicionário de termos literários**. Disponível em: <<http://www.fcsh.unl.pt/edtl>>. Acesso em: 02 mai. 2008.

² BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

³ Segundo CEIA, 2008, “ambigüidade” é um “[t]ermo que traduz a ocorrência de mais do que um sentido em palavras, frases, proposições ou textos”. BLACKBURN, 1997, p. 11, fala de “ambigüidade lexical” (relativa a palavras) e “ambigüidade estrutural” (relativa a fases ou construções gramaticalmente complexas). Além disso, distingue entre “ambigüidade ato-objeto”, “ambigüidade sistemática” e “ambigüidade tipo-espécime”.

⁴ ARISTÓTELES, **Dos argumentos sofísticos**. Série Os Pensadores. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 159-203. MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2000. p. 104, não apresenta uma definição de “ambigüidade”, mas remete a outros termos, o primeiro deles sendo “sofisma”, onde o autor apresenta e discute as teses de Aristóteles. O autor também apresenta e discute os tipos de “falácias” (aqui equivalente a “sofismas”) descritos por Stuart Mill em *A System of Logic Raciocinative and Inductive* (livro V “On Fallacies”). BLACKBURN, 1997, p. 11, chama de “ambigüidade sistemática” o “fenômeno observado por Aristóteles, pelo qual os termos podem aplicar-se de formas variadas, embora relacionadas, a diferentes categorias de coisas”.

⁵ ARISTÓTELES, 1973, p. 163. Segundo o autor, as outras maneiras de produzir este efeito na linguagem são: anfibolia (ἀμφιβολία), combinação (σύνθεσις), divisão de palavras (διαίρεσις), acentuação (προσωδία) e formas de expressão (σχημα λήξεως) - (Veja também MORA, 2000, p. 2727).

⁶ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1962. p. 491. Um dos exemplos apresentados por Aristóteles é o da palavra “aprender”: “Porque ‘aprender’ é uma palavra ambígua, tanto admitindo o significado de ‘compreender’ pelo uso do conhecimento como o de ‘adquirir conhecimento’” (ARISTÓTELES, 1973, p. 163). MORA, 2000, p. 1382, não apresenta definição de *homonímia* mas remete diretamente a “sofisma”. LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 67, menciona a homonímia como distinta da anfibolia em Aristóteles (sobre “anfibolia” ver abaixo).

Aristóteles em Latim é através do uso do termo “equivoco” (*aequivocus*).⁷ Por este motivo, alguns autores definem “ambigüidade” simplesmente como “equivocação” (*aequivocatio*).⁸ Ainda em Aristóteles, o termo anfibia (*ἀμφιβολία*) aparece na lista de vícios utilizados nos argumentos sofísticos ao lado da “homonímia”.⁹ Embora este conceito esteja relacionado mais precisamente com frases e proposições¹⁰, ele parece ser o termo mais utilizado para falar de “ambigüidade” no campo da linguagem e da lógica, pelo menos quando se refere à discussão de Aristóteles.¹¹ Segundo Carlos Ceia, no entanto: “Anfibolia, anfibia e ambigüidade [sic] são termos que têm sido confundidos, pelo menos, desde Quintiliano, que em *Institutio oratoria*, assevera: ‘amphibologia id est ambiguitas’ (VII, 9)”.¹² Todos estes termos –

⁷ MORA, 2000, p. 2727, na apresentação dos sofismas lingüísticos traduz a ὁμωνυμία de Aristóteles como homonímia ou equivoco. LALANDE, 1996, p. 52, em sua definição do vocábulo “ambigüidade” remete a *anfibia* e *equivoco* (sobre *anfibia* ver abaixo) e define equivoco, em sua forma adjetiva: “Quando se fala das palavras ou das expressões: que tem vários sentidos” ou “[q]ue pode ser explicado de várias maneiras diferentes, consequentemente, de natureza incerta. Que não pode ser colocado numa espécie bem definida” (p. 316). ABBAGNANO, 1962, p. 491, em sua definição de “homonímia” remete aos termos “equivoco” e “unívoco” e discute o seu uso por Aristóteles. Segundo ele “unívoco” (*univocus*) corresponde a “sinônimo” (συνωνυμος) – objetos que têm em comum tanto o nome como a definição do nome – e “equivoco” (*aequivocus*) a “homônimo” (ὁμωνυμος) – objetos que têm em comum o nome enquanto as definições que o nome lembra são diferentes (p. 946).

⁸ ABBAGNANO, 1962, p. 34. Segundo o autor: “No latim medieval, *aequivocatio* se usava para traduzir a ὁμωνυμία de Aristóteles (v. HOMONÍMIA)” (p. 321). Também LOPES, A. da Costa. Ambigüidade e ambíguo. In: CABRAL, Roque, et. al. (org.). **Logos**: Enciclopédia Luso-brasileira de filosofia. Lisboa: Verbo, 1989-1992. p. 204-205, afirma que: “o grande número de termos vagos e ambíguos é uma das maiores fontes de falácias ou sofismas, principalmente das falácias de *equivocação* ou A. de termos (*aequivocatio*, ὁμωνυμία)”. Segundo BLACKBURN, 1997, p. 120, “equivocar” significa “fazer uma asserção que pode ser interpretada de mais de uma maneira, com o objetivo de explorar essa ambigüidade”.

⁹ Segundo ARISTÓTELES, 1973, p. 164: “Destas ambigüidades e anfibilias [sic] existem três variedades: (1) quando o nome ou a expressão significam propriamente mais de uma coisa, como a ‘águia’ (a ave ou a insígnia) ou o ‘cão’ (o animal ou a constelação); (2) quando, por hábito, os chamamos assim; (3) quando palavras que em si mesmas têm um só sentido assumem um duplo sentido ao combinar-se”. Além de “anfibia”, outro termo que ocorre com freqüência nas definições é anfibia (*ἀμφιβολία*). Em alguns dicionários eles são apresentados como equivalentes (ABBAGNANO, 1962, p. 56; LALANDE, 1996, p. 67). COELHO, A. Anfibia. In: CABRAL, Roque, et. al. (org.). **Logos**: Enciclopédia Luso-brasileira de filosofia. Lisboa: Verbo, 1989-1992. p. 262-263, afirma que *anfibia*: “Pode designar ou a sistematização da anfibia ou o seu estudo histórico-crítico”. Segundo CEIA, 2008: “a anfibia (do gr. *Amphibolos*, ‘ambíguo’) é uma forma de ambigüidade do sentido numa construção sintáctica [... e a] distinção entre anfibia e anfibia não é aceite [sic] por todos os dicionários, sendo a tendência geral o repúdio da forma *anfibia*”. Para LOPES, 1989-1992, p. 204-205, a “*anfibia(og)ia* de expressões ou proposições” é outra expressão de falácias ou sofismas causados pela ambigüidade.

¹⁰ Segundo ABBAGNANO, 1962, p. 491: “A H[omonímia] de frase denomina-se *anfibia*”. Também COELHO, A. Anfibia. In: CABRAL, Roque, et. al. (org.). **Logos**: Enciclopédia Luso-brasileira de filosofia. Lisboa: Verbo, 1989-1992. p. 262; LALANDE, 1996, p. 67; ABBAGNANO, 1962, p. 56; MORA, 2000, p. 137-138. Um dos exemplos apresentado por Aristóteles é a frase “do silencioso é possível falar”, porque ‘falar do silencioso’ também tem um duplo significado: ou que o homem silencioso está falando, ou que as coisas de que se fala são silenciosas” (ARISTÓTELES, 1973, p. 164).

¹¹ Além de Aristóteles, outro caso frequentemente citado do uso do termo anfibia é a expressão “anfibia dos conceitos de reflexão” de Kant que expressa “a confusão entre o uso empírico-intelectual e o uso transcendental dos conceitos de reflexão” (ABBAGNANO, 1962, p. 56; também COELHO, 1989-1992, p. 262; MORA, 2000, p. 137-138; CEIA, 2008).

¹² CEIA, 2008.

ambigüidade, homonímia, equívoco, anfíbolia – estão, na verdade, relacionados e buscam exprimir o mesmo sentido embora em níveis diferentes. Diante disso, André Lalande propõe: “utilizar de preferência *ambigüidade* para as palavras ou os termos, *anfíbolia* para as frases ou as proposições, e *equívoco* no sentido geral”.¹³

Outro termo associado à idéia de “ambigüidade” é “vaguidade”.¹⁴ Nos casos em que esta associação aparece, em geral, estabelece-se uma distinção entre estes dois conceitos.¹⁵ Apenas no campo da lógica parece haver uma relação de identificação entre eles.¹⁶ Ainda assim, segundo José F. Mora: “Como o termo ‘vago’ costuma ter um sentido pejorativo, escolhemos o termo ‘ambíguo’ para caracterizar idéias, conceitos, noções, significados, etc. em que a falta de nitidez e de ‘definição’ não é rejeitada como prejudicial, mas admitida como suscetível de tratamento lógico”.¹⁷ Neste sentido, na sua ligação com a noção de “vaguidade”,

¹³ LALANDE, 1996, p. 67.

¹⁴ Em MORA, 2000, p. 104, “vaguidade” é o segundo vocábulo ao qual o autor remete na sua definição de “ambigüidade” (o primeiro, como visto, é “sofisma”). CEIA, 2008, inicia sua discussão sobre “ambigüidade” refletindo sobre “vagueness”.

¹⁵ CEIA, 2008, por exemplo, afirma que ambigüidade: “Distingue-se das noções de *indeterminação* ou de *indefinição* (em inglês, *vagueness*; em espanhol, *vaguedad*). Por exemplo, o ‘olhar’ é um termo vago (quantos significados pode traduzir um olhar?) mas não é ambíguo, pois cada um dos sentidos da ambigüidade pode ser bastante preciso”. O autor discute a definição de “vaguidade” e sua relação com “ambigüidade” a partir das reflexões de Max Black (*Vagueness: An exercise in Logical Analysis*), Carl G. Hempel (*Vagueness and Logic*) e I. M. Copilowish (*Border-Lie Cases: Vagueness and Ambiguity*). Também FERRERIA, Maria Cristina Leandro. **Da ambigüidade ao equívoco**. Porto Alegre: Editora da Universidade, UFRGS, 2000, p. 71-75, discute a “vaguidade” como uma das “fronteiras” da ambigüidade, ao lado de “duplo sentido” e “ambivalência” (sobre estes últimos, ver também CEIA, 2008). O termo “ambivalência” é mais usado no campo da psicanálise.

¹⁶ MORA, 2000, p. 104, estabelece a relação entre “ambigüidade” e “vaguidade” a partir do terceiro vocábulo – “ambíguo” – ao qual o autor remete na ocorrência do verbete “ambigüidade”. De acordo com ele: “A noção de ‘indefinido’ como uma das especificações da noção de ‘vago’, pode ser formalizada logicamente. Produz-se então o que se chamou de ‘lógica do ambíguo’ à qual nos referimos no verbete AMBÍGUO” (p. 2964). Na sua discussão sobre “vaguidade” o autor utiliza as mesmas referências de CEIA, 2008 (veja nota anterior) e ainda A. Cornelius Benjamin (*Science and Vagueness*) e G. Watts Cunningham (*On the Meaningfulness of Vague Language*). BLACKBURN, 1997, p. 11, não faz qualquer referência à idéia de “vagueza” na sua discussão do termo “ambigüidade”. Refere-se, no entanto, à esta noção (e à noção de “lógicas difusas”) em sua discussão sobre “paradoxo” (p. 280), mais especificamente na relação com o “paradoxo sorites” (p. 287). Com relação à noção de “vagueza” o autor afirma que: “O melhor tratamento semântico da vagueza não se encontra definido: as questões a resolver incluem o paradoxo sorites e a questão de saber se a lógica clássica deve ser alterada no sentido de admitir graus de verdade, que correspondem a graus de vagueza” (p. 398). Em nenhum dos dicionários pesquisados “paradoxo” aparece nas definições de ambigüidade.

¹⁷ MORA, 2000, p. 104. Por este motivo, o autor prefere falar em “lógica do ambíguo” ao invés de “lógica da vaguidade” (como propõe Saul Kripke em *Naming and Necessity*, citado pelo autor). Ele ainda diferencia entre “ambigüidade” e “polivalência” e “bivalência”, e afirma que uma “lógica do ambíguo” não é uma “lógica desviada”, pois: “na medida em que uma lógica do ambíguo ou ‘lógica do inexacto’ pode ser suplementar tanto à lógica clássica como às lógicas desviadas, o caráter plenamente ‘desviado’ da lógica do ambíguo se mostra problemático” (p. 105).

a “ambigüidade” pode representar a característica “inevitável e até desejável” de conceitos e proposições.¹⁸ Chega-se, assim, a falar de uma “lógica da ambigüidade” ou “lógica fuzzy”.

[A] lógica *fuzzy* é um cálculo lógico que pretende dar conta, com a maior precisão possível, do modo de raciocinar humano que é, simplesmente, impreciso, flexível, analógico. [...]rata-se tão somente de inverter a formulação da lógica clássica e de afirmar que a precisão só é o limite da vaguidade. É, pois, um cálculo lógico que engloba o cálculo clássico, mas se distancia notavelmente de suas formulações. [...] Porque agora os cálculos (como os raciocínios humanos) dependem muito do contexto e, segundo ele, devem ir variando suas conclusões (isto é, perdem “monotonia”).¹⁹

No campo da linguagem, a “ambigüidade” está associada a uma multiplicidade de fenômenos ligados tanto a questões lexicais e sintáticas quanto a questões relativas aos processos de comunicação que envolvem os sujeitos e os seus discursos.²⁰ Esta distinção, já realizada por Aristóteles com relação aos sofismas lingüísticos e extralingüísticos, deu origem a duas perspectivas teóricas que definem a ambigüidade “como uma carência própria dos sistemas constituintes das línguas naturais”.²¹ Embora estas perspectivas, de certo modo, permaneçam atuantes, mudanças ocorridas na compreensão acerca da “ambigüidade” no contexto da lingüística contemporânea fizeram com que a ambigüidade passasse a ser tratada como “disjunção”, “problema de recepção”, “problema lingüístico” ou “estratégia discursiva”.²² Desta forma, configuraram-se duas grandes tendências de abordagem: uma que opera dentro de “um mundo lógico reduzido, cujos limites não admitem fendas, brechas ou

¹⁸ Segundo MORA, 2000, p. 104: “Considerou-se que se deve evitar (em filosofia) a vaguidade. Se assim é, é preciso evitar também os conceitos ambíguos ou as proposições com significação ambígua. No entanto, foi-se reconhecendo crescentemente que o vago ou ambíguo pode ser inevitável e até desejável. Isso pode ocorrer de dois modos: ou afirmando-se que um conceito é constitutivamente vago ou ambíguo e que é necessário aceitar esse fato supostamente deplorável, ou enfatizando-se o caráter vago ou ambíguo do conceito que é preferível a seu caráter claro, visto que aquilo que o conceito denota é tão vago e ambíguo quanto o conceito”. Também segundo CEIA, 2008: “Se oposta a clareza, lucidez e inteligibilidade – atributos dos enunciados de natureza científica – a ambigüidade pode ser vista como um erro de expressão e assim foi, pelo menos até ao [sic] modernismo”.

¹⁹ MORA, 2000, p. 105 (o autor apresenta uma lista bibliográfica de importantes reflexões sobre a “lógica fuzzy” ao final do verbete). BLACKBURN, 1997, p. 230, apresenta semelhante discussão sob o verbete “lógica difusa” e afirma que: “A lógica difusa tem muitas aplicações na inteligência artificial e na concepção de sistemas que controlam acontecimentos reais, que precisam ser sensíveis a alterações graduais em características importantes”.

²⁰ Sobre os fenômenos lexicais e sintáticos, por exemplo: CEIA, 2008, fala de conotação, polissemia, duplo sentido (*double entendre*), homonímia, equívoco; e FERREIRA, 2000, p. 13, fala de metáfora, homonímia, lapsos de língua e duplicidade de efeitos discursivos.

²¹ FERREIRA, 2000, p. 54. Segundo a autora: “Quanto às duas teorias mencionadas, de um lado há uma concepção que se pretende estritamente lingüística e que rejeita todos os elementos extralingüísticos, como o contexto, a situação e o locutor com suas intenções; de outro, uma que integra esses mesmos elementos para chegar a ver mais amplamente no ato lingüístico um ato de comunicação, um ato de discurso” (p. 52).

²² Seguindo a descrição histórica de Claudine Haroche em *Faire Dire, Vouloir Dire*, FERREIRA, 2000, p. 52-56, afirma que, a partir da polêmica entre jesuítas e jansenistas (século XVI), a “ambigüidade” passou a ser tratada como uma via de acesso ao saber (p. 54-56). Assim, segundo ela: “A constatação a que se chega, conhecendo um pouco da história do termo e de seus fundamentos, é a de que a ambigüidade oscila de ‘um mal necessário’, com o qual é preciso saber lidar e conviver [...], a uma ‘característica constitutiva’, que é inerente à língua e precisa ser considerada” (p. 56).

rachaduras”; e outra que “admite ‘surpreender a linguagem’, (des)construir os sentidos, perturbar a ordem do sistema e driblar as regras”.²³ Dentro da tendência que entende a ambigüidade como um problema que precisa ser superado, reconhece-se como exceção a poesia e o humor como casos em que a ambigüidade é parte essencial do mecanismo discursivo para que se produza o efeito desejado.²⁴ Já na outra tendência, percebe-se uma semelhança com a discussão vista acima sobre a utilização da ambigüidade no âmbito da “lógica do ambíguo”, e ela passa a expressar uma “indeterminação latente” advinda de conflitos psíquicos e sociais.²⁵ A estas abordagens da ambigüidade estão associadas duas compreensões distintas da própria língua: como um sistema unívoco, fechado, homogêneo e transparente; ou como um sistema aberto, opaco e denso, marcado por lapsos e rupturas.²⁶

Em seu livro *Da ambigüidade ao equívoco*, Maria Cristina L. Ferreira propõe analisar a questão da ambigüidade na interface da sintaxe e do discurso²⁷ com o intuito de apontar para a materialidade da língua, ali onde ela se encontra com a história.²⁸ A ambigüidade aparece, então, como lugar privilegiado de expressão do equívoco, compreendida como seu caso-limite.²⁹ Dentro desta perspectiva, ambas (ambigüidade e

²³ FERREIRA, 2000, p. 79. Sobre as formas de tratamento da ambigüidade ver p. 56-67.

²⁴ FERREIRA, 2000, p. 51. Veja também discussão de CEIA, 2008. O autor discute a obra de William Empson *Seven Types of Ambiguity* em que desenvolve uma “teoria da ambigüidade” na teoria literária e afirma que a ambigüidade é a origem da eficácia poética. Além disso, segundo CEIA, 2008: “Para além da poesia, outras formas de expressão utilizam a ambigüidade nas suas várias realizações discursivas: o *pun*, o enigma, a adivinha e a anedota são enunciados que baseiam a interpretação da sua mensagem em representações indiretas de nomes, termos e idéias [sic], jogando com duplos sentidos”.

²⁵ FERREIRA, 2000, p. 66. Segundo a autora, a ambigüidade como estratégia discursiva questiona o ideal de clareza e completude (biunivocidade) que se fundamenta numa “visão idealizadora de sociedade, composta de interlocutores ideais que convivem harmoniosamente. A ordem social é garantida pela língua (através da gramática), como elemento estável e conservador. Desse modo, identidade de intenções e homogeneidade de representações passam a ser consideradas como pressupostos das relações sociais” (p. 66).

²⁶ Estas duas concepções, e suas variantes, aparecem ao longo da discussão de FERREIRA, 2000. Segundo a autora, a discussão acerca da ambigüidade no campo da semântica lingüística se dá entre dois mitos: “a) o *mito da univocidade absoluta*, identificável ao sonho simplista da transparência da linguagem, e b) o *mito da plurivocidade absoluta*, em que nenhuma significação é atribuída de modo seguro e categórico. Entre esses dois mitos localiza-se a ‘dialética [da unicidade e da pluralidade]’” (p. 57).

²⁷ A autora toma a sintaxe e a zona de tensão que ela cria com o discurso como lugar de observação dos fatos da língua que perturbam a ordem do sistema lingüístico. Assim, segundo FERREIRA, 2000, p. 13: “Esta *interface sintaxe/discurso* é relevante e merece ser explorada. De um lado a sintaxe, como ordem simbólica, chega muito próximo da língua, daquilo que lhe é próprio (da sua ordem); de outro, o discurso, como processo de produção de sentido, tem na língua um suporte decisivo na constituição de sua materialidade (lingüístico-histórica)”. Para a discussão sobre a relação entre língua e discurso veja FERREIRA, 2000, p. 33-45; sobre a relação entre sintaxe e discurso e sua compreensão como “lugar de observação” p. 85-103.

²⁸ A autora parte da idéia de Lacan sobre “o real da língua” e questiona a “tendência de apagar o ideológico nas discussões que envolvem a linguagem” (FERREIRA, 2000, p. 21). Sobre a relação entre língua e história ver p. 25-32.

²⁹ Seguindo as reflexões de F. Gadet, a autora afirma que o equívoco é o “lugar de encontro entre o possível e a contradição, entre a língua (e o real que lhe é próprio) e a história. [...] O equívoco, entre os fatos difíceis de explicar, estaria demarcando aqueles pontos de fuga que representam modos de resistência próprios da ordem da língua. A língua não seria então mais um sistema dedutivo fechado ao abrigo de mal-entendidos, lacunas e excessos, mas comportaria em si a possibilidade de rupturas” (FERREIRA, 2000, p. 10).

equivoco) são compreendidas como fenômenos de resistência da língua, os quais escapam ao ordenamento funcionalista que vê a linguagem unicamente como instrumento de comunicação.³⁰ Assim, segundo ela:

O ponto instigante e desafiador é que o sistema da língua guarda em si tanto a possibilidade do jogo quanto a necessidade do ordenamento, acompanhando a tensão constante entre liberdade e coação que lhe é constitutiva. Através da dimensão do humor, do chiste, do trocadilho, vislumbra-se mais nitidamente o dito de que *todo enunciado está exposto ao equívoco da língua*, e se percebe melhor o funcionamento dos fatos que surpreendem a linguagem, perturbam a ordem do sistema e driblam suas regras.³¹

Ao considerar a ambigüidade como elemento constituinte do sistema da língua, poder-se-ia afirmar que ela representa uma afirmação da norma lingüística estabelecida pelo seu reverso – um “mal necessário”. Esta compreensão sustentaria a necessidade de “desambiguação” como prerrogativa para o estabelecimento de uma ordenação lingüística harmoniosa e uma comunicação eficaz, ainda que uma “desambiguação” absoluta seja vista como impossível e até indesejável. A compreensão da ambigüidade como “fenômeno de resistência”, no entanto, não apenas questiona o ideal abstrato de transparência da língua, mas afirma a ambigüidade como espaço de produção de sentido, tendo em vista que esta se dá no encontro da língua com a história em sua materialidade conflituosa.³²

A discussão semântica em torno da “ambigüidade” remete diretamente a questões relacionadas com a linguagem e a lógica. A análise do desenvolvimento histórico de sua compreensão nestas áreas reflete as mesmas problemáticas encontradas no campo da produção científica do conhecimento em geral, e na teologia em particular. Aquilo que é ambíguo é tratado como um problema, um acidente, um desvio, um erro, falta de coerência e, quando muito, como um mal necessário. Neste sentido, ela se assemelha àquilo que, no estudo das regras da gramática da Língua Portuguesa, deixa qualquer estudante de ensino médio irritado: a “exceção”. Pois, como afirmava um professor de Português diante das queixas de estudantes por causa das confusas regras de acentuação: “a exceção confirma a regra”. No presente trabalho, no entanto, quer-se focar e discutir a ambigüidade não apenas como “a exceção que confirma a regra”. Pelo contrário, compreende-se a ambigüidade como, em

³⁰ A autora discute a questão da resistência desde a perspectiva da Análise do Discurso, onde esta noção mobiliza “diferentes ordens: a ordem *da língua*, a *do sujeito* e a *do mundo*” (FERREIRA, 2000, p. 22). A resistência da língua se manifesta justamente por seu caráter opaco e denso; a resistência do sujeito se manifesta pelo fato de ele tanto dominar a língua quanto ser dominado por ela; e a resistência do mundo se manifesta através de sua relação com a história e com a ideologia (ver p. 22-24). Pela perspectiva antifuncionalista adotada pela autora é que ela encontra nas reflexões de Chomsky o ponto de partida para sua análise da ambigüidade (p. 49-52).

³¹ FERREIRA, 2000, p. 14.

³² É isto que FERREIRA, 2000, p. 105-118, demonstra ao analisar brincadeiras de criança, jogos de palavras e anúncios de publicidade.

primeiro lugar, uma forma de resistência a um sistema, seja ele qual for, que estabelece regras e padrões de comportamento que acabam por gerar privilégios para aqueles e aquelas que se enquadram nestes padrões, ansiedade entre aqueles e aquelas que lutam arduamente para atingir suas exigências e marginalização para aqueles e aquelas que, por assumirem a “exceção” ou a “ambigüidade” como parâmetro para construção de sua identidade e condução de sua vida, são excluídos/as dos centros de poder e dos meios de produção do conhecimento. Tal resistência, no entanto, não é compreendida simplesmente como um ato de “suportar” uma realidade adversa e opressora, embora “suportar” muitas vezes seja a única possibilidade. Mas, além de pensar a “ambigüidade” como um ato de resistência, quer-se também enfocá-la, em segundo lugar, como um espaço (ou como espaços – no plural) de produção de sentido que extrapola os limites impostos por sistemas hegemônicos, funda uma outra lógica e abre a possibilidade para outras formas de conhecimento e reflexão teórica. Por isso, nestes “passeios e conversas epistemológicas” que ajudam a compor os itinerários para uma teologia queer no Brasil, alguns espaços que podem ajudar a “pensar a ambigüidade” precisam ainda ser visitados.

3.1.2 Ambigüidade e hermenêutica teológica

A questão hermenêutica tornou-se, de maneira especial na segunda metade do século XX, um ponto de discussão em todas as áreas do conhecimento.³³ Diante das críticas ao pensamento científico moderno, a forma de analisar e compreender os dados passou, então, a estar sujeita a uma infinidade de variáveis possíveis, exigindo uma postura crítica diante de qualquer postulado que se pretenda universal e absoluto. Inúmeras teorias e conceitos foram desenvolvidos nas mais diversas áreas para expressar esta nova perspectiva e formular metodologias capazes de incorporar estas variantes. Embora “ambigüidade” apareça em muitas destas reflexões como um termo que, ao lado de outros, expressa tal preocupação, ele raramente é empregado como conceito. No campo da hermenêutica teológica, por exemplo, estudiosos/as como Sarah H. Pinnock e David Tracy empregam o termo na interpretação de narrativas bíblicas e históricas e oferecem pistas importantes para pensar a “ambigüidade” no campo da teologia.

³³ Veja discussão de TESCHE, Adayr M. **Interpretação: rupturas e continuidades**. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

Sarah Pinnock, em seu artigo *Atrocity and Ambiguity*, reflete sobre a ambigüidade nas construções teológicas e discursos populares em torno do Holocausto no contexto norte-americano.³⁴ Ao comparar as construções dos/as “teólogos/as do Holocausto” das décadas de 1970 e 1980 com as construções elaboradas nas décadas seguintes, a autora constata que há uma mudança de abordagem em que se passa a considerar a transmissão cultural das mensagens sobre o Holocausto.³⁵ Além disso, ela reconhece quatro tendências nas respostas cristãs mais recentes a partir das quais se introduz o elemento da ambigüidade.³⁶ Ao ser introduzido na discussão, este elemento questiona a tradicional dicotomia estabelecida entre as identidades de vítimas e perpetradores e reconhece um nível mais profundo na construção destas identidades sem dividir seus protagonistas em bons e maus.³⁷ Esta perspectiva, no entanto, não aparece nas lembranças populares acerca do Holocausto que, sob o processo de “americanização”, enfatizam a supremacia moral através de narrativas vitoriosas e redentoras.³⁸ Neste sentido é que as respostas recentes de teólogos/as acerca do Holocausto, segundo a autora, podem “catalisar a atenção para a ambigüidade como um antídoto para as distorções da americanização”.³⁹ Assim:

Embora para alguns/as cristãos/as, a ambigüidade possa parecer ameaçadora, para respostas recentes ao Holocausto, ela é uma postura [*stance*] que não exclui a fé ou a

³⁴ PINNOCK, Sarah H. *Atrocity and Ambiguity*. *Jornal of the American Academy of Religion*, Germantown, v. 75, n. 3, p. 499-523, set. 2007. A autora reflete sobre a importância que o Holocausto recebeu no século XX a ponto de tornar-se o símbolo máximo de atrocidade (p. 499-503) e de que forma este símbolo tem sido usado para ignorar outras formas de genocídio contemporâneas. Segundo ela: “enquanto fazem do Holocausto – ou mesmo do genocídio – a atrocidade emblemática, norte-americanos/as podem bem ignorar outras mortes, menos dramáticas, em grande escala” (p. 519).

³⁵ PINNOCK, 2007, p. 503. A autora analisa obras teológicas representativas de cada um desses períodos (principalmente *Faith and Fratricide* de R. R. Ruether, 1974, e *Parables of Our Time* de T. Oldenhege, 2002). Ela afirma que o primeiro período é marcado pela busca de elementos de “autenticidade” da fé cristã, neste caso pervertidas na realidade do Holocausto, mas passíveis de serem recuperadas (p. 503-507). O segundo período é marcado pela introdução de elementos de “ambigüidade” (p. 507-513) que reconhece a cumplicidade de instituições cristãs e discute o evento em sua complexidade.

³⁶ A respeito destas tendências PINNOCK, 2007, p. 507, afirma que: “(1) elas não defendem um cerne/fundo de tradição Cristã livre de anti-judaísmo, (2) elas posicionam seu interesse no Holocausto biograficamente e culturalmente, (3) elas enfatizam a identificação com o perpetrador, e (4) elas refletem sobre a dinâmica da representação pública do Holocausto na sociedade”.

³⁷ PINNOCK, 2007, p. 501. Este argumento é desenvolvido por Claudia Card em *The Atrocity Paradigm*. A questão da identidade aparece também com relação aos/as próprios/as teólogos/as no que a autora chama de “consciência de perpetrador” (*perpetrator awareness*) ou, mais amplamente, de “posicionamento do sujeito” (*subject positioning*). Com relação a T. Oldenhege a autora afirma: “Ela aceita a ambigüidade de sua identidade, como uma alemã e uma cristã, que a conecta com perpetradores e espectadores [*bystanders*] do genocídio contra judeus” (p. 514).

³⁸ PINNOCK, 2007, p. 515s. Segundo a autora: “A narrativa redentora do Holocausto é uma trajetória que confirma mensagens políticas sobre polícias estadunidenses benevolentes e sentimentos de supremacia moral” (p. 518) e, “[a]o invés de ambigüidade, imagens populares do Holocausto tendem mais na direção de superioridade moral e identificação com os salvadores” (p. 519).

³⁹ PINNOCK, 2007, p. 516.

participação na igreja. A Bíblia é abordada como uma parte viva da tradição cristã, contendo materiais divergentes e sujeita a múltiplas interpretações.⁴⁰

Nesta proposta de reconciliação da “ambigüidade” com a fé e a tradição cristã, a autora remete ao livro *Plurality and Ambiguity*. Nesta obra, David Tracy se debruça sobre a questão hermenêutica no campo da religião, com especial atenção para a interpretação de textos clássicos.⁴¹ Seu ponto de partida é o fato de que se vive uma crise hermenêutica, a qual exige uma análise dos próprios métodos de interpretação e cujo principal resultado é o fato de que a ciência se torna, novamente, histórica e hermenêutica.⁴² Diante desta re-discussão sobre os métodos hermenêuticos, o autor defende que interpretar é algo intrínseco à experiência humana e que o processo de interpretação deve ser compreendido como uma “conversa” (*conversation*).⁴³ Dentro desta compreensão do processo interpretativo, a “discussão” (*argument*) reflete não apenas o conflito de interpretações, mas também aquilo que faz com que a “conversa” avance.⁴⁴ O processo de interpretação como “conversa” não ignora a exigência da busca pela verdade, mas deixa de ser compreendido dentro de uma perspectiva romântica ou cientificista para assumir as contribuições dos métodos histórico-críticos e da crítica literária.⁴⁵ São os desenvolvimentos teóricos nestas duas áreas que revelam e afirmam a “pluralidade” e a “ambigüidade” como questões fundamentais a serem consideradas nos processos interpretativos. Segundo ele:

Pluralidade parece uma palavra adequada para sugerir a extraordinária variedade que qualquer estudo da linguagem mostra, e qualquer estudo da variedade de recepções de quaisquer documentos clássicos. É possível que ambigüidade seja uma palavra suave demais para descrever a estranha mistura do grande bem e do assustador mal que nossa história revela.⁴⁶

⁴⁰ PINNOCK, 2007, p. 511.

⁴¹ TRACY, David. **Plurality and Ambiguity**. Chicago: University of Chicago Press, 1987. p. 12-16. Segundo o autor: “No campo mais especificamente hermenêutico, clássicos são os textos que suportam um excesso e permanência de significado, ainda que sempre resistam a uma interpretação definitiva” (p. 12).

⁴² Sobre a “crise hermenêutica” ver TRACY, 1987, p. 8s; sobre a ciência como história e hermenêutica ver p. 33.

⁴³ TRACY, 1987, p. 1-27. Segundo o autor: “Qualquer ato de interpretação envolve pelo menos três realidades: algum fenômeno para ser interpretado, alguém interpretando este fenômeno e alguma interação entre estas duas realidades anteriores” (p. 10). “Conversa” é justamente como o autor propõe que se dê esta interação. Também é nesta compreensão que se fundamenta a discussão no presente capítulo ao sugerir “conversas epistemológicas”.

⁴⁴ TRACY, 1987, p. 23. É no âmbito da “discussão” (*argument*) que o autor debate questões teóricas e metodológicas relativas ao processo de interpretação (p. 28-46).

⁴⁵ O autor fala da “verdade como manifestação” (TRACY, 1987, p. 28-31) que pode ser afirmada com “adequação relativa” (p. 39, 44). Segundo ele: “O que nós sabemos, nós sabemos com adequação relativa, e sabemos que está marcado pelas realidades da linguagem, sociedade, e história” (p. 61). Sobre as contribuições dos métodos histórico-críticos e de crítica literária ver p. 35-42.

⁴⁶ TRACY, 1987, p. 69-70. O autor discute a “pluralidade” como uma característica da linguagem (p. 47-65), compreensão desenvolvida a partir da “virada lingüística” por autores como Wittgenstein, Heidegger, Sausurre, Derrida, Foucault, Lacan, Barthes, e que resulta de um movimento “da interpretação da linguagem como uso, para a linguagem como sistema, para a linguagem como um não-sistema diferencial, e agora para o discurso” (p. 61).

Assim, para David Tracy, “ambigüidade” se refere a uma característica própria da história. Esta compreensão emerge das pesquisas históricas desenvolvidas, por exemplo, no âmbito do feminismo, que apontam para interrupções e questionam discursos lineares e vitoriosos.⁴⁷ A “ambigüidade”, portanto, aparece como uma categoria analítica característica da discussão pós-moderna no campo da história. Segundo ele:

Ambigüidade histórica significa que uma narrativa do progressivo esclarecimento e emancipação ocidental que foi vista como aparentemente clara agora tornou-se uma montagem de clássicos e novas falas, de beleza surpreendente e crueldade revoltante, de emancipação parcial e formas cada vez mais sutis de aprisionamento. Ambígua é certamente uma forma de descrever nossa história. No passado é possível que tenhamos acreditado em narrativas realistas e até mesmo naturalistas de um triunfo do ocidente. Mas estas narrativas tradicionais são agora revestidas não apenas por narrativas modernistas e suas ocasionais epifanias em meio a uma massa de confusão histórica, mas também de anti-narrativas pós-modernistas com seus adeus a tudo isso.⁴⁸

Ao lado da “pluralidade” que caracteriza o campo da linguagem, a “ambigüidade” histórica reflete a resistência pós-moderna à definição do sujeito como ser autônomo que, através do uso da razão, é capaz de dominar a realidade, características do pensamento moderno.⁴⁹ É a partir desta “resistência” que o pensamento pós-moderno se relaciona com a questão da religião, a qual, apesar do pecado e da ignorância, em suas diversas manifestações, “pode resistir a todas as recusas de encarar a pluralidade e a ambigüidade radical de qualquer tradição”.⁵⁰ Tal resistência implica, por um lado, no reconhecimento da pluralidade e da ambigüidade próprias das religiões entre si e de cada uma em particular.⁵¹ Por outro lado, ela se revela como “esperança” na medida em que aponta para a necessidade de continuar arriscando interpretações a fim de “combater os obscurantismos, exclusivismos, e fanatismos

⁴⁷ TRACY, 1987, p. 68, 72s.

⁴⁸ TRACY, 1987, p. 70.

⁴⁹ TRACY, 1987, p. 82-83. Segundo o autor: “O sujeito pós-moderno agora sabe que qualquer rota à realidade precisa passar pela pluralidade radical de nossas linguagens diferenciais e pela ambigüidade de todas as nossas histórias” (p. 82). Por isso: “Na pós-modernidade, resistência pode assumir a forma de um rompimento com todos os códigos de narrativas tradicionais a fim de permitir que a linguagem e a história perturbem o ser do/a leitor/a” (p. 83).

⁵⁰ TRACY, 1987, p. 84. Segundo o autor, “resistência” é uma das qualidades da religião por lidar com “questões fundamentais” às quais precisa responder. Por isso, toda construção teológica é “um modo de investigação altamente precário [a highly precarious mode of inquiry]”. “Teólogos/as nunca podem alegar certeza mas, no máximo, adequação relativa altamente aproximativa. Teólogos/as não podem escapar à mesma pluralidade e ambigüidade que afeta todo discurso [...], teólogos/as, no máximo, podem ajudar todos/as nós a descobrir novos modelos de ação que são, eticamente, politicamente, e religiosamente, atos de resistência ao status quo” (p. 85).

⁵¹ Segundo TRACY, 1987, p. 112: “Nós nos encontramos, por isso, com uma pluralidade de interpretações e métodos. Nós nos encontramos com clássicos religiosos diversos entre muitas tradições religiosas. Nós nos encontramos vislumbrando a pluralidade dentro de cada tradição ao mesmo tempo admitindo a ambigüidade de cada religião: possibilidades libertadoras a serem recuperadas, erros a serem criticados, distorções inconscientes a serem reveladas”. O pluralismo religioso, no entanto, deve ser tratado com uma “atitude pluralista responsável” (p. 91) que exige compromisso com uma determinada visão.

morais dentro de suas próprias tradições” e “oferecer novas estratégias de resistência”.⁵²

Ainda que tanto a “pluralidade” quanto a “ambigüidade” sejam apresentadas como características da hermenêutica pós-moderna e ponto de encontro desta com a questão da religião, David Tracy enfatiza e aprofunda o tema da pluralidade.⁵³ Sua reflexão acerca da “ambigüidade” no campo da história, no entanto, se relaciona com a proposta de Sarah Pinnock na medida em que ela é considerada como um “antídoto” ou uma forma de “resistência” a discursos que ignoram a ambigüidade histórica apresentando-se como absolutos. Além disso, ao referir-se ao contexto pós-moderno, David Tracy também aponta para uma ampla discussão teórica contemporânea que têm questionado as limitações de paradigmas epistemológicos modernos, calcados sobre conceitos como objetividade, neutralidade e mensurabilidade.

Embora o uso da expressão “pós-moderno” não seja unânime ou aceito pacificamente, há, sem dúvida, uma mudança de paradigma no pensamento ocidental na qual se insere a discussão em torno do conceito de “ambigüidade”. Este termo passou a ser usado cada vez mais para falar de questões relacionadas à cultura, à história, à linguagem e às formas de produção de conhecimento. Mas, além dele, outros termos e conceitos têm sido empregados para falar de questões semelhantes, mesmo que de perspectivas teóricas e contextos específicos diferentes. Massimo Canevacci, por exemplo, compôs um “pequeno dicionário” de termos e conceitos utilizados no campo da antropologia para falar desta realidade “fluida” à qual tem sido feito referência neste trabalho através do uso termo ambigüidade.⁵⁴ Embora este autor opte pelo uso de “sincretismos”, também ele reconhece sua relação com outros

⁵² TRACY, 1987, p. 85. Com relação à “esperança”, o autor afirma que ela inclui tanto o elemento da razão quanto o da religião. Assim, segundo ele: “Nós podemos continuar a ceder à grande esperança da razão ocidental. Mas essa esperança agora é uma esperança mais modesta como resultado da descoberta da pluralidade da linguagem e do conhecimento e as ambigüidades de todas as histórias”.

⁵³ Sobre pluralismo religioso veja TRACY, 1987. p. 90-98. Em outras obras do autor o conceito de “ambigüidade” também parece dar lugar ao de “pluralidade” (veja, por exemplo, TRACY, David. **Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology**. New York: Harper & Row, 1988; TRACY, David. **A imaginação analógica: A teologia cristã e a cultura do pluralismo**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. Para outras reflexões sobre a questão do pluralismo religioso na teologia veja BERNHARDT, Reinhold. **La pretensión de absolutez del cristianismo: Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión**. Tradução de Manuel Abellá Martínez. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000; DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. Tradução de Márcia de Almeida e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999. Também no âmbito da Associação de Teólogos/as do Terceiro Mundo (ASETT) este tema tem sido trabalhado (veja: ASETT. **Pelos muitos caminhos de Deus: Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação**. Goiás: Rede, 2003; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José María (org.). **Pluralismo e libertação: Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã**. São Paulo: ASETT/EATWOT, Loyola, 2005; TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José M.; BARROS, Marcelo (org.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: ASETT/EATWOT, Paulinas, 2006.

⁵⁴ CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**. São Paulo: Studio Nobel, Instituto Cultural Ítalo Brasileiro-Instituto Italiano di Cultura, 1996.

termos e conceitos utilizados na atualidade.⁵⁵ Segundo ele:

Convive, no sincretismo, o paradoxo de uma palavra-geral justamente devido a sua absoluta particularidade. Frequentemente disfarça-se com sinônimos mais elegantes ou mais conflituais, como *pastiche*, *patchwork*, *marronização*, *híbrido*, *mélange*, *mulatismo*, *aculturação*: todos ligados ao jogo, por excelência ambíguo, da chamada contaminação. Nele reside – em sua excessiva incoerência, trivialidade, indigenização – o Grande Liquidificador que está despedaçando todos os lugares-comuns do trio estética-ética-etnia, assim como os dos comportamentos diários e os dos estilos de vida.

Em suma, o sincretismo atropela, dissolve e remodela a relação entre os níveis alheios e os familiares, entre os da elite e os de massa das culturas contemporâneas.⁵⁶

Não deveria causar surpresa que todo este vocabulário de termos e conceitos seja evocado num escrito que reflete sobre a experiência do autor com o Brasil e sua tentativa de fazer sentido dessa realidade.⁵⁷ Mas, antes de refletir sobre o que significa falar de “ambigüidade brasileira” e suas conseqüências para uma teologia queer no Brasil, será discutido rapidamente de que forma Simone de Beauvoir articula a questão da “ambigüidade” no âmbito da ontologia existencialista, bem como algumas propostas nas quais a noção de “ambigüidade” é articulada teologicamente.

⁵⁵ “Sincretismo” não se refere aqui especificamente à questão religiosa (embora esta também seja discutida pelo autor), mas a formas de “hibridação cultural”.

⁵⁶ CANEVACCI, 1996, p. 13. Veja p. 26-44, onde o autor apresenta e discute os termos/conceitos de marronização, bricolagem, bifurcações, *mirrorshades*, *dia-sin*, dialógica e polifonia. A bibliografia sobre esta temática é vasta e ampla, por isso sugere-se algumas obras a título de exemplo: sobre “hibridismo cultural” ver também BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003; para uma discussão sobre “multiculturalidade” e “mestizaje” veja: AUDINET, Jacques. **The Human Face of Globalization**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004; TORRE, Miguel de la; ESPINOSA, Gastón (org.). **Rethinking Latino(a) Religion and Identity**. Cleveland: Pilgrim, 2006; FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia, Sinodal, 2007. No campo da sociologia, Zygmunt Bauman tem utilizado termos/conceitos como “ambivalência” e “fluidez” (veja, por exemplo, BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999; BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007).

⁵⁷ Segundo CANEVACCI, 1996, p. 9: “Meu percurso pelos sincretismos culturais nasceu assim: entre uma e outra viagem ao Brasil, cada vez trazendo de volta um abáculo diferente, como um fio colorido a ser disposto segundo um desenho inquieto. A certa altura vi no sincretismo cultural a chave de abertura de um método e uma visão do mundo, em direção a produtos culturais contaminados e híbridos, em direção a uma dialética privada quer das apologias sintéticas, quer dos irreduzíveis antagonismos: mas plural, suja, experimental, serial, marronizada, descentrada. Uma dialética sincrética e de diáspora”. Veja também afirmação de Michel Maffesoli sobre o Brasil como “laboratório de pós-modernidade”: “Para mim, a pós-modernidade é a sinergia entre arcaísmo e desenvolvimento tecnológico. E isso vemos claramente no Brasil e não vemos na Europa. [...] O país dita novas formas de pensamento e comportamento do que são os valores pós-modernos. Assim como a Europa foi o lugar onde se desenvolveram os grandes valores modernos, o Brasil é onde identificamos esses novos padrões [...] o retorno dos valores do passado, mas que não são ultrapassados” (BRASIL: Laboratório da pós-modernidade? O sociólogo Michel Maffesoli é entrevistado por Regina Teixeira. **Caros Amigos**, São Paulo, v. 8, n. 64, p. 18-19, 2004. Citado em SCHULTZ, Adilson. **Deus está presente – O diabo está no meio**. Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2005. p. 295).

3.1.3 A ambigüidade ontológica de Simone de Beauvoir

O estudo do campo semântico da “ambigüidade” revelou que ela aparece primordialmente como um conceito ligado a determinadas questões relativas à reflexão filosófica no campo da linguagem e da lógica. Além disso, no entanto, tal estudo também revela que “ambigüidade” aparece como um conceito empregado em outros campos da filosofia, com um destaque para as reflexões ontológicas e morais nas filosofias existencialistas.⁵⁸ Embora a idéia de “ambigüidade” possa ser associada ao conjunto destas filosofias, chegando a serem chamadas de “filosofias da ambigüidade”, e seu principal expoente seja Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir figura como referência importante por seu ensaio filosófico *Por uma moral da ambigüidade*.⁵⁹

Uma das principais acusações dos opositores e críticos ao existencialismo refere-se ao fato de que seria impossível fundar uma teoria da ação a partir de suas premissas. De fato, segundo Zakeu A. Zengo: “O existencialismo é, portanto, negação de toda a moral estabelecida, mas ao mesmo tempo afirmação de outra filosofia moral. Esta outra filosofia moral tem um nome: moral da ambigüidade”.⁶⁰ O conjunto dos quatro ensaios que compõem o livro *Por uma moral da ambigüidade* de Simone de Beauvoir, assim, constituem um espaço importante para pensar a questão da “ambigüidade” no contexto do existencialismo pela sua importância na defesa desta corrente filosófica e na busca por uma teoria da ação que se sustente a partir dela. Ao longo de sua reflexão a autora procura demonstrar que, na verdade, o existencialismo “é a única filosofia em que uma moral tem seu lugar”.⁶¹ O ponto de partida

⁵⁸ Segundo ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 442: “As filosofias da existência surgiram no século XX. Mas é possível encontrar ao longo da história do pensamento filósofos que se ocuparam com problemas que sem dúvida podem ser chamados de existenciais. [...] No entanto, quando falamos em filosofia da existência no sentido em que hoje se usa a expressão, queremos destacar não apenas a preocupação com o ser humano de forma geral, mas o fato de constituir a existência humana o ponto de partida e o objeto privilegiado de análise”.

⁵⁹ LOPES, 1989-1992. p. 205, menciona Merleau-Ponty, Beauvoir e Sartre referindo-se ao uso de “ambigüidade e ambíguo” no vocabulário ontológico e moral existencialista; enquanto JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1991, p. 18, apresenta uma citação de Simone de Beauvoir na sua definição de “ambigüidade” como “condição do ser humano”.

⁶⁰ ZENGO, Zakeu A. **Jean-Paul Sartre, M. Horkheimer, Simone de Beauvoir e Albert Camus: O conflito moderno da ética, da existência, da fé e da práxis**. Disponível em: <http://www.zzengo.hpg.ig.com.br/sartre_camus.htm>. Acesso em: 08 ago. 2007.

⁶¹ BEAUVOIR, Simone. **Por uma moral da ambigüidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 33. E a autora explica: “pois numa metafísica da transcendência, no sentido clássico da palavra, o mal se reduz ao erro; e nas filosofias humanistas, é impossível dar conta da questão, uma vez que o ser humano é definido como pleno em um mundo pleno. Apenas o existencialismo concede, como as religiões, um lugar real ao mal; e é talvez o que faz com que o julgemos tão sombrio: os seres humanos não gostam de se sentir em perigo. No entanto, é porque há um verdadeiro perigo, verdadeiros fracassos, uma verdadeira danação terrestre, que as palavras vitória, sabedoria ou alegria têm sentido. Nada está decidido de antemão e é porque o ser humano tem algo a perder e que ele pode perder que ele também pode ganhar”.

para esta reflexão é, portanto, a afirmação da ambigüidade como condição fundamental do ser humano.⁶² Segundo ela:

... o desígnio original do ser humano é ambíguo: ele quer ser, e na medida em que coincide com essa vontade, fracassa; todos os projetos nos quais se atualiza esse querer-ser são condenados, e os fins circunscritos por esses projetos permanecem miragens. Nessas tentativas abortadas, a transcendência humana se abisma de maneira vã. Mas o ser humano quer também desvelamento de ser, e, se coincide com essa vontade, ganha, pois o fato é que, através de sua presença no mundo, o mundo se torna presente. Mas o desvelamento implica uma perpétua tensão para manter o ser à distância, para arrancar-se do mundo e afirmar-se como liberdade: querer o desvelamento do mundo, querer-se livre, é o único e mesmo movimento.⁶³

A afirmação da ambigüidade como condição humana situa-se, neste ensaio, no nível da ontologia. De acordo com Simone de Beauvoir, o ser humano tem um impulso fundamental que advém de sua condição de ser que pensa sua existência, e que faz com que ele “queira-ser”.⁶⁴ Nesta busca, no entanto, o ser humano sempre fracassa, pois, na medida em que ele coincidissem com este “desejo de ser”, estaria reunindo o “ser em-si” com o “ser para-si”, o que equivaleria a ser Deus. Este fracasso é fonte da angústia e do desespero que precisa ser assumido através de um processo de “conversão”.⁶⁵ Ao assumir o fracasso e se fazer “falta de ser” abre-se a possibilidade para que “haja ser”, e o ser humano surge como existência. Segundo ela:

... em sua vã tentativa de *ser* Deus, o ser humano se faz *existir* como ser humano, e se satisfaz com essa existência, ele coincide exatamente consigo. Não lhe é permitido existir sem tender para este ser que ele jamais será; mas é possível que ele queira essa própria tensão com o fracasso que ela comporta. Seu ser é falta de ser, mas há uma maneira de ser dessa falta que é precisamente a existência.⁶⁶

No movimento da negatividade (fazer-se falta de ser) para a positividade (para que haja ser) também se processa a passagem da liberdade espontânea para a liberdade moral,

⁶² Segundo a autora, esta é uma afirmação fundamental do existencialismo (BEAUVOIR, 2005, p. 15). O ponto de partida para a sua discussão, no entanto, é o livro de Jean-Paul Sartre *O ser e o nada* (ver p. 15-18). Segundo LUNDGREN-GOTHLIN, Eva. **Sex and Existence: Simone de Beauvoir's 'The Second Sex'**. London: Weleyn University Press, 1996. p. 47: “Já em fevereiro de 1945, Simone de Beauvoir teve a idéia de estabelecer uma ética com base em *O ser e o nada*, e um ano depois ela começou a escrever os quatro ensaios que mais tarde seriam reunidos como *Pour une morale de l'ambigüité*” (p. 47) sendo “a única ética existencialista a aparecer durante a década de 1940” (p. 149).

⁶³ BEAUVOIR, 2005, p. 25.

⁶⁴ Segundo LUNDGREN-GOTHLIN, 1996, p. 145, o “[desejo de ser] é um dos elementos fundamentais da filosofia de Simone de Beauvoir, originalmente desenvolvida em *Pour une morale de l'ambigüité*, e central para a sua antropologia em *O segundo sexo*” (também p. 159-165).

⁶⁵ BEAUVOIR, 2005, p. 18. Segundo a autora: “A conversão existencialista deve antes ser aproximada da redução husserliana: que o ser humano ‘ponha entre parênteses’ sua vontade de ser, e ei-lo trazido à consciência de sua verdadeira condição [...] ela previne apenas qualquer possibilidade de fracasso ao se recusar a pôr como absolutos os fins rumos aos quais se lança minha transcendência e considerá-los em sua ligação com a liberdade que os projeta”. Segundo LUNDGREN-GOTHLIN, 1996, p. 150, a idéia de conversão se relaciona com a de “desvelamento”: “ao invés de tentar realizar o desejo de ser em-si-para-si (e assim seguir o fundamental ‘desejo de ser’) o ser humano deveria se voltar para o ‘desvelamento’”. Este é um dos conceitos que influenciou a reflexão de Sartre sobre ética em *Cahiers pour une morale*.

⁶⁶ BEAUVOIR, 2005, p. 17-18.

pois: “querer-se livre e querer que *haja* ser é uma única e mesma escolha: a escolha que o ser humano faz de si mesmo enquanto presença no mundo”.⁶⁷ Nesta liberdade escolhida como expressão da existência se fundamentam os valores capazes de guiar as ações do ser humano e instituir a moral.⁶⁸ Afirma-se, assim, a máxima existencialista de que não há nada que seja exterior ao ser humano que possa justificar a sua existência e o seu agir, mas é o próprio ser humano que, ao escolher querer-ser, engaja-se e estabelece para si projetos que atualizam a sua liberdade e fundam sua existência.⁶⁹ Estes projetos, no entanto, não se justificam como fins absolutos, mas apenas como expressão da liberdade que se realiza em cada momento como absoluta, ao mesmo tempo em que remete a um futuro de possibilidades sempre aberto.⁷⁰ Por este motivo, segundo a própria autora, uma moral da ambigüidade não pode oferecer receitas, mas apenas métodos.⁷¹

Simone de Beauvoir provavelmente seja mais conhecida pelo impulso que a publicação dos dois volumes de *O segundo sexo* deu ao movimento feminista, especialmente nos Estados Unidos.⁷² Mesmo assim, muitos dos conceitos desenvolvidos e aprofundados

⁶⁷ BEAUVOIR, 2005, p. 61. Sobre a diferença entre liberdade espontânea e liberdade moral veja p. 26s. Segundo a autora, a liberdade “se confunde com o próprio movimento dessa realidade ambígua que chamamos existência e que só é fazendo-se ser; de tal maneira que, precisamente, é apenas na medida em que deve ser conquistada que ela se dá. Querer-se livre é efetuar a passagem da natureza à moralidade fundando na irrupção original de nossa existência uma liberdade autêntica” (p. 26).

⁶⁸ BEAUVOIR, 2005, p. 20. Segundo a autora: “O ser humano é livre; mas ele encontra sua lei em sua própria liberdade”. Ainda segundo ela: “é preciso que, dando a si mesma um conteúdo singular, [a liberdade] vise através [do fracasso] a um fim que não seja coisa alguma, mas precisamente o livre movimento da existência” (p. 30).

⁶⁹ Segundo BEAUVOIR, 2005, p. 19: “Renunciando a buscar fora de si mesmo a garantia de sua existência, ele também se recusará a crer em valores incondicionados que se ergueriam como coisas transversais a sua liberdade”.

⁷⁰ Segundo a autora, trata-se aqui da pergunta pelo conteúdo da liberdade, a qual “se realiza como unidade através do fracionamento do tempo. [...] Assim eu não poderia hoje querer autenticamente um fim sem querê-lo através de minha existência inteira, enquanto futuro deste momento presente, enquanto passado superado dos dias por vir: querer é engajar-me em perseverar em minha vontade. Isso não significa que eu não deva visar a nenhum fim limitado: posso desejar absolutamente e para sempre uma revelação de um instante” (p. 28). Esta realização de um fim como absoluto expressa-se, segundo a autora, na festa e na arte, onde “os seres humanos expressam sua necessidade de se sentir existir absolutamente” (p. 103). Por isso: “ser livre não é ter o poder de fazer qualquer coisa; é poder superar o dado rumo ao um futuro aberto” (p. 76). Sobre a relação entre presente e futuro ver p. 95-105.

⁷¹ Segundo BEAUVOIR, 2005, p. 109: “A moral não fornece mais receitas do que a ciência ou a arte. Apenas métodos podem ser propostos. [...] Afinal,] é impossível decidir abstrata e universalmente essa relação do sentido com o conteúdo; é preciso, em cada caso particular, uma prova e uma decisão”. Assim: “Vê-se que o método que propomos, análogo nisto aos métodos científicos ou estéticos, consiste em confrontar em cada caso os valores realizados e os valores visados, o sentido do ato com seu conteúdo” (p. 122). Por isso, ainda segundo a autora: “deveremos, em cada caso singular, inventar na incerteza uma solução inédita” (p. 115).

⁷² BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Vol. 1 e 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. Veja reflexões da própria autora sobre a relação entre *O segundo sexo* e o movimento feminista e as mudanças que ocorreram na sua forma de compreender a condição da mulher teórica e politicamente em BEAUVOIR, Simone. **Balanço final**. 4.ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1972. p. 486-498.

nestes volumes já encontram-se em *Por uma moral da ambigüidade*.⁷³ A própria autora, no entanto, aponta para o caráter abstrato de suas reflexões e para a ausência de uma perspectiva histórica e social.⁷⁴ Seu principal objetivo ao escrever os ensaios que compõem o livro era defender o existencialismo contra aqueles que o acusam de ser uma “filosofia do absurdo e do desespero; [que] encerra o ser humano numa angústia estéril, numa subjetividade vazia; [que] ela é incapaz de lhe fornecer qualquer princípio de escolha: que ele aja como lhe aprouver, de qualquer maneira a partida está perdida”.⁷⁵ E, apesar das críticas e autocríticas, sua afirmação da ambigüidade como condição do ser humano se mantém, e permite distinguir uma “filosofia da ambigüidade” de uma “filosofia do absurdo”. Por isso:

Não se deve confundir a noção de ambigüidade com a de absurdo. Declarar a existência absurda é negar que ela possa dar a si um sentido. Dizer que ela é ambígua é afirmar que seu sentido jamais é fixado, que ele deve incessantemente ser conquistado. [...É] porque a condição do ser humano é ambígua que através do fracasso e do escândalo ele tenta salvar sua existência.⁷⁶

Assim, as reflexões de Simone de Beauvoir acerca da “ambigüidade” no âmbito da discussão ontológica, observadas as suas limitações, apontam para a utilização deste conceito para falar da existência humana. Ao distinguir “ambigüidade” da idéia de “absurdo”, ela também permite pensá-la como uma dimensão, neste caso *a* dimensão, a partir da qual é necessário construir o sentido da vida e produzir conhecimento. Fracasso e escândalo não são mais acidentes ou erros, mas elementos constituintes dos processos e das situações nas quais os seres humanos se vêem envolvidos. A existência autêntica, por isso, implica na liberdade fundamental de cada ser humano em escolher para si projetos que se abrem para o futuro e que, sem se tornarem absolutos, sejam constantemente revistos e escolhidos novamente, com base na mesma liberdade que os escolheu em primeiro lugar. Tal compreensão, apesar do fato de questionar qualquer fim ou autoridade última – inclusive Deus –, coloca desafios importantes para as religiões e para a teologia, especialmente quando estas se apresentam revestidas de absolutividade. Diante desse desafio, a seguir será discutido de que forma a “ambigüidade” tem sido apropriada em algumas propostas teológicas.

⁷³ Veja LUNDGREN-GOTHLIN, 1996. Alguns destes conceitos já foram apontados acima.

⁷⁴ Veja BEAUVOIR, Simone. **A força das coisas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995. p. 67-68.

⁷⁵ BEAUVOIR, 2005, p. 15.

⁷⁶ BEAUVOIR, 2005, p. 105.

3.1.4 Paul Tillich e as “ambigüidades da vida”

Paul Tillich é considerado um dos grandes teólogos protestantes do século XX.⁷⁷ Na construção do seu sistema teológico, cuja principal expressão é sua *Teologia sistemática* em três volumes, ele desenvolveu e aplicou o “método da correlação” que, segundo ele: “explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas, em interdependência mútua”.⁷⁸ Neste diálogo entre filosofia e teologia, aproximou-se de maneira especial, ainda que criticamente, das “filosofias existencialistas”.⁷⁹ A opção por este “movimento filosófico” também fica evidente em sua proposta de articulação de uma “teologia da cultura”, configurando-se para ele como a perspectiva mais adequada para compreender a sociedade contemporânea e estabelecer a relação entre religião e cultura.⁸⁰ Esta relação se torna possível a partir da utilização de um “conceito existencial da religião”⁸¹, e apropriada na medida em que o existencialismo, compreendido em sentido amplo,

⁷⁷ Veja MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte**. Tradução de José Fernandes. São Paulo: Teológica, 2003. p. 103-133; GIBELLINI, Rosino. **Teologia do século XX**. Tradução de João Paixão Netto. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 92-101. Também MUELLER, Enio R; BEIMS, Robert W. (org.). **Fronteiras e interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2005.

⁷⁸ TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. Tradução de Getúlio Bertelli. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 58. Sobre o “método da correlação” ver p. 57-62; sobre relação entre filosofia e teologia ver p. 25-33.

⁷⁹ Isto fica mais evidente no Vol. II da *Teologia sistemática*, em que o autor reflete sobre “A existência e o Cristo” (TILLICH, 2002, p. 243-383). Segundo ele: “O existencialismo e a teologia contemporânea deveriam se aliar na redescoberta dos elementos da natureza do ser humano que foram suprimidos pela psicologia do consciente, e deveriam também analisar o caráter da existência em todas as suas manifestações, tanto inconscientes quanto conscientes” (p. 265). Sobre como o autor entende “existencialismo” ver p. 258-264.

⁸⁰ Em TILLICH, Paul. **Theology of culture**. Ed. Robert C. Kimball. New York: Oxford University Press, 1964. p. 76-111, o autor devota um capítulo inteiro para refletir sobre o “significado histórico da filosofia existencial”, resumindo o pensamento e as temáticas dos principais filósofos existencialistas do século XIX. No capítulo (p. 10-29) em que discute os “dois tipos filosofia da religião” (ontológico e cosmológico), o autor define o que entende por uma “teologia da cultura”: “Com respeito à cultura este [rastreamento do elemento incondicional] tem sido realizado através de uma interpretação religiosa da cultura autônoma e seu desenvolvimento, uma ‘teologia da cultura’, como poderia ser chamada. O pressuposto desta tentativa com várias perspectivas é que em cada criação cultural – uma foto, um sistema, uma lei, um movimento político (embora possa parecer secular) – uma preocupação última é expressa, e que é possível reconhecer o seu caráter teológico inconsciente. Isto, claro, é possível somente com base na percepção ontológica do Incondicionado, isto é, com base na compreensão de que a cultura secular é essencialmente tão impossível quanto o ateísmo, porque ambas pressupõem o elemento incondicional e ambas expressam preocupações últimas” (p. 27).

⁸¹ Segundo TILLICH, 1964, p. 40, o “conceito existencial da religião” refere-se à compreensão da religião como “preocupação última” e da fé como “ser possuído por uma preocupação última” (sobre este tema veja também TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 5-24; e TILLICH, 2002, p. 20-22, sobre os critérios formais da teologia). Deste conceito existencial de religião decorrem três conseqüências (TILLICH, 1964, p. 40-43): que a igreja é julgada pelo próprio evento que a constitui (a nova realidade criada por Cristo); que desaparece a lacuna entre as esferas sagrada e secular; e que a “religião como preocupação última é a substância significadora da cultura, e cultura é a totalidade de formas nas quais a preocupação básica da religião se expressa” (p. 42).

representa um “protesto contra o espírito da sociedade industrial”.⁸² Segundo Paul Tillich, no entanto o:

Existencialismo não pode dar respostas. Ele pode determinar a forma da resposta, mas sempre que um artista ou filósofo existencialista responde, ele o faz através do poder de outra tradição que tem fontes revelatórias. Dar tais respostas é função da Igreja não apenas para si mesma, mas também para aqueles/as fora da Igreja.⁸³

É dentro desta perspectiva, que no Volume III da *Teologia sistemática* Paul Tillich aborda a questão das “ambigüidades da vida”. No sistema teológico elaborado pelo autor, os primeiros volumes da obra tratam de questões relativas ao ser humano tal como é essencialmente (Volume I) e da auto-alienação existencial do ser humano (Volume II). Por isso: “uma terceira parte se baseia no fato de que tanto as características essenciais, quanto as existenciais são abstrações. Na realidade, elas aparecem na unidade complexa e dinâmica chamada ‘vida’”.⁸⁴ Neste sentido, Paul Tillich estabelece uma distinção entre “existência”⁸⁵ e “vida”, utilizando a noção de ambigüidade para referir-se à segunda, que ele define como “unidade multidimensional”.⁸⁶ É no processo de auto-atualização da vida (através de suas funções de auto-integração, autocriação e auto-transcendência) que estas ambigüidades se manifestam. Assim, segundo ele:

As três funções da vida unem elementos de auto-identidade com elementos de auto-alteração. Mas essa unidade está ameaçada pela alienação existencial, que conduz a vida em uma ou outra dimensão, destruindo assim a unidade. [...] Todo processo de vida apresenta a ambigüidade de elementos positivos e negativos misturados de tal forma que se torna impossível separar o negativo do positivo: a vida é ambígua em cada momento. É minha intenção discutir as funções particulares da vida, não em sua natureza essencial, separadas de sua distorção existencial, mas na forma em que aparecem dentro das ambigüidades de sua atualização, pois a vida não é nem essencial nem existencial, mas ambígua.⁸⁷

⁸² Sobre a relação entre existencialismo e cultura contemporânea ver TILlich, 1964, p. 43-47.

⁸³ TILlich, 1964, p. 49. Discutindo sobre “o significado teológico do existencialismo e da psicanálise” (p. 112-126), o autor afirma ainda: “Isto significa que o/a existencialista levanta a pergunta e analisa a situação humana à qual o/a teólogo/a pode então dar a resposta, uma resposta dada não a partir da pergunta mas a partir de outro lugar, e não a partir da própria situação humana” (p. 125).

⁸⁴ TILlich, 2002, p. 63. Na segunda e terceira partes do Volume III o autor aborda a questão da razão e da história. A cada uma das questões levantadas do ponto de vista filosófico (o ser, a existência, a vida) correspondem respostas teológicas (Deus, Cristo, Espírito). Ainda segundo o autor: “O ser é finito, a existência é autocontraditória, e a vida é ambígua” (p. 75).

⁸⁵ TILlich, 2002, p. 266-304, fala sobre a alienação da existência a partir do “símbolo da queda” (como transição da essência à existência), do “conceito de pecado” (como marca da alienação do ser humano) e da “doutrina do mal” (como autodestruição existencial).

⁸⁶ TILlich, 2002, p. 393-394. O autor discute a inadequação de se falar em “níveis” (p. 394-396) e a perspectiva na qual entende e emprega a idéia de “dimensões” da vida (p. 396-407). Assim, segundo ele: “Em todos os processos da vida, estão misturados um elemento essencial e um elemento existencial, bondade criada e alienação de tal forma que nenhum nem o outro é exclusivamente efetivo. A vida sempre inclui elementos essenciais e existenciais; essa é a raiz de sua ambigüidade” (p. 466).

⁸⁷ TILlich, 2002, p. 409. Sobre as funções básicas de auto-atualização da vida veja p. 409-466. A estas funções na dimensão do espírito correspondem a moralidade, a cultura e a religião.

Apesar desta ambigüidade fundamental da vida, ela também comporta uma busca latente pela “vida-sem-ambigüidade”. Esta busca é possível por causa da função de auto-transcendência da vida, a partir da qual o ser humano se move em direção ao incondicionado. Embora o objetivo final desta busca nunca seja atingido completamente enquanto a história não chegar ao seu fim, a vida-sem-ambigüidade, segundo Tillich, é experimentada por antecipação, pois as ambigüidades podem ser conquistadas pelo Espírito.⁸⁸ No âmbito da Presença Espiritual, esta antecipação acontece na dimensão do espírito humano naquilo que ele chama de “êxtase”.⁸⁹ Ainda assim, sua experiência é sempre fragmentária.⁹⁰ Segundo ele:

A busca de tal vida sem-ambigüidade é possível porque a vida tem o caráter de auto-transcendência. Sob todas as dimensões a vida se encaminha para além de si mesma na direção vertical. Mas sob nenhuma dimensão ela atinge aquilo em cuja direção se move, o incondicional. Ela não o atinge, mas a busca continua. [...] Essa busca é efetiva em todas as religiões e a resposta recebida fundamenta todas as religiões, conferindo a elas sua grandeza e dignidade. Mas tanto a busca quanto a resposta se tornam questões de ambigüidade quando expressas em termos de uma religião concreta.⁹¹

Por este motivo, Paul Tillich prefere falar em “comunidade espiritual” ao invés de falar em “igrejas” quando discute a Presença Espiritual no âmbito da religião.⁹² Afinal, de

⁸⁸ Segundo TILLICH, 2002, p. 466-469, a busca pela vida-sem-ambigüidade é expressa através dos símbolos religiosos da “Presença Espiritual”, do “Reino de Deus” e da “Vida Eterna”. “Esses três símbolos da vida sem-ambigüidade se incluem mutuamente, mas por causa do material simbólico diferente que usam, é preferível aplicá-los em direções de sentidos diferentes: Presença Espiritual para a conquista das ambigüidades da vida sob a dimensão do espírito, Reino de Deus para a conquista das ambigüidades da vida sob a dimensão da história, e Vida Eterna para a conquista das ambigüidades da vida além da história” (p. 468). Estes três símbolos são discutidos na parte final de sua *Teologia sistemática* (p. 470-708) e compõem a “parte epistemológica” de seu sistema (p. 63).

⁸⁹ TILLICH, 2002, p. 472-477. O autor também reflete sobre o “êxtase” quando discute a relação entre razão e revelação (p. 99-102) e afirma: “Êxtase” (‘estar fora de si mesmo’) aponta para um estado de mente que é extraordinário no sentido de que a mente transcende sua situação ordinária. Êxtase não é uma negação da razão; é o estado da mente no qual a razão está além de si mesma” (p. 99). Além disso, discute a relação entre revelação, mistério (p. 96-99) e milagre (102-104). Esta compreensão do “êxtase” como antecipação da conquista das ambigüidades da vida pela Presença Espiritual assemelha-se ao que Simone de Beauvoir fala sobre a “festa” no contexto da ontologia existencialista. Segundo ela: “nos cantos, nos risos, nas danças, no erotismo, na embriaguez, buscamos a um só tempo uma exaltação do instante e uma cumplicidade com os outros seres humanos” (BEAUVOIR, 2005, p. 103) – Veja acima 3.1.3.

⁹⁰ Segundo TILLICH, 2002, p. 492: “Já que a humanidade nunca é deixada só por Deus, já que ela está continuamente sob o impacto da Presença Espiritual, sempre existe Novo Ser na história. Sempre existe participação na união transcendente da vida-sem-ambigüidade. Mas essa participação é fragmentária. Devemos prestar certa atenção a esse conceito; é algo totalmente diferente de ambigüidade. Quando dizemos ‘Presença Espiritual’ ou ‘Novo Ser’ ou *ágape*, apontamos para algo sem-ambigüidade. Podem ser trazidos para as atualizações ambíguas da vida, especialmente da vida sob a dimensão do espírito. Mas em si mesmo é sem ambigüidade. Contudo, é fragmentário em sua manifestação no tempo e no espaço. A união transcendente plena é um conceito escatológico. O fragmento é uma antecipação”. Também para Simone de Beauvoir poder-se-ia dizer que a “festa” como “conquista” da ambigüidade (ou realização de um fim como absoluto) é fragmentária, pois: “a alegria se esfalfa, a embriaguez se torna fadiga, reencontramos-nos com as mãos vazias porque jamais podemos possuir o presente; é o que dá às festas seu caráter patético e frustrante” (BEAUVOIR, 2005, p. 103).

⁹¹ TILLICH, 2002, p. 468-469.

⁹² TILLICH, 2002, p. 509-572.

acordo com ele, a religião (e a teologia) continua sob o signo da ambigüidade justamente porque constitui uma das manifestações da cultura, expressa através da linguagem e de símbolos religiosos.⁹³ Desta forma, nenhuma expressão religiosa ou construção teológica pode arrogar para si a presunção de possuir a verdade absoluta sobre o incondicionado, uma vez que “ninguém pode possuir aquilo pelo que é possuído – a Presença Espiritual”.⁹⁴

Ou seja, dentro da perspectiva de Paul Tillich, a teologia reflete e procura descobrir, em meio às “ambigüidades da vida”, a presença do incondicionado (o qual pode ser compreendido como fonte da vida-sem-ambigüidade), e não a partir da própria ambigüidade. Mesmo assim, toda teologia continua, enquanto construída dentro do universo lingüístico e simbólico, circunscrita pela ambigüidade que marca qualquer forma ou objeto da cultura, pois que também a teologia e a religião o são. Mas, apesar disso, sua principal característica é justamente apontar - e de certa forma participar - para aquilo que é sem-ambigüidade. Desta forma, Paul Tillich reconhece a “ambigüidade” como uma marca fundamental da existência humana em todas as suas dimensões, bem como marca fundamental de toda construção teórica, seja ela teológica ou de outra área. Pode-se dizer, então, que ele resgata a “ambigüidade” como um espaço de produção de sentido e conhecimento no campo da teologia. Pois é a partir dela e por meio dela que a reflexão teológica é possível e necessária. Passear por outros lugares, no entanto, pode ajudar a aprofundar esta discussão e continuar refletindo sobre as possibilidades que a noção de ambigüidade oferece para a construção de uma teologia queer no Brasil.

3.1.5 As ambigüidades do cotidiano em Ivone Gebara

Ivone Gebara é uma das mais conhecidas teólogas feministas da América Latina. Participante e herdeira do surgimento e desenvolvimento da Teologia da Libertação, o contato com o feminismo e o trabalho com mulheres pobres no nordeste brasileiro fizeram com que

⁹³ Em TILLICH, 2002, p. 429-432, o autor reflete sobre a linguagem como uma das funções básicas da cultura. Ao discutir a “natureza da linguagem religiosa” em TILLICH, 1964, p. 53-67, o autor afirma que: “Religião, como tudo na vida, está sob a lei da ambigüidade, ‘ambigüidade’ significando que é criativa e destrutiva ao mesmo tempo” (p. 61) e que a “religião é ambígua e cada símbolo pode tornar-se idólatra, pode ser demonizado, pode elevar-se à validade última embora nada seja último a não ser o próprio último” (p. 66-67). Sobre o conceito de “símbolo” veja também TILLICH, 1996, p. 30-39.

⁹⁴ TILLICH, 2002, p. 571. Neste ponto o autor também introduz a discussão a cerca do “princípio protestante” (como visto no Capítulo 1 – 1.3.1.4).

seu pensamento se desenvolvesse na linha da teologia feminista e ecofeminista.⁹⁵ Em suas reflexões acerca de questões epistemológicas no âmbito da teologia a autora assume uma perspectiva assumidamente fenomenológica a partir da qual o cotidiano emerge como *locus* privilegiado da construção teórica.⁹⁶ É neste cotidiano que Ivone Gebara encontra não apenas os materiais necessários para elaborar uma teologia consistente e relevante, mas um próprio “jeito de pensar” – ou de “fazer”.⁹⁷ Esta abordagem passa, em primeiro lugar, pela percepção de sua própria realidade e do cotidiano no qual ela mesma está envolvida.⁹⁸ No contexto da análise deste cotidiano, o seu e o do mundo que a cerca, tendo em vista a construção de uma epistemologia que rompa com os padrões patriarcais de pensamento, é que a autora fala de “ambigüidade”. Embora este termo não apareça nas suas reflexões isoladamente, ou seja usado como um conceito, suas construções, sem dúvida, são importantes para pensar a noção da “ambigüidade” no campo da teologia que assume o Brasil como seu contexto privilegiado.

Em *As águas do meu poço*, Ivone Gebara descreve a trajetória do desenvolvimento de seu pensamento filosófico e teológico tendo como eixo central a busca pela liberdade.⁹⁹ Neste processo de construção do “itinerário reflexivo de meus caminhos de liberdade”¹⁰⁰, a própria busca por ela está circunscrita pela ambigüidade que emerge do cotidiano.¹⁰¹ Ainda assim, tal liberdade, e a busca constante por ela, é o que fundamenta uma epistemologia que se constrói a partir das ambigüidades do cotidiano. Pois, segundo ela:

A liberdade nos leva a pensar de maneira criativa, a divagar, mudar de caminho, a afastar-nos do rebanho, imaginar-nos de um outro jeito, a recriar-nos, a renascer

⁹⁵ GEBARA, Ivone. **As águas do meu poço**. São Paulo: Brasiliense, 2005. Sobre a relação com a Teologia da Libertação veja especialmente p. 68-79; sobre a descoberta do feminismo e sua influência sobre a autora veja p. 129-159.

⁹⁶ Tal perspectiva fenomenológica está evidente em uma de suas principais obras: GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**. Petrópolis: Vozes, 2000b. A autora afirma “utilizar as intuições do método fenomenológico, particularmente em seu aspecto de descrição do real, da palavra dita, dos gestos, da vivência cotidiana, para apreender o sentido presente. Reconheço uma influência particular da fenomenologia e da hermenêutica de Paul Ricoeur” (p. 39). Ver também GEBARA, Ivone. **A mobilidade da senzala feminina**. São Paulo: Paulinas, 2000a. p. 10, onde a autora fala sobre uma “antropologia fenomenológica”.

⁹⁷ Em GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas conseqüências. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (org.). **Epistemologia, violência e sexualidade**: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008. p. 35, a autora afirma que: “Há um sem-número de jeitos de conhecer ou de sentir, de fazer um bordado, de tecer, de fiar, de ensinar, de aprender...”.

⁹⁸ Isto está evidente em GEBARA, 2005, principalmente por se tratar de uma obra biográfica. Mas também em GEBARA, 2000b, a autora fala sobre “fenomenologia pessoal” que, segundo ela: “Trata-se também de partilhar acontecimentos ao mesmo tempo significativos para mim e para o objeto de minha reflexão” (p. 86).

⁹⁹ Veja reflexão da autora em GEBARA, 2005, 21-39, sobre o processo de escrita da obra.

¹⁰⁰ GEBARA, 2005, p. 41.

¹⁰¹ Como ela afirma: “tenho consciência da ambigüidade de toda busca de liberdade” (GEBARA, 2005, p. 156). E ainda: “Que terrível contradição no interior de um eu que se afirma pelo clamor da liberdade, que deseja a liberdade, que trabalha pela liberdade! Vivo e me sinto cheia de contradições. No passado, acreditava no ser humano como perquisidor de valores universais. Hoje, ainda creio na busca de valores, porém com múltiplas interpretações do ser humano e dos valores” (p. 227).

muitas vezes. A liberdade convida à rebelião contra as premissas já estabelecidas, contra os costumes e tradições. E justamente por querer afrontar a morte, por querer sair da monotonia do que já foi dito, pensado, estabelecido é que ela assusta. A liberdade apavora e, ao mesmo tempo, luta contra o medo! É um dos seus aspectos contraditórios e ambivalentes.¹⁰²

Neste contexto, o cotidiano se revela como “o entrelaçamento de múltiplas experiências”¹⁰³, a partir do qual a liberdade vai sendo construída e experimentada de maneira ambígua. Esta compreensão também aparece a partir da análise das histórias de vida de mulheres nordestinas em *A mobilidade da senzala feminina*.¹⁰⁴ Neste livro, a autora se debruça sobre a vida migrante das mulheres como forma de salvação em meio a uma realidade que as oprime e violenta.¹⁰⁵ A “mobilidade” aparece, então, como uma forma de vida a partir da qual Ivone Gebara elabora o “conceito antropológico da mistura” para dar sentido à experiência destas mulheres e para entender “a grande mistura da vida”.¹⁰⁶ Segundo ela:

O conceito de **mistura**, conceito originário de nossa própria realidade vital, seria uma espécie de antídoto às tentações dogmáticas e autoritárias de qualquer sistema. Seria uma espécie de componente básico que nos convidaria a compreender a liberdade situada de todos os seres humanos. Sairíamos das predefinições ou das definições impostas pelos sistemas de poder para exercitarmos a criatividade humana e sua extraordinária mobilidade.¹⁰⁷

Esta idéia de “mistura” também fundamenta a busca por uma *Teologia ecofeminista*. Na obra que leva este nome, o conceito de “biodiversidade” é utilizado pela autora para falar da pluralidade que caracteriza toda existência.¹⁰⁸ É dentro desta perspectiva que ela fala, por

¹⁰² GEBARA, 2005, p. 219. Ainda segundo a autora: “Afirmo que a liberdade é um valor, um elã que se mistura ao cotidiano de nossa existência. Afirmo que é possível alcançá-la, de maneira múltipla, no claro-escuro de toda existência” (p. 39).

¹⁰³ GEBARA, 2005, p. 23.

¹⁰⁴ A autora apresenta relatos da vida de mulheres em GEBARA, 2000a, p. 23-39.

¹⁰⁵ Na reflexão da autora, a “senzala” é usada como “metáfora para expressar a prisão ou a prisão móvel que muitas mulheres carregam” (GEBARA, 2000a, p. 17) e a migração em busca de condições de vida melhores como “mobilidade em vista da sobrevivência humana no seu grau mais elementar” (p. 19). Tal “mobilidade” é entendida como “sinônimo de salvação provisória, de cuidado com a vida” (p. 43) e envolve também uma “mobilidade religiosa” (p. 60) e uma “espécie de ‘democracia’ afetiva marcada pela instabilidade” (p. 97).

¹⁰⁶ Segundo GEBARA, 2000, p. 81: “**Mistura** não é uma coisa só. É um conjunto de coisas, um conjunto de ingredientes, de causas, de razões, de sentimentos, de relações postas em conjunto. Quando se fala em **mistura**, há sempre um ingrediente ou um elemento a mais que pode ser acrescentado. **Mistura** é uma espécie de relação aberta, de movimento inclusivo de muitas coisas e situações. Na **mistura**, alguns elementos podem ser mais dominantes, mas eles o são porque estão misturados a outros e, portanto, seu caráter dominante é sempre um caráter relacional. E mais: eles podem ser dominantes num momento e não ser em outro”.

¹⁰⁷ GEBARA, 2000, p. 86. A compreensão do conceito de “mistura” como “antídoto” assemelha-se à forma como Sarah Pinnock se refere à ambigüidade (veja acima 3.1.2).

¹⁰⁸ Segundo GEBARA, 1997, p. 106: “a biodiversidade pode ser constatada nos limites de uma família, na originalidade de cada criança, no pluralismo dos gostos alimentares, das combinações, dos temperos. Nada pode ser reduzido a uma expressão única sob o risco de matar a vida. A biodiversidade afirma o caráter processual, evolutivo do Cosmos, da Terra, de todos os seres e sua necessidade de organizar sua convivência também diversificada. Esse caráter processual atinge as nossas crenças mais profundas. A biodiversidade na reflexão teológica nos abre para o pluralismo das expressões da experiência cristã e muda nosso conceito de ‘unidade’”.

exemplo em “biodiversidade religiosa” para expressar a “ambigüidade” que marca a religiosidade brasileira, como visto no Capítulo 1.¹⁰⁹ No contexto de uma “teologia ecofeminista”, o conceito de “biodiversidade” também designa a “estranha mistura”, à qual a autora se refere como “ambigüidade da vida”. Segundo ela:

Há uma beleza nesta ambigüidade penetrando tudo... Ela nos despoja da tentação de absolutizar caminhos, nos torna vulneráveis a perceber que nossos demônios são a outra face de nossos anjos. E que eles se dão as mãos para buscar nossas múltiplas ressurreições e às vezes até a nossa perdição. A ambigüidade da vida revela os limites de nosso conhecimento e de nossas propostas e a eternidade de sonhos que recomeçam de geração em geração.¹¹⁰

Também aqui, esta “ambigüidade” é compreendida como marca fundamental do cotidiano que questiona uma epistemologia teológica patriarcal e instaura a possibilidade de uma epistemologia ecofeminista.¹¹¹ Em conferência apresentada em 2006, Ivone Gebara também chama esta epistemologia de uma “epistemologia da vida ordinária”.¹¹² Aqui, mais uma vez, a importância do cotidiano, marcado pela “ambigüidade da vida” – embora ela não utilize esta expressão no texto – aparece como fundamental na construção da epistemologia teológica. Trata-se de uma “cotidianidade epistemológica” observável, por exemplo, nos colhedores de coco ou nas rendeiras nordestinas, na arte de cozinhar e na vivência da sexualidade humana.¹¹³

Entendo por **epistemologia da vida ordinária** ao conjunto de processos que interagem no interior de cada indivíduo com seu meio e, levam-no a comer pão em vez de pedras, a esquivar-se do fogo, a sentir o bom odor do café matinal ou da sopa de verduras no começo de uma noite fria, a socorrer uma criança quando chora, a descobrir-lhe a necessidade mesmo antes que esta comece a balbuciar, a buscar ajuda quando se sente necessitado, a ter medo da doença e da morte, a fazer coisas como se reproduzisse gestos ancestrais... A epistemologia da vida ordinária é a epistemologia de todos os mortais. É aquela que não é pensada em termos

¹⁰⁹ Veja GEBARA, 1997, p. 101-113. No Capítulo 1 (1.3.1), foi feita referência a esta “biodiversidade religiosa” no contexto do pluralismo religioso e da simultaneidade de piedades no Brasil.

¹¹⁰ GEBARA, 1997, p. 7. A autora utiliza anjos e demônios para falar desta “ambigüidade da vida” e do ato de refletir sobre ela. Segundo ela: “Pode parecer estranha essa linguagem, quando já não acreditamos em demônios e anjos. Para mim, eles não são entidades com vida própria, fora de nós, mas aspectos de nossa existência, valores e contra-valores que, como fios multicoloridos, tecem nosso cotidiano. Nascem de nossas entranhas, agregam-se, envolvem-se, alimentam-se no emaranhado da vida. É difícil explicá-los porque se envolvem em nossas explicações. Não podemos tomar posse nem de sua força nem de sua fragilidade. Estão em nós, às vezes parecem fora de nós, mas sempre misturados na mesma teia, entrelaçados na vida e na morte” (p. 5). Ver também GEBARA, 2000b, p. 85.

¹¹¹ Sobre as características de uma “epistemologia teológica patriarcal” ver GEBARA, 1997, p. 38-56; sobre “epistemologia ecofeminista” ver p. 56-75.

¹¹² Texto publicado em GEBARA, 2008.

¹¹³ GEBARA, 2008, p. 36. Sobre sexualidade a autora afirma: “[A sexualidade humana] tem algo de originário, de pessoal e de conjunção com outra personalidade semelhante à nossa que escapa às análises científicas e aos dogmas religiosos. Como diz Chico Buarque, ela atravessa emoções ‘desconhecidas por Deus Pai’, atravessa por lugares ocultos ao Deus todo poderoso, entra por labirintos imprevisíveis, abre-se em explosões inesperadas. A ciência e a religião não podem controlar essa irrupção de energias nem mesmo podem explicar todas as suas direções e imprevisíveis meandros. Quando tentam fazê-lo dão margem à dissimulação, à mentira, à falsidade nas relações, à dubiedade de sentimentos, à culpabilidade doentia” (p. 36).

epistemológicos no sentido de anterioridade ou posterioridade de algum elemento que condicione o conhecimento, por exemplo, se conhecemos primeiro a partir da experiência ou a partir de uma idéia que nos foi ensinada. É uma epistemologia ou um estado de conhecimento que nos acompanha sempre, que é de nossa condição humana e se aperfeiçoa e se modifica a partir das diferentes situações da vida.¹¹⁴

Ao desenvolver sua proposta epistemológica para a teologia, Ivone Gebara articula a questão da ambigüidade de uma maneira inovadora. Para tanto, são fundamentais o fato de assumir a questão de gênero como instrumental hermenêutico, bem como uma aguda percepção da realidade brasileira. Usando como ponto de partida a experiência de mulheres sua epistemologia permite perceber as armadilhas de um sistema patriarcal que se materializa em todas as esferas da vida, inclusive na produção do conhecimento teológico. Ainda assim, embora ela aborde o tema da sexualidade e reconheça a importância das reflexões desenvolvidas no âmbito das teologias gays e lésbicas, seu pensamento não articula explicitamente a questão da ambigüidade do ponto de vista da sexualidade como proposta pela teoria queer e pelas teologias queer.¹¹⁵ Tal perspectiva, ao ser assumida a partir do contexto brasileiro, poderia dar um outro sentido a expressões como “epistemologia da vida ordinária”.¹¹⁶ Veja, por exemplo, de que forma a autora se refere ao “gozo”:

Talvez devêssemos ousar o gozo, ou pelo menos desejá-lo, sonhá-lo como uma possibilidade para nós. O gozo é o efêmero, o fugaz, a graça em nossos sentidos, a sensualidade que vem e vai. É o temporal, o prazer do momento, o primeiro instante do encontro que não se consegue deter. É a música que acaba de ficar pronta, o copo de vinho que se acabou de beber, as despedidas depois de um encontro de amizade. Pode-se brincar com ele, perdê-lo, encontrá-lo de novo, e é sempre outro, como as quatro estações ou como a brisa que a cada vez surge diferente. Não pode ser repetido. Não é todo-poderoso em seu reino eterno. Não é puro, mas mesclado a nossos sentidos e humores. Não julga, não pune, é efêmero, misteriosamente efêmero. Sempre em movimento, indo e vindo, serpenteando por diferentes situações, cheiros, cores, é o supérfluo em contraposição ao necessário. É a leveza do ser opondo-se a sua grave necessidade. Só existe no instante. É sábio em sua fragilidade. É louco em sua dança de todos os ritmos. O gozo é regozijo.¹¹⁷

É tarefa da Teologia Queer, por exemplo, pensar de que forma tal compreensão do “gozo” pode ser articulada epistemologicamente na teologia tendo em vista as relações que se dão fora do sistema heterocêntrico de organização social e construção do pensamento. Nos

¹¹⁴ GEBARA, 2006, p. 33. Veja também GEBARA, Ivone. **O que é teologia feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 57-61.

¹¹⁵ A autora menciona seu contato com as teologias gays e lésbicas em GEBARA, 2005, p. 107s.

¹¹⁶ “Ordinário” em Português, além da conotação de “habitual, comum, usual” também designa algo que é “de baixa condição, grosseiro, mal-educado, medíocre, vulgar” (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. ver. ampl. 10. impr. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p. 1231) e, especialmente quando associado à mulheres, assume uma conotação de sexualidade fora dos padrões, como na expressão “bonitinha mas ordinária”.

¹¹⁷ GEBARA, 2005, p. 185-186. Também aqui a idéia da “festa” como realização absoluta de um fim definida por BEAUVOIR, 2005, p. 102-104, se relaciona com a idéia do “gozo”, especialmente com relação ao “supérfluo” em contraposição ao “necessário”. Referindo-se a Bataille, a autora afirma: “a moral do ser é a moral da poupança: acumulando, visa-se à plenitude imóvel do em-si; a existência, ao contrário, é consumo: ela só se faz desfazendo-se” (p. 103).

passeios e conversas epistemológicas feitas até aqui foi visto que a “ambigüidade” pode ser vista como um ato de resistência e um espaço de produção de sentido, como um antídoto a absolutismos e fanatismos, como uma condição fundamental da existência humana, como característica da vida em suas múltiplas dimensões e da teologia e da religião enquanto objetos da cultura e, finalmente, como expressão da cotidianidade que sustenta uma epistemologia da vida ordinária, inclusive quando se trata de religiosidade e sexualidade. Resta, ainda, ver o que significa falar da identidade brasileira, bem como da religiosidade e sexualidade da forma em que vividas neste contexto, como marcadas pela ambigüidade. Por isso, na última parte que compõe esse processo de reconhecimento do terreno, serão retomadas questões levantadas no Capítulo 1 para perceber de que forma a ambigüidade brasileira ajuda a pensar a ambigüidade na construção do conhecimento e sua relação com a teoria e a teologia queer.

3.1.6 Ambigüidade brasileira e teologia queer

A releitura histórica da religiosidade e sexualidade brasileiras, e da relação entre elas, realizada no Capítulo 1, procurou evidenciar de que forma elas são marcadas pela noção de ambigüidade. As próprias referências utilizadas para fazer esta releitura utilizam este termo para assim qualificá-las. Além disso, como visto, esta compreensão é colocada sobre o pano de fundo da identidade brasileira em sentido amplo, esta mesma caracterizada dentro da perspectiva da ambigüidade. Embora o termo não tenha sido discutido naquele capítulo, as descrições e o processo interpretativo como proposto nesse trabalho anteciparam o que se entende quando se caracteriza estas realidades desta forma. No contexto da presente tentativa de discutir a “ambigüidade” como conceito e descobrir sua importância nos itinerários para uma teologia queer no Brasil, no entanto, torna-se importante aprofundar esta discussão e perceber de que forma os/as autores/as empregam este termo para referir-se à religiosidade, à sexualidade e à identidade brasileiras.¹¹⁸

Em primeiro lugar, falar sobre “ambigüidade brasileira” não quer dar a impressão de que a identidade de cada brasileiro/a seja construída de maneira que não se poderia perceber e descrever aspectos e informações empregadas nas distintas formas de construção identitária.

¹¹⁸ Nesta discussão serão privilegiados os autores usados como guias no processo de releitura histórica desenvolvido no Capítulo 1 para questões relativas à religiosidade e sexualidade (SCHULTZ, 2005; PARKER, Richard G. **Corpos, prazeres e paixões: A cultura sexual no Brasil contemporâneo**. Tradução de Maria Therezinha M. Cavallari. São Paulo: Best Seller, 1991) e serão discutidos/as também alguns/as autores/as que utilizam o termo para falar da identidade brasileira.

Ao contrário, quer apontar para os processos históricos que oferecem os materiais a partir dos quais as distintas formas de construção são possíveis, bem como para o trânsito entre estas distintas construções a partir de um quadro amplo de possibilidades oferecidas pela cultura, o que, de fato, torna toda descrição limitada e provisória. É neste sentido que a reflexão de Roberto DaMatta permite utilizar a idéia de ambigüidade para falar da identidade brasileira. Apesar de não ser elaborado como um conceito, o termo “ambigüidade” aparece freqüentemente em seus escritos. Ele pode ser associado, por exemplo, às “zonas intermediárias” ou “zonas de ambigüidade”, as quais, segundo ele, marcam a construção da identidade brasileira.¹¹⁹ Estas “zonas intermediárias” permitem estabelecer uma relação entre realidades opostas ao mesmo tempo em que, sob determinados aspectos, mantém uma determinada hierarquia de valores.¹²⁰ No âmbito dos rituais brasileiros, segundo Roberto DaMatta, elas são construídas sobre o “princípio da inversão”:

... inversão que pode permitir a subversão temporária, mas básica, da hierarquia secular da sociedade, criando outras áreas e linhas de poder. [...] Pode-se, assim, experimentar o mundo de cabeça para baixo em certas zonas especialmente preparadas para isso, sem que se corra o risco de ver tal mundo efetivamente virado ou invertido permanentemente.¹²¹

Embora as festividades brasileiras sejam um local privilegiado para perceber esta dinâmica, ela se manifesta nos mais diversos âmbitos de interação social e construção da identidade. Em *O que faz o brasil, Brasil?*, Roberto da Matta também a chama de uma “capacidade de misturar e acasalar”.¹²² Por isso, as “zonas intermediárias” referem-se aos

¹¹⁹ Por exemplo, DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: Para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997b, p. 18. O autor também fala em “zonas de encontro e mediação”. Sobre a idéia de “mediação” veja também reflexão sobre a “malandragem” e o “jeitinho” (DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984. p. 97).

¹²⁰ É o que o autor afirma, por exemplo, com relação ao Carnaval. Segundo ele, o Carnaval “focaliza (ou destaca) os aspectos ambíguos da ordem social” (DAMATTA, 1997b, p. 68). Ele é “o espaço espremido entre a fantasia e a roupa de trabalho, a mulher e o amante, o machão e o homossexual, a riqueza e a pobreza, o dominador e o dominado, a família e a associação voluntária, a igualdade e a hierarquia. [...] A nostalgia brasileira vem, certamente, dessas zonas de alta ambigüidade, quando a alternativa é apresentada e altamente controlada” (p. 150). Neste ponto, a reflexão sobre o carnaval contrasta e complementa as perspectivas de Simone de Beauvoir sobre a “festa” (3.1.3), de Paul Tillich sobre o “êxtase” (3.1.4) e de Ivone Gebara sobre o “gozo” (3.1.5). Enquanto para este/as autor/as estas dimensões são, de certa forma, expressões da conquista (ainda que fragmentária) da ambigüidade (da existência, da vida, do cotidiano), na reflexão de Roberto DaMatta o “carnaval” justamente aponta e reforça estas ambigüidades. Esta idéia está mais próximo da compreensão de Ivone Gebara, para quem também o gozo é marcado pela ambigüidade.

¹²¹ DAMATTA, 1997b, p. 177.

¹²² Segundo DAMATTA, 1984, p. 19: “É típica de nosso sistema essa capacidade de misturar e acasalar as coisas que tenho discutido no meu trabalho como uma atividade relacional, de ligar e descobrir um ponto central. [...] Assim, [...] o que faz o brasil, Brasil é uma imensa, uma inesgotável criatividade acasaladora”. O autor então analisa diferentes temáticas mostrando de que forma se opera esta “mistura” ou “acasalamento” na sociedade brasileira. Com relação à questão racial, por exemplo, afirma: “[Gobineau] certamente não havia descoberto o valor positivo do *mulatismo* e, sobretudo, a capacidade brasileira de recuperar e trabalhar o ambíguo como dado positivo, na glorificação da *mulata* e do *mestiço* como sendo, no fundo, uma síntese perfeita do melhor que pode existir no negro, no branco e no índio. [...] Nós temos um conjunto infinito e

espaços, concretos e simbólicos, em que a mistura e o acasalamento tornam-se possíveis, e configuram-se como “zonas de ambigüidade permanente”.¹²³ Neste sentido, ao propor como metáfora para falar da identidade brasileira *a casa e a rua*, o autor afirma “que o segredo de uma interpretação correta do Brasil jaz na possibilidade de estudar aquilo que está ‘entre’ as coisas”.¹²⁴ O “segredo”, portanto, está na capacidade, e até numa certa tendência, de relacionar aspectos em geral vistos como contraditórios. Para Roberto DaMatta o romance *Dona Flor e seus dois maridos* é um exemplo paradigmático deste jeito de ser brasileiro. Segundo ele:

[O amor inclusivo e relacional de Dona Flor] é um símbolo de liberdade, de imaginação e de coragem para tomar o desejo como algo positivo e a sua ambigüidade como capaz de criar. Essa, parece-me é a base deste triângulo que decide tomar o ambíguo como positivo e não como sempre fazemos no mundo individualista em que vivemos, quando sempre e invariavelmente lemos a ambigüidade como algo monstruoso, perigoso, tremendo e terrível: como um pecado que deve ser exorcizado pelas leis. [...] Mas aqui o que vemos é o ambíguo na face positiva, sendo capaz de reunir desejo e lei, liberdade e controle, trabalho e malandragem, sexo e casamento, descoberta e rotina, excesso e restrição, relações pessoais e leis universais, vida e morte, indivíduo e relações.¹²⁵

O termo “ambigüidade” não é desenvolvido como conceito propriamente dito nos textos de Roberto DaMatta. Ainda assim, compreensões importantes para a presente reflexão podem ser inferidas a partir de sua reflexão acerca da identidade brasileira. Já Marilena Chauí, em seu livro *Conformismo e resistência*, dedica um capítulo inteiro para mostrar de que forma a ambigüidade constitui-se num elemento fundamental para compreender a cultura popular brasileira e de que forma ela instaura uma outra racionalidade.¹²⁶ A autora reconhece que “ambíguo” e “ambigüidade” não são termos comumente empregados no campo das ciências

variado de categorias intermediárias em que o *mulato* representa uma cristalização perfeita” (p. 40, 41). Com relação ao típico “feijão-com-arroz” afirma: “o feijão, que é preto, deixa de ser preto, e o arroz, que é branco, deixa também de ser branco. A síntese é uma papa ou pirão que reúne definitivamente arroz e feijão, construindo algo como um ser intermediário, desses que a sociedade brasileira tanto admira e valoriza positivamente” (p. 56). Neste ponto também é possível estabelecer um paralelo com o “conceito antropológico de mistura” elabora por GEBARA, 2000a (veja acima, 3.1.5).

¹²³ DAMATTA, *A casa e a rua*: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997a, p. 106. Ainda segundo o autor: “tudo o que está relacionado ao paradoxo, ao conflito ou à contradição – como as regiões pobres ou de meretrício – ficam num espaço singular [...] são sempre vistos como locais de transição: ‘zonas’, ‘brejos’, ‘mangues’ e ‘alagados’. Locais liminares, onde a presença conjunta da terra e da água marca um espaço físico confuso e necessariamente ambíguo” (p. 45).

¹²⁴ DAMATTA, 1997a, p. 25. Ainda segundo ele: “o estilo brasileiro se define a partir de um ‘&’, um elo que permite batizar duas entidades e que, simultaneamente, inventa o seu próprio espaço. Vislumbrando a relação como um valor e uma positividade, pode-se enxergar muito melhor a natureza da própria oposição” (p. 25-26). Sobre a relação entre “casa-rua-outro mundo”, e a definição do “outro mundo” como espaço de mediação veja Capítulo 1 (1.4).

¹²⁵ DAMATTA, 1997a, p. 127.

¹²⁶ CHAUI, Marilena. *Conformismo e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1986. Veja p. 9-45 para uma discussão sobre o conceito de “cultura popular”.

sociais e na filosofia, mais dadas a dicotomias rígidas para falar sobre a cultura popular.¹²⁷

Ainda assim, a autora opta por usá-los e propõe a seguinte definição:

Ambigüidade não é falha, defeito, carência de um sentido que seria rigoroso se fosse unívoco. Ambigüidade é a forma de existência dos objetos da percepção e da cultura, percepção e cultura sendo, elas também, ambíguas, constituídas não de elementos ou de partes separáveis, mas de dimensões simultâneas que, como dizia ainda Merleau-Ponty, somente serão alcançadas por uma racionalidade alargada, para além do intelectualismo e do empirismo.¹²⁸

Estabelecida esta compreensão sobre “ambigüidade”, Marilena Chauí passa a analisar práticas sociais para perceber de que forma elas são vividas dentro desta perspectiva no âmbito da cultura popular.¹²⁹ A partir desta análise a autora sustenta que é impossível avaliar tais práticas assumindo uma dicotomia rígida entre “conformismo e resistência”. Ao contrário, a ambigüidade que marca a experiência das pessoas no âmbito da cultura popular torna esta divisão impraticável, sendo que elas podem tanto representar formas de conformismo quanto de resistência em diferentes contextos e também simultaneamente. Assim, segundo ela:

A ambigüidade da Cultura Popular e a dimensão trágica da consciência que nela se exprime poderiam sugerir uma outra lógica, uma racionalidade que navega contra a corrente cria seu curso, diz *não* e recusa que a única história possível seja aquela concebida pelos dominantes, românticos ou ilustrados.¹³⁰

Tais compreensões acerca da “ambigüidade” como característica da identidade brasileira são fundamentais para perceber a forma através da qual são vividas a religiosidade e a sexualidade no Brasil, e como a sua ambigüidade se localiza dentro de uma perspectiva cultural mais ampla. Neste sentido é que Adilson Schultz utiliza o termo para referir-se à religiosidade brasileira.¹³¹ Em seu trabalho, num primeiro momento, o uso da noção de

¹²⁷ Segundo CHAUI, 1986. p. 121: “O vocábulo ‘ambíguo’ não goza de boa reputação. Sinônimo de incerto, indeterminado, duvidoso, dúplice, sugere o que é pouco rigoroso, do ponto de vista teórico, e pouco digno de confiança, no plano moral. Costuma ser substituído pelo termo ‘complexo’, para sugerir paciência e agudez no exame dos fatos, recusa de simplificações. Intelectualismo e empirismo abominam as ‘facilidades’ que a palavra *ambigüidade* sugere. A ela contrapõem alternativas: a clareza e a distinção das idéias e das coisas exigem que seja *ou isto ou aquilo*”.

¹²⁸ CHAUI, 1986, p. 123. Segundo ela: “seres e objetos culturais nunca são dados, são *postos* por práticas sociais e históricas determinadas, por formas de sociabilidade, de relação intersubjetiva, grupal, de classe, da relação com o visível e o invisível, com o tempo e o espaço, com o possível e o impossível, com o necessário e contingente” (p. 122).

¹²⁹ CHAUI, 1986, p. 123-179. Os temas que a autora aborda são: religiosidade popular (p. 123-133), violência (p. 133-137), classe social e relações de trabalho (p. 137-142), família, relações de gênero e a situação das mulheres (p. 142-155), literatura de cordel (p. 155-159) e conhecimento e política (p. 159-179).

¹³⁰ CHAUI, 1986, p. 179.

¹³¹ RUBENS, Pedro. O método teológico no contexto da ambigüidade religiosa atual. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n. 104, p. 11-34, 2006, também utiliza a expressão “ambigüidade religiosa” para falar da religiosidade brasileira. Sua análise centra-se na experiência das Comunidades Eclesiais de Base, na Renovação Carismática e nas práticas neopentecostais. Segundo ele: “Depois do esforço de renovação da fé em diálogo com as realidades sociais e históricas, em continuidade ao *aggiornamento* pós-conciliar, o impacto maior para o cristianismo no Brasil, e talvez em toda a região sul-americana, é incontestavelmente essa efervescência religiosa, acompanhada de uma ambigüidade fora dos limites que exige um discernimento

“ambigüidade” reflete a observação da simultaneidade de piedades em uma comunidade luterana da Grande São Paulo, chamada por ele de “Estação 1ª”, e sua relação com o “contexto social”.¹³² A partir desta análise o autor afirma que:

Reivindica-se o termo como referencial teológico para abrigar a simultaneidade auscultadas [sic] na religião e na cultura [...]. O termo ambigüidade privilegia uma dinâmica de abertura para com os elementos teológicos e culturais para além das formas rígidas e fechadas. O que se pretende é apresentar o termo como uma construção teórica dos elementos de simultaneidade de piedades e revelações de Deus. [...]

Há que se dizer apenas que ambigüidade não é necessariamente sinônimo de incerteza. Às vezes o termo é empregado nesse sentido acima, mas não de forma negativa. Dizer que a teologia, a história, a bíblia e a vida são ambíguas, é reivindicar sobretudo que elas estão abertas às mais diversas possibilidades. [...] A ambigüidade é a dinâmica da vida e da história.¹³³

Ao inserir este termo e o que ele representa na sua discussão teológica o autor propõe que se fale de uma “teologia da ambigüidade” e analisa diversos temas teológicos desde esta perspectiva.¹³⁴ Além disso, a assimetria protestante entre princípio e forma, manifestando-se como ambigüidade, é apresentada como possibilidade de articulação da ambigüidade religiosa brasileira e contribuição para o campo da Missão no contexto social contemporâneo.¹³⁵ De maneira direta, a utilização da “ambigüidade” no campo da teologia implica uma mudança na forma como o discurso teológico é concebido a partir da experiência concreta da fé.

criterioso, tão difícil quanto necessário. Necessário porque a exigência cristã de busca da verdade sobre Deus e sobre a humanidade é tarefa permanente da teologia. Difícil porque a realidade é complexa e não implica somente uma análise da situação: há uma mistura de elementos modernos e arcaicos, confundindo-se o estilo de espiritualismo *light* com o religioso selvagem. Além das múltiplas expressões pré-modernas presentes na religiosidade popular e das ambigüidades da vida em geral, o processo de evangelização cristã deixou suas marcas ao longo da história do continente, confundindo-se muitas vezes com a importação de processos civilizatórios, não menos ambíguos, envolvendo modelos políticos e culturais exógenos” (p. 20). Assim como em SCHULTZ, 2005, o autor não vê a ambigüidade como um problema a ser superado, mas que precisa ser “criteriosamente” articulado. Uma de suas principais referências ao discutir a questão da “ambigüidade” na teologia é Paul Tillich (p. 15-16).

¹³² SCHULTZ, Adilson. **Misturando espíritos**: Algo de simultâneo, escorregadio e ambíguo abala os fundamentos da Missão Cristã no protestantismo brasileiro. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: EST, 2000. Além de ambigüidade o autor utiliza outros termos como simultaneidade, escorregadio, mistura. Sua principal referência ao discutir “simultaneidade e ambigüidade no contexto social” (p. 34-39) é Michel Maffesoli. Com relação à comunidade estudada neste trabalho e as idéias do sociólogo francês, o autor afirma que: “Estabelece-se uma relação que Maffesoli chama de neo-tribalismo, numa referência a uma estrutura de agrupamento social tribalista. Este vai-e-vem cria novos parâmetros nas relações das pessoas com a religião, com Deus, com a comunidade e consigo mesmas. Este vai-e-vem pode ser chamado de simultaneidade ou ambigüidade” (p. 35). As obras citadas de Michel Maffesoli são: *O tempo das tribos*, *No fundo das aparências* e *elogio da razão sensível*.

¹³³ SCHULTZ, 2000, p. 102. Além de referir-se ao dicionário de língua portuguesa, o que, segundo ele, “não ajuda muito”, o autor cita *Por uma moral da ambigüidade* de Simone de Beauvoir.

¹³⁴ A expressão “Teologia da Ambigüidade” é tirada de Richard G. COTE, *Deus canta na noite* (veja SCHULTZ, 2000, p. 103). O autor analisa temas como interpretação bíblica, batismo, revelação, salvação (p. 103-107).

¹³⁵ Sobre as possibilidades de recepção da ambigüidade no Protestantismo ver p. 109-114; sobre as possibilidades de articulação da ambigüidade pela Missão ver p. 119-124.

Em *Deus está presente - o diabo está no meio*, Adilson Schultz aprofunda sua discussão precedente analisando as formas de expressão religiosa no Brasil.¹³⁶ A partir desta análise, o autor sustenta que a estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro é marcada pela “ambigüidade”. Embora este termo continue sendo colocado ao lado de outros, ele recebe destaque na reflexão do autor que define a ambigüidade como “princípio dinamizador” das estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro.¹³⁷ Enquanto “princípio dinamizador”: “essa ambigüidade não está consubstanciada ou institucionalmente representada em uma religião específica – ela é uma dinâmica, um princípio, e não uma forma”.¹³⁸ Ou seja:

Ambigüidade ou mistura não é síntese, mas um sistema que subjaz as estruturas teológicas das religiões. [...] As pessoas que freqüentam determinado culto não escolheram um culto *ambíguo*, mas fizeram da ambigüidade o próprio sistema teológico de crer. A ambigüidade não é confusão, mas um sistema integrador de diferentes significações que, em tese, deveriam estar separadas, mas que fazem sentido para determinado grupo ou determinada pessoa. Ela nunca termina numa religião, mas agencia-se na interação dos fiéis com significações de outras religiões. [...] Enquanto ambíguos os agenciamentos religiosos estão sempre abertos, são dinâmicos, se movimentam, se tocam.¹³⁹

Dado que sua reflexão continua voltada para os desafios colocados por esta forma de religiosidade para a teologia protestante e para o protestantismo no Brasil, Adilson Schultz reflete sobre as formas pelas quais o protestantismo têm se relacionado com o imaginário religioso brasileiro marcado pela ambigüidade.¹⁴⁰ Por fim, o autor afirma a possibilidade de agenciamento do imaginário religioso brasileiro através de uma “teologia mítico-protestante” e uma “teologia mística-orante do mal”.¹⁴¹ Ao introduzir o conceito de “ambigüidade” na discussão sobre religiosidade no Brasil e colocar desafios para a reflexão teológica, Adilson Schultz evita, conscientemente, utilizar outro conceito muito empregado na discussão acerca da relação entre diferentes tradições religiosas: sincretismo. Para ele, “sincretismo” é um “conceito carregado” e uma idéia que “parece ultrapassada, carregada que está da idéia de

¹³⁶ SCHULTZ, 2005, p. 17-62. O protestantismo é estudado num capítulo à parte (p. 63-113).

¹³⁷ Os outros termos empregados pelo autor são: simultaneidade, dissimulação e mistura (SCHULTZ, 2005, p. 159-164). Embora o conceito de “mistura” seja desenvolvido na discussão com GEBARA, 2000a, neste trecho da reflexão o autor refere-se a esta obra apenas ao utilizar o conceito de “mobilidade”. Sobre as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro ver p. 145-158.

¹³⁸ SCHULTZ, 2005, p. 160. Sobre a distinção entre “princípio” e “forma” veja Capítulo 1 (1.3.1). Em sua definição da ambigüidade como “princípio dinamizador”, o autor também faz referência às reflexões de Roberto DaMatta sobre a identidade brasileira (p. 162-163) afirmando que: “pode-se referir a prática histórica de dissimulação e ambigüidade presente na cultura brasileira como uma das razões da consolidação dessa dinâmica de ambigüidade que funda a estrutura teológica do imaginário religioso” (p. 162).

¹³⁹ SCHULTZ, 2005, p. 160.

¹⁴⁰ Veja SCHULTZ, 2005, p. 165-211, capítulo sobre “Encontros e desencontros do protestantismo com o imaginário religioso brasileiro”. Aqui o autor retoma sua discussão sobre o “princípio protestante” e a possibilidade de agenciamento do imaginário religioso brasileiro (p. 197-201).

¹⁴¹ Sobre “teologia mítico-protestante” ver SCHULTZ, 2005, p. 212-247. A idéia de uma “teologia mística-orante do mal” é desenvolvida no contexto de um “ensaio teológico sobre o mal” (p. 300-310).

intercomunicação de dois sistemas fechados”.¹⁴²

Mas, além da religiosidade, também a sexualidade brasileira foi descrita no Capítulo 1 como sendo marcada pela “ambigüidade”. No percurso desenvolvido então, seguiu-se os passos de Richard Parker e sua busca por compreender a diversidade sexual na cultura brasileira. A partir de sua pesquisa histórica e antropológica, o autor fala da “ambigüidade” como uma marca da sexualidade brasileira na medida em que há uma convivência e um trânsito entre os diferentes sistemas e subsistemas de referência usados por brasileiros e brasileiras para dar sentido a suas práticas sexuais. Também este autor, embora utilize o termo, não reflete especificamente sobre esta “ambigüidade” como um conceito. Ainda assim, sua reflexão torna-se relevante para pensar a questão da “ambigüidade” desde a perspectiva da sexualidade na medida em que se insere nas pesquisas desenvolvida no âmbito da Teoria Queer.¹⁴³ Por isso, ao falar sobre a sexualidade brasileira o autor afirma:

Quando se volta a atenção a um contexto como o Brasil contemporâneo, entretanto, as hipóteses sobre coerência cultural e continuidade se dissolvem em face das estruturas sociais e culturais múltiplas, muitas vezes contraditórias e constantemente variáveis, é necessário repensar a noção completa de construção ao longo dessas linhas – focalizar sistemas de significados sexuais em termos de suas diversidades, suas contradições e descontinuidades, suas ambigüidades subjacentes. Somente considerando o sistema de significados sexuais como algo formado por múltiplos subsistemas, diversos sistemas de referência, lógicas conflitantes, configurações disparatadas e coisas semelhantes, é que é possível entender a experiência de

¹⁴² SCHULTZ, 2005, p. 160. Para uma discussão sobre “sincretismo” o autor remete a BENEDETTI, Luiz Roberto. Abordagens sobre o sincretismo. In: SCHMIDT, Ervino, ALTMANN, Walter (eds.). **Inculturação e sincretismo**. São Leopoldo: IEPG, Porto Alegre: CONIC, 1995. p. 47-56. Uma iniciativa recente de articulação teológica do sincretismo religioso no Brasil, com atenção especial para o sincretismo afro-católico, é SOARES, Afonso M. L. **Interfaces da revelação**: Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2003. O autor também faz uma discussão teórica de conceitos chegando a propor a utilização de “inreligiosação” (TORRES QUEIRUGA, A. Cristianismo y religiones: ‘inreligionación’ y cristianismo asimétrico. **Sal Terrae**, Espanha, n. 997, p. 3-19, 1997) ao discutir o tema da “inculturação” (p. 87s). Sua proposta teológica passa pela ênfase na Teologia da Revelação (p. 125-168) e pela utilização de um “paradigma sincrético-evolutivo” (p. 199-237) que permite perceber que toda religião e toda teologia são resultado de um processo sincrético ou de “inreligiosação” fruto do diálogo entre culturas e articuladora das respostas possíveis diante do dado revelado num determinado contexto. Neste sentido, suas reflexões se aproximam da discussão de David Tracy acerca da ambigüidade como característica fundamental da história (veja 3.1.2). Sobre o tema do “sincretismo” veja também: MAGALHÃES, Antônio Carlos. Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica. **Estudos de Religião**, São Paulo, n. 14, p. 49-70, 1998; BOFF, Leonardo. **Igreja**: Carisma e poder. Ed. rev. Rio de Janeiro: Record, 2005a. p. 191-223; BRANDT, Hermann. Teologia contextual como sincretismo?: O “novo sincretismo” da teologia da libertação e a suspeita de sincretismo em relação à ecumene. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 27, p. 103-118, 1987.

¹⁴³ Em PARKER, 1991, o autor não menciona explicitamente a Teoria Queer, uma vez que sua pesquisa é desenvolvida no período em que esta está surgindo. Suas fontes, no entanto, deixam clara a relação com esta nascente corrente teórica. Segundo ele: “[Este livro] está, portanto, claramente situado numa compreensão mais ampla de vida sexual que começou a aparecer há alguns anos e dentro de uma variedade de disciplinas diferentes: uma percepção de que a experiência sexual, como toda a experiência humana, é menos o resultado de uma natureza humana imutável do que o produto de um complexo conjunto de processos sociais, culturais e históricos” (p. 13). Veja indicações bibliográficas do autor nas notas 1 e 2. Sobre as origens e propostas da Teoria Queer veja Capítulo 2 (2.1.3.1).

homens e mulheres cujas realidades sexuais particulares sejam definidas dentro de seus termos.¹⁴⁴

Em estudos posteriores, como *Abaixo do equador*, a relação com a Teoria Queer se torna mais explícita na pesquisa de Richard Parker e uma referência imprescindível para pensar a sexualidade no Brasil.¹⁴⁵ Utilizando-se das pesquisas desenvolvidas no mundo anglo-europeu e relacionado-as com análises e construções teóricas brasileiras e latino-americanas o autor encontra as ferramentas para pensar a homossexualidade masculina e a comunidade gay no Brasil, considerando os processos de urbanização e industrialização no contexto do desenvolvimento do capitalismo dependente.¹⁴⁶ Neste sentido, Richard Parker afirma:

Quero enfatizar, mais uma vez, o que vejo como a impossibilidade de pensar sobre a sexualidade em geral, ou sobre a homossexualidade mais especificamente, como isolada ou imutável no contexto do que é, de fato, um mundo em constante evolução, fragmentado, mas, mesmo assim, fundamentalmente interligado – e chamar a atenção para a necessidade de buscar novas formas de pensar sobre a mudança social e sexual, a interligação e o impacto que isto tem no modo como as pessoas vivem suas vidas no mundo contemporâneo.¹⁴⁷

Assim, a pesquisa desenvolvida por Richard Parker sobre a sexualidade brasileira se coloca dentro do campo da Teoria Queer, não apenas em termos gerais, mas especificamente na forma como esta perspectiva teórica tem sido desenvolvida no Brasil.¹⁴⁸ Desta forma, a busca pela compreensão da “ambigüidade” como um conceito capaz de abrir outras possibilidades analíticas e reflexivas conduz para a Teoria Queer. Neste contexto, a “ambigüidade” pode ser compreendida como *queerness*, em seu sentido etimológico de “estranheza, esquisitice, excentricidade”, mas também como uma categoria epistemológica no sentido que autoras como Eve K. Sedgwick dão ao termo queer: “uma trama aberta de possibilidades, brechas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de significado...”.¹⁴⁹ O ponto de partida desta perspectiva teórica é, justamente, as construções de gênero e sexualidade, questionando a perspectiva heterocêntrica a partir da qual tais

¹⁴⁴ PARKER, 1991, p. 254.

¹⁴⁵ PARKER, Richard. *Abaixo do equador*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 24-29. Segundo o autor: “embora seja limitado pelas fronteiras de minha própria formação e os horizontes de minha situação, este livro é, em muitos aspectos, minha tentativa de encarar este desafio, de usar como ponto de partida o espaço analítico que foi aberto nos últimos anos por estudos gays e lésbicos, *queer theory*, pesquisa sobre HIV/Aids e esforços relacionados, e tentar oferecer algum *insight* – baseado no trabalho realizado por mais de 15 anos em um cenário específico – dos processos complexos de mudança que parecem estar ocorrendo na organização e na experiência da homossexualidade e da vida gay em um mundo inevitavelmente interligado” (p. 29).

¹⁴⁶ Veja PARKER, 2002, p. 29- 47.

¹⁴⁷ PARKER, 2002, p. 46.

¹⁴⁸ Sobre sua relação com outros/as pesquisadores/as brasileiros/as nesta área veja PARKER, 2002, p. 37s. Sobre o desenvolvimento destas pesquisas no Brasil veja também Capítulo 1 (1.3.3).

¹⁴⁹ SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Tendencies*. Durham: Duke University Press, 1993. p. 8 (citado no Capítulo 2 – 2.1.3.1).

construções são concebidas e difundidas compulsoriamente, circunscrevendo a experiência das pessoas a padrões repetitivos e monótonos. Uma abordagem desde esta perspectiva permite pensar na produção do conhecimento em todas as áreas, e na teologia em particular, desde uma perspectiva não-hegemônica e não-heterocêntrica que, por um lado, afirme a ambigüidade como característica inerente à experiência humana e, por outro, articule tal característica na construção do pensamento. Isto se torna possível na medida em que a Teoria Queer, e a noção de ambigüidade como compreendida dentro desta perspectiva, partindo da compreensão de que “a vida pessoal é sexualidade – e heterossexualizada”¹⁵⁰, permite questionar todas as esferas de interação humana e todas as áreas de produção do conhecimento que sustentam noções fixas e, por isso, hegemônicas e excludentes, de construção de identidade e regulação da vida.

Equívoco, pluralidade, mistura, simultaneidade, fluidez, relação, hibridismo, polifonia, sincretismos, mobilidade, transgressão, resistência, ... são todos termos e conceitos que se vinculam à noção de “ambigüidade” que se deseja articular no âmbito de uma elaboração teológica queer. Utilizados no debate semântico, ontológico, hermenêutico e teológico, estas noções permitem vislumbrar possibilidades de construção “da ambigüidade” como uma categoria epistemológica. A análise da forma como religiosidade e sexualidade têm sido historicamente significadas e vividas no Brasil, inseridas num contexto mais amplo da cultura e identidade brasileiras, desde a perspectiva da “ambigüidade” permitem, em primeiro lugar, situar a discussão mais ampla sobre ambigüidade no contexto brasileiro. Em segundo lugar, esta discussão permite perguntar pelos limites dos discursos teológicos que têm sido elaborados neste contexto, bem como apontar para as possibilidades que uma abordagem queer oferece no campo da teologia em face desta realidade. Dentro desta compreensão é que se situa a análise da religiosidade, da sexualidade e da identidade brasileiras, contrariando a percepção segundo a qual a “ambigüidade” tem sido vista como fonte de atraso econômico, ineficácia das instituições políticas e imaturidade religiosa. Pensar nestas questões desde o ponto de vista da “ambigüidade” vivida por aqueles e aquelas que são excluídos/as, marginalizados/as e submetidos/as a processos vários de “desambiguação” recoloca questões epistemológicas e políticas em todos os níveis.

Até aqui conduziu a pergunta pela articulação da “ambigüidade” como categoria epistemológica e suas contribuições na construção de itinerários para uma teologia queer no

¹⁵⁰ STEIN, Arlene; PLUMMER, Ken. “I Can’t Even Think Straight”. In: SEIDMAN, Steven (edit.). **Queer Theory/Sociology**. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. p. 135. (citado no capítulo 2 – 2.1.3.1).

Brasil. Reconhecendo os terrenos foi possível perceber as inúmeras possibilidades que o uso de tal categoria oferece, bem como os riscos e desafios. Mas estes passeios e estas conversas ainda não terminaram. Embora tenha sido discutido de que forma a noção de ambigüidade se relaciona com a religiosidade e sexualidade brasileiras e visto que a teologia, inclusive a Teologia da Libertação, tem sido incapaz de lidar com ela produtivamente, é preciso, ainda, perceber de que forma as teologias homossexual-gay-queer têm tornado isso possível. Basta, aqui, retomar o processo de surgimento e desenvolvimento des-coberto e habitado no Capítulo 2, e afirmar que a emergência de uma Teologia Queer aponta para esta tentativa. Ao dialogar com a Teoria Queer, esta forma de construção teológica dá um passo além das perspectivas liberacionistas e, em muitos casos, ainda assimilacionistas, desenvolvidas pelas teologias gays e lésbicas. É justamente a “ambigüidade” (ou *queerness*) que emerge como grande desafio neste diálogo. Neste sentido, uma “teologia indecente”, como articulada por Marcella Althaus-Reid (Capítulo 2 – 2.2.4), permite estabelecer a relação entre esta proposta teológica e o contexto brasileiro e latino-americano.

Como visto com a própria Marcella Althaus-Reid, não é possível pensar em uma teologia queer, ou indecente – como se preferir, sem prestar atenção às “histórias sexuais que estão na base da pirâmide”.¹⁵¹ Tais “histórias sexuais”, cheias de ambigüidade, complexidade e diversidade são paradas obrigatórias na construção de uma teologia queer. Elas não são meros exemplos, como pontos turísticos aos quais se visita apressadamente, assegurando-se de conseguir cartões postais e tirar fotografias ilustrativas que comprovem a passagem por elas, mas elas são a própria epistemologia se descortinando em sua ambigüidade mais evidente. Por isso, é importante puxar um banquinho ou recostar-se na rede para ouvir Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom produzindo o conhecimento de suas vidas.

¹⁵¹ ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent Theology**: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics. London: Routledge, 2001. p. 147 (citado no Capítulo 2 – 2.2.4).

3.2 Histórias sexuais¹⁵²

3.2.1 Itinerários de Maria Florzinha¹⁵³



Arquivo pessoal

Meu nome é Fábio Alexandre Bezerra, tenho 32 anos de idade, mas eu digo que estou com 30 (risos)¹⁵⁴. Eu sou um ator transformista, do gênero caricata, que também se pode traduzir como humorista. Eu sou natural de Recife, Pernambuco e durante toda a minha vida, até vinte e quatro anos, foi lá que eu morei. Eu venho de uma família grande. Sou o oitavo filho e, portanto, tenho 7 irmãos. Quando eu nasci minha mãe já tinha se separado do meu pai e eu tive uma presença paterna um pouco ausente. A gente sempre foi uma família humilde, mas minha mãe é muito guerreira e criou os oito filhos sozinha. Tudo que ela conquistou foi com muito sacrifício, trabalhando em hospitais e acompanhando idosos. Ela é técnica em enfermagem e a sua seringa foi o nosso sustento.

Aos quatro anos de idade eu sofri um acidente que me marcou muito porque resultou em muitos traumas. Neste acidente estava quase toda a minha família, inclusive meu pai. Apenas dois dos meus irmãos não estavam. O acidente prejudicou muito a minha mãe sendo que até hoje ela tem um material de platina, eu acho que é um parafuso, na rótula. Eu permaneci seis meses hospitalizado e fiquei com uma fístula que fazia com que eu urinasse por dois lugares. Apenas aos dez anos de idade eu fui operado para corrigir essa fístula. Ou seja, eu passei seis anos mijando sentado. Na verdade, até

¹⁵² As “histórias sexuais” que seguem foram construídas a partir de entrevistas concedidas pelas protagonistas destas histórias como descrito no Projeto de Pesquisa (veja Anexo III). O Projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa das Faculdades EST (protocolo n. 09/2007) seguindo as normas da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa para pesquisas envolvendo seres humanos. A utilização das informações concedidas nas entrevistas foi autorizada através de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (veja modelo no Anexo III). A construção de cada uma das narrativas que seguem foi realizada através do processo de “transcrição”, através do qual o entrevistador trabalha a fala da entrevistada, “lapidando” a fala, estabelecendo uma ordem, eliminando repetições, interjeições, transformando a fala num texto compreensível e fluente para o/a leitor/a. Sobre esta metodologia veja GATTAZ, André Castanheira. Lapidando a fala bruta: a textualização em história oral. In: MEIHY, José Carlos S. B. **(Re)Introduzindo história oral no Brasil**. São Paulo: Xamã, 1996. p. 135-140; também THOMPSON, Alistair. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: FERREIRA, Marieta Moraes; AMADO, Janaína (org.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 66-73, que fala em “autoria compartilhada”. As imagens apresentadas juntamente com as narrativas fazem parte de um Arquivo Pessoal de imagens da 2ª Parada Gay de São Leopoldo e seu uso também foi autorizado pelas entrevistadas.

¹⁵³ Veja a entrevista completa de Maria Florzinha no Anexo III – Entrevista 1.

¹⁵⁴ Por sua característica extrovertida, em vários momentos da entrevista a informante fez comentários engraçados dos quais ela mesma ria. Estes momentos são assinalados no texto sempre desta forma – (risos). Com referência à idade, em outro trecho da entrevista Maria Florzinha afirma: “Se a gente observar as deusas, as musas, elas são referências de idade de um gay. Por exemplo, a Britney Spears é para as bichas novinhas. Bicha da nossa idade é bicha Madona. Já para a idade de Lauro, 40 anos, é Barbara Streisand, e de Castanha é Chiquinha Gonzaga (risos)”. “Bicha” refere-se a homossexual masculino. Lauro Ramalho e João Carlos Castanha são atores transformistas que atuam na cidade de Porto Alegre.

hoje eu mijo sentado (risos), mas agora é de propósito, não por necessidade. Por causa de tudo isso eu fiquei muito mimado pois, além de ser o filho mais novo, minha mãe passou a querer me recompensar pelo sofrimento que eu passei. Assim eu tive muitas coisas ao meu favor e fui tratado com muito carinho.

Eu sempre contei tudo para a minha mãe e desde os meus 14 anos ela sabe que eu sou gay. Mas, por causa da forma como eu falei, quando eu contei, ela me deu um soco na boca. Nessa época, sendo gay, eu queria fazer parte do mundo dos adolescentes gays, queria ter uma mochila da *Company*, uma pochete da *Act*, e, por nunca ter nada disso, eu era meio revoltado. Por isso eu discutia muito com a minha família, principalmente com a minha irmã mais velha. Durante uma dessas discussões, a minha irmã falou na frente da minha mãe que tinha me visto com alguns amigos dando pinta¹⁵⁵ no centro de Recife. E certamente era verdade, pois eu sempre saía do colégio e ficava num bar chamado Pitty House. Mas como ela falou isso no meio de uma discussão eu peguei e disse “eu sou gay mesmo, dou o cu e chupo pica” - *e foi uma coisa bem vulgar mesmo* - “mas tenho caráter, coisa que você desconhece” - *olha que coisa linda de se dizer*¹⁵⁶. Desde essa época eu era uma coisa meio teatral, eu queria receber a Tália¹⁵⁷. E minha mãe, na mesma hora, me deu um soco. No colégio eu falava disso como se fosse um troféu, pois todos os meus amigos tinham medo de falar. Eu, da minha idade, da minha turma, fui o primeiro a me declarar e puxei o cordão: depois veio Marcos, veio Júnior...

Quando eu tinha uns 16/17 anos eu conheci o Silvio, e foi com ele que eu comecei essa coisa de show. Ele era de Olinda, estudava em Amparo e eu estudava no Ginásio Pernambucano. Mas a gente se encontrava e sempre fazia uma coisinha. Depois parava, esquecia, botava no baú. Não era nada profissional. Era mais por brincadeira. Nessa época nós fizemos uma dupla: Xeba e Jeba. Eu era a Xeba - pois era baixinha e gordinha - e ele era a Jeba - pois era alto e magro¹⁵⁸. A gente conseguiu até viajar para Maceió com esse show. Ele marcou muito a nossa carreira porque nós chegamos sem saber praticamente o que íamos fazer ou como era a relação de estar no palco. E fluiu tão naturalmente, foi tão gostoso, que ficamos mais ou menos três meses fazendo show com essa dupla. Nós conseguimos um trabalho fixo numa boate chamada Butterfly, mas o dono da boate queria mudar o nosso nome e a gente não gostou. Depois disso também rolou um desentendimento entre nós - *coisa infantil* - e a gente desfez a dupla. Mas eu não considero essa época como parte da minha vida profissional. Até porque a gente não investia. O cachê que a gente ganhava gastava todo em cinema. Nós só tínhamos um figurino e um sapato para tudo. Era uma farda mesmo.¹⁵⁹

Depois disso, quando eu já tinha uns 25 anos de idade, eu fui para a Bahia. Eu sempre viajei bastante, seja com meu tio que é caminhoneiro, com amigos e mesmo por conta de algumas histórias meio românticas. Por isso, eu já tinha conhecido o interior da Bahia. Também tinha tentado vestibular e não consegui passar. E desta vez eu fui mais porque queria arejar a cabeça. Eu tinha discutido com uns amigos e

¹⁵⁵ “Dando pinta”: “Fazer trejeitos efeminados, propositadamente ou não; mostrar afetação” (VIP, Angelo; LIBI, Fred. *Aurélio: A dicionária da língua afiada*. São Paulo: Clara, s.d. p. 48).

¹⁵⁶ Em vários momentos a entrevistada faz comentários, geralmente cômicos, acerca das situações que narra. Estes comentários são separados do texto por hífen e apresentados em itálico.

¹⁵⁷ “Receber” refere-se a ser possuído por uma “entidade” e agir de acordo com sua personalidade. Neste caso, “receber a Tália”, refere-se provavelmente a outra atriz transformista (Tália Bombinha).

¹⁵⁸ “Jeba” também se refere a “pênis de proporções avantajadas; necão” (VIP; LIBI, s.d., p. 75).

¹⁵⁹ Em outra parte da entrevista Maria Florzinha fala sobre o amigo: “Hoje o Silvio está na Itália, virou travesti, e a gente se trata muito bem”.

queria passar apenas quinze dias. Eu tinha muito pouco dinheiro e fui sozinho, sem conhecer nada. Só tinha um mapa na minha mão que eu consegui na rodoviária - *a que revela que não pegou avião*¹⁶⁰ (risos). Da rodoviária eu fui para o Pelourinho e percebi que lá tinha uma cena meio gay. Então eu fui num brechó, peguei uma roupa de criança e comecei a inventar algumas histórias.

Nesse período eu morava num hotelzinho chinfrim na Avenida Sete e tinha que ir à pé de lá até o Pelourinho, passando por uma avenida toda bordada de travesti. Para que elas não pensassem que eu também estava na avenida fazendo força¹⁶¹ eu me virei caricata¹⁶². Eu gritava e ia subindo a ladeira cantando “eu sei como pisar no coração de uma mulher, já fui mulher eu sei”, e, como eu não sabia bem a letra, elas achavam engraçado e não mexiam comigo. Desta forma eu consegui a proteção delas muito rápido e, mesmo caminhando por lá mais ou menos há umas dez horas da noite, nunca me aconteceu nada grave. Lá no Pelourinho eu comecei a vender balas, justamente para ter dinheiro e poder ficar mais tempo. Eu também vi que as baianas cobravam dos turistas que queriam tirar fotos e, como bom papagaio que sou, eu copieei a idéia delas. Além disso, eu percebi que tinha um palco na Praça Quincas Berro d’Água e, como eu já tinha feito molecada antes com o Silvio, eu pensei em fazer um showzinho para passar o chapéu. Foi quando eu busquei a administração da praça, pedi autorização, e eles me colocaram no intervalo dos músicos que se apresentavam lá. Eu fiz um show e com o dinheiro do primeiro dia eu paguei o aluguel de um mês inteiro. Aí eu achei gostoso e comecei a ficar. De quinze dias a minha estadia já passou para um mês e quinze dias.

Depois eu procurei a Bagagerie Spilberg, que era a minha única referência de baiano que eu tinha, pois ela já tinha ido em outra oportunidade a Recife. Ela mandou eu ir para uma boate onde estava a Marlene Casanova, um ícone do mundo transformista. O pessoal que se apresentava lá em Recife sempre falava dela e, por isso, eu já tinha esse nome gravado na minha memória. Mas foi algo meio surpreendente ser apresentado pela primeira vez numa boate por Marlene Casanova. E ela me perguntava o tempo todo “qual é o nome?” Quando eu trabalhava no Pelourinho eu não tinha preocupação com nome. Eu sempre dava um nome diferente, pois eu adoro ter nomes - *a lôca*¹⁶³. Eu colocava sempre nomes de personagens de Recife, como “a menina sem nome”. Mas quando Marlene perguntou meu nome naquele dia eu tinha um CD e um figurino mais ou menos de criança, e de supetão saiu Maria Florzinha.

¹⁶⁰ O “a”, no início da frase, substitui “aquela que” e, em alguns casos, inclui uma forma verbal não evidenciada. Outras vezes, o artigo definido “a” também é usado na acepção apresentada por VIP; LIBI, s.d., p. 16. Segundo os autores: “No mundo gay, o artigo definido feminino é, em muitos casos, anteposto a substantivos próprios comuns do gênero masculino, sendo que, no caso dos comuns, o substantivo ele próprio também passa, se possível, para o feminino, criando-se um neologismo”. Uma das formas em que isto aparece no texto é na expressão “as gays”.

¹⁶¹ “Fazer força” aqui refere-se à prática da prostituição. Outra expressão usada mais comumente é “fazer programa”.

¹⁶² Caricata já foi definido pela entrevistada no início do texto e outras características serão mencionadas a seguir. É definida por VIP; LIBI, s.d., p. 40 como: “Drag queen engraçada, que não se importa muito com o modelo e, sim, com a piada; Atributo de uma pessoa cafona, ridícula e grotesca”.

¹⁶³ “a lôca” (forma sonora de “a louca”) é uma expressão muito usada na comunidade gay, geralmente quando se diz algo que poderia parecer cômico, inapropriado, exagerado ou até ofensivo, de uma certa forma neutralizando (ou reforçando) o impacto da afirmação. Fernando Pocahy, psicólogo e doutorando em Educação, em palestra em Florianópolis levantou o questionamento sobre qual a origem e o efeito de referir-se a si mesmo repetidamente usando um termo que, tanto na psiquiatria quanto no senso comum, determinam uma patologia.

A Maria Florzinha também faz parte do folclore pernambucano.¹⁶⁴ Trata-se de uma lenda que existe na região e vai até a Paraíba, sendo que cada lugar tem uma versão diferente. A versão que a minha mãe contava era essa: Maria Florzinha é uma menina loira, peralta, travessa, que vive solitária nas matas, que atrai as crianças para brincar e elas acabam se perdendo. De repente, por ela viver solitária, ela quer uma companhia, não sei. E se tu queres fazer mal para um fazendeiro ou um adversário, tu dás de oferenda para ela um mingau e pões pimenta. Por causa da pimenta o pedido sai ao contrário.¹⁶⁵ Se tu pedires para ela que nada de mal aconteça naquela fazenda ela faz tudo ao contrário. Ela abre a cerca dos cavalos, faz trança no rabo, na crina deles. Diz a minha avó que ela viu o rabo do cavalo trançado pela Maria Florzinha. E sempre tem alguém que conhece, que viu alguma coisa. Eu nunca vi nada.

Na minha infância, a minha mãe me assustava quando eu não queria comer dizendo que a Maria Florzinha ia me pegar. Como a gente morava numa casa com quintal e tinha muito vaga-lume, ela dizia que a luz dos vaga-lumes era a essência da Maria Florzinha. Segundo minha mãe, aqueles vaga-lumes faziam com que ela se aproximasse e aí ela chamava a Maria Florzinha com três assobios. Às vezes o meu irmão assobiava, o vaga-lume ia chegando perto, eu pensava que ela estava vindo e comia aquela comida horrorosa a pulso. Eu acho que hoje eu sou gorda por causa desse medo da Maria Florzinha.

E foi essa personagem da lenda que eu assumi quando eu comecei a fazer shows. As representações eram muito infantis e eu tinha a preocupação de o meu visual ser infantil. Além disso, pelo fato de ela ser peralta, eu estou sempre andando e fico agitada no palco. Daí vem a relação da Maria Florzinha *lenda* com a Maria Florzinha *drag*, da vida noturna: de ter a dinâmica, de estar conversando sempre e querendo tudo ao mesmo tempo, de querer atenção. Eu acho que eu só me identifico com esse lado dela, e não com o lado negativo - *a linda*. Mas essa história da Maria Florzinha é tão séria, o respeito por essas coisas é tão interessante, que quando eu falei para a minha mãe que o nome do meu personagem era Maria Florzinha, ela disse: “cuidado criatura, não se brinca com essas coisas”.

Foi durante esse período em Salvador que eu também conheci a Lolita Boom-Boom.¹⁶⁶ Ela chegou quatro meses depois de mim à Bahia e nós ficamos muito amigos. De repente a gente se identificou porque nem ela e nem eu éramos de lá. Depois ela voltou para o sul. Eu fiquei ainda um tempo antes de ir para Vitória e fiz uma despedida, pois passei um período grande em Salvador e meu trabalho era bem reconhecido.

Eu saí de Salvador com tudo o que eu tinha, o que, no caso, era uma mala só, e apenas com a passagem de ida. Se eu não fosse contratado eu estaria até hoje na praia em Vitória. As gays da cena tinham me falado que lá só contratavam quem tivesse uma boa dublagem, um bom figurino e que era praticamente inviável uma caricata trabalhar lá. Eu cheguei apenas com algumas fotos com as quais eu tinha preparado um *book*¹⁶⁷, e com muita vontade de trabalhar. Eu fui procurar uma boate que ficava em Vila Velha. Cheguei lá, peguei a mão de Jesus e disse “é comigo”. Falei com o homem e ele me contratou na mesma hora para trabalhar naquela sexta,

¹⁶⁴ Veja um vídeo sobre a LENDA de Maria Florzinha. Disponível em: <<http://br.youtube.com/watch?v=P2Gy51eykRU>>. Acesso em: 06 jul. 2008.

¹⁶⁵ A entrevistada observa: “Já se percebe que é uma coisa bem de Pernambuco. Se fosse na Bahia ela ia gostar [da pimenta]”.

¹⁶⁶ Lolita Boom-Boom é uma drag queen muito conhecida na cidade de São Leopoldo. Sua história será narrada adiante

¹⁶⁷ “Book” refere-se a um portfólio com fotos.

naquele sábado e no sábado seguinte. Depois eu recebi uma proposta de uma boate chamada Moulin Rouge para ficar em Vitória e trabalhar fixo como *hostess*. Lá eu organizava uma fila gigantesca e brincava enquanto as pessoas esperavam para entrar para que a espera fosse o prelúdio de uma noite gostosa. Para isto eu sempre levava algo que acontecia na cidade e interagia com as pessoas.¹⁶⁸

Assim como a Maria Florzinha surgiu no improviso, o palco, no início, foi uma necessidade. Mas desde então eu vivo dele e tenho o palco como o meu ganha-pão. Mesmo fazendo brincadeira, é uma brincadeira responsável, preocupada com o cliente. Pessoas de diversas situações vão me ver e então eu penso que eu tenho que trazer pelo menos alguma coisa boa, mesmo que seja um deboche, ou que elas estejam querendo me caçar. Eu, sem peruca, levo a vida muito mais a sério. Eu tenho o pé no chão. Com peruca eu acho tudo muito engraçado, até a falta de educação das pessoas. Nesses casos, para eu não me estressar, a Florzinha entra. Eu entro no mundo dela e tento canalizar, transformar essa energia negativa em algo positivo. Da mesma forma, no palco, eu não levo a cabeça das pessoas à sério. Porque se eu for levar, não vai sair nada interessante, nada engraçado. Já quando eu converso com alguém, eu levo a pessoa a sério, olho no olho. A Florzinha não. Eu falo um pouquinho e saio. Mas, além da Maria Florzinha, tem a Janaína, que é outro personagem. Essa não olha no teu olho, olha no teu pau - *a lôca*.

Ao longo dos anos eu fui tirando um pouco dos excessos da Maria Florzinha. O humor caricato é aquele humor em que a gente usa o próprio corpo para fazer as pessoas rirem. Mas se você bate numa mesma tecla muito tempo você perde trabalho porque perde a graça muito rápido. A gente tem que ir se atualizando. Então eu fui me limpando um pouco. Antigamente eu já chegava numa boate caricata. Hoje eu acho isso um erro, porque as pessoas estão me vendo antes do show, e é uma carta a menos que eu tenho no palco. Por isso eu tenho a Janaína. Ela é a Florzinha bonitinha, a minha versão bonita de mulher, meu momento light - *a lôca*, meu momento sensual. Se for uma paquera, certamente o nome vai ser Janaína (risos). Eu não consigo nem beijar alguém dizendo que eu sou a Maria Florzinha, pois ela é criança e então tem alguns tabus. De repente é porque o personagem está muito fixado na minha cabeça. Mas eu acho que a Maria Florzinha não deve beijar. Já a Janaína beija, e vai ver que é por isso que ela nasceu, para suprir essa outra necessidade da Flor. Mas também nessa área geralmente é só flerte. Pois os amores são todos passageiros - *a lôca*. Na realidade eu acho que me apaixonei duas vezes. Como a gente está vestido, caracterizado como um personagem, as pessoas acham que a gente é um personagem 24 horas. De repente saem com a gente só para satisfazer sua curiosidade, para entrar no currículo: “saí com uma drag”. Mas depois, quando a pessoa vê que a gente tem calvície, é barrigudo, que aquela silhueta é cinta, é tudo truque, nossos cílios são curtos, nosso nariz é um pouco achatado, é uó¹⁶⁹. É como dormir com uma princesa e acordar com o demônio - quem quer?

Mesmo com proposta de trabalho em Vitória, depois de passar mais ou menos um mês lá, eu decidi ir embora. Eu não queria me fixar. Eu queria ganhar o Brasil. Além disso, eu tinha acabado de sair de uma experiência de dois anos em Salvador e eu queria mais histórias para mim. Eu tenho muita pressa dos acontecimentos. Se as coisas não acontecerem rápido eu mudo. Eu não tenho paciência. De Vitória eu fui

¹⁶⁸ Um exemplo do tipo de brincadeira: “Quando eu era *hostess* em Salvador e teve um apagão em São Paulo, eu levei uma vela e fiz brincadeiras com relação a isso para divertir as pessoas enquanto elas esperavam para entrar”.

¹⁶⁹ “Uó”: “Ruim, feio, desagradável, desprezível, errado, equivocado” (VIP; LIBI, s.d., p. 131).

para Belo Horizonte. Lá eu conheci uma pessoa que foi um anjo para mim: Carlinhos Brasil. Ele trabalha há muito tempo com shows e me deu a maior força e muitos conselhos legais. O Carlinhos dividia até o cachê comigo, o pouco que ele recebia, e a gente ria muito. Ele me levou para vários lugares. A gente trabalhou inclusive numa cidade vizinha, chamada Wespasiano, num evento do Clube de Dirigentes Lojistas.

Eu fiquei em Belo Horizonte um mês e foi o próprio Carlinhos que me deu uma direção para eu ir para o Rio de Janeiro. E daí em diante foi sempre assim. Em Vitória já tinham me dado o contato do Carlinhos Brasil, e em Belo Horizonte o Carlinhos mandou eu procurar a dona Helena em Copacabana que só alugava quartos para quem tivesse referência. Eu cheguei lá dizendo “eu sou amigo do Carlinhos Brasil” e na hora ela me alugou e mandou eu procurar uma pessoa chamada Lorne Washington, que também é um amor de pessoa e me chamou várias vezes para fazer show.

No Rio eu tive alguns problemas (risos). Foi muito divertido, eu trabalhei em vários lugares, reencontrei alguns amigos de Salvador, mas comecei a pirar o cabeça¹⁷⁰. Comecei a cheirar, porque eu achava bárbaro. Não era nem pelo prazer de cheirar, mas pelo prazer de ter alguma história. Eu já me sentia velho e achava que tinha poucas histórias. Eu lembro que eu subia na moto do Tabajara e me sentia Kate Mahoney (risos). Aconteceu várias vezes que os policiais paravam a gente para perguntar sobre drogas, certamente querendo um dinheirinho das gays, e a gente já tinha cheirado. Aí, depois que eles saíam, meu amigo falava “tô mas tô no sangue”. O engraçado é que só vinham perguntar para mim. Meu amigo negro não revistavam, pois ele estava sempre bem vestido. Mas como eu sou no truque, seis e meia¹⁷¹, vinham perguntar só para mim. Eu, na verdade, estava um reflexo da minha personalidade: usava calça rasgada e queria chocar - *quem eu não sei* (risos). Com o tempo eu percebi que a boate só estava me dando prazer se eu tivesse com pó, e aí eu disse: “eu acho que eu estou ficando viciado”. E essa consciência fez com que eu parasse. Porque eu achei que isso era o início do vício e falei: “espera aí, eu não sou assim”. Eu parei, reencontrei um amigo de Salvador, o Júnior, que me levou para São Paulo, e eu fui morar com ele, o Cris e o Michael em São Bernardo.

Esse período em São Bernardo foi bem legal. A gente se divertiu bastante. Eu consegui trabalho bem rápido e fiquei fixo numa boate chamada Planet G. O Cris trabalhava na Blue Space como bailarino. O Júnior e o Michael estavam na história de michê¹⁷². Mas essa vida é cheia de incertezas. Tu fazes programa hoje, trabalhas e tens hoje, e penas o resto do mês. Por isso o Júnior às vezes não tinha dinheiro para o aluguel embora minha parte sempre estivesse certa. Aí tivemos alguns problemas. No final das contas o Júnior conheceu um cliente e foi para a Itália. O Cris arrumou namorado e foi embora. Como toda a família do Michael era de lá ele foi para a casa da família. E eu, como estou sempre sozinho e não tinha para onde ir, me fudi. Aí eu pensei “meu Pai Eterno....” Catei algumas coisas que eu tinha comprado, e como eu sempre tive desapego às coisas, coloquei para vender. Também porque na hora de partir eu quero a minha mala com pouco peso. Com o dinheiro das coisas que eu vendi deu para pagar dois dias de diária num hotel na capital. Nesses dois dias eu

¹⁷⁰ “Pirar o cabeça”: “Curtir muito uma festa” (VIP; LIBI, s.d., p. 106). Também usado para falar de situações em que se perde o controle, faz coisas sem refletir, etc.

¹⁷¹ “Truque”: “Mentira, enganação; enrolação; coisa falsa” (VIP; LIBI, s.d., p. 129). Aqui usado como sinônimo de “seis e meia”.

¹⁷² “Michê”: “Garoto de programa; prostituto” (VIP; LIBI, s.d., p. 91).

consegui um trabalho e depois eu reencontrei outra amiga de Salvador, Danúzia Summer.

A Danúzia me convidou para morar na casa dela, num apartamento bem pequenininho lá na Luz, na Cracolândia - *olha onde!* Ela me deu toda uma direção para eu trabalhar nas casas hetero, e eu comecei a trabalhar em vários puteiros em São Paulo.¹⁷³ Eu cheguei, vendi meu peixe e consegui trabalhar numa rua chamada Nestor Pestana, que fica no centro de São Paulo, perto da igreja da Soledade, na praça Roosevelt. Neste lugar eu comecei a fazer show numa boate chamada Scorpion. De lá eu ia para o Vagão, e do Vagão para o Coquetel. Nessa última boate eu trabalhei dois anos. Às vezes eu viajava para o interior de São Paulo e voltava. Era a minha casa. Eu me sentia um pouco acolhido. Aí eu comecei a trabalhar também no Quilt, mas eu tinha um certo medo de lá, pois tinha uma lenda - *sempre as lendas me acompanhando* - que toda mulher - *eu me sentia mulher* - loira que trabalhava na casa morria. Dizia-se que a dona do puteiro dava a mulher ao Satanás para ela ter sucesso. Mas isso é lenda da rua, das outras casas que de repente criam histórias assim para as meninas não irem para lá. E foi muito engraçado porque a dona não gostava de show de humor, ela gostava de show de transformista. Eu cheguei lá com peruca azul, já pronta, porque como uma boate é colada na outra eu saía montada¹⁷⁴ mesmo, só com uma capa, que eu chamo de saída de show. Além disso, todo mundo da rua já me conhecia. Tinha até um bar no qual eu tinha conta, fazia fiado. Mas quando a dona me viu, ela me olhou dos pés à cabeça e perguntou: “cadê a mulher maravilhosa?”; e eu disse: “eu sou uma mulher maravilhosa, independente do que você esteja vendo”. Entrei e fiz o show. Não fiz humor, fiz uma coisa meio transformista. Dublei *It’s all so great* da Björk e fiz uma coisa meio Emília Björk, meio no truque, meio lá meio cá. O pessoal da boate adorou, os homens adoraram, as meninas gritaram, mas foi só essa vez que me apresentei lá e nunca mais. Porque ela queria um show de transformista, aquele show paradinho, dublagem perfeita, coisa desse tipo.

Depois eu comecei a viajar e passei a morar em alguns puteiros. Ia, morava, fazia maquiagens nas meninas para ganhar um dinheirinho extra. Algumas vezes até levava outras meninas, dava até uma de agenciador. Só sei que tudo cansa. Sempre depois de um tempo batia aquela depressão, uma vontade de conhecer outros lugares, outras pessoas. Eu sempre falava: “tem gente me chamando”. E foi assim que eu fui para Curitiba.

Em Curitiba foi o doce da goiaba¹⁷⁵, horrível. Fui para lá com uma cafetina chamada Margô - *aquela puta, nojenta, safada, que me aprontou horrores* (risos). E isso numa terra que eu não conhecia. Ela me colocou num muquifo horroroso, numa boate podre. Não pagaram meu show e foi aquela coisa. *Tadinha* - ela não tinha culpa, o cafetão é que às vezes é meio louco, principalmente em cidade pequena, com pouco movimento. Mas como ele não me pagou eu fui parar em São José dos

¹⁷³ A entrevistada se refere a “puteiros” como casas de prostituição feminina freqüentadas por homens heterossexuais. Com relação ao trabalho nessas casas ela afirma que: “Em São Paulo é comum ter show de transformismo - apenas dublagem, performance, com fogo, coisas assim. Não tem essa separação como no sul onde eu acho que eu fui uma das primeiras a trabalhar em casas hetero. Mas a linguagem já muda um pouco, ao invés de você falar caricata, você tem que falar humorista. Porque todo caricato é humorista, mas nem todo humorista é caricato”.

¹⁷⁴ “Montado”: “Relativo ao cross-dressing ou à biba vestida de mulher” (VIP; LIBI, s.d., p. 92). Com relação às drag queens refere-se a todo o figurino para apresentação em show, construído através de um longo processo de “montagem”.

¹⁷⁵ “O doce” ou “o doce da goiaba” refere-se a algo ruim, desagradável, feio, etc.

Pinhais, numa casa que se chamava Quatro Bicos. Lá eu encontrei a Leila, uma mulher que foi uma mãe para mim. Ela foi uma pessoa maravilhosa, me pagou bem, nunca me faltou nada. Nesse puteiro eu tinha casa, comida e roupa lavada. Ela me mostrou a cidade de cabo a rabo e me tratava como a um filho. As meninas também me adoravam. Eu trabalhava como gerente e fazia de tudo, era um Bombril¹⁷⁶. Aprendi a ser gerente da noite para o dia, pois eu nunca fui gerente para coisa nenhuma. Mas eu disse que sabia. Eu não digo “eu não sei”. Eu faço e o que sair já era, mesmo que não gostem. Eu não tenho qualificação profissional, não tenho nenhum curso com o qual eu possa ganhar dinheiro. Mas a vida me ensinou a transformar as coisas em dinheiro. Em muitas situações eu olhava para a parede e dizia: “meu Deus, o que eu vou fazer amanhã, não tenho dinheiro para comer”. Mas um dia eu parei e disse: “não vou passar mais por isso”. E, graças a Deus, não passo mais. Mesmo se eu não fizer dinheiro nenhum no palco, eu posso trabalhar como maquiador. Em São Paulo eu vendia perfume, calcinha, sutiã nos puteiros, porque eu tenho tino para venda. Até DJ eu já fui. Portanto a vida me deu esse aval, esse legado de conseguir transformar as coisas.

E nesta casa em São José dos Pinhais, além de gerente, eu era coreógrafo – *olha, eu, gordo coreógrafo*. Eu ensinava só o *strip*, a sensualidade que as meninas tinham que ter. Eu dava a essência, e sempre falava que *strip* era muita essência e pouca coreografia, mesmo porque eu não sabia a coreografia. Eu também chamava algumas meninas para trabalhar. Mandava colocar anúncio no jornal para recrutar as meninas para o balé. Eu modifiquei muito aquela casa, porque eu peguei o esquema das noites de São Paulo e levei para lá. A dona da casa até começou a pagar a noite das meninas. Depois eu cansei e também saí de lá. Voltei para Curitiba para tentar viver de shows em boates gays. Só que lá essa área é muito fraca e eu acabei voltando para São Paulo.

Em São Paulo eu fui morar novamente com Danúzia. Ela tinha alguns contatos que não dava para ninguém. Porque nesse mundo é assim, principalmente com relação a casas hetero: se eu te apresento e tu não fores feliz, aprontares alguma coisa, se roubar ou não transmitir carisma e o público não gostar, queimas a ti mesmo e a pessoa que indicou. Por isso eu não fico nem chateado com Danúzia por ela não me ter dado esses contatos, porque hoje eu sei muito bem que puteiro é assim. Não é mentira, não é teoria, é verdade. Ela guardava a sete chaves essa agenda com todos os telefones e contatos. Ela vinha muito para o sul e um dia eu disse para mim mesmo: “meu Deus, eu tenho que ir no sul, eu tenho que conhecer o sul”. Eu pensava em reencontrar a Lolita também. Mas o motivo maior não era nem encontrar ela, era mais pela curiosidade de conhecer o sul. Porque lá para cima a gente tem uma idéia de que o sul é a Europa do Brasil.

Um dia Danúzia viajou e esqueceu a agenda em casa. Aí eu peguei o telefone da Carmem, liguei, vendi meu peixe dizendo que a Danúzia tinha me indicado. Como ela é uma pessoa querida da Carmem, na mesma hora ela me contratou. Eu vim para o sul pela primeira vez para passar quinze dias e fiquei quase um mês. Além de trabalhar com a Carmem eu comecei a fazer show em boates GLS, também em São Leopoldo com Lolita, e fiz um certo nomezinho na noite. Depois dessa primeira vez eu voltei umas três vezes. Na Parada Gay de 2006 a Lolita conseguiu uma passagem e eu vim de avião, e depois disso fiquei definitivamente.

Em Porto Alegre, eu fui morar numa pensão. Depois de São Paulo eu sempre morei em hotel ou pensão. Eu costumo dizer que é um condomínio - *porque você vai*

¹⁷⁶ “Bombril”: marca de esponja de aço que é conhecida pelo seu slogan “mil e uma utilidades”.

falar cu se você pode falar reto ou ânus - mas na verdade eu moro numa pensão (risos) e sempre brinco com isso. Houve uma vez em que o Lauro¹⁷⁷ estava falando da sua peça [de teatro], e isso foi uma deixa para eu falar da minha peça, neste caso, peça de pensão. Ele falou tudo da peça dele e eu falei tudo da minha peça. Falei que tinha janela e isso e aquilo. Eu tenho essa característica de observar as pessoas e satirizar a situação. E as pessoas dão muita deixa para tudo. São deixas para você levar para o humor ou ser ignorante. Teve um dia em que um rapaz perguntou quanto é que eu ganhava. Eu olhei para ele e disse: “você me deu uma deixa maravilhosa para eu dizer que isso não te interessa porque eu não te pergunto quanto tu ganhas. Mas mesmo assim eu não vou ser chato. Eu apenas vou dizer que isso é muito particular, querido”. E mesmo sem falar diretamente eu dei a resposta que eu queria. Ele ficou atordoado, olhou para a minha cara e riu. Como as pessoas dão muita deixa cabe a você ver o que você quer, se quer ofender ou fazer rir. Eu não quero ofender ninguém, porque eu também não quero ser ofendido.

Eu também vivi uma situação muito incômoda nesse período aqui em Porto Alegre: eu me operei e não podia fazer nada¹⁷⁸. De repente eu me vi sozinha, sem dinheiro, e uma travesti, a Julia, me ajudou. Se não fosse ela eu estaria com o cu aberto até agora, pois ela fez tudo. Mesmo me conhecendo pouco, ela abriu as portas da sua casa e me deu toda assistência. E isso eu não vou esquecer jamais. Também houve uma vez em que eu fui para Florianópolis e quando cheguei lá estava quente e eu tive um problema muito sério de gripe. Mas dois amigos, o Guto e o Ivo, - *nossa Senhora* - foram pais para mim. E eu acho que tudo dá certo na minha vida porque eu sei agradecer. Eu me considero cristão. Eu não sigo os dogmas da igreja, as coisas de viver fixo. Mas, às vezes, quando eu estou me sentindo um pouco pesado, seqüelado, eu vou a uma igreja. É um ambiente que me traz muita paz, me traz luz, e eu vou justamente para isso, para encontrar um pouco o meu eu, para me sentir um pouco em paz e eu saio realmente confortado. De repente o pastor, ou quem está pregando, fala uma coisa direto para mim e é isso que me ajuda a ser uma pessoa melhor. Eu tenho muito defeito como todo mundo, mas eu tenho a consciência de que eu tenho que trabalhar esses meus defeitos.

Agora faz sete anos que eu saí de Recife. Nesse período aconteceu muita coisa na minha vida e eu estou um pouco cansado e com muita saudade da minha família. Meus sobrinhos, que estavam com sete anos de idade quando eu saí, já estão com 14, e meu sobrinho mais velho já está com 21 anos de idade e vai casar. Eu estou curioso para vê-los e também morrendo de saudades da minha mãe. Por isso eu decidi voltar.¹⁷⁹ Eu vou chegar bem no Natal e acho que eu vou levar um acuezinho¹⁸⁰ bacana para ela. Mesmo nesse período em que eu estive longe, eu sempre ajudei a minha mãe enviando dinheiro. Eu acho que é algo natural, que não é obrigação, que faz parte. Assim como eu como, me visto, gasto comigo, eu tenho esse desejo natural de ajudar, pois eu sei muito bem que lá as coisas são mais difíceis. A minha mãe não trabalha mais e quando eu liguei da última vez ela estava resolvendo os papéis para a aposentadoria. Eu também decidi voltar não quero mais essa coisa de viver sozinho, apesar de a gente sempre estar sozinho. Eu sei que mesmo morando em Recife eu vou estar sozinho, pois eu quero alugar um

¹⁷⁷ Lauro Ramalho é um ator porto-alegrense que vive a personagem Laurita Leão, com quem Maria Florzinha dividiu o palco muitas vezes.

¹⁷⁸ Maria Florzinha foi submetida a uma cirurgia por conta de uma fístula.

¹⁷⁹ A entrevista foi realizada na noite anterior à partida de Florzinha para uma turnê que a levaria de volta à sua terra natal.

¹⁸⁰ “Acuezinho” refere-se a dinheiro.

apartamento. Mas eu vou estar na minha terra, perto da minha mãe, e acho que isso faz diferença.

Hoje eu vejo o palco também como uma necessidade física, pois quando eu fico muito tempo fora do palco eu fico um pouco triste. Talvez porque o humor seja algo que está no meu sangue. A minha família toda é muito engraçada. Mas a vida nos transforma em mais engraçado ou em mais rude, dependendo de como tu encaras. Se eu fosse levar ao pé da letra as situações desagradáveis pelas quais eu passei neste tempo em que eu vivo sozinha, eu seria uma pessoa muito chata, muito deprimida. Mas eu acredito que as coisas acontecem para o nosso engrandecimento. E a vida com humor é muito mais divertida (risos), amém - *a lôca*.¹⁸¹

3.2.2 Itinerários de Júlia Guerra¹⁸²

Arquivo pessoal



Meu nome é Júlio Cezar de Paula, tenho 38 anos e sou cabeleireiro. Hoje em dia ninguém sabe o meu nome de batismo e todo mundo me chama de Júlia Guerra, que eu uso como pseudônimo.

Eu nasci em São Leopoldo e minha infância foi normal. Quando eu tinha um ano e cinco meses eu sofri uma queimadura e fiquei nove meses no hospital. Durante dois meses e meio eu fiquei em estado de coma e voltei a caminhar apenas aos cinco anos de idade. Quando eu me queimei, meu pai fez uma promessa e eu fui prometida para Padre Réus, que é um santo católico. Hoje eu não sou muito devota, mas acredito muito nele. Eu também fui batizada na religião católica, fiz a primeira comunhão, a crisma. Nessa época eu ainda era menininho, mas eu acho que eu já tinha alguma característica homossexual, porque os meninos da rua gozavam muito de mim. Eu também era fissurada pela Igreja, mas por uma questão de deslumbramento. Afinal, como eu era sacristão, coroinha, todo mundo estava me vendo lá no altar. E aquilo era uma coisa maravilhosa. Porque eu queria que todo mundo percebesse que eu existia. Quando eu passei a freqüentar a Umbanda talvez também tivesse isso: eu queria que as pessoas me olhassem e me vissem, que acreditassem que eu tinha o poder de incorporar uma entidade.

A minha juventude também foi pacata, simples. Eu estudei em colégio estadual, brincava com os meninos e as meninas na rua. Com treze anos eu descobri que eu era homossexual, que tinha tendências. Mas como eu era criança, escondia. Na juventude, a vergonha dos próprios colegas, dos amigos, foi fazendo com que eu continuasse escondendo. Quando eu tinha 18 anos de idade meus pais decidiram voltaram para a sua cidade natal e eu resolvi ficar. Apenas depois disso eu assumi que eu era gay. Aos 24 anos de idade eu tinha uma namoradinha e descobri que não

¹⁸¹ Alguns meses depois de ter retornado a Recife, Maria Florzinha embarcou numa nova turnê que possivelmente a traria de volta ao sul do Brasil.

¹⁸² Veja entrevista completa de Júlia Guerra no Anexo III – Entrevista 2. Veja também reportagem UM CORPO de homem em uma alma de mulher. **ABC Domingo**, Novo Hamburgo, p. 2, jul. 2002 (Disponível no Anexo III).

era o que eu queria, que eu estava enganando a ela e a mim mesmo. Além disso, eu resolvi sair do armário mesmo quando eu achei que a minha vida profissional não estava legal. Eu era vitrinista, em Novo Hamburgo, e queria mudar. Então surgiu a oportunidade de trabalhar no Salão de Beleza de um amigo meu e foi neste período que a mudança maior começou.

O convívio com outros gays, com outros travestis, foi me dando idéias, vontade de ser como elas ou ficar parecido. Eu comecei a ver que algumas amigas tinham seios, pernas bonitas, quadril, e comecei a querer ter também, a ver a imagem feminina bonita em mim. A minha estatura física também permitiu isso, pois como eu sou *mignon* e não tenho uma estrutura óssea muito grande, não tenho musculatura masculina, foi muito natural. Então, aos 27 anos eu comecei a construir a minha identidade feminina e resolvi transformar meu corpo, minha aparência. Eu deixei o cabelo crescer, comecei a fazer sobancelha, manipular a unha, pele e tudo. A primeira vez em que eu me travesti de mulher eu me senti bem e me gostei. A partir de então eu fui mudando aos poucos, para não se tornar uma coisa muito agressiva. Em alguns períodos eu tomei hormônio para crescer o seio, mas tive muitos problemas com isso. Pois o hormônio atrofia os órgãos genitais, causa vários problemas circulatórios, varizes, problemas intestinais, de fígado, a libido é bloqueada. Ele é perigoso. Por isso eu geralmente tomo hormônios apenas quando eu pretendo ir à praia, quando eu quero usar uma roupa mais apertada, mais decotada, ou quando eu boto um sutiã e ele fica grande demais, pois o hormônio faz a glândula crescer um pouco. Mas eu prefiro não tomar hormônios porque eu não vejo mais a necessidade de ter seios. Eu me sinto bem do jeito que eu sou. E se eu quiser ter seios eu vou guardar dinheiro e vou botar uma prótese, que é muito mais saudável. E quando eu não tomo hormônios eu ajo como um homem normal, que sente tesão e fica com o pênis ereto.

Eu também criei por hábito disfarçar o volume, e tento esconder ele ao máximo. É uma técnica complicada, dolorida, mas que com o passar do tempo eu aprendi. As bichas se comunicam e ensinam umas às outras: o testículo é encaixado para cima, numa cavidade que o ser humano tem na bacia, como se fosse um ovário feminino; e o pênis é puxado para trás o máximo que puder. No início doía muito ficar o dia inteiro sentado em cima do pênis com uma calcinha apertada. É desconfortável colocar uma coisa para um lugar que não tem que ser ali. Mas hoje em dia só dói às vezes e é uma coisa bem natural. Eu vou ao banheiro, sento, faço xixi e me visto. Mas se eu estou numa festa com uma roupa feminina extremamente ousada, não tomei hormônio e um homem me toca eu fico com tesão e tenho que correr para o banheiro. Da mesma forma se eu estou na praia, de biquíni. Graças a Deus isso nunca aconteceu, mas se eu olho para um salva-vidas lindo e maravilhoso de sunga, é lógico que vou sentir tesão.

Assim como eu não tomo hormônios, eu não tenho intenção de fazer a cirurgia de reversão sexual. Eu acho que é uma mutilação. A não ser quando a pessoa tem um problema genital muito grande, ou quando tu realmente és mulher, vives e sentes dessa forma. No meu caso eu estou muito bem resolvida com o meu órgão sexual. É o que tenho, é o que eu aprendi a ter, a gostar e a conviver. Claro que eu queria parecer feminina, eu tenho sonhos, fantasias de que eu sou mulher, que eu sou feminina, de botar um biquíni na praia sem medo, poder sair num lugar e o homem querer me tocar e eu não ter medo. Mas a minha personalidade foi montada em cima de uma estrutura física que é a que eu tenho. Então, se eu me olhar no espelho e não ver mais aquela estrutura física, eu não sei se eu conseguiria me identificar com uma nova imagem.

Antes de toda a transformação pela qual eu passei eu tentei adquirir o respeito das pessoas, tanto na área profissional como na área pessoal. Agora já fazem 10 anos que trabalho como cabeleireiro. Para travesti a questão profissional é muito complicada. Se eu fosse um homossexual assumido, mas com características masculinas, cabelo curto, uma roupa bem transada, bem *fashion*, eu acho que eu estaria bem melhor profissionalmente e financeiramente. Eu já tive clientes que se negaram a sentar na minha cadeira. Clientes que, quando se depararam comigo, preferiram não cortar o cabelo. Ou então olham para o lugar onde eu estou e dizem: “eu não quero cortar com ela”. A não ser que um colega indique. Mesmo assim, eles vêm com receio. Depois que eles foram atendidos por mim e vêem que eu tenho uma boa índole, caráter, eles conseguem aceitar mais facilmente.

Mas a minha profissão é muito ingrata. Às vezes dá e às vezes não dá. Há mais ou menos dois anos atrás eu tive um acidente bobo e eu me vi com o braço direito quebrado. Como eu trabalho com as mãos, eu só não passei fome porque eu tinha dinheiro no banco e porque minha família estava do meu lado, me dando apoio. Com tudo isso eu perdi clientela, fiquei quase três meses sem trabalhar e ainda resolvi trocar de Salão. Mas eu acho que quando o ser humano tem força dentro dele, ele se adapta a todas as situações. Quando ele passa fome ele aprende a plantar e a colher, quando ele passa frio ele aprende a fazer uma roupa para se vestir. E, afinal, eu só quebrei um braço. Na verdade, eu sou uma pessoa bem versátil. Eu aprendi a me virar, me sustentar, ter o meu dinheiro. E como eu sou muito exigente - virgíniense é exigente - eu gosto de coisa bonita, bem feita, eu também comecei a fazer algumas coisas para mim. Eu adoro artesanato e, além disso, é uma maneira de aumentar a renda. Eu pinto tela, faço textura, pátina. Às vezes eu faço as coisas tão complexas que acabo me arrependendo. Mas quando eu preciso realizar algum projeto e não tenho dinheiro eu vou à luta, eu invento alguma coisa para ganhar dinheiro. Eu sempre fui metida. O meu primeiro emprego foi de vitrinista e eu nunca tinha feito nenhuma vitrine na minha vida. Eu menti para o dono da loja e me dei bem só de ver os outros fazerem. Tudo o que eu tenho dentro de casa são coisas usadas que eu mesma reconstruí, pintei, arrumei, porque eu via nas revistas e não podia comprar. Um dos meus sonhos é ter a minha casa com tudo feito por mim. Eu não me mixo para o trabalho. Sem contar que é prazeroso.

No período em que eu comecei a transformar o meu corpo eu também conheci o Everton, com quem eu tive um relacionamento durante oito anos. Nesta época, eu dividia apartamento com o Luís. A gente foi na inauguração do Eclipse, a primeira boate que o Su¹⁸³ montou, e lá eu conheci ele. Era uma sexta-feira. A gente ficou junto e foi muito legal, divertido, bom. No sábado de manhã eu fui trabalhar e ele ficou dormindo. Ele levantou depois e saiu com os outros meninos, porque a Luzinha e a Chris Stein também tinham namoradinhos que freqüentavam o apartamento. Ele me ligou ainda no sábado e disse que queria me ver de novo, que tinha gostado de mim. Então, no domingo, a gente se encontrou e eu até fui meio rude com ele e não quis que ele dormisse na minha casa. Burra! A gente foi convivendo, se vendo, se telefonando, se namorando. Ele, na verdade, se demonstrou muito mais apaixonado do que eu e até que fez aflorar mais o meu lado feminino, pois ele não tinha vergonha de sair comigo e freqüentava todos os lugares que eu ia. Às vezes era eu tinha vergonha de sair com ele de mão dada, por preconceito, já que eu não estava preparada para isso ainda. Se não fosse ele talvez eu não tivesse me mudado tanto. Ele foi muito bom para mim, mas foi também muito ruim.

¹⁸³ “Su” é uma referência a Suelci Fontana, que vive a personagem Lolita Boom-Boom (veja próxima narrativa).

Aconteceram traições, brigas, e eu fui me cansando. Eu acabei percebendo que eu estava me machucando demais e que eu não estava vivendo a minha vida, mas a vida dele. Então eu resolvi terminar.

Quando nós terminamos eu estava morando com os pais dele. Então eu voltei para a casa do Luis e tracei uma meta: “eu vou ficar um ano aqui e depois eu vou fazer a minha vida”. Durante este período eu tive um tumor no intestino, tive que fazer quimioterapia, e na época eu estava completamente sozinha. O meu namorado tinha me abandonado porque ele achava que eu tinha tido uma relação com outra pessoa e nessa relação tinha me machucado. A minha madrinha estava na casa dos meus pais com câncer generalizado e foi para casa para morrer. Por isso eu não podia chegar para a minha mãe e dizer “eu estou com câncer”. Ou eu matava minha mãe e meu pai do coração, ou me matava. Eu estava com câncer, sem dinheiro, tendo que trabalhar, sem o meu amor e com uma pessoa na minha família morrendo.

Eu não tinha convênio médico e saía às duas horas da manhã da Avenida São Borja e, como não tinha ônibus porque ainda era muito cedo, eu ia à pé até o SUS [Sistema Único de Saúde], no centro da cidade. Além disso, era o mês de maio e fazia um frio do cão. Eu ficava até às 7:30 da manhã em pé até o SUS abrir para pegar uma ficha para ser atendida no dia seguinte. Além disso, na época eu trabalhava de manhã numa confecção e de tarde no Salão. Então eu saí do Salão e trabalhei direto na confecção durante três meses para poder ficar outros três meses parada recebendo o salário mínimo, como se eu estivesse fazendo hora adiantada. Eu também pedi para o pessoal da confecção não contar para ninguém que eu estava doente porque eu tinha medo de ser mal interpretada. Afinal, um homossexual com doença é tratado como se tratavam as pessoas que tinham lepra na época de Jesus Cristo.

Para a minha mãe eu disse que ia fazer uma cirurgia de fístula. Mas, na verdade talvez eu nem sáísse do hospital. O médico disse várias coisas para mim: primeiro, que ele ia ter que tirar muita musculatura e poderia ter problema no esfíncter; segundo, eu teria que colocar uma mola de titânio no esfíncter para ele não cair senão eu teria que usar fralda; terceiro, talvez eu tivesse que tirar o intestino e usar bolsa de colostomia. Mas minha mãe só ficou sabendo o que realmente estava acontecendo quando eu saí da sala de cirurgia e ela falou com o médico. Ela quase surtou, e depois veio meu pai, minha irmã, e foi um tumulto dentro do hospital. Infelizmente na mesma semana em que eu saí do hospital a minha madrinha morreu. Mas depois a minha mãe veio me buscar e eu fiquei na casa dela. Por tudo isso, a ligação que eu tenho com a minha mãe é muito forte. Ela se preocupa muito com a minha saúde, porque, desde criança, eu sempre tive uma saúde meio frágil. Depois que eu me queimei para ela eu sou um bibelô. Eu já estou com quase quarenta anos, mas quando eu pego uma gripe ela fica apavorada. E depois da história da cirurgia, qualquer coisinha ela fica com medo que eu não conte mais para ela que eu estou doente ou tenho algum problema.

Toda essa situação da cirurgia foi muito complicada, pois, caso acontecesse o que o médico disse que poderia acontecer, eu seria um homossexual que não poderia nunca mais ter relação, com câncer, sem emprego, sem lugar para morar. Mesmo assim, eu não podia fazer nada, a não ser enfrentar a cirurgia. E que fosse o que Deus quisesse. Graças a Deus foi tudo bem. Só a recuperação foi muito dolorosa, pois eu fiquei quatro meses imobilizado. Anos depois da minha cirurgia uma amiga, a Flor¹⁸⁴, teve que fazer uma parecida, mas mais simples, e eu me coloquei no lugar

¹⁸⁴ Referência a Maria Florzinha (veja narrativa em 3.2.1).

dela. Ela é uma pessoa sozinha, a família não está longe e ela contava só com os amigos. Por isso eu fui e fiquei no hospital até ela sair. Ela saiu tarde da noite e não quis vir para a minha casa, mas no outro dia eu tive que buscar ela em Porto Alegre, pois ela passou mal. Eu fiz curativo três vezes ao dia, dei banho, fiz banho de assento, dei roupa minha para ela usar. Eu não tinha dinheiro, mas fui ao banco e tirei da minha poupança, porque ela não tinha nem para comprar a medicação. Eu fiz por ela o que eu não tive.

Mas, apesar de tudo isso, eu consegui cumprir a minha promessa de ficar morando só um ano no apartamento do Luís e achei o apartamento onde moro atualmente. No fundo, eu ainda montei este apartamento na esperança de voltar para o Everton. Eu achava que, tendo o meu canto, a minha casa, a gente ia poder voltar e ser feliz, mas isso infelizmente não aconteceu. No momento em que eu resolvi me transformar em mulher - não mulher, porque eu não sou mulher - para ficar de acordo com a personalidade que eu tinha, eu achei que dentro disso vinha também a aceitação masculina. Eu pensei que eu ia encontrar um príncipe, que ele ia se apaixonar por mim, que a gente ia sair de mão dada na rua. E, de fato, isso aconteceu com o Everton. Mas, na maioria das vezes em que homens saem comigo, eles querem só realizar uma fantasia, para ver como é. Muitos já tiveram experiências com outros homossexuais. Mas é muito difícil uma pessoa ficar comigo e a gente manter um relacionamento. Mesmo porque hoje em dia ninguém quer um compromisso. E se já não querem compromisso de modo geral, vão querer com uma traveca? Na maioria das vezes em que acontece de continuar um relacionamento é muito doloroso, pois geralmente as pessoas que ficam com pessoas como eu querem tirar algum proveito, seja financeiro ou de comodidade. Afinal, eu tenho uma casa onde eles comem, bebem, tomam banho. Mesmo assim, eles têm vergonha de entrar no meu prédio, ficam se escondendo para ver se não tem ninguém olhando. E isso dói.

Agora eu também sei que quando um homem procura um homossexual ele não está procurando uma mulher, mas uma fantasia, sexo livre. E ele sabe o que ele vai encontrar. Por isso, em geral, os homens também reagem naturalmente ao meu corpo. Ele sabe que, embora eu tenha um corpo com contornos femininos, é um corpo masculino. No início eu não aceitava de maneira nenhuma que o homem me tocasse intimamente, no meu órgão genital. Eu achava que eu era feminina e eu tinha que ser a mulherzinha. Mas os homens com quem eu saio querem ser tanto ser ativos quanto passivos. Alguns têm vergonha de me tocar no meu sexo, mas não se importam de me beijar, fazer carinho, me tratar como uma mulher. Outros já me tratam como mulher e me tocam, pois sabem que eu tenho um pênis. Às vezes eu fico um pouco constrangida e também tenho certo preconceito por causa das cicatrizes de queimadura que eu tenho pelo corpo todo. A maioria dos relacionamentos que eu ando tendo são com homens hétero, casados, que têm filhos. Nestes casos, além de querer realizar uma fantasia, eles muitas vezes estão chateados com a esposa ou com um problema com o filho. E isso me machuca, pois eu me sinto usada. Houve uma época em que eu pensava que eu estava usando eles, mas hoje eu não vejo mais assim. Porque quando eu preciso de alguém eu não tenho.

Também foi o Everton que me pressionou para que eu me declarasse para a minha família, pois eu já conhecia toda a família dele. Essa foi a coisa mais bonita que aconteceu na minha vida e, se não fosse ele, eu jamais teria revelado para minha família que eu sou homossexual, gay assumido, e durmo com outros homens. Sempre houveram brincadeiras: me chamavam de bichinha, era Juliete para cá, Juliete para lá. Mas chegou uma hora em que a família tinha que saber e eu também tinha que me

aceitar. Então eu resolvi contar numa festa de aniversário da minha mãe onde estaria todo mundo, e assim eu não precisaria explicar mais de uma vez. Eu não podia obrigar eles a me aceitar e teria que entender caso não aceitassem. Mas, graças a Deus, eu tive uma aceitação maravilhosa pela minha família.

Meu maior medo era o meu pai. Mas a educação que ele me deu foi tão valiosa, o amor dele por mim é tão grande, que não foi difícil para ele me aceitar. Meu pai também me ensinou o valor de ter caráter. Ele disse que quando você tem amigos você é forte; mas se você tem família, você é invencível. Isso me marca muito. Com certeza foi um choque para ele me ver de mãos dadas com outro menino e dormindo na mesma cama na casa dele. Mas ele sabia que as pessoas gostavam de mim do jeito que eu era, que eu era respeitado, que não tinha me envolvido com drogas. Hoje em dia a gente brinca normalmente sobre a questão de eu ser homossexual. Quando eu acordo de mau humor ele diz “a bicha está atacada hoje, não se mete com ela”. Eu procuro manter um respeito, não fico demonstrando muito carinho, muito afeto pelo meu parceiro na frente dele. Por tudo isso eu aprendi a amar muito o meu pai e agora não tenho vergonha de abraçar e beijar ele, pois ele também não tem vergonha.

A convivência com a minha família, na verdade, sempre foi muito boa. Mas melhorou 200% depois que eu revelei que sou homossexual e adotei uma imagem feminina. Eu ainda tenho medo de aparecer vestido de mulher, porque querendo ou não, eu sou um travesti, e um travesti é sempre um travesti. Eu tive mais problemas de aceitação com a minha irmã, pois ela sentiu vergonha pela família inteira. Quando eu contei ela já tinha quase quarenta anos e não tinha namorado. Eu sempre tinha um namoradinho e ela sentia ciúmes. Só depois que ela viu que meu pai me aceitou, que eu convivia bem com o meu namorado e com a minha família, que a família dele convivia com a minha, foi que ela começou a aceitar mais a minha condição de homossexual e de travesti. Hoje eu vou nas festas de casamento, de quinze anos nas terras da minha mãe. Inclusive, a primeira vez que eu enfrentei toda a família, primos, tios, amigos, foi no casamento de um afilhado. Eu não queria ir à festa porque meu tio, o pai desse afilhado, teve receio quando eu assumi o meu relacionamento com o Everton. Quando eu era menino, tinha 13 anos, eu cuidava dos filhos gêmeos recém-nascidos dele. Nessa época ele me bolinava, me assediava. E quando ele me viu com outro homem eu não sei se foi ciúmes, mas não gostou. Ele disse que não queria que eu entrasse na casa dele.

Por isso, quando o meu afilhado, que eu ajudei a criar, fez 21 anos e resolveu casar, eu achei que seria hipocrisia de minha parte ir ao casamento. Mas ele fez questão que eu fosse e pediu para eu arrumar a noiva dele e disse que eu deveria ir como quisesse, pois o casamento era dele. No dia do casamento foi aquela confusão. Nós organizamos para que eu pudesse ir para lá de férias e arrumar a maioria dos convidados. Depois de arrumar a noiva eu me arrumei - consideravelmente poderosa - e fui com a noiva para a igreja. Todo mundo já tinha saído e ninguém me viu produzida. O casamento era em uma igreja pequena que estava com a porta fechada. Eu saí do carro, arrumei a noiva direitinho na porta da igreja. Quando eu abri a porta o povo parou. Ninguém me conheceu, porque nunca tinham me visto produzida daquela maneira, para festa, exuberante, completamente diferente. Então as pessoas foram olhando para ver com qual família que eu ia me sintonizar. Foi quando eles descobriram quem realmente eu era e muitos não conseguiam assimilar que era eu a mesma pessoa que estava ali montadésima, de salto, taller, maquiadésima, cabelo produzidíssimo. Muitos dos meus primos me passaram cantada durante a festa, queriam saber quem e de onde eu era, e não se

flagravam que eu era o Júlio, primo deles. Afinal é uma transformação muito grande. Tu és um menino, ficas anos sem ver os teus primos, e quando tu vês de novo é um mulherão. Eu não me considero um mulherão, mas uma mulher bem vestida, bem maquiada, pode ser considerada um mulherão. Até a festa terminar eu tinha perdido uns cinco quilos suando de nervosa e nem aproveitei muito a festa porque eu estava muito retraída, com medo.

O medo que eu tive da reação do meu pai e da minha família eu também tenho com relação às pessoas em geral. Quem me conhece sabe que eu sou travesti, mas a maioria das pessoas na rua não sabe e não imagina, pela naturalidade com que eu enfrento as coisas e pela timidez que faz com que eu fique retraída quando estou em público. Eu tenho certa vergonha e medo de entrar nos lugares com grande concentração de pessoas, pois eu não sei a reação que elas vão ter. Elas podem pensar: “Uma travesti? O que tu estás fazendo aqui”. Por isso quando eu vou a lugares hétero eu não deixo ninguém se aproximar de mim. Os homens dançam comigo, querem ficar comigo, me beijar, fazer carinho e eu evito. No momento em que eu conto para eles, a reação é inusitada. Muitos me largam no meio da pista de dança e somem. Poucas pessoas disseram numa boa que aceitavam, mas não queriam. Houve alguns homens para os quais eu não contei e fiquei namorando por telefone vários dias. Depois resolvi contar e eles aceitaram e até tivemos encontros. Mas é muito difícil ficar com alguém na rua, porque se eu desconfiar que ele não sabe que eu sou um travesti, jamais vai ficar comigo e jamais vou deixar se aproximar de mim. Acho que é por medo e também uma maneira de defesa. Mas eu já estou controlando mais esse medo, pois estou me aceitando mais. Eu digo para mim mesma: “eu sou um travesti, eu escolhi isso para mim, então eu vou ter que enfrentar, tanto a aceitação quanto a negação das pessoas”. Por esse motivo eu também acabei entrando na organização da Parada Gay em 2006.

Eu freqüento muito pouco a noite. Sou muito caseira. Mas na época da organização da Parada Gay eu me senti um pouco excluída, porque um grupo de amigos estava organizando um evento que globalizava tudo o que eu gosto e eu não estava naquele grupo. Então eu procurei o pessoal da boate, a Lolita, e a gente começou com reuniões numa ONG. Começamos a pensar como seria, o que a gente teria que fazer, que tipo de projeto a gente queria desenvolver. Queríamos que fosse um projeto político-social, não só uma farra gay, cheia de purpurina. A gente trabalhou junto, deu opinião, cada um com as suas diferenças e conseguiu chegar naquilo que a gente queria. Eu acho que foi a melhor Parada que São Leopoldo já teve, com simpósio falando de drogas, de doenças sexualmente transmissíveis, dos direitos dos homossexuais. Também foi nesse contexto que a gente conseguiu lutar pela nossa lei, que infelizmente eu acho que está engavetada e ninguém mais faz uso. E foi uma festa linda também, uma festa familiar.

Às vezes eu me culpo, me arrependo de ter me transformado. Mas agora é tarde demais, não dá para voltar atrás. Seria ridículo eu cortar o meu cabelo e usar roupa masculina, pois a cidade inteira me conhece por Júlia. Então eu penso bem, duas vezes, e digo para mim mesma: “Não! Espera aí. Eu tenho caráter, tenho vontade de crescer e eu aceitei isso para mim eu vou ter que enfrentar”. A minha vida diária é uma vida normal. Eu praticamente não me visto de mulher (de salto, de saia), mas eu uso uma roupa mais feminina. Eu tenho o cabelo comprido, me maquio às vezes, quando eu saio só uso roupa feminina e todo mundo me conhece assim. Para mim é normal ser chamada de Júlia e ser o que eu sou. Às vezes eu entro um pouco em conflito. Mas eu acho que se não fosse para eu ser assim como eu sou eu não teria a oportunidade de me modificar. Eu não consigo mais ver ninguém me chamando de

Júlio. A minha convivência, o meu aspecto é natural. Eu não forço minha maneira de ser, minha maneira de falar, minha maneira de agir, de me posicionar. Eu não interpreto um personagem. Eu acho que isso foi o que eu consegui de mais valioso.

Esta questão do nome me causa mais constrangimento do que o esperado. Eu mudei meu gênero, de masculino para feminino, me visto como mulher, ajo como mulher, penso como mulher, e se torna difícil para as pessoas conseguirem ver que eu não sou uma mulher. Quando eu chego numa instituição pública, por exemplo, a primeira coisa que a pessoa que me atende vê é a minha imagem, e vê uma mulher. Eu não tenho um cartaz escrito sou transexual, sou homossexual, sou mulher, sou homem. Depois ela se depara com o nome e fica assustada e até mesmo constrangida e não sabe se me trata por Júlia, por senhora, por senhorita, ou por Júlio. Recentemente eu fiz um financiamento para comprar a casa própria e quando eu cheguei no banco para fazer a entrevista o rapaz chamou “Júlio Cezar de Paula”. Eu sentei na frente dele e ele disse que não era a minha vez, pois ele tinha chamado outro cliente. Eu disse que eu era o Júlio e ele ficou constrangido. Depois ligaram para o Salão onde eu trabalho para falar sobre alguma documentação e pediram por “Júlio Cezar de Paula”. As meninas do Salão disseram que não tinha ninguém trabalhando lá com esse nome, porque elas não se deram conta de que esse é o meu nome, e não Júlia Guerra. Por isso eu quero ver se consigo abrir um processo para trocar meu nome. O sexo vai continuar sendo masculino, porque eu não pretendo fazer a cirurgia de troca de sexo.

Nesse processo todo eu também pude aprofundar a minha religiosidade. A minha família é católica praticante e a minha mãe é ministra da Igreja Católica na comunidade dela. Mas a maioria das pessoas na minha família também já passou por experiências com outras religiões. E eu também comecei a perceber algumas coisas que não me satisfaziam. Durante algum tempo eu freqüentei a Umbanda, onde eu fui batizado e fiz os juramentos. Na verdade, eu continuo tendo uma relação com a Umbanda porque em alguns pontos eu acredito. Eu tenho consultado com Mãe de Santo, procurando algumas respostas. Quando a resposta não é aquela que eu quero ouvir, eu analiso e penso duas vezes. Quando a resposta é aquela que eu quero ouvir me dá uma energia boa para seguir em frente. Eu também acredito muito na Mãe Oxum, que na religião católica é Nossa Senhora da Conceição, a padroeira da cidade. Ela representa fortuna, brilho, luz, e eu acredito muito nela. Ela não deixa de ser mãe e a concepção da mãe na religião é muito importante. Assim, a Umbanda me supre em algumas necessidades. Além disso, eu freqüento bastante a religião Espírita, porque eu acho que eles têm uma ideologia muito tranqüila. A troca de amor na qual eles fazem a gente pensar é muito importante para o ser humano. Fazer o que tu queres fazer por amor e não por reconhecimento. Eu também já tive contato com a religião luterana, freqüentei palestras, tomei conhecimento da estrutura, de onde veio, porque que ela surgiu.

Na Igreja Católica eu não tenho ido, porque eu estou muito decepcionada com algumas coisas. Mesmo porque agora eu estou muito bem com a questão da homossexualidade, e eu não consigo conceber que a Igreja Católica não aceite a homossexualidade, o divórcio, o controle de natalidade, e, tendo em vista a situação política que o mundo está eu acho que isso é muito importante. Mas eu também acredito na religião católica. Mais pela história, o que ela fez para congregar tantos adeptos, apesar de eu não aceitar a política que ela usou. Pois, na verdade, eu acho que não era isso que Cristo difundia. Cristo era um homem muito estudioso e difundia um outro tipo de religião: uma religião sábia, uma religião heterogênea que misturava muitas outras. Então eu acredito muito nele, na sabedoria dele. E a religião

católica não demonstra isso. É mais uma política religiosa do que uma ideologia de vida.

Hoje eu tenho uma vida confortável. Moro de aluguel, adoro meu apartamento e tudo o que eu tenho eu consegui com muito sacrifício. Demorou um tempo, mas eu consegui. Ninguém me deu, foi mérito meu. Eu prezo muito as coisas simples que eu tenho. Eu quero ter muito mais e, para isso, estou batalhando. Eu tenho sonhos, anseios muito grandes, e eu quero tudo muito rápido, para ontem, pois eu tenho medo de demorar muito para conseguir as coisas e não conseguir usufruí-las. Eu tenho os meus projetos. Eu quero viver, viver, viver. O que eu consigo fazer num ano eu faço, e se não consigo eu tento forçar a barra para terminar no ano seguinte. Eu aprendi que tudo tem que ser devagar. Eu sonho em encontrar alguém que me respeite, que queira conviver numa boa, como um grande amante e um grande amigo. Mas hoje eu não aceito mais qualquer tipo de relacionamento. Eu não fico mais com um homem só porque ele é bonito e porque ele transa bem. Eu quero ter um homem na minha cama, me satisfazendo sexualmente, mas eu também quero poder me levantar de manhã e ver que eu tenho um amigo do meu lado, chegar estressada do trabalho e ver que eu tenho uma pessoa para conversar e me dar um conselho, alguém que me xingue e me faça acordar da fantasia e voltar para a realidade. É importante a gente ter uma pessoa do lado. Mas é muito difícil de encontrar. Porque a convivência entre dois seres humanos é difícil, não importa se é hetero, homossexual, bissexual.

3.2.3 Itinerários de Lolita Boom-Boom¹⁸⁵

Eu sou Suelci Fontana, vulgo Lolita Boom-Boom, e tenho 35 anos. Uma das minhas profissões é comerciante e a outra artista, meretriz, melhor dizendo, atriz.

Eu sou natural de Lajeado, mas morei em Sapucaia desde os meus seis anos de idade. Até os 17 anos eu morei com a família, ou seja, com a minha mãe, meus dois irmãos e minha irmã. A minha infância foi mais ou menos normal, tirando os percalços de um jeito um pouco afeminado, o que sempre traz alguns transtornos para a criança e para o adolescente. Mas eu não tive grandes problemas com isso. Até os 15 anos de idade eu tive várias namoradas - mulheres. Aos 15 anos de idade eu conheci o Cláudio, que foi o meu primeiro namorado, casei com ele e assumi a minha sexualidade. Até então a minha família não sabia de nada. No começo foi um pouco difícil para eles, mas hoje em dia já aceitam normalmente.

Minha irmã e minha mãe sempre me apoiaram. Embora tenha sido difícil para a minha mãe conciliar as coisas no começo, hoje em dia ela aceita super bem, adora ver a Lolita montada e adora o trabalho que eu faço. Os meus irmãos até pouco tempo respeitavam, mas não aceita-



Arquivo pessoal

¹⁸⁵ Veja entrevista completa de Lolita Boom-Boom no Anexo III – Entrevista 3. Veja também artigo de BITTENCOURT, Dani. **Empresário bem-sucedido, top drag famosa e militante da causa gay**: Su, Lolita e suas conquistas. **Pois É**, São Leopoldo, ed. 15, abr. 2008, Matéria de Capa, p. central.

vam minha opção sexual. Para minha surpresa, há dois ou três meses atrás, o meu irmão, que é o mais cabeça-dura a respeito disso, me ligou me convidando para fazer uma animação na festa de aniversário de 25 anos do time de futebol dele, com 250 amigos na festa. Eu não tive coragem de ir, mas foi uma surpresa grande para mim. Todas as vezes que saíam reportagens com fotos minhas, ele escondia os jornais no restaurante dele. Mas quando saiu a reportagem sobre a última Parada Gay, na qual eu apareci, ele deixou o jornal exposto para todo mundo ver e até mostrou para as pessoas. As pessoas mudam, evoluem. A minha família continua morando em Sapucaia.

Eu sempre fui muito boêmio. Desde os meus 15 anos eu sempre adorei a noite. E como a minha família toda é de comerciantes, eu sempre tive um pezinho no comércio. Por isso, eu tinha muita vontade de ter uma boate ou um bar gay. Eu estudei educação física durante um tempo, mas não cheguei a me formar. Fui professor de ginástica durante treze anos e tive uma academia durante quatro anos. Há uns 10, 11 anos atrás existia a boate *Masmorra* em São Leopoldo. O proprietário faleceu e a casa ficou fechada durante algum tempo. Depois abriu, no mesmo lugar, uma casa de mulheres que não estava dando muito acerto. Então, eu e um amigo, fomos lá e oferecemos para comprar a casa e ele nos vendeu. Foi aí que eu abri a minha primeira boate, que se chamava *Eclipse*. Durante dois anos eu conciliei a boate e a academia, e depois vendi a academia.

Eu e o Cláudio ficamos dois anos só namorando. Depois de dois anos eu fui morar com uma amiga em Camboriú durante meio ano, voltei e continuei morando com ela em Sapucaia. Depois de uns três anos, mais ou menos, eu e o Cláudio fomos morar juntos e ficamos casados durante 18 anos. Durante sete a oito anos a gente foi super fiel, apaixonados, mas pelo meu ponto de vista todo relacionamento precisa de alguma coisa para esquentar. A gente percebeu que tanto eu quanto ele sentíamos vontade de sair com outras pessoas. Mas como nós nos gostávamos, pensamos: “se tu tens vontade de fazer uma coisa e eu tenho vontade de fazer uma coisa, porque não fazermos juntos”. Desta forma, não se tornaria uma traição. Então nós começamos a sair e conhecer pessoas. No começo foi meio complicado por causa dos ciúmes. Mas com o tempo a gente começou a gostar e viu que era bem por aí mesmo, que era uma coisa que não nos atrapalharia no relacionamento. Mas a gente tinha uma regra: se a gente ficasse com uma pessoa era só uma noite. Então, um dia, a gente foi no *Enigma* e conheceu o Edson. Levamos ele para casa e ele começou a ir de novo, e de novo, e de novo, e de novo e não largava do pé. Sei lá, eu acho que nós nos identificamos, vimos que combinávamos os três e acabamos ficando juntos, num relacionamento a três, durante mais de dez anos.

Foi com eles que eu abri a *Eclipse*. Nós éramos quatro sócios: eu, o Cláudio, o Edson e mais um outro colega, o Marcos. A gente teve sociedade durante algum tempo e depois nós compramos a parte do Marcos e ficamos nós três como sócios durante quatro anos. Depois de dois anos de casa, as pessoas me perguntavam por que eu não me montava. Eu até tinha vontade, mas não tinha coragem. Um dia a gente fez uma brincadeira e colocamos faixas e cartazes na boate anunciando a estréia de uma *drag* nova. Esta nova *drag* era a Lolita Bum-Bum. Na época eu escrevia Bum-Bum - com “u” -, que era de bunda mesmo, pois ela tinha uma bunda exagerada, e os peitos também eram exagerados, de enchimento. Fizemos toda aquela função em cima do lançamento e quem chegou vestida de Lolita fui eu, com uma super-produção feita pela Baronesa, o Carlos Schreder, que é um dos melhores do estado nessa questão. As pessoas gostaram e acabou se repetindo e se repetindo, e

se tornando profissão. Eu também vi que, na verdade, eu não precisaria pagar apresentadores, que às vezes não vinham e eu não tinha quem apresentasse os shows, mas poderia eu mesmo fazer essa parte. Para evitar esse tipo de coisa eu acabei me profissionalizando e passei a representar a casa. E foi assim que nasceu a Lolita – na verdade ela não nasceu, foi chocada.

No final deste período, várias coisas vinham nos atrapalhando. A boate foi assaltada e perdemos tudo o que nós tínhamos, toda a aparelhagem. Então compramos tudo de novo, e a boate foi assaltada uma segunda vez. Roubaram tudo de novo e ainda levaram o meu carro. Com isso nós nos endividamos e resolvemos vender tudo e arriscar em outro lugar do Brasil. Miramos um ponto no mapa e fomos para a Bahia. Na verdade caiu no Ceará, mas daí a gente disse: “não, vamos um pouco mais perto e se não der certo a gente vai subindo”. E acabamos indo para a Bahia.

Nós moramos um ano e meio na Bahia, onde eu também tive um bar gay, num ponto bastante conhecido. Depois eu gerenciei uma das boates mais antigas do Brasil, a *Home's*, que na época se chamava *New Look Home's*. Esta foi a primeira boate gay do Brasil. Lá, nós conhecemos a Florzinha, que praticamente morava conosco. Fizemos uma super amizade e ela veio a morar com a gente no Rio Grande do Sul, pois depois desse um ano e meio nós decidimos voltar. Voltamos da Bahia por saudade, mas também foi necessidade. Lá é muito difícil conseguir emprego e a questão financeira também é muito difícil. O povo não tem dinheiro mesmo. Desta forma, nós não teríamos como crescer do jeito que a gente queria. A gente ia ficar empatando: trabalhando de noite para viver de dia, trabalhando de dia para viver de noite. Então chegou a hora em que nós dissemos: “assim não dá, vamos partir para outra”. Por isso a gente retornou para o sul, pois nada como a terra da gente.

Retornando da Bahia eu fiquei um ano trabalhando só com tele-mensagens e montei um barzinho em Sapucaia. Mas um barzinho hétero. As mensagens ao vivo não existiam nem em São Paulo quando a gente começou a fazer. Nas tele-mensagens, a gente trabalha com animação. Primeiro tem a mensagem com carro de som e depois a gente faz um trabalho de animação nas festas. São vinte minutos que vão valer o resto da noite, deixar as pessoas animadas, descontrair o ambiente. Nós vamos montadas, eles nos anunciam, dizem que tem um presente para o aniversariante, a gente desce, dança com as pessoas, levanta o povo. Em 90% dos casos é maravilhoso, o pessoal adora, é o *up* da festa. Mas têm pessoas que não gostam muito. Eu já fui ameaçado com arma, já fui queimada com cigarro, várias coisas que tu tens que saber contornar.

Depois de um ano nós abrimos uma danceteria que se chamava *The Queens*. Esta danceteria era minha e da Kaliandra, e durou um ano. Depois ela pegou fogo e perdemos tudo o que tínhamos. Ficamos só com a roupa do corpo, sem nada mesmo. Não chegou a ser feito perícia nem laudo para descobrir a causa do incêndio. Os bombeiros meio que nos enrolaram, pois estavam em briga interna na corporação. Eles disseram para fazer a perícia na segunda-feira e quando nós fomos solicitar disseram que tinha chovido, que não tinha ficado ninguém cuidando e então não tinha mais como fazer a perícia. Algumas pessoas acham que foi criminal, outras acham que foi acidental, mas eu não faço questão de saber. Como dizem, há males que vem para o bem. E a gente cresceu bastante depois disso.

Quando a *The Queens* incendiou, nós começamos do zero. Vinte dias depois do incêndio, o dono de uma boate de mulher que não estava dando muito certo me convidou para abrir uma boate gay com ele. Eu trabalhei com mensagens para conseguir comprar bebidas, fiz um esforçinho daqui, um esforçinho dali e abri a

Felinos. Como em todas as outras, na inauguração já bombamos, e não parou. Mas esta boate também só durou um ano. Este foi o tempo necessário para eu me levantar e conseguir abrir a boate *My Way*, que já existe há quatro anos. Durante o tempo em que a gente teve a *My Way* na Rua Brasil, eu também tive sozinho a boate *Spicy Boys* e depois transformei ela em *Star Way*. A *Spicy Boys* era só para meninos e a *Star Way* era só para meninas. Nenhuma das duas deu muito certo, então eu resolvi ficar só com a *My Way*, que há um ano está em novo endereço.

Durante todos estes anos eu também sempre tive o sonho de fazer uma Parada Gay em São Leopoldo. A gente tentou fazer uma brincadeira há dez anos atrás que não deu nada certo. Na verdade, isso foi mais uma palhaçada. Tinha Parada Gay em alguns lugares e a gente disse “vamos convidar algumas pessoas e fazer uma mini Parada”. Convidamos o povo e chegou no dia tinha umas 15 pessoas, três ou quatro faixas e balões. Nós saímos na Independência vestidas muito caricatas, pois na época as maquiagens e as roupas eram terríveis. Também não tinha ninguém para olhar. Mas nós estávamos lá. Registramos o momento e na nossa cabeça vai ficar para vida toda.

Em 2005 eu lancei a proposta novamente, mas ninguém acreditava. Todo mundo dizia: “São Leopoldo não tem cabeça para isso; não está na hora ainda; São Leopoldo não está pronta”. Só que, na minha cabeça, por conhecer e trabalhar com o público gay há vários anos, eu tinha certeza que as pessoas estavam mais abertas. Eu achei que a hora certa era aquela. Então eu disse: “vou fazer; se tiver gente para me apoiar, me apóia, se não quiser eu faço sozinho”. Um grupo de amigos me apoiou e a gente conseguiu ir em frente com essa proposta e, graças a Deus, foi o maior sucesso. Foi uma surpresa grande para muita gente, e também calou a boca de muita gente.

Em princípio eu não tinha a intenção de apresentar a Parada, pois a minha idéia era trazer uma apresentadora de nome no estado para trazer mais público e dar mais ênfase para a Parada. Mas como foi unânime a pressão do grupo para que eu apresentasse, como Lolita, eu acabei apresentando. O público recebeu muito bem, gostou muito. Eu vejo isso pelo *orkut*, pela forma como as pessoas me recebem na rua, e quando eu vou a alguma festa hétero as pessoas também comentam muito. Eu recebi muitos elogios do pessoal da Câmara de Vereadores, o prefeito me elogiou bastante pela forma com qual eu apresentei, pela desenvoltura e pela forma com que eu induzi o público a respeitar o nosso trabalho. Eu acho que eu pude mostrar melhor do que outras pessoas o que eu queria mostrar, pois eu não queria fazer uma Parada Gay para botar as bichas na rua para dar close para as outras. Eu queria fazer uma Parada Gay para mostrar para o público hétero que a gente é um público alegre, feliz e educado. Eu queria fazer uma Parada educativa.

Mas a Lolita que apresentou a Parada não era mais aquela que surgiu na *Eclipse*. Eu fui me adaptando aos tempos, pois as *drags* foram se transformando em *top drags*. Eu parei de usar enchementos, também por causa do transtorno todo que causa, e comecei a usar meu próprio corpo, sem artifícios. A partir de então eu troquei o Lolita Bum-Bum com “u”, por Lolita Boom-Boom, com dois “o’s”, que se torna explosão – Boom! Boom! Com todas estas transformações e com a exposição na Parada, a Lolita passou a ser praticamente um símbolo sexual – e eu já ouvi isso da boca de várias pessoas. Os homens me vêem como uma pessoa feminina, sexy, porque ela usa roupas muito curtas, mesmo que com uma postura bastante elegante, que não seja vulgar. As mulheres também me vêem muito como inspiração. Talvez pelo exagero que elas gostariam de ter e não conseguem ter, de ser toda exuberante, usar jóias exageradas. Estas são coisas que eu posso usar como uma *top drag* e uma mulher normal, se usasse, seria chamada de louca. São detalhezinhos que a gente

pode exagerar e as mulheres não. Além disso, elas me vêem como uma pessoa simpática, que recebe muito bem as pessoas em qualquer lugar, que se dá bem com todo mundo, mas que tem uma postura que impõe respeito.¹⁸⁶

De uma certa forma, as pessoas me vêem de uma forma que eu não me vejo, pois eu me vejo como um homem vestido de mulher. Quando eu estou vestida de Lolita eu vejo o Su, e eu não consigo ver uma mulher. As pessoas me perguntam “porque tu não viras travesti”. Então eu digo que eu não tenho cabeça de travesti. Eu tenho cabeça de homem. E para ser travesti tu tens que ser interno antes para depois conseguir ser externamente. Foi o que aconteceu com uma das minhas filhas, a Débora Mont Serrat. A gente costuma dizer que, na primeira vez em que tu foste produzida, a pessoa que te produziu é tua mãe ou madrinha. Ou a primeira pessoa que te lançou no palco é a tua mãe de palco. E eu tenho várias filhas. Elas não nasceram pelos métodos tradicionais, porque isso seria um pouco complicado e eu estaria um pouco estragada.

A Kaliandra foi a minha primeira filha, mas a Débora foi uma das que deu mais certo, pois já virou mulher e já está operada. A Débora, na verdade, foi uma história bastante complicada, pois ela foi um caso obsessivo de admiração. Ela mentia a idade e a data de nascimento para dizer que era no mesmo dia, e inclusive dizia que tinha a mesma idade que eu. Até ela fazer a operação ela tinha uma personalidade que era copiada da minha. Tudo o que eu fazia, tudo o que eu tinha ela queria fazer e ter. Hoje ela está operada e conseguiu adquirir o que ela queria, que era o sonho da vida dela, o que ela sentia por dentro, e tem uma personalidade própria.

Mas além da Kaliandra e da Débora, há muitas pessoas que são minhas filhas de palco e que se consideram minhas filhas. Elas têm admiração por mim e querem que eu as produza. Mas a Lolita, na verdade, é mais admirada pelo público de mais idade. As jovens ficam alucinadas porque elas têm vontade de se montar, de se produzir, de ficar parecida. O público de mais idade tem respeito e uma admiração diferente, mais espontânea. É como amor e paixão. A paixão é uma coisa avassaladora, mas daqui a pouco passa. E o amor é uma coisa que vem e fica. Então, as pessoas de mais idade têm uma admiração mais sincera. Elas sabem o quê estão admirando, e não admiram a aparência, mas a personalidade. Também rola muito de as pessoas me pedirem autógrafo, o que eu acho muito... “não estou em condições”. Há poucos dias um senhor, que devia ter quase cinquenta anos de idade, pediu para eu desse um autógrafo na camiseta dele dentro da boate. Foi uma coisa que me deixou de queixo caído, eu não sabia o que fazer. Não sabia se eu dava ou se dizia “não tem necessidade”. Eu fico até constrangida dando autógrafo, pois eu não sou nenhuma celebridade. Mas a admiração é tão grande que “Lolita” e “My Way” são praticamente a mesma coisa. Têm pessoas que não sabem o que é “My Way”, mas sabem qual é a boate da Lolita.

Hoje, faz seis anos que eu moro em São Leopoldo e faz três anos que eu estou separado do Cláudio e do Edson. Durante 10 anos nós tivemos um relacionamento a três, éramos um triângulo amoroso. Nós continuamos morando juntos, mas como amigos. Depois da nossa separação eu conheci o Marcos, que é o meu atual namorado. O Marcos foi o primeiro homem com quem eu fiquei vestida de Lolita.

¹⁸⁶ Na reportagem de BITTENCOURT, 2008, a respeito de brigas em sua Boate, Lolita afirma: “O pessoal sabe que a Lolita não é de brinquedo, ela é muito bonitinha, mas quando fica brava... (risos). [...] De homem eu sou cagão. Mas na noite, de mulher, viro bicho. Não pisem no meu calo!” (Veja texto completo em ANEXO III).

Eu ainda tenho um pouco de dificuldade de ficar com homens vestido de Lolita. Ela não é muito de sexo, é um pouco assexuada. Ela é mais de badalação. Na noite, rola muito assédio e eu passo por muitos sufocos. Às vezes eu estou em algum lugar e as pessoas ficam me perseguindo e querendo alguma coisa. Só que eu procuro ser muito séria para não dar abertura. Mas as pessoas às vezes não entendem e me seguem, vão até o meu carro, coisas assim. Às vezes eu tenho até que ser um pouco estúpida, arredia, para manter a postura e para não deixar as pessoas se aproximarem. Afinal, tu nunca sabes se as pessoas estão fazendo as coisas para te debochar ou porque estão a fim de ficar contigo mesmo. Inclusive já rolaram várias histórias comigo assim. Então, às vezes, eu sou um pouco agressiva para não deixar as pessoas zombarem da personagem que estão vendo. E para eu ficar com uma pessoa entre quatro paredes, eu tenho uma regra: se a pessoa não me aceitar em público, eu não aceito ela entre quatro paredes também. Não pode ter vergonha de mim em público e não ter vergonha de mim numa cama. Com o Marcos foi assim. Ele é apaixonadíssimo pela Lolita e me ama também. Mas é como ele sempre diz: ele não gosta de homem; ele se apaixonou por mim, tanto como Lolita quanto como Su. Mas ele é enlouquecido mesmo pela Lolita. Ele sente muito tesão, muita loucura por ela. É o fetiche dele. Ele gosta de transar com a Lolita e, sempre que eu permito - quando eu não tenho ciúmes - ele transa com ela.

Na época em que a gente abriu a *Eclipse*, o Edson trabalhava na copa, o Cláudio era DJ e eu fazia a parte de hostess e administração da casa. Hoje eu continuo fazendo a mesma coisa, o Edson agora trabalha de DJ na pista nova, o Cláudio continua como DJ na pista principal e a gente colocou funcionários para trabalhar nas copas e no caixa. Na verdade, o nosso relacionamento durou mais pela profissão do que pela sexualidade ou pelo amor, porque de repente uma coisa contemplou a outra. A gente começou a trabalhar juntos e nos tornamos cúmplices uns dos outros. O nosso relacionamento, até hoje, não mudou nada do que era desde o começo. O carinho, a amizade, a cumplicidade, o respeito existe como sempre foi. A única diferença é que a gente não transa mais. A gente só se separou de cama, mas a gente é uma família. São praticamente vinte anos morando juntos e eu os considero mais família do que a minha própria família. Eu não passo Ano Novo, Natal, aniversário, com a minha família há quase vinte anos, mas sempre passo junto com eles. Então, se me perguntarem quem é a minha família eu vou dizer que são eles dois e, hoje, mais o Marcos.

3.3 “Ocupar, resistir, produzir”

“Ocupar, resistir, produzir” foi o lema de ordem do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) de 1988 a 1995. Neste contexto, ele representava questões específicas do momento histórico vivido pelo Movimento e pelo país.¹⁸⁷ Embora outros lemas

¹⁸⁷ Segundo ARRUDA, Cristiane de Souza Reis. **O MST e a busca pela efetividade da Constituição Federal por meio da desobediência civil**. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=818>. Acesso em: 15 mai. 2008: “Neste momento, a reforma agrária passou a ser vista de forma mais ampla, isto é, além da conquista da terra, passando a referir-se a um complexo de políticas e medidas governamentais, destinadas a alterar a estrutura fundiária do país. Identifica-se com a luta pelo socialismo e definiu-se, a partir deste momento, a disposição de resistir às ordens de desocupação da terra, trazia o lema ‘ocupar, resistir, produzir’, sendo justificadas as ocupações

tenham sido escolhidos para representar as estratégias de ação do MST em períodos subsequentes, “ocupar, resistir, produzir” talvez seja um dos que mais se tornou conhecido e se popularizou, e continua sendo empregado pelo próprio Movimento e seus/suas militantes. Em decorrência disto, desde sua utilização na década de 1990, ele também foi apropriado e ressignificado de distintas formas.¹⁸⁸ Enquanto lema, “ocupar, resistir, produzir” não reflete simplesmente palavras de ordem, mas também estratégias de ação e de comunicação que visam atingir os objetivos traçados pelo Movimento. Isabel Costa da Fonseca, ao analisar as estratégias de comunicação adotadas pelo MST afirma que:

Lemas como “*Ocupar, resistir, produzir*” são transportados para novos contextos e novos significados. “Ocupar” passou a significar entrar não apenas em latifúndios e prédios públicos, mas também em arenas públicas como os *campi* universitários, os jornais, a cena política. “Resistir” remete à vida nos acampamentos de lona preta e à insistência diante da ameaça de jagunços e é também a afirmação de uma identidade apesar do preconceito vivido pelos integrantes do movimento nos espaços que freqüentam. “Produzir” não se atém ao plantio de grãos, encampa também a geração de conhecimento.¹⁸⁹

Não se pretende aqui analisar ou avaliar detalhadamente a construção teórico-política sintetizada pelo lema “ocupar, resistir, produzir” utilizado pelo MST, nem de que forma ele tem sido colocado em prática pelo Movimento. Ainda assim, este lema auxilia no processo de reflexão em torno das histórias sexuais narradas acima, e indica algumas pistas para pensar a sua contribuição para a elaboração de um método teológico que considere a “ambigüidade” como um lugar a partir do qual se possa produzir o conhecimento teológico. Tal associação, no entanto, não é uma simples apropriação estética que reduziria os efeitos políticos do lema e das estratégias associadas a ele. A privatização de terras e a privatização de corpos fazem parte de um único e mesmo sistema. A luta pelo direito à terra e a luta pelo direito à autonomia sobre o próprio corpo, quando vistas do ponto de vista da teoria e da teologia queer, não podem ser separadas como se uma fosse resultado da ação de trabalhadores sérios

pelo Movimento da seguinte forma: ‘*Ocupar era a reafirmação da forma de luta, resistir era devido à repressão, e produzir era a contestação à UDR [União Democrática Ruralista]; que chamava os sem-terras de ‘preguiçosos e vagabundos’*. Veja também MST. **Quem somos**. Disponível em: <<http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=4151>>. Acesso em 15 mai. 2008; e o sítio <www.mst.org.br>.

¹⁸⁸ Veja, por exemplo, documentário sobre o significado do lema “ocupar, resistir, produzir” para as mulheres do MST (OCUPAR, resistir, produzir. Produção e direção de Márcia Paraíso. Documentário. Rio de Janeiro: Plural Filmes, 1999. 1 videocassete (25 min), Betacam, cor/pb). Outros termos, como preservar, conservar, dialogar, foram incorporados por alguns grupos dentro e fora do movimento.

¹⁸⁹ FONSECA, Isabel Costa. Estratégias de Comunicação do MST para se inserir na Esfera Pública. **Revista Brasileira de Inovação Científica em Comunicação**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 14, 2006. A autora analisa a expressão “sem-terra” como expressão de identidade pública (p. 11), o significado da “ocupação” (p. 12), a bandeira (p. 12), o hino (p. 12-13), os ritos (p. 13-14), a luta pela terra como busca da “terra prometida” (p. 14), a retórica das palavras-de-ordem (p. 14), os produtos (p. 14) e os veículos de comunicação do MST (p. 15). Veja também reflexão de DIAS, Emerson; BASSANI, Paulo. Ocupando o campus: Uma análise sobre os universitários do MST. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 11, n. 20, p. 94-95, 2006.

e comprometidos e a outra uma revolta histórica de mulheres e pessoas GLBT. O próprio senso comum e o discurso hegemônico tratam de colocá-los “no mesmo balaio”, qualificando-os como pervertidos e indecentes. O projeto de uma sociedade justa e igualitária passa, necessariamente, pelo rompimento com o sistema heterocêntrico em todas as suas formas de reprodução do capital. Como suspira Nancy Cardoso Pereira:

Me ensinaram a sentar sempre de perna fechada
etiqueta, selo, lacre
vão das pernas que nunca foi meu.
Me ensinaram a abri-las para um homem
aliança, cartório, meu bem!
Arrendada pra procriação.

Me ensinaram a ficar sempre de boca fechada
falar baixo, com jeito, graciosa
virgindade nas cordas vocais.
Estupro, abuso, abandono
balbucio monólogo aflito
grávida de não saber dizer *não!*

Kairós! Abro as pernas,
a grande boca de pequenos lábios,
e aborto por decisão.
Reassumo o vão entre as pernas
reforma agrária do meu próprio chão.
Gravidez? Só em estado de graça...
nunca mais filhos de aflição.
Mais que as pernas... quero abrir minha boca
Estrear minhas cordas vocais:
Eis o tempo de salvação!¹⁹⁰

Assim, enquanto “ocupar, resistir, produzir” continuam sendo palavras que representam a luta diária e incansável pela terra, elas também auxiliarão no processo de construção de uma epistemologia a partir da ambigüidade, refletindo a luta diária e incansável por uma verdadeira democracia sexual. Pois, ao expressarem os anseios daqueles e daquelas privados/as do acesso à terra pelos mecanismos excludentes do capital, também ensinam, a partir do diálogo com as histórias sexuais de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom, que a teologia, muitas vezes, precisa ser ocupada e resistida para que sua participação na construção de um outro mundo seja possível, e para que uma outra forma de produzir o conhecimento teológico reflita a participação neste projeto.

¹⁹⁰ PEREIRA, Nancy Cardoso. **Amantíssima e só**. São Paulo: Olho d'água, 1999, p. 91. Nancy Cardoso Pereira é uma das principais teólogas brasileiras que tem articulado a crítica ao sistema capitalista que sustenta pelo injusto acesso aos meios de produção e as teorias feministas no âmbito da teologia latino-americana. Veja, por exemplo, PEREIRA, Nancy Cardoso. *Commodity Aesthetics and the Erotics of Relationship: Challenges of Feminist Hermeneutics of Liberation to Market Aesthetics*. In: ALTHAUS-REID, Marcella. **Liberation Theology and Sexuality**. Aldershot: Ashgate, 2006. p. 71-80; e outros textos citados ao longo deste capítulo.

3.3.1 Ocupar: sobre ser o que quiser

As histórias de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom ajudam a situar a pergunta pela produção do conhecimento fora dos limites convencionais e conduzem a lugares não tão visitados pela teologia ou pela academia em geral. As paisagens que elas apresentam como guias sábias e que, por estarem entranhadas nesta realidade, por constituírem-se como parte integrante dela, às vezes, deixam de dar detalhes para visitantes não-acostumados aos seus modos e aos seus jeitos.¹⁹¹ Com elas, a “ambigüidade” retorna ao lar e encontra seu sentido e significado. Não um significado definitivo, pois que a própria ambigüidade não deixa de ser ambígua. Mas como um ato de driblar as regras do sistema, como um antídoto contra os fanatismos heterocêntricos e supremacistas, como um movimento aberto e incessante de conquista da liberdade que nunca existe em sua absoluticidade, como característica da vida em todas as suas dimensões e como jeito de pensar e de fazer que emerge do cotidiano. Por este motivo, estas narrativas não são tomadas como paradigmáticas, nem como simbólicas, exemplares ou representativas de um grupo, de uma comunidade ou universalmente. Também não se pretende dissecá-las para expô-las como amuletos em um balcão qualquer – da economia, da política, da psicologia, da teologia –, nem perguntar pelas marcas de um tal incondicionado escondido nas suas dobras e entrelinhas. Ele está no meio de nós! E elas são assim: contraditórias, surpreendentes, às vezes, politicamente incorretas, mas cheias de vida.

As vidas vividas por Fábio, Júlio e Suelci transbordam os limites das narrativas apresentadas acima e a convivência com elas permitiu aprofundar a forma de pensar teologicamente. Maria Florzinha eu conheci quando ela estreou na boate de Lolita Boom-Boom, em São Leopoldo. Seu escracho, seu exagero, sua indecência me capturaram. Passei a ir à boate para vê-la. Conheci Janaína e nos tornamos amigas: eu, Fábio, Flor, Janaína. Depois de ajudar na divulgação da 2ª Parada Gay de São Leopoldo, ela passou a trabalhar como secretária voluntária para mim, pois queria aprender. Mas sua agenda lotada, seus projetos extravagantes e uma cirurgia inesperada fizeram com que essa experiência fosse curta, embora intensa. De Júlia me aproximei durante a organização da Parada Gay em 2006, embora nós já nos encontrássemos “na noite”. Ela assistiu à Sessão Plenária na Câmara de

¹⁹¹ Trata-se, aqui, daquilo que foi discutido no Capítulo 1 (1.3.3) sobre a “subcultura” GLBT, com seus códigos e redes de sociabilidade. Este foi um dos eixos do 3º Congresso da ABEH e discutido em várias de suas conferências e apresentação de trabalhos (veja ABEH. **Discursos da diversidade sexual**: lugares, saberes, linguagens. Belo Horizonte: Atelier 31, 2006. CD ROM).

Vereadores/as na qual foi apresentado e discutido do Projeto de Lei que proíbe a discriminação por homofobia na cidade (projeto que foi aprovado posteriormente). Encerrada a Sessão, conversamos e ela me perguntou sobre o significado de cada letra da sigla GLBT. Após uma explicação um tanto acadêmica, um tanto militante, ela insistiu: “mas em qual dessas letras eu me encaixo?”. “Em qual você quiser”, foi o que pude responder. Voltamos para casa juntos naquela noite e ela passou a fazer parte da Coordenação da Parada. Saía do trabalho direto para as reuniões, desmarcava clientes, levava material informativo para dobrar no Salão. No dia da Parada estava linda, produzidíssima, como ela diria, e suportando o forte frio em seus trajes ousados e provocantes com um charme indisfarçável. Já Lolita Boom-Boom eu vi nascer, ou sendo chocada. Quando voltei do meu intercâmbio nos Estados Unidos, logo fiquei sabendo da nova boate gay que ela e seus maridos tinham aberto na cidade e passei a freqüentá-la. Depois vieram as outras boates, as Paradas Gays e passamos a conviver mais intensamente. Dois gays profissionais, diria ela: um que dá espetáculo e o outro que pensa – a *lôca*.

As histórias de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom têm muitos aspectos em comum com as histórias de muitos brasileiros e muitas brasileiras. A marca distintiva que as torna relevantes para este trabalho, também esta compartilhada com muitos/as conterrâneos/as, é o deslocamento que fazem na construção de sua identidade de gênero e orientação sexual e, assim, as constituem como “histórias sexuais”. Elas, muitas vezes, não têm plano de saúde, não têm documentos, não têm casa própria, carteira assinada e fundo de garantia por tempo de serviço; começam e recomeçam suas vidas constantemente, vivem e praticam uma religiosidade fluída, misturada; inventam, criam e recriam formas de sobreviver, de “fazer dinheiro”, de organizar e dar sentido a suas relações afetivas; têm sonhos, esperanças e muita pressa. Elas são, e podem ser, assim como Nancy Cardoso Pereira, “o que quiserem ser”:

serei uma santa, serei um cavalo, uma buganville! líder sindical!
serei velha com asas! serei homem e mulher: serei o que quiser!
serei invisível! serei cega vidente! sonâmbula! um bicho!
enxergarei no escuro! serei advogado padre camelo!
serei luminescente!¹⁹²

Nesta declaração de liberdade e possibilidades de encarnação, a autora afirma a pluralidade e a ambigüidade vivida por latino-american@s e contada nos romances de Manuel

¹⁹² PEREIRA, Nancy Cardoso. A guerra silenciosa: de como @s latino-american@s podem ser o que quiser. Manuscrito (publicado em: CONCILIUM, Espanha: Verbo Divino, n. 324, fev. 2008).

Scorza através da utilização do “realismo fantástico” como gênero literário.¹⁹³ Neste ensaio, ela discute de que forma os romances de Scorza apresentam a dramatização “da construção cotidiana e fantástica, do milagre glorioso de sua resistência em corpos tomados de fome e frio, mas de amor e desejo”.¹⁹⁴ Além disso, a autora reflete sobre a forma como a Teologia da Libertação Latino-Americana “flertou” com esta corrente literária mas não soube encarná-la porque “certos esquemas teológicos não podiam suportar o caminho mais longo da literatura, preferindo a linguagem analítica e descritiva da ciência crítica”.¹⁹⁵ Então, Nancy Cardoso Pereira se debruça sobre Maca/Maco, personagem que “atravessa três novelas [de Manuel Scorza]: *Garabombo el Invisible*, *El Cantar de Agapito Robles* e *La Tumba del Relampago*”.¹⁹⁶ E começa perguntando:

Homem? Mulher? Santa? Bandido? Me diz... o que é?
Ninguém sabe. Ninguém pode afirmar porque Maca é o que quiser ser, a hora que precisar. Sua ambigüidade ambivalente tem história das mais tristes: mas quem não tem uma história triste pra contar?¹⁹⁷

As narrativas de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom não são exemplos de literatura fantástica.¹⁹⁸ Ainda assim, as semelhanças com as conclusões do processo de

¹⁹³ Segundo PEREIRA, s.d.: “Uma das vertentes mais expressivas das culturas latino-americanas - a chamada literatura fantástica - reúne um conjunto de autores de diversas latitudes latinas em tempos diversos com originalidade narrativa mas com algumas características comuns: trata-se de uma escrita sobre a realidade que não pretende ser um espelho da realidade mesmo! As escrituras fantásticas, o irreal e o imaginário mágico são fabulações epistêmicas e narrativas que discutem as formas de abordagem da realidade latino-americana, inviabilizando a mercantilização do discurso sobre a identidade”.

¹⁹⁴ PEREIRA, s.d.

¹⁹⁵ PEREIRA, s.d. Com relação à questão da sexualidade, a autora cita CARVALHAES, Cláudio. O pobre não tem sexo: a ausência dos discursos de sexualidades na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação. **Revista Margens**, São Paulo, ano 3, n. 2, abr. 2006, que afirma: “essa teologia acabou por se aprisionar às ciências sociais e acabou reprimindo e abandonando aspectos importantes da vida do pobre, incluindo o corpo e as práticas sexuais... os teólogos da libertação da primeira geração não estavam equipados para lidar com corpos transbordando de desejos e sexualidades em meio à pobreza. A literatura da TdL parece mostrar o que não é explícito nos textos, ou seja, que nossos teólogos não tinham ferramentas para trabalhar estas questões, não tinham olhos para enxergá-las, categorias teológicas para racionalizá-las, ou sequer imaginação desafiante para considerar que tais coisas existissem”. Por isso, PEREIRA, s.d. sustenta que: “Numa conjuntura de monocultura econômica, teórica, política e cultural a leitura dos ‘fantásticos’ latino-americanos pode ser um exercício necessário de retomada de matrizes críticas inviabilizadas pelos inventores da homogeneidade da identidade latino-americana”.

¹⁹⁶ PEREIRA, s.d.

¹⁹⁷ PEREIRA, s.d. Sobre a personagem, a autora afirma: “Nas suas aparições de mulher e homem ela/ele desperta as paixões mais violentas e belas de toda a Guerra Silenciosa. As mulheres se apaixonam por Maco. Os homens se apaixonam por Maca. Quando descobrem a ambigüidade da beleza que seduz já não sabem mais dizer se homem ou mulher. Tanto faz! desejam Maca/Maco... como for o caso de aparecer. Mulheres desejosas pela mulher que se esconde no homem. Homens desejosos pelo homem que Maca também é. Desaprendidos do desejo que haviam aprendido, os homens e mulheres da Guerra Silenciosa aprendem no corpo que o desejo tem muitas caras, muitas formas. Apavorados pela ambigüidade sedutora de Maca/Maco, homens e mulheres acabam se rendendo ao desejo em aberto”. E ainda: “Maca assume o lugar fantástico das deusas e santas. Sua ambigüidade a transforma em mito. Os santos e santas então são assim: lugar aonde o povo coloca o desejo!”.

¹⁹⁸ O processo de confecção da narrativa, como visto acima (3.2), seguiu o processo de “transcrição”. Para aqueles/as menos familiarizados/as com este procedimento e a forma como ele foi aplicado neste trabalho, valem algumas observações adicionais. O material coletado através de entrevistas gravadas em fita k7 foi o

análise desenvolvido por Nancy Cardoso Pereira sobre as personagens de *Guerra Silenciosa*, e de Maca/Maco em particular, em muito se assemelham às histórias das três pessoas cujas narrativas foram apresentadas acima. Florzinha, Júlia e Lolita também são múltiplas e, desta multiplicidade, fazem o seu modo de vida, o seu jeito de estar no mundo. Elas têm vários nomes, várias formas de construir o gênero e a sexualidade em seus corpos. Suas vidas e suas narrativas apontam para a necessidade de uma outra epistemologia teológica. Assim como, mais uma vez, afirma Nancy Cardoso Pereria:

Esta pluralidade e ambigüidade não significam a dissolução do sujeito histórico mas sua total encarnação. Diferente do olhar pós-moderno e burguês dos teólogos apressados em fechar de vez a centralidade dos pobres no projeto teológico e político, as teologias feministas e queer aprofundam radicalmente a opção preferencial pelos pobres, sabendo que eles/elas podem ser o que quiser! Como a presença sensual do divino nos corpos famintos e adoecidos: então, se iluminam! conhecem o que ainda-não é e se fazem mais fortes, mais belos e mais ousados como nunca pensariam poder ser.¹⁹⁹

Em sua pesquisa com mulheres do interior do Rio Grande do Sul, Edla Eggert propõe um diálogo entre educação popular, feminismo e teologia e apresenta pistas importantes para pensar outras formas de produção do conhecimento.²⁰⁰ Para pensar estas outras formas ela realiza um diálogo com as narrativas de histórias de vida de seis mulheres pomeranas, que exercem papéis de liderança na comunidade religiosa da qual participam e estão envolvidas em atividades de farmácia popular e agroecologia.²⁰¹ Através da análise das narrativas apresentadas a autora destaca “marcas geradoras” e “estados-inéditos-viáveis” que suscitam

material bruto a partir do qual as narrativas foram construídas. Neste processo, assim como no da própria entrevista, interferiu também o contato e o conhecimento de muitos aspectos e episódios da vida das entrevistadas pelo pesquisador. Assim, o texto final apresentado acima não é nem um relato literal da narrativa inicial formulada oralmente pelas entrevistadas, nem uma criação literária do pesquisador acerca de sua experiência com elas, mas um pouco de ambas. Pois a entrevista concedida pelas protagonistas das histórias ofereceu as informações, uma linguagem e um estilo particulares. Estas, no entanto, foram “transcritas” pelo pesquisador que, então, se tornou co-autor das narrativas.

¹⁹⁹ PEREIRA, s.d.

²⁰⁰ EGGERT, Edla. **Educação popular e teologia das margens**. São Leopoldo: Sinodal, 2003. Sobre a relação que a autora estabelece entre educação popular, feminismo e teologia e as referências que utiliza veja Capítulo 3 da obra (p. 115-155).

²⁰¹ Para uma discussão sobre a metodologia empregada na pesquisa veja EGGERT, 2003, p. 9-39. Para as “cartografias”, narrativas e o contexto das mulheres entrevistadas veja p. 40-114. Segundo a autora: “A narrativa, como processo de descoberta no contexto das relações humanas e do mundo, é uma das formas de se lambuzar ou de trazer para as margens e também de sair delas, como num movimento suave de uma dança” (p. 135). A metodologia de pesquisa e apresentação das narrativas também inspira a metodologia utilizada no presente trabalho, bem como em trabalhos anteriores (veja MUSSKOPF, André S. **Uma brecha no armário**: Propostas para uma Teologia Gay. 2. ed. São Leopoldo: CEBI, 2005a; e MUSSKOPF, André S. **Talar Rosa**: Homossexuais e o ministério na Igreja. São Leopoldo: Oikos, 2005b).

uma elaboração teórica na interface entre teologia e educação.²⁰² A esta reflexão que brota das narrativas a autora chama de “teologia das margens”, a qual reflete “aprendizagens no mundo de uma educação e uma teologia informal”.²⁰³ Segundo ela:

Do lugar das mulheres, para escrever/fazer teologia é preciso descrever o processo de inquietação com relação a uma teologia possível. O caminho acontece pelas margens com grossas camadas de pedras e poeira ou lama que há nos velhos caminhos de roça. A teologia tem para mim um pouco deste sentido marginal e roceiro comparada com o asfalto que é a ciência em direção à cidade.²⁰⁴

Em estudos posteriores, Edla Eggert se dedicou a aprofundar sua proposta epistemológica, visitando ainda outros lugares e inserindo ainda outros elementos no processo de investigação sobre metodologia de pesquisa e as formas de produção do conhecimento.²⁰⁵ Através destas pesquisas, a autora tem mostrado de que forma o conhecimento se produz em meio às ambigüidades da vida, ali onde as coisas acontecem misturadas e são construídas formas de viver e sobreviver. Neste sentido, também a teologia fica “lambuzada” do cotidiano e das ambigüidades que este cotidiano evoca.²⁰⁶ Segundo a autora, isto acontece inclusive no processo de reflexão e escrita de quem se propõe a fazer teologia nesta perspectiva.

Para escrever sobre este tema precisei antes ir ao meu quintal e plantar mudas de flores, fazer comida, lavar a louça, terminar de costurar uma cortina para a janela da frente da minha casa, vestir meu filho de 3 anos, abraçá-lo e dar colo, dizer pela quinta vez para a minha filha de 10 anos que ela terminasse de se arrumar senão perderia o cinema. Não nessa ordem, pois isso foi tudo muito perto e quase simultâneo. E muitas dessas coisas foram propositais (especialmente a costura, o jardim e a comida) simplesmente como forma de me fazer pensar mais sobre o tema. Não deixei de pensar um minuto sequer como D**s pode transformar alguma coisa sem ter o mundo. Qual a graça de D**s e qual a graça do mundo? Sim, confesso:

²⁰² EGGERT, 2003, p. 167-175. O conceito de “marcas geradoras” é desenvolvido a partir da idéia de “temas geradores” de Paulo Freire e o conceito de “estados-inéditos-viáveis” a partir das reflexões de Sueli Rolnik e Paulo Freire sobre o “estado inédito” e o “inédito viável” (p. 167s). A autora discute as “marcas” da fragmentação (p. 168-170), do não saber (p. 170-172), da pobreza (p. 173-174) e da doença (p. 174-175) e seus estados-inéditos-viáveis correspondentes. Segundo a autora, seu objetivo é “pensar uma cidadania teológica e pedagógica vivida no cotidiano por mulheres e homens, no mundo infantil e adulto, em comunidades de Igrejas e Escolas, mas principalmente fora delas” (p. 181).

²⁰³ EGGERT, 2003, p. 34.

²⁰⁴ EGGERT, 2003, p. 130.

²⁰⁵ Em STRECK, Danilo R.; EGGERT, Edla; SOBOTTKA, Emil A. (org.). **Dizer a sua palavra**. Pelotas: Seiva, 2005, Edla Eggert, em dois textos, reflete e analisa política e pedagogicamente a participação de mulheres no Orçamento Participativo no Rio Grande do Sul. Em EGGERT, Edla. Trabalho manual e debate temático: tramando conhecimentos na simultaneidade. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara. **Epistemologia, sexualidade e violência**: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008. p. 65-89, autora apresenta resultados de sua pesquisa com formadoras do curso de Promotoras Legais Populares em São Leopoldo/RS através do Projeto de Pesquisa “Tramando contra a violência”. Neste projeto, a pesquisadora propôs ao grupo pesquisado a realização de um trabalho artesanal simultaneamente ao processo de pesquisa fundamentado em entrevistas.

²⁰⁶ Em EGGERT, 2003, p. 131, a autora afirma: “Do lugar onde me encontro desejo conhecer um pouco mais do saber teológico marginal que está sendo feito e que talvez nunca se conclua enquanto construção de teologia. É impossível não se lambuzar, é como querer comer manga com garfo e faca”.

que para escrever sobre o tema às avessas da 9ª Assembléia Mundial do CMI fiz muitas voltas. E era domingo!²⁰⁷

As reflexões de Edla Eggert ajudam a perceber que, para pensar numa teologia queer no Brasil que se construa a partir da ambigüidade, é necessário ocupar outros lugares. É preciso fazer passeios e conversas epistemológicas que a teologia tem se recusado a fazer. As histórias de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom permitem vislumbrar lugares e processos em que a ambigüidade se materializa e se faz ocupação. Elas ocupam seus corpos e constroem, desconstróem e reconstróem suas identidades e suas relações e transformam seus espaços. Suas experiências não podem ser demarcadas pelos limites dos padrões heterocêntricos de definição dos corpos e das relações. Elas se desenvolvem independentemente dos territórios autorizados e dos certificados de propriedade dos cartórios da teologia, da sexualidade, da moral e dos bons costumes. Da mesma forma que nas ocupações de terra realizadas pelos/as militantes do MST, elas podem ser o que quiser, quando quiser e onde quiser na luta contra um sistema que as marginaliza e exclui dos meios de produção e do direito à construção da identidade de gênero e orientação sexual. Como relata Nancy Cardoso Pereira sobre as histórias que ouviu de ocupantes sem-terra:

Acompanhando homens e mulheres sem-terra pelo Brasil, mais de uma vez eu já vi acontecer ou já vi alguém contar de gente conhecida que virou bicho, ficou invisível, que resistiu... de comunidades que venceram a fome, de mulheres vencidas que viraram líderes, de homens que assumem a cozinha comunitária, de jovens que decidem ficar na roça, dos poderosos que são derrubados de seus tronos, dos famintos que são fartos... nessas horas, iluminada pela luz da fogueira enquanto a madrugada avança em mais um dia de ocupação de terra, eu escuto maravilhada e às vezes não sei se é de Bíblia ou de Scorza a palavra que nos mantém vivos e alegres mais uma vez.²⁰⁸

Também nas ocupações relatadas por Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom, histórias fantásticas saltam aos olhos e aos ouvidos. Mas este processo de ocupação não é simples nem acabado. Mas também não é construído apenas de sofrimentos e privações. É um jeito de ser, de se inventar e se reinventar com aquilo que a realidade dá e, por isso, cheio de sonhos e esperanças. Assim, o primeiro passo para se pensar a produção do conhecimento na teologia a partir de uma perspectiva brasileira e queer, é ocupar este terreno dominado ainda por epistemologias heterocêntricas. Este é o procedimento que faz com que, segundo Marcella Althaus-Reid, as teologias queer sejam “diaspóricas” e “biográficas”, pois: “as teologias queer vão para as diásporas usando táticas de ocupação temporária; práticas

²⁰⁷ EGGERT, Edla. A graça e o mundo do lado de baixo do Equador. In: CARDOSO, Nancy; EGGERT, Edla; MUSSKOPF, André (orgs.). **A graça do mundo transforma deus**: Diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2005. p. 92-93. D**s é uma forma alternativa de dizer “Deus”.

²⁰⁸ PEREIRA, s.d.

desestabilizadoras que não necessariamente devem ser repetidas, e reflexões que tem como objetivo serem desconcertantes”.²⁰⁹

3.3.2 Resistir: sobre línguas afiadas

Na última página de *Possessing the secret of joy*, de Alice Walker, enquanto Tashi caminha para a execução num campo de futebol, seus familiares e amigos/as seguram um cartaz no qual se lê, em letras garrafais: “RESISTÊNCIA É O SEGREDO DA FELICIDADE”.²¹⁰ Um final que pode ser um tanto frustrante para quem está acostumado a “finais felizes” e lê o livro esperando que se revele dentro deste marco “o segredo da felicidade”. Especialmente depois de se acompanhar a trajetória da personagem e seu drama com relação ao tema da circuncisão/mutilação genital feminina.²¹¹ Tashi é uma mulher dividida entre duas culturas e seus sistemas imperialistas, de gênero e cultura. Em seu corpo marcado pela cor de sua pele e pelo seus sexo, ela resiste a estas formas de imperialismo e acaba condenada à morte.²¹² Não é uma história “bonita”, é uma história de luta. Ainda assim, seus/as amigos/as e familiares reconhecem a sua luta, a sua resistência, como o segredo da felicidade, ou da realização. E Tashi conclui no romance: “há um estrondo como se o mundo abrisse uma fenda e eu entrasse nela. Eu não sou mais. E satisfeita”.²¹³

As narrativas de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom estão carregadas de marcas. Algumas são escolhidas, outras impostas. Algumas lembram e causam

²⁰⁹ ALTHAUS-REID, Marcella. *The Queer God*. London: Routledge, 2003, p. 8.

²¹⁰ WALKER, Alice. *Possessing the Secret of Joy*. New York: Pocket Books, 1993. p. 281.

²¹¹ A própria autora utiliza a expressão “mutilação genital” no breve epílogo (WALKER, 1993, p. 283-285). Tashi aparece como personagem secundária em dois romances anteriores de Alice Walker (*The Color Purple* e *The Temple of My Familiar*). Em *Possessing the Secret of Joy* ela é a personagem principal. Uma descendente de africanos/as que migrou para os Estados Unidos com uma família de missionários norte-americanos. A proximidade com estes/as missionários/as fez com que ela não fosse submetida aos rituais de circuncisão feminina na sua tribo na África, embora ela tenha presenciado o ritual que causou a morte de sua irmã. Na adolescência, Tashi decide submeter-se ao ritual voluntariamente. Veja HOSPITAL, Janette Turner. What They Did to Tashi. In: *The New York Times on the web*, 28 jun. 1992. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/books/98/10/04/specials/walker-secret.html>>. Acesso em: 02 jun. 2008.

²¹² O romance descreve a revolta de Tashi com relação ao imperialismo norte-americano na África, que faz com que ela se submeta ao ritual de circuncisão, bem como a sua revolta com relação ao próprio ritual após ter se submetida a ele. Em busca da afirmação de sua identidade africana ela decide submeter-se ao ritual num ato de resistência cultural ao imperialismo norte-americano. Como ela mesma afirma: “Eu vi as crianças, barrigudas [*potbellied*] e com olhos moribundos, que os fazia parecerem muito sábios. Eu vi as pessoas idosas enfileiradas na sombra das pedras, mal se movendo sobre sua pilha de farrapos. Eu vi as mulheres fazendo ensopado de ossos. Nós tínhamos sido despojados de tudo menos de nossas peles negras. Aqui e ali um rosto desafiador carregava a marca de nossa tribo devastada. Estas marcas me davam coragem. Eu queria uma marca assim para mim mesma” (WALKER, 1993, p. 23-24). Tashi foi condenada à morte após ser acusada pelo assassinato da mulher que a circuncidou.

²¹³ WALKER, 1993, p. 281.

dor e sofrimento, outras simbolizam orgulho, conquista, dignidade. São marcas móveis. Como quando Júlia se pergunta pelas conseqüências e pelos conflitos de ter construído em seu corpo as marcas de uma imagem feminina. Ou como quando Florzinha fala sobre a solidão, a saudade da família e o desejo de voltar para sua terra natal, tendo escolhido a mobilidade e instabilidade da estrada para “ganhar o Brasil”. Ou, ainda, quando Lolita se separa dos companheiros com os quais continua vivendo e passa a namorar Marcos, que ama Lolita, ama Su, mas não gosta de homem. Estas e tantas outras marcas, construídas no movimento da ocupação de um espaço de ambigüidade, podem ser compreendidas como marcas de resistência e expressam outras formas e outros processos de construção de sentido.

Ao discutir de que forma a “ambigüidade” é compreendida no campo da linguagem, constatou-se que Maria Cristina L. Ferreira a compreende como um “fenômeno de resistência da língua”. As notas explicativas ao longo da narrativa de Maria Florzinha revelam, exemplarmente, a utilização de formas lingüísticas que fogem dos padrões ordenatórios da gramática convencional.²¹⁴ Neste contexto, palavras e expressões usadas cotidianamente são dotadas de um sentido diverso daquele identificável por um/a ouvinte comum, novos termos e expressões são cunhados ou adaptados de outros contextos semânticos, bem como flexibilizados a partir de raízes gramaticais correntes na linguagem convencional. Cria-se, no âmbito do que tem sido chamado de uma “subcultura”, um outro código lingüístico que se define por sua ambigüidade, uma vez que subverte e resiste aos padrões lingüísticos definidos e compreendidos sobre e a partir de um sistema heterocêntrico de valores.²¹⁵ Refletindo sobre o surgimento de uma “comunidade” gay/lésbica nas décadas de 1970 e 1980 nos Estados Unidos, Robert Goss afirma que:

Neste espaço, linguagem inversa, sistema inverso de símbolos, código de vestimenta inverso, valores e normas de comportamento particular, estilos de vida, e identidade foram produzidos e circularam. O espaço cultural de gays/lésbicas tornou-se um espaço vibrante, dinâmico, às margens da sociedade.²¹⁶

Em depoimento à reportagem realizada pelo jornal local sobre a 2ª Parada Gay de São Leopoldo, a entrevistada Marlene Panitz, de 65 anos de idade, afirmou: “É uma festa muito democrática. Os homossexuais são pessoas como nós e merecem respeito, além de

²¹⁴ Embora, em geral, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom tenham usado uma linguagem mais “convencional” no contexto da entrevista, elas compartilham do mesmo universo lingüístico específico de Maria Florzinha e da comunidade GLBT em geral.

²¹⁵ Para GOSS, Robert E. **Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto**. New York: Harper San Francisco, 1993, p. 45: “uma subcultura é uma rede social que cria um senso de identidade e valores de grupos distintos da cultura dominante”.

²¹⁶ GOSS, 1993, p. 46.

serem muito **alegres** e educados”.²¹⁷ Esta declaração aponta para duas dimensões relacionadas com o humor (ou a *alegria*) visto como característica da comunidade GLBT. Por um lado, ela pode referir-se ao uso corrente de representação da homossexualidade como elemento cômico, especialmente de homossexuais masculinos efeminados, tão explorado pelos meios de comunicação de massa.²¹⁸ Muito comuns em programas humorísticos, novelas, filmes ou mesmo em piadas contadas cotidianamente, através destas representações da homossexualidade a ambigüidade da construção das personagens homossexuais revela justamente o caráter abjeto²¹⁹ e, portanto, não-desejável desta condição. Por outro lado, confirmam a tese de que a existência da heterossexualidade depende da existência da homossexualidade.²²⁰ Nesta perspectiva, a ambigüidade se situa no campo da afirmação da norma (heterossexual hegemonicamente definida), a qual depende do seu reverso para delimitar suas fronteiras e fazer sentido.²²¹ A comicidade e o riso provocado por estas representações e sua linguagem (verbal e corporal) particular podem ser vistas, então, como a reafirmação da normalidade pela sua via negativa.²²² Existe, no entanto, um riso que aponta

²¹⁷ FESTA da diversidade leva milhares às ruas. **Jornal VS**, São Leopoldo, ed. 8490, 31 jul. 2006, p. 5. Grifo meu.

²¹⁸ Veja, por exemplo, estudos de: COLLING, Leandro. O que acontece com a imprensa quando um padre “solta a franga”? In: ABEH. **Discursos da diversidade sexual: lugares, saberes, linguagens**. Belo Horizonte: Atelier 31, 2006. CD ROM; PERET, Luis Eduardo Neves. Do armário à tela global: A representação social da homossexualidade na telenovela brasileira (Rede Globo, 1974-2005). In: ABEH. **Discursos da diversidade sexual: lugares, saberes, linguagens**. Belo Horizonte: Atelier 31, 2006. CD ROM.

²¹⁹ O conceito de “abjeto” é desenvolvido por BUTLER, Judith. **Bodies that matter**. New York: Routledge, 1993, a partir da discussão sobre a materialidade dos corpos e dos limites da discursividade. Veja também: PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costeira. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. In: **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002, onde Judith Butler afirma: “o abjeto para mim não se restringe de modo algum a sexo e heteronormatividade. Relaciona-se a todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas ‘vidas’ e cuja materialidade é entendida como ‘não importante’”.

²²⁰ O termo “heterossexualidade” de fato, só passa a ser utilizado depois do surgimento e desenvolvimento do termo/conceito “homossexualidade” (veja SULLIVAN, 2003, p. 2). Por isso, segundo a autora: “uma vez que os pressupostos sobre sexo/gênero são minados e/ou mostra-se que a tradicional ênfase no objeto de escolha é cultural ao invés de natural e inevitável, torna-se quase impossível manter categorias identitárias tais como heterossexual e homossexual” (p. 15). Veja também p. 119-135 sobre “*Queering ‘Straight’ Sex*” [“Tornando o sexo heterossexual queer”].

²²¹ Como afirma GRAHAN, Judy. *Flaming without burning*. In: THOMPSON, Mark. **Gay spirit**. New York: St. Martin’s, 1987. p. 5: “A sociedade me usa. A sociedade usa todas as pessoas gays que participam da cultura gay, para objetivos especiais. Nós somos vigiados de perto para ver o que constitui o limite de algo – fora demais [do armário], demasiado, baixo demais, ruim demais, escandaloso demais, suave demais, perigoso demais, rude demais, culturalizado demais, agressivo demais, sexual demais. Uma das mais fortes medidas que a cultura heterossexual tem é quão perto cada um de seus membros chega de ser ‘como uma bicha [faggot]’ ou ‘como uma sapata [dyke]’. Nós somos essenciais para eles saberem quem são”. Na narrativa de Lolita Boom-Boom, esta questão pode ser percebida na admiração que ela afirma que as mulheres sentem pela sua personagem, a qual pode usar e fazer coisas que elas não fazem.

²²² No campo da linguagem, segundo FERREIRA, 2000, p. 110, essa é a perspectiva apresentada por Judith Milner que “demonstra que o riso surge na medida em que algum saber lingüístico fica violado, reafirmando-se assim de maneira negativa”.

para a segunda dimensão à qual nos remete o depoimento da participante da Parada Gay.

Segundo Maria Cristina L. Ferreira:

A língua, em seu caráter de não fechamento, estabelece inter-relações de distintas ordens, que vão do gramatical ao ideológico, passando pelo social e cultural. Nos jogos com a língua, esses diversos níveis podem ser acionados e, de alguma forma, violados, desencadeando, em consequência, o riso. [...] “O verdadeiro riso, ambivalente e universal, não rechaça a seriedade, purifica-a e completa-a. Purifica-a do dogmatismo, do caráter unilateral, da esclerose, do fanatismo e do espírito categórico, dos elementos de medo e intimidação, do didatismo, da ingenuidade e das ilusões, de uma nefasta fixação sobre um só plano, do esgotamento estúpido”. No caso do presente trabalho, o riso funciona como um sintoma da dimensão que nos aproxima do equívoco da língua [e da sua ambigüidade].²²³

O humor resultante da ambigüidade das construções identitárias localizáveis fora dos padrões heterocêntricos tem sido reivindicado como estratégia de sobrevivência e ação política desde a década de 1970 através do conceito de “*camp*”.²²⁴ Embora o seu caráter estereotípico, unindo teatricalidade, homossexualidade masculina e senso estético, tenha se tornado também um aspecto valorizado pela cultura dominante, seu potencial subversivo foi resgatado tanto teórica quanto politicamente pelo movimento e pela teoria queer no início da década de 1990.²²⁵ Este resgate e esta ênfase se torna possível na medida em que as próprias formas de *camp* são reinventadas dado o seu caráter instável e de difícil definição. Neste sentido, Fabio Cleto afirma que:

... camp é o irmão (ou irmã) gêmeo da transgressão queer e do carnavalesco, e como tal não pode ser heterossexualizado [*straightened*] como “correção” [correctedness], política ou de outra forma: sua dependência de estereótipos, seu flerte com a sociedade do espetáculo e com as estruturas capitalistas de produção, ou, em outras palavras, sua dependência da *norma*-lidade, sempre já a tornam uma formação cultural e ferramenta política ambígua, perseguida pela sombra da cumplicidade e repressão.²²⁶

²²³ FERREIRA, 2000, p. 110-111. A citação é de Bakhtin. No depoimento mencionado acima, esta dimensão pode ser percebida pela caracterização da Parada Gay como “uma festa democrática” e pela afirmação do respeito.

²²⁴ CLETO, Fabio. Camp. In: HAGGERTY, George (edit.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 163-166. O autor apresenta uma extensa bibliografia sobre a história e o debate teórico-político em torno do termo.

²²⁵ CLETO, 2000, p. 164-165. Segundo o autor: “Se nós estivermos procurando um significado político gay dentro deste cenário mais recente, pós-modernista, nós temos que olhar para o ativismo gay das Radical Faeries, ACT UP, e Queer Nation, o qual, depois da recusa de camp dos anos 70 dentro do ativismo gay da primeira onda como uma atitude auto-depreciativa e uma arma politicamente ineficaz [...] tem estado recuperando o discurso confrontacional de queerness e camp como uma forma útil para lutar contra as instâncias homofóbicas e reacionárias que emergiram logo após a euforia liberacionista dos anos 60 e 70” (p. 165-166). Sobre o movimento GLBT neste período e a utilização do termo “queer” veja Capítulo 2 (2.1.3.1).

²²⁶ CLETO, 2000, p. 165. Ainda segundo o autor: “Descrito, no despertar do ensaio divisor de águas de Susan Sontag ‘Notes on Camp’ [...], como sensibilidade, gosto, estilo, discurso estético, ou economia cultural, camp não perdeu seu poder inexorável de frustrar todos os esforços de fixá-lo estavelmente. Por isso estudos recentes tendem a evitar as armadilhas de definições essencializadoras ou deterministas, tomando em conta a existência performativa e provisional de camp tanto como teoria quanto como campo de referência, ao analisá-lo em termos de sua circulação dentro da cultura e sua produção através de ‘efeitos de camp’ ou [...] ao revelar os usos com múltiplas camadas e contraditório em diferentes períodos e por diferentes comunidades” (p. 163-164).

João Silvério Trevisan, em seu clássico “Devassos no Paraíso”, devota oito capítulos para refletir sobre a ambigüidade no campo das artes no Brasil e sua relação com a comunidade GLBT.²²⁷ Em primeiro lugar o autor analisa de que forma o travestismo tornou-se comum no âmbito do teatro brasileiro já no século XIX e, de maneira mais incisiva, na primeira metade do século XX.²²⁸ Assim, segundo ele: “na vida brasileira, parece que essa modalidade de travestismo teatralizado evoluiu por duas vertentes diversas. Uma – meramente lúdica – floresceu, de modo esfuziante, no carnaval”²²⁹ e “a outra vertente do travestismo voltou-se para um objetivo mais profissional, com o surgimento nos palcos do ator-transformista”.²³⁰ Além disso, o autor apresenta uma genealogia de autores da literatura nacional que, em suas obras, criaram uma corrente brasileira do que se poderia chamar de “literatura queer” ou “homoerótica”.²³¹ É, no entanto, na década de 1970, muito fortemente relacionado com o Movimento Tropicalista que, segundo João Silvério Trevisan, “eclode o desbum guei”, ao qual se segue um “boom guei”.²³² Em todas estas formas de expressão cultural a ambigüidade, vista a partir da sexualidade, se manifesta como resistência através da criação de uma linguagem particular. Esta, pode ser sintetizada na personagem criada por Ney Matogrosso e na sua paradigmática expressão, usada como epígrafe no início desta parte do livro de João Silvério Trevisan: “Não vim para esclarecer nada. O que eu puder confundir eu confundo”.²³³ Segundo o autor mesmo expressa, em outro texto:

²²⁷ Trata-se da Parte IV da obra – “A arte de ser ambígua” (TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. Ed. rev. e ampl. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 231-331).

²²⁸ TREVISAN, 2000, p. 231-248. Segundo o autor: “parecia haver uma relação mais ou menos subterrânea entre essas duas práticas – profissão cênica e homossexualismo [sic] – cuja característica comum era andarem contra a corrente, num ambiente preponderantemente masculino como o teatro de então” (p. 240).

²²⁹ TREVISAN, 2000, p. 241. Sobre a relação entre travestismo, homossexualidade e carnaval veja também GREEN, James. **Além do carnaval: A homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: Unesp, 2000. p. 329-390.

²³⁰ TREVISAN, 2000, p. 242. O autor apresenta vários exemplos (p. 242-246) de espetáculos e travestis que se tornam famosos no Brasil. Maria Florzinha, em sua narrativa, também faz menção a este período e fala do seu fascínio pela travesti Marlene Casanova.

²³¹ TREVISAN, 2000, p. 249-282. Sobre este assunto veja também edição da revista Cult dedicada ao tema (DOSSIÊ a literatura gay. **Cult**, São Paulo, ano VI, n 66, p. 31-65, fev. 2003), e LOPES, Denílson. **O homem que amava rapazes e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002. É significativo que a Associação Brasileira de Estudos da Homocultura tenha surgido como resultado de seminários sobre Literatura e Homoerotismo (veja ABEH. **Breve Histórico**. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~abeh/historia.htm>>. Acesso em: 16 jun. 2008), o que revela um empenho na pesquisa e produção nesta área. Segundo CLETO, 2000, p. 164, o próprio termo “camp”: “tem sido usado desde os anos 20 para descrever um estilo literário exemplificado por Oscar Wilde, Max Beerbohm, Ronald Firbank e Carl Van Vechten”.

²³² Em TREVISAN, 2000, p. 283-292, o autor fala sobre o “desbum guei”, referindo-se, principalmente, ao tropicalismo; em p. 293-303, o autor descreve o “boom guei”, refletindo sobre as novas formas de abordagem do homoerotismo na dramaturgia, especialmente a partir do Cinema Novo e da obra de Glauber Rocha.

²³³ TREVISAN, 2000, p. 229. Sobre temas GLBT na Música Popular Brasileira veja FAOUR, Rodrigo. **A história sexual da MPB**. Rio de Janeiro: Record, 2006. p. 357-438.

A subcultura homossexual se desenvolveu com mecanismos mais sutis: costuma empregar a ambigüidade ou o escracho. Graças a essa ambigüidade, a história da homossexualidade exige uma lupa para descobrir sinais e interpretá-los. Veja-se, por exemplo, a imagem de São Sebastião flechado. De pintores medievais europeus ao escritor japonês Yukio Mishima, no século 20, ela vem sendo tomada como uma representação icônica do desejo homossexual.²³⁴

Expressões recentes sobre esta ambigüidade lingüística podem ser vistas em publicações como “Aurélia, a dicionária da língua afiada”.²³⁵ Esta publicação, já no seu título, subverte e escracha o sistema lingüístico convencional desde a perspectiva da ambigüidade sexual ao parodiar o principal dicionário da Língua Portuguesa – “o” Aurélio.²³⁶ Além disso, nem a editora, nem os elementos convencionais de uma publicação passam ao largo da ambigüidade escrachada dos autores: a Editora é “da Bispa” e ao invés de “Prefácio”, a lista de verbetes é precedida por uma “Prefácia”.²³⁷ Ao longo da publicação, o/a leitor/a é iniciado num universo lingüístico que tem na ambigüidade a sua maior marca. Assim como na narrativa de Maria Florzinha, são vocábulos que nem sempre querem dizer o que parecem dizer e, muitas vezes, transferem termos da linguagem cotidiana para um universo semântico carregado de ambigüidade sexual, uma característica, aliás, deveras comum no contexto brasileiro como será discutido seguir. Tal perspectiva é assumida e comunicada logo no início do livro, caso o/a leitor/a seja um/a desavisado/a:

Este dicionário não tem a pretensão de ser politicamente correto. Muitos termos são chulos e pejorativos, podendo ser ofensivos para determinadas pessoas ou grupos. Neste caso, recomendamos a interrupção imediata da leitura. Nossa intenção é a de levantar o maior número possível de termos ligados de alguma forma à cultura gay e lésbica e reuni-los num volume que retrate seus usos mais comuns na prática da NOSSA LÍNGUA PORTUGUESA!²³⁸

O surgimento de publicações, bem como a maior circulação de outras tantas formas de expressão da comunidade GLBT construídas sobre a noção de ambigüidade, sem dúvida, estão relacionados com uma maior visibilidade desta comunidade no contexto brasileiro, cuja

²³⁴ TREVISAN, João Silvério. O linguajar do gueto guei. **G-Magazine**, São Paulo, ano 9, ed. 113, p. 14, fev. 2007. A coluna permanente de João Silvério Trevisan na Revista G-Magazine é um espaço no qual o autor tem sistematicamente refletido de maneira crítica sobre questões relacionadas com a comunidade e a cultura GLBT e se configurado como uma voz importante diante das tendências de assimilação das suas formas transgressoras e subversivas de expressão pelo mercado de consumo capitalista.

²³⁵ VIP; LIBI, s.d. Veja também NOSSA Língua: Glossário gay. **Mix Brasil**. Disponível em: <<http://mixbrasil.uol.com.br/id/glossar.htm>>. Acesso em: 06 jul. 2008.

²³⁶ “Aurélio” é como é popularmente conhecido o principal dicionário da Língua Portuguesa organizado por Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, com várias edições (por exemplo: FERREIRA, 1986).

²³⁷ Apesar de anunciar na capa que a editora que publica o livro seja a “Editora da Bispa”, a ficha catalográfica informa que se trata da “Editora Clara Ltda”. Para “A Prefácia” ver p. 9-11. Além disso, há vários elementos visuais que reforçam a ambigüidade e o escracho na publicação, bem como expressões da comunidade GLBT utilizadas na capa e contra-capas, como: “24ª edição – tá, meu bem” (capa), “Escândala!”, “BASFOND PESADO, BI!”, “Nossaaaaaaa!” (contra-capas).

²³⁸ VIP; LIBI, s.d., p. 5.

principal expressão é a Parada GLBT de São Paulo, considerada a maior do mundo.²³⁹ João Silvério Trevisan, em vários de seus textos e já nos capítulos finais sobre a ambigüidade sexual no universo artístico brasileiro, discute o surgimento e a circulação destes objetos e formas de expressão cultural cada vez maior. Estes objetos e formas de expressão constituem o que se tem chamado de “mercado cor-de-rosa”, o que também revela o processo de assimilação destas manifestações pela cultura dominante materializada no mercado de consumo capitalista.²⁴⁰ Até mesmo a ambigüidade sexual torna-se, rapidamente, um produto capaz de render altos lucros aos empresários e redes de distribuição de produtos mais comprometidas com a manutenção do *status quo*. Por isso, Segundo o autor:

... deve-se perguntar se não foi uma espantosa ingenuidade levantar o véu da cena homossexual achando que a visibilidade constituía, *em si mesma*, um gesto de liberação. [... E]m se tratando de criação cultural, convenhamos que tem havido mesmo um retumbante fracasso. É provável que esse foi o mais alto tributo cobrado pela ideologia do consumo – mesmo quando as intenções possam ter sido as melhores possíveis. A sociedade mercadológica favorece aberturas, quando pode tirar lucros, mas cobra seus juros, através de uma cooptação cruel.²⁴¹

Neste sentido, surge o questionamento pela real capacidade de resistência da ambigüidade, no campo da linguagem especificamente e no âmbito da construção das identidades e práticas sexuais em geral. As narrativas de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom, revelam esta ambigüidade presente no próprio momento de resistência. Desejos de estabilidade econômica e financeira através da aquisição de bens duráveis, a vontade de “crescer”, a busca do reconhecimento pelo público através da presença na mídia ou simplesmente do aplauso e da admiração, entre outras, trazem consigo a possibilidade de “desambiguação” e de assimilação dentro de um sistema que, em princípio, exclui e marginaliza. Resistência, neste caso, pode muito cedo se tornar uma face espúria da busca por aceitação fácil, comprada no mercado de passaportes que garantem o trânsito num mundo que segue excluindo muitas, dentro e fora da sua comunidade de identificação.

Em seu artigo sobre o “*gansta rapper*” norte-americano, Peter McLaren discute de que forma o estilo musical que ele representa surgiu como um movimento de resistência e de

²³⁹ Veja Capítulo 1 (1.3.3).

²⁴⁰ TREVISAN, 2000, p. 305-313. Veja também: MARSIAJ, Juan P. Pereira. Gays ricos e bichas pobres: desenvolvimento, desigualdade sócio-econômica, e homossexualidade no Brasil. **Cadernos AEL**, Campinas, v. 10, n. 18/19, 2003; NUNAN, Adriana. **Homossexualidade**: Do preconceito aos padrões de consumo. Rio de Janeiro: Caravansarai, 2003; GLUCKMAN, Amy; REED, Betsy (ed.). **Homo Economics**: Capitalism, Community, and Lesbian and Gay Life. London: Routledge, 1997.

²⁴¹ TREVISAN, 2000, p. 325-326.

que forma ele tem sido apropriado pelo mercado de consumo fonográfico.²⁴² A forma de expressão e a linguagem utilizada pelo *gansta rapper* seja marcada por um contexto substancialmente diferente daquele que vem sendo discutido neste trabalho com relação à comunidade GLBT brasileira. A reflexão de Peter McLaren sobre este fenômeno cultural, no entanto, permite aprofundar a reflexão sobre a possibilidade de compreender e pensar a “ambigüidade” como uma forma de “resistência” capaz de instaurar outras perspectivas no âmbito da produção do conhecimento.²⁴³ Em sua reflexão, o autor pergunta-se pelos efeitos dos “aspectos despolitizadores”, e sua inevitabilidade, que se fazem presentes no processo a partir do qual o objeto cultural específico do *gangsta rapper* se torna mercadoria.²⁴⁴ Segundo ele, tais efeitos não são inevitáveis e, em sua reflexão sobre este fenômeno particular, a possibilidade de resistência cultural reside na possibilidade concreta de criar “cooperativas de resistência” ou “espaços de resistência e transgressão” nos quais seja possível “vincular uma política de subversão semiótica com uma crítica das relações sociais materiais de

²⁴² Sobre as origens e o significado do “gangsta rap” veja MCLAREN, Peter. *Pedagogia gangsta e guetocentrismo*. In: MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo revolucionário**. Porto Alegre: Artmed, 2000. p. 154-172. O *gangsta rap* é um tipo de *rap* que aborda temas do cotidiano de bairros afro-americanos e latinos nos Estados Unidos, como pobreza e violência racial. Segundo o autor: “Desfilando apocalipticamente através da paisagem urbana, os *gangsta rappers* de hoje tornaram-se, para parte do público, os novos super-heróis negros, investidos de poderes perigosos, ambíguos, fora de controle e incontroláveis, a força da natureza, revestida de marginalidade grandiosa e consciente de si” (p. 167).

²⁴³ Diferentemente da questão do “humor camp” ou do “escracho”, por exemplo, o autor afirma que: “a linguagem fundadora do *gangsta* é a violência” (MCLAREN, 2000, p. 175). Segundo ele: “A violência no *gangsta rap* tornou-se um ritual adâmico que cria um mundo de ordem, por meio da desordem, que, performativamente, constitui o próprio ou a própria *gangsta* e o objeto de sua violência” (p. 174). No entanto, assim como discutido anteriormente com relação à linguagem utilizada pela comunidade GLBT, ainda segundo o autor: “Os *gangsta rappers* desafiam os modos de pensamento hegemônicos, embutidos nas convenções formais – educacionais, legais, sexuais e outras” (p. 175). Outro exemplo dado pelo autor e significativo no presente contexto é com relação à ressignificação do termo *nigga*. Segundo ele: “O termo racista *nigga* teve não apenas seu conteúdo recodificado, mas sua ambigüidade agora se altera, dependendo do contexto de sua enunciação e recepção. Quando os *gangsta rapper* revisam a ortografia da versão racista da palavra *nigger* para a forma vernacular *nigga*, estão usando-a como uma expressão idiomática desafiadora, vinda de um modo de resistência da expressão cultural afro-americana, que a distingue da forma com que, por exemplo, racistas brancos do Alabama poderiam empregar o termo” (p. 177). Abaixo (3.3.3.2.1) será discutido de que forma acontece esta ressignificação com o termo “veado/viado”.

²⁴⁴ Em MCLAREN, 2000, p. 174, o autor questiona: “Aceitamos, por exemplo, os elementos de resistência do *gangsta rap* apenas no contexto da produção de prazer estético, ao invés da promoção de uma agenda política somente porque atos de violência podem ser neutralizados e difundidos em uma política do sublime? A comercialização do *gangsta rap* implodiu para dentro do político, ao ponto destas duas características se tornarem indiferenciáveis? A fusão da transformação do *gangsta rap* em mercadoria e seu projeto político cancela efetivamente a ambos, ao invés de reiniciar dialeticamente uma tensão política produtiva, em torno de um projeto de justiça social e uma práxis de libertação? O reenquadramento de códigos de oposição pelo rap, junto com linhas estéticas, meramente reduz o *gangsta rap* a uma forma de capital cultural mais comercializável, que pode ser negociada dentro das estruturas capitalistas existentes de poder e de privilégio?”

exploração”.²⁴⁵ Neste sentido, a ambigüidade no *gangsta rapper* torna-se uma forma de resistência na medida em que fomenta “formas de coalizão e sentido de comunidade”, transformando-se em força social.²⁴⁶ Assim, segundo Peter McLaren:

Por meio de suas fusões culturais, encontros interculturais e articulações expressivas, somos convidados, pelo *gangsta rap*, a visitar espaços em que nunca vivemos fisicamente, nem gostaríamos de ter vivido [...]. Os *rappers* continuam a mover-se dentro do “espaço teatral ou dramatizado”, de Henri Lefebvre, pela criação de um novo legado de insurgência, que ameaça as hierarquias de prestígio da supremacia branca, que constrói uma síntese crítica sobre a dignidade e o sofrimento humanos e que se coloca na oposição à reforma e no outro lado da transformação revolucionária; como tal, serve como “força social”.²⁴⁷

O mesmo se pode dizer da comunidade GLBT e suas formas de criação cultural fundadas na ambigüidade. Nas narrativas de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom, é possível perceber que existe certa consciência do caráter subversivo e transgressor de suas construções identitárias num espaço de ambigüidade. O seu próprio envolvimento com a Parada Gay da cidade, embora por motivações e desde perspectivas diversas, expressa um engajamento político que visa a transformação social. Possivelmente não haja uma vinculação explícita ou mesmo articulada com outras formas de exclusão e marginalização geradas por um mesmo sistema político-econômico. Talvez também não haja um projeto de transformação social claro nem unívoco. Ainda assim, a própria organização da Parada, realizada em diálogo com setores governamentais como as Coordenadorias Municipais da Mulher, da Juventude e da Igualdade Racial, a inclusão de apresentações de *hip-hop* e escolas de samba na programação artística do evento, a organização de uma praça de alimentação em parceria com o Programa de Economia Solidária, bem como a presença visível de grupos *punks* e outras organizações não-governamentais de abrangência diversa, revelam uma interligação entre todos estes atores sociais e os movimentos que representam. Além disso, é muito evidente que a aprovação de legislação específica para a comunidade GLBT na cidade tornou-se possível por causa do capital político acumulado, tendo em vista a surpreendente e numerosa participação da comunidade no evento em anos precedentes, ganhando destacado espaço na mídia local. A aprovação desta legislação, que se configura num instrumento jurídico-político

²⁴⁵ MCLAREN, 2000, p. 185. O autor afirma que: “No que tem de melhor, o *gangsta rap* clama pela criação, com urgência, de cooperativas de resistência, zonas livres, onde as estratégias e táticas de libertação possam emergir, onde o oposto das lutas locais não desabe em uma chamada abstrata, universalizada pela emancipação, na forma de uma narrativa dominante, que traga limites prematuros ao significado da liberdade” (p. 179). E adverte: “Ao não conectar sua subversão a uma política maior de possibilidades, o *gangsta rap* corre o risco de ironizar sua própria subversão e parodiar a sua própria *performance* de contestação de uma forma ‘não to nem aí’, que, ao invés de desgastar as relações sociais dominantes, pode, muito bem, reforçá-las” (p. 184).

²⁴⁶ MCLAREN, 2000, p. 175.

²⁴⁷ MCLAREN, 2000, p. 179.

de luta e manutenção dos direitos e da cidadania GLBT não teria sido possível, além disso, sem uma articulação mínima da comissão organizadora da Parada, nas quais Júlia e Lolita estavam pessoalmente envolvidas, com a comunidade GLBT local na forma de pressão política em outros eventos relacionados com este projeto específico desenvolvido no processo de organização do evento principal, a Parada Gay. Os riscos, no entanto, da dissolução da ambigüidade como força de resistência estão latentes nas narrativas, bem como no Movimento GLBT ou em qualquer outro. O controle deste poder de resistência, em última análise, não se encontra unicamente na forma como Florzinha, Júlia e Lolita articulam e compreendem a ambigüidade que representam, mas também na possibilidade que sua ambigüidade abre para a construção de um sentimento de coletividade capaz de transformar-se em força social.²⁴⁸ Afinal, como afirmou a teóloga womanista Emilie Townes em palestra na Escola Superior de Teologia: “o simples fato de eu levantar todos os dias e ir trabalhar é um ato de resistência”.²⁴⁹

A reflexão realizada por Marilena Chauí com relação à cultura popular brasileira demonstrou de que maneira a ambigüidade, como forma de “resistência”, pode ser vista como instauradora de uma “outra lógica”. “Resistência”, neste sentido, configura-se como uma dimensão da identidade de brasileiros e brasileiras de camadas populares a partir da idéia de ambigüidade. Tal compreensão pode ser sintetizada no ditado popular cooptado pela propaganda do governo brasileiro em 2005 que, através de exemplos de cinco pessoas famosas e anônimas que superaram grandes obstáculos e conseguiram “vencer na vida”, afirma: “Sou brasileiro e não desisto nunca!”.²⁵⁰ “Não desistir”, neste caso, significa “resistir”. Apesar das justas críticas quanto à utilização deste *slogan* como estratégia de

²⁴⁸ Como também afirma MCLAREN, 2000, p. 173 com relação ao *gangsta rap*: “o *gangsta rap* não constitui um discurso explícito da crítica urbana, como manifesto urbano de resistência cultural, mas é lido de forma diferente, por diferentes grupos”.

²⁴⁹ Comentário feito após a apresentação da Palestra “Estereótipos mortais/Realidades duras: Sistema de saúde afro-americano nos Estados Unidos”. Ou como afirma MCLAREN, 2000, p. 188: “Para as pessoas enfileiradas do lado de fora da funerária [no velório do *gangsta raaper* Notorious B.I.G.] – que não têm o consolo de um seminário de sociologia, a questão não é de semiótica, mas de sobrevivência. Não é um acontecimento que precise de interpretação. É um acontecimento que demanda um compromisso com a luta”. Sobre “teologia womanista” ver MITCHEM, Stephanie Y. **Introducing Womanist Theology**. New York: Orbis, 2002.

²⁵⁰ Veja ANGELO, Maurício Gomes. Sou brasileiro, e não desisto nunca! **Duplipensar.net**, 26 nov. 2005. Disponível em: <<http://www.duplipensar.net/artigos/2005-Q4/sou-brasileiro-e-nao-desisto-nunca.html>>. Acesso em: 03 jun. 2008. Segundo o autor: “Ao ilustrar que, independente de qualquer coisa, o brasileiro deve se manter otimista para dias melhores, a frase duplipensada da propaganda oficial diz que, independente da exploração, do descaso, da miséria, da falta de recursos básicos, do desrespeito aos direitos humanos, da subserviência institucionalizada, da infinda opressão de impostos cada vez maiores, da infra estrutura precária, da corrupção como prática normalizada, o povo deve permanecer honesto e íntegro sempre, acreditando que as coisas mudarão”.

marketing adotada pelo Governo Federal, tal expressão valoriza uma característica considerada patrimônio cultural e histórico do povo brasileiro que, na construção das suas formas de vida, cria mecanismos de resistência difíceis de serem captados por teorias quadradas. Esta resistência se configura, justamente, como a ambigüidade que foi discutida no Capítulo 1 deste trabalho. A pergunta que se coloca, no entanto, é de que forma a ambigüidade presente nas narrativas de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Bomm, bem como na “subcultura” GLBT, se relaciona com esta ambigüidade brasileira do ponto de vista da religiosidade e da sexualidade, permitindo pensar uma teologia queer no Brasil.

Mais uma vez a reflexão conduz para a questão da linguagem, suas marcas de ambigüidade e a possibilidade de resistência a um sistema hegemônico. Roberto DaMatta demonstrou a importância que a “comida” e o ato de “comer” têm na cultura brasileira, de maneira especial pelo significado relacional que é dado a este ato.²⁵¹ Neste sentido, “comida” e “comer” tornam-se metáforas para expressar diversas outras situações e práticas relacionais, entre as quais a sexualidade.²⁵² Richard Parker, refletindo sobre a linguagem utilizada para falar do corpo e da sexualidade também aponta para a relação entre o ato de “comer” e a relação sexual.²⁵³ Este, no entanto, pode expressar tanto um sistema hierárquico de classificação sexual quanto a transgressão no âmbito do que ele chamou de “ideologia do erótico”.²⁵⁴ Mais especificamente no âmbito deste sistema de referência, marcado pela transgressão, o autor revela, através do estudo da linguagem utilizada por brasileiros/as para referir-se às práticas sexuais nas formas mais variadas e fora dos limites dos padrões definidos tanto por um sistema hierárquico quanto pelos discursos normatizadores da sexualidade, a ampla tendência de brasileiros e brasileiras em erotizar ou sexualizar termos, objetos e situações.²⁵⁵ Neste processo, lança-se mão de mecanismos de ambigüidade que produzem um

²⁵¹ Por exemplo, DAMATTA, 1984, p. 49-64.

²⁵² Segundo DAMATTA, 1984, p. 60: “A relação sexual e o ato de comer, portanto, aproximam-se num sentido tal que indica de que modo nós, brasileiros, concebemos a sexualidade e a vemos, não como um encontro de opostos e iguais (o homem e a mulher que seriam indivíduos donos de si mesmos), mas como um modo de resolver essa igualdade pela absorção, simbolicamente consentida em termos sociais, de um pelo outro. Assim, a relação sexual, na concepção brasileira, coloca a diferença e a radical heterogeneidade, para logo em seguida hierarquizá-la no englobamento de um comedor e um comido. E não se pode deixar de observar, para quem estiver lendo estas linhas um tanto desavisado, que o englobador tanto pode ser um homem [...] como também uma mulher”.

²⁵³ PARKER, 1991, p. 71.

²⁵⁴ Segundo PARKER, 1991, p. 176: “Fundamentando-se na noção de desejo como uma fome insaciável, o erótico toma forma numa linguagem de gostos, cheiros e sabores – uma linguagem de metáforas culinárias, na qual ‘chupar’ as partes do corpo é indicado, por exemplo, por ‘chupar uma manga’ ou ‘chupar um picolé’ (isto é, o pênis). Talvez mais do que qualquer outro conjunto de imagens, essa linguagem, de gostos e cheiros, de comida e comer, domina a metáfora erótica na cultura brasileira”. Sobre a “ideologia do erótico” e os outros sistemas de referência utilizados na construção da sexualidade brasileira ver Capítulo 1.

²⁵⁵ Veja PARKER, 1991, p. 161-201.

efeito de duplo sentido, os quais pervertem qualquer forma lingüística que se queira pura e assexuada. O resultado é uma linguagem altamente erotizada (ou com um potencial erótico ampliado), cuja principal característica é a ambigüidade.

Também no âmbito da religiosidade a linguagem é um veículo importante da ambigüidade vivida nas práticas religiosas e, segundo Roberto DaMatta, aponta para o seu caráter relacional.²⁵⁶ Segundo ele:

A linguagem religiosa do nosso país é, pois, uma linguagem da relação e da ligação. Um idioma que busca o meio-termo, o meio caminho, a possibilidade de salvar todo o mundo e de em todos os locais encontrar alguma coisa boa e digna. Uma linguagem, de fato, que permite a um povo destituído de tudo, que não consegue comunicar-se com seus representantes legais, falar, ser ouvido e receber os deuses em seu próprio corpo.²⁵⁷

O fundamento desta linguagem, construída a partir das estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro, segundo Adilson Schultz, é a presença abundante de Deus e sua mistura transcendente e imanente com o “Mal” – “Deus está presente – o diabo está no meio”.²⁵⁸ De fato, Deus, e as formas de religiosidade que representa para cada crente, estão por toda a parte o tempo todo. Expressões como “Graças a Deus!”, “Ave Maria!”, “Jesus Cristo!”, são apenas algumas formas de tornar o religioso, em sua ambigüidade, presente nas mais diversas situações do cotidiano.²⁵⁹ Seu sentido e seu significado dependem exatamente do contexto específico no qual são enunciadas. A linguagem religiosa também é ambígua; ela dribla e surpreende os esquemas lingüístico-doutrinários constantemente.

Não existem estudos sociológicos ou antropológicos aprofundados que analisem até que ponto a ambigüidade das linguagens sexual e religiosa se relacionam nas práticas populares brasileiras.²⁶⁰ Poder-se-ia perguntar, por exemplo, qual o sentido que assumem práticas litúrgicas e sacramentais como “comer o corpo de Cristo” ou invocações que clamam

²⁵⁶ DAMATTA, 1984, p. 107-108.

²⁵⁷ DAMATTA, 1984, p. 117.

²⁵⁸ SCHULTZ, 2005, p. 145-149. Segundo o autor: “a presença de Deus não é propriedade exclusiva das pessoas que vão aos cultos e ritos religiosos: é propriedade da cultura brasileira. É tão potente que não é, sequer, propriedade da religião; é um dado indelével do imaginário brasileiro, não apenas religioso. Presença de Deus não é apenas uma experiência religiosa, mas uma experiência de vida. É pouco dizer que o povo brasileiro é *muito religioso*: há que dizer que o povo crê na presença constante de Deus. É pouco dizer que o povo brasileiro *acredita* em Deus: dizer *Deus está presente* não é apenas dizer *Deus existe*” (p. 148). Também GEBARA, 2000, p. 205-209; e coletânea de estudos organizada por BOBSIN, Oneide et al. **Uma religião chamada Brasil**: Estudos sobre religião e contexto brasileiro. São Leopoldo: Oikos, 2008.

²⁵⁹ Segundo GEBARA, 2000, p. 206, no contexto da experiência de mulheres pobres: “Graças a Deus’ é uma expressão quase sempre usada, como se ela fosse capaz de protegê-las contra o pior, como se o pior pudesse realmente acontecer, caso esta proteção invisível falhasse. Finalmente Deus é o aliado que estará sempre do nosso lado, onde quer que estejamos, mesmo que não chegue aquele ou aquilo que é tão intensamente esperado como salvação”.

²⁶⁰ No capítulo 1 discutiu-se de que forma, no âmbito da devoção aos santos e do uso de práticas mágicas, existiu uma erotização do sagrado de maneira especial no período colonial brasileiro. Este aspecto seguramente continua fazendo parte das práticas de religiosidade popular.

para que o/a fiel seja “penetrado pelo Espírito Santo”.²⁶¹ De fato, pode parecer que a linguagem religiosa, por seu caráter sagrado, não comporte uma relação tão próxima com questões tão carnis quanto a sexualidade, especialmente se compreendida e vivida a partir da ambigüidade. A teologia queer, no entanto, afirma justamente o contrário: que toda forma de discurso religioso é sempre construída sobre uma determinada compreensão de sexualidade e a partir de “metáforas sexuais”.²⁶² Uma teologia tradicional, negando ou eludindo a interferência das ambigüidades da sexualidade em seu discurso, constrói o mesmo sobre “metáforas sexuais” heterocêntricas e heterossexistas.²⁶³ Por este motivo, a ambigüidade presente na linguagem e nas construções de gênero e sexualidade de desviantes sexuais como Maria Florzinha e nas formas de expressão cultural da comunidade GLBT como um todo, compreendidas como forma de resistência, são elementos importantes na construção de uma epistemologia teológica queer no Brasil. Tal linguagem não representa apenas uma forma estética de resistência. Mas, subvertendo o significado de termos e expressões, subverte-se a realidade que oprime e violenta, e cria-se um espaço de produção de sentido.

Desta forma, o caráter de objeto cultural do próprio discurso teológico, sempre marcado pelas “ambigüidades da vida”, como afirma Paul Tillich, é resgatado e potencializado. Pois a teologia tradicional tem procurado manter a si mesma como ciência neutra, objetiva e universal, resguardada das ambigüidades da vida e tem, por isso, ignorado estas mesmas ambigüidades sempre que elas ameaçam um sistema de produção de conhecimento hegemônico e normatizador construído dentro de um padrão heterocêntrico. Além disso, a ambigüidade, enquanto expressão de resistência e esperança da religião, aponta para o reconhecimento da formação ambígua de toda construção teológica, como afirma David Tracy, servindo como antídoto contra abolutizações, fanatismos e manutenção de privilégios supremacistas.

A ocupação de praças e ruas centrais das cidades para realização de Paradas Gays são eventos de resistência aos padrões de comportamento e produção de conhecimento que

²⁶¹ Algumas reflexões inovadoras nesta área têm sido desenvolvidas por Cláudio Carvalhes (veja CARVALHAES, Cláudio. ‘Gimme de kneebone bent’: Liturgics, Dance, Resistance and a Hermeneutics of the Knees. **Studies in World Christianity**, v. 14, n. 1, p. 1-18, 2008, onde o autor compara uma liturgia libertadora com a música *Hips Don’t Lie* [“quadris não mentem”] de Shakira) e Nancy Cardoso Pereira (veja PEREIRA, Nancy Cardoso. Des-evangelização dos joelhos: Epistemologia, sexualidade e osteoporose. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (org.). **Epistemologia, sexualidade e violência**: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008b. p. 161-168, texto citado por Cláudio Carvalhaes em sua reflexão).

²⁶² Veja reflexão sobre estas questões em Marcella Althaus-Reid no Capítulo 2 (Parte 2.2.4).

²⁶³ Veja, por exemplo, discussão de ALTHAUS-REID, 2001, p. 39s, sobre a teologia construída ao redor de Maria na América Latina. Segundo a autora, a Vigem Maria é um “simulacro”.

articulam a ambigüidade das formas culturais criadas no âmbito da comunidade e do Movimento GLBT. Esta resistência manifesta seu próprio caráter de ambigüidade na medida em que eventos desta natureza assumem significados diversos para interlocutores/as diversos/as. O risco de assimilação e cooptação estão presentes em todas as formas de resistência na medida em que o sistema capitalista, através de seu principal instrumento de manipulação social e política – o mercado – permite transformar inclusive a ambigüidade em um produto ou bem de consumo. A própria resistência precisa ser reinventada, e a ambigüidade que surge desta reinvenção sempre articulada novamente nas formas de produção do conhecimento. É esta constante reinvenção e re-articulação que garante o lugar e a validade da ambigüidade e da provisoriidade de toda construção teórica.

A mudança lingüística operada sobre o tema da IX Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas - “Deus, em tua graça, transforma o mundo” - no título do livro “A graça do mundo transforma deus” não é apenas uma mudança estética. Segundo se lê na introdução da coletânea:

Tiram-se as vírgulas, misturam-se as palavras, sopa de letrinha. O mundo é graça e desgraça. Contradição. Conflito. O mundo é lindo e aflito e a graça está em identificar os sinais de vida e viver por eles recusando as ideologias sexistas, racistas, totalitárias e predatórias. O mundo é frágil e abusado e a graça está em deixar que o mundo seja mundo acolhendo os seres vitais e vivendo por eles: água, terra, sol e ar, semente e florestas, minúsculos seres, desertos e geleiras... recusando todas as ideologias economicistas, tecnocráticas e produtivistas. O mundo eu sei e não sei e a graça está em aceitar amá-lo assim ao lado de amores outros, de outras gentes, outros povos, outras culturas recusando toda teologia fundamentalista, universalista e anti-ecumênica.²⁶⁴

Tirar as vírgulas e aproximar deus do mundo abre um outro espaço teórico e epistemológico naquilo que Peter McLaren chamou de “política de subversão semiótica” vinculada com uma “crítica das relações sociais”. A ambigüidade se faz resistência e funda uma epistemologia teológica imprescindível nos itinerários de uma teologia queer no Brasil. Esta teologia coloca-se, portanto, dentro da tradição das teologias homossexual-gay-queer que, especialmente diante da epidemia da AIDS e no seu diálogo com o Movimento GLBT e a Teoria Queer, afirmaram a resistência como estratégia de luta ocupando espaços marginais de construção do conhecimento (Capítulo 2 – 2.1.3). Este conhecimento não pode ser produzido senão através de línguas afiadas e via(da)gens.

²⁶⁴ CARDOSO; EGGERT; MUSSKOPF, 2006, p. 6-7.

3.3.3 Produzir: sobre via(da)gens teológicas

Até aqui foi discutido de que forma é possível articular a questão da ambigüidade em termos de uma epistemologia teológica tendo em vista a construção de uma teologia queer no Brasil a partir das idéias de “ocupação” e “resistência”. As descrever estes “passos”, também foi evidenciado que tanto “ocupar”, quanto “resistir” já são formas de “produzir” o conhecimento teológico. Trata-se de três momentos que não podem ser desvinculados e, em certo sentido, acontecem simultaneamente. Não é possível determinar onde começa um e onde termina outro. Na vida, assim como na teologia, tratá-los separadamente tem apenas uma função analítica. Mas em sua materialidade eles se referem a um único movimento, que é o de desconstrução, reconstrução e construção da vida e do pensamento.²⁶⁵ Resta, então, analisar e discutir de que forma se pode compreender o terceiro destes movimentos no âmbito da reflexão teológica em sua especificidade.

No contexto da discussão sobre o surgimento e desenvolvimento das teologias homossexual-gay-queer esboçada no Capítulo 2 deste trabalho (2.1.3.2), foi discutido de que forma Timothy Koch, no campo da interpretação bíblica a partir de uma abordagem homoerótica, propõe a utilização de *cruising* – “pegação” – como estratégia hermenêutica. A “pegação” é uma prática comum em todo o mundo, especialmente entre homens gays, e “lugares de pegação” constam nos principais guias e mapas gays.²⁶⁶ A dicionária “Aurélia” não auxilia muito na compreensão do que significa esta prática, remetendo ao termo menos comum e conhecido “aqüendação” e “aqüendar”.²⁶⁷ Mas “o” Aurélio é ainda menos

²⁶⁵ Para STRÖHER, Marga. **Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo**: Um estudo das Cartas Pastorais na perspectiva feminista. Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2002. p. 36-40, desconstrução, reconstrução e construção são os passos metodológicos de uma hermenêutica feminista.

²⁶⁶ Veja, por exemplo, ROTEIRO Guei-Lésbico 2007 - “Porto Alegre Gay”. 5. ed. **Nuances**, Porto Alegre, 2007. Além de bares e boates, saunas, vídeo locadores, pontos turísticos e eventos o roteiro também indica “lugares de pegação”. O mais conhecido destes guias internacionalmente é GMUNDER, Bruno. **Spartacus International Gay Guide**. USA: Bruno Gmund, 2007. Segundo SPARTACUS International Gay Guide. **Wikipedia**. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Spartacus_International_Gay_Guide>. Acesso em: 06 jul. 2008: “O **Spartacus International Gay Guide** é um guia de viagens gay internacional publicado anualmente desde 1970, originalmente por John D. Stamford, atualmente por Bruno Gmünder Verlag em Berlim, Alemanha. O guia é organizado alfabeticamente por país e oferece textos curtos em inglês, alemão, francês, espanhol e italiano sobre cada um. Cidades que são destinos de viagem preferidos por gays também são descritos. Cada seção sobre um país inclui um resumo das leis atuais sobre homossexualidade em cada país. A maior parte do conteúdo do livro são listagens de instituições que se dedicam a turistas gays ou que viajantes gays podem achar interessantes, tais como bares, hotéis, saunas gays, praias, grupos de apoio e linhas diretas sobre AIDS [e lugares de pegação]”.

²⁶⁷ VIP; LIBI, s.d., 103. Segundo os autores, “pegação” significa: “Aqüendação forte no sentido sexual; caçação”. E “aqüendar”: “(do *bajubá*) 1. Chamar para prestar atenção; prestar atenção; 2. Fazer alguma função; 3. Pegar, roubar. Forma imperativa e sincopada do verbo: *kuein!*” (p. 20). Segundo o glossário NOSSA Língua, 2008, “aqüendar” é uma: “palavra multiuso, dependendo da sua utilização. Ex: *Aquendar um sanduíche* (comer), *aquendar um bofe* (trepar), *aquendar a conversa* (escutar ou participar)”.

instrutivo.²⁶⁸ Difícil explicar e descrever o que significa este termo e a prática associada a ele. Segundo definição encontrada na Wikipédia:

Pegação é um termo frequentemente associado à prática sexual anônima entre gays, com consentimento de ambas as partes, em lugares públicos. Os pontos preferidos de quem é adepto dessa prática, são banheiros de shopping centers, parques, praias, saunas e clubes de sexo. Em cidades como Londres, é comum encontrar caixas com camisinhas e lubrificante fixados nas árvores que são repostas por Ongs que defendem a livre expressão sexual. No Brasil, lugares como o Parque Ibirapuera em SP, o Taquaral em Campinas, Parque Moinhos de Vento e Farroupilha em Porto Alegre, a prática da pegação durante a noite, é comum e bem difundida entre os gays. Trilhas da Praia do Pinho, Praia Mole e Galheta em SC já são referências internacionais quando o assunto é pegação.²⁶⁹

Tanto a prática quanto os lugares são móveis. Embora os lugares indicados sejam espaços onde esta prática acontece mais costumeiramente, alguns lugares, com o passar do tempo, deixam de ser procurados ou mesmo perdem popularidade. Também não há um momento fixo para que a prática aconteça. Em alguns lugares a pegação pode ocorrer mais intensamente nos finais de semana ou à noite; em outros mais em determinadas épocas do ano, como é o caso das praias e cidades litorâneas; ainda em outros, como banheiros de rodoviária, toda hora é hora – ainda que nem sempre haja pessoas fazendo pegação. Além disso, qualquer lugar pode se tornar um lugar de pegação, como espaços ou eventos tradicionalmente organizados para e freqüentados por um público heterossexual. Nestes lugares, a pegação é muito mais discreta e requer mecanismos mais sutis para perceber um possível parceiro e estabelecer comunicação com ele. Pois, diferentemente dos lugares em que as pessoas que freqüentam “sabem” que tais práticas podem ocorrer e, em geral os freqüentam justamente por isso, em ocasiões como festas familiares ou eventos públicos, a ameaça de ser descoberto e exposto ao escárnio social é maior. Para muitos, este pode ser um motivo adicional para praticá-la nesses lugares (tornando a busca menos óbvia), ou ainda a única possibilidade, já que é menos provável, embora não impossível, que sejam vítimas de violência física ou latrocínio, muito comuns nos lugares de pegação.²⁷⁰ A marginalidade e o

²⁶⁸ O vocábulo não aparece em FERREIRA, 1986. O verbo “pegar”, na linguagem popular, também é usado para o ato de “ficar” ou “manter relação sexual”, geralmente usado quando um “homem *pega* uma mulher” e, quando ele o faz com certa freqüência, ele se torna um “pegador”. Nenhuma dessas acepções, no entanto, consta no dicionário consultado, ainda que, sob o verbete “pegar”, apareçam 46 significados diferentes (p. 1294).

²⁶⁹ PEGAÇÃO. **Wikipédia**. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Pega%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em: 08 jul. 2008.

²⁷⁰ Veja MOTT, Luiz; CERQUEIRA, Marcelo; ALMEIDA, Cláudio. **O crime anti-homossexual no Brasil**. Salvador: GGB, 2002. p. 36-38, sobre os locais de assassinato de homossexuais.

caráter clandestino desta prática, no entanto, independente do lugar ou do momento, estão sempre presentes e a marcam distintivamente.

Neste sentido, não é possível romantizar a “pegação”, mas é preciso tomá-la em sua materialidade, com todos os riscos e violências que a acompanham justamente por ser uma prática marginal e clandestina, onde as legislações não incidem e a sociedade se isenta de qualquer responsabilidade confirmando seu rosto heterocêntrico, homofóbico e heterossexista.²⁷¹ Ainda assim, há elementos deste tipo de prática que, assim como vistos por Timothy Koch, tornam-se importantes para pensar nas formas de interpretação da realidade e construção do conhecimento a partir dela, especialmente quando se pensa em uma teologia queer. Como já visto no Capítulo 2, o autor compreende a utilização de “cruising” como estratégia hermenêutica da seguinte forma:

... usar nossas próprias formas de conhecimento, nosso próprio desejo por conectar-se, nossa própria compreensão e instinto, nossa própria resposta ao que nos atrai e nos compele [...]. Pois, assim como em nossas vidas sociais, escolher *cruise* aqui significa assumir nossa própria autoridade e responsabilidade em seguir o que quer que entre no nosso caminho, pois é isto que fala aos nossos próprios desejos.²⁷²

É importante ressaltar, também, que Timothy Koch parte da reflexão de Audre Lorde sobre o “poder do erótico” para a construção de sua proposta. Tal compreensão pode ser relacionada com a forma como Ivone Gebara fala sobre o gozo.²⁷³ Neste sentido, “poder do erótico”, “gozo” e a própria “pegação”, se referem simultaneamente ao prazer como algo fluido, passageiro e fugaz, bem como à dimensão de plenitude e completude experimentada sempre em meio à ambigüidade. Além disso, esta perspectiva no âmbito da produção do conhecimento se torna fundamental na medida em que aponta para a dimensão da corporeidade, ressaltando o fato de que todo conhecimento é produzido no, com e através do corpo.²⁷⁴ A teologia, na sua função hermenêutica de articulação da manifestação do sagrado no cotidiano da vida, precisa ser “produzida” enquanto uma reflexão a partir, com e através do corpo e, mais especificamente, daquilo que desperta os sentidos e aguça o desejo – como no caso da “pegação”.

Dando continuidade aos passeios e conversas deste capítulo, será feito agora um desvio de rota para, assim, visitar espaços mexicanos e estabelecer diálogos com Frida Kahlo,

²⁷¹ Veja discussão sobre a interdição de um destes espaços pelo Poder Público na cidade de São Paulo em MELLO, Eduardo Piza Gomes de. A privatização da pegação. **Mix Brasil**. Disponível em: <<http://mixbrasil.uol.com.br/extra!/pegacao.htm>>. Acesso em: 08 jul. 2008.

²⁷² KOCH, Timothy. A Homoerotic Approach to Scripture. **Theology & Sexuality**, London, v. 14, p. 16, 2001.

²⁷³ Veja acima 3.1.5.

²⁷⁴ Sobre o tema da corporeidade veja artigos reunidos em STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (org.). **À flor da pele**: Ensaio sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, EST, 2004.

especificamente através de seu quadro *La venadita*.²⁷⁵ Ainda que estes passeios e conversas conduzam para fora do contexto brasileiro, é pensando nos itinerários para uma teologia queer no Brasil que este deslocamento será feito.

3.3.3.1 Fazendo pegação com Frida Kahlo²⁷⁶

Eu nem sei por que comprei o primeiro livro com reproduções de pinturas de Frida Kahlo no verão de 2002. Lembro que vi o volume na seção de artistas latino-americanos/as, dei mais uma volta pelas galerias do National Art Gallery de Washington D.C., e comprei. Lembro também de sentir enjôos ao ler a breve biografia que o livro continha já na casa de meus amigos em New Jersey. Especialmente a descrição do acidente que a artista sofreu na adolescência me fez interromper a leitura. Frida Kahlo passou pelo meu corpo.

Anos depois, houve mais um dia daqueles. A fantasia já estava paga, passagens compradas e hotel reservado. Eu e Edla desfilaríamos no carnaval do Rio de Janeiro, “o maior espetáculo da Terra”, vestindo uma fantasia carnavalesca chamada “as duas fridas” e cantando o refrão do enredo da Escola de Samba Império Serrano “ser diferente é normal”.²⁷⁷ Tomei banho e fui almoçar com meus amigos depois de dois dias sem sair de meu apartamento. Vesti uma bermuda caqui, a qual combinei com uma camiseta azul marinho que ganhei de presente de uma amiga que acha que ela tem a minha cara: primeiro, porque é uma lembrança do Canadá, onde morei durante um semestre; segundo, porque, além da inscrição “Montréal/Canada”, ela estampa a cabeça de um simpático veado. Meu amigo, como sempre, não resistiu à tentação de comentar em tom irônico a estampa, e é possível que outras pessoas, com menos intimidade ou mais pudor, tenham imaginado coisas semelhantes ao me verem com a camiseta. E claro que não era apenas o tom azul marinho, combinando com a bermuda caqui, que faziam com que eu sentisse certo prazer em usá-la. Depois do almoço, passei na tabacaria e, como faço todos os meses, comprei a G-Magazine, já que é uma das poucas revistas no Brasil voltada para o público GLBT (mais G, é verdade). Chegando em casa e folhando a revista, me deparei com um artigo de Jean Wyllys, o primeiro – e até o momento o

²⁷⁵ O título da obra é *La venadita*, mas em português mais conhecido como “Veados feridos”. Em inglês encontra-se como “The Little Deer” ou “Wounded Stag”.

²⁷⁶ Uma versão anterior do texto que segue foi publicada em MUSSKOPF, André S. Veadagens teológicas. In: EGGERT, Edla. **Releituras de Frida Kahlo**: Por uma ética estética da diversidade machucada. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.

²⁷⁷ Em 2007, “Ser diferente é normal” foi o enredo da Escola de Samba Império Serrano e homenageou Frida Kahlo, Aleijadinho, Einstein e Victor Hugo (veja sítio da Império Serrano: <www.imperioserrano.com>). Acesso em: 23 fev. 2007).

único – vencedor abertamente gay do *Big Brother Brasil*. No artigo, o autor fala da admiração de homens gays com mais de 30 anos de idade pela cantora Maria Bethânia. Diz ele: “Sua forma de cantar o amor combina com as marcas em nossos lençóis, inclusive as lágrimas. Sua celebração da vida, a batucada e a risada estão na temperatura de nossa cerveja. Seu sincretismo religioso acolhe nossas crenças”.²⁷⁸ Na página seguinte, João Silvério Trevisan, discutindo “o linguajar do gueto guei” falava sobre a identificação entre homossexualidade e as representações de São Sebastião.²⁷⁹ Um pouco adiante, um artigo de turismo sobre Cuernavaca, mencionava o Palácio de Cortez, onde Diego Rivera pintou um afresco composto de 8 murais e 11 pinturas em grisalha.²⁸⁰ Ainda na última página da revista, um artigo de Vange Leonel sobre a dúbia origem da associação de “veados” com “homossexuais” e uma resenha sobre as relações homossexuais entre veados (a partir da obra de Bruce Bragemihl, *Biological Exuberance*).²⁸¹ Ilustrando o artigo, uma gravura de Rogério Nunes retratando uma cena erótica entre duas mulheres que portam capacetes com enormes galhadas em referência aos veados. Uma sucessão de coincidências, todas remetendo ao nome e à obra de Frida Kahlo.

Mas é difícil falar em “coincidências” depois de Freud e da psicanálise. Também na Teologia não se fala em coincidências. Na linha das teologias da libertação das últimas quatro décadas, fala-se em contexto, realidade, sistema, resistência, subversão. A própria Frida Kahlo, ao discutir sua classificação enquanto pintora surrealista, afirmou que: “eu nunca pinte sonhos. Eu pinte minha própria realidade”.²⁸² A teologia deve estar atenta para a realidade, as múltiplas formas de opressão, exclusão e discriminação que compõem esta realidade, e a busca pela sua superação desde a perspectiva da fé. Mais do que isto, a teologia tem que desenvolver sua reflexão a partir da corporeidade, das formas como todas estas questões são experimentadas nos corpos e nas relações dos seres humanos. Ela tem que se fazer como “pegação”.

²⁷⁸ WYLLYS, Jean. O favo de seu mel. **G-Magazine**, São Paulo, ano 9, ed. 113, p. 13, fev. 2007.

²⁷⁹ TREVISAN, 2007, p. 14.

²⁸⁰ ASSUMPÇÃO, R. Cuernavaca. **G-Magazine**, São Paulo, ano 9, ed. 113, p. 25, fev. 2007. Diego Rivera e Frida Kahlo se mudaram para Cuernavaca alguns meses após seu casamento em 1929, enquanto ele pintava murais no Palácio de Cortés, encomendados pelo Embaixador Estadunidense Dwight W. Morrow. Este trabalho custou a Diego a expulsão do Partido Comunista Mexicano, Frida se desligando do partido em solidariedade ao marido. Em Cuernavaca Frida também teve o primeiro de seus vários abortos espontâneos (veja ALCÁNTARA, Isabel; EGNOLFF, Sandra. **Frida Kahlo and Diego Rivera**. New York: Prestel, 2001. p. 31-34).

²⁸¹ LEONEL, Vange. A natureza transviada. **G-Magazine**, São Paulo, ano 9, ed. 113, p. 106, fev. 2007.

²⁸² Citado em: DEXTER, Emma. The Universal Dialectics of Frida Kahlo. In: **Frida Kahlo**. London: Tate, 2005. p. 22.

O inusitado, não por coincidência, neste caso, é a ligação entre símbolos da cultura GLBT e formas de produção teológica. Afinal, qual a relação que poderia existir entre revistas gays, *souvenirs*, desfiles de carnaval, uma pintora mexicana e Teologia? Para uma teologia que se quer queer no Brasil, estes materiais e situações são justamente o ponto de partida que tal abordagem pressupõe, e a sua utilização, bem como o processo de discuti-los no âmbito da reflexão teológica, aquilo que, a partir de agora será chamado de “viadagem”.

Para começar, é possível perceber que, mesmo os corretores ortográficos de computadores de última geração, não reconhecem tal procedimento - tampouco a Teologia! - nem o seu semelhante mais próximo “veadagem”. O “Aurélio”, a esta altura já conhecido, traz uma definição breve e não muito esclarecedora para o termo “veadagem”: “Ato, dito ou modos próprios de veado; bichice”.²⁸³ Assim, na cultura popular brasileira, “veadagem” refere-se àquilo que é considerado próprio aos “veados” (homossexuais), podendo ser usado por homens heterossexuais para classificar ações ou atitudes que fujam do padrão de masculinidade socialmente aceito, como chorar, expressar sentimentos em público, abraçar e demonstrar afeto por outro homem - “Isso é coisa de veado!”. Uma advertência de que se está entrando em terreno perigoso, daquilo que pode expressar ou levar o indivíduo à condição incômoda de ser identificado como “veado”, traindo sua identidade masculina. Além disso, o termo se refere àquilo que é desnecessário, fútil, inadequado, uma “frescura”²⁸⁴, por assim dizer.

Assim, falar sobre camisetas e revistas gays pode ser rotulado como veadagem. A própria idéia de envolver-se no campo das artes, especialmente com uma artista tão particular como Frida Kahlo, pode ser vista como veadagem por teologias mais sérias. E de fato é. Assumido! Não é de hoje que temas como feminismo, gênero, corporeidade, sexualidade, ambigüidade, são vistos na teologia como secundários, anexos e até desnecessários (ainda que “bonitinhos”) embora, recentemente, alguns/as teólogos/as tenham passado a vê-los como

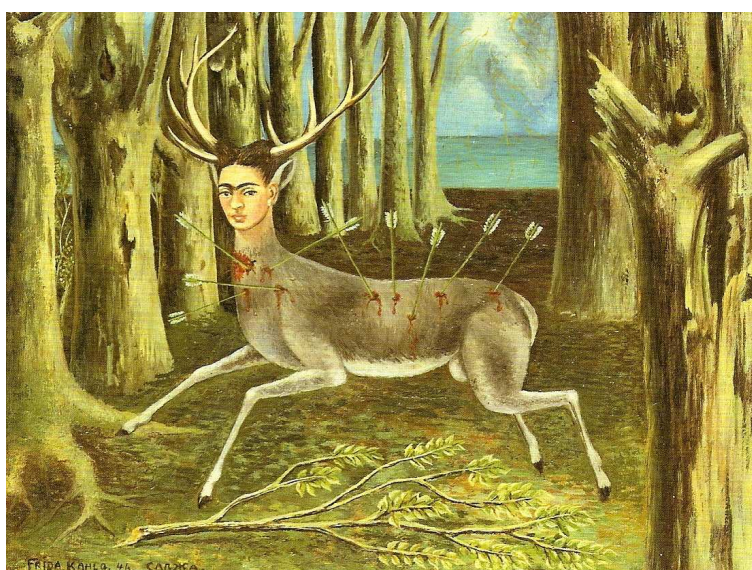
²⁸³ FERREIRA, 1986, p. 1757. A primeira definição refere-se tanto ao mamífero (da ordem dos artiodáctilos, da família dos cervídeos) quanto ao *efeminado*. “Bichice”, neste caso, refere-se aos modos do *efeminado* (cf. p. 254).

²⁸⁴ Segundo o próprio Aurélio: “Procedimento ou expressão abusada, cínica ou impudica; chulice, fuleiragem. Efeminamento. Sentimentalismo excessivo. Pieguice. Apego a convenções, a preconceitos; convencionalismo, friagem. *Cheio de luxo. Cheio de nove-horas*” (p. 812). Segundo GREEN, 2000, p. 64: “No Brasil, na virada do século [XIX], a palavra fresco, com o duplo sentido de ‘puto’ e também conotando frescor, jovialidade ou amenidade no clima, tornou-se o termo ambíguo comum usado para zombar dos homens efeminados ou daqueles que supostamente mantinham relações anais ‘passivas’ com outros homens. [...] Os múltiplos usos do termo apareceram no *Dicionário moderno*, uma pequena compilação satírica da gíria erótica e pornográfica publicada em 1903: ‘Fresco - Adjetivo arejado de modernização depravada. Quase frio, ameno, suave, que não tem calor nem quenturas. Que faz frescuras, que tem o sopro da brisa [...]’ evoca uma relação entre degeneração social e a modernização, como se o processo de urbanização e transformação dos costumes tradicionais fossem os culpados pelo comportamento homoerótico”.

relevantes. Nesta valorização, no entanto, também está implícito o risco de assimilação e cooptação. Por isso, uma reflexão teológica que se arrisca no campo da “veadagem” permite-se misturar com o cotidiano-ordinário²⁸⁵, com as coincidências, com as frivolidades, com as frescuras e as bichices, utilizando os mecanismos que João Silvério Trevisan chama de “ambigüidade e escracho” numa tentativa de articular o sagrado na realidade das pessoas. Esta ambigüidade e este escracho, como visto, não deixa de ser uma marca da cultura brasileira, sancionada e vivenciada nacionalmente todos os anos por ocasião do carnaval, mas também em fenômenos tão diversos quanto grupos musicais como *Mamonas assassinas* (e outros que adotaram seu estilo) e personagens ambíguos e escrachados como travestis e drag queens. É neste âmbito que também Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom encontram espaços de aceitação e convivência, chegando a tornar-se figuras socialmente reconhecidas. Ao mesmo tempo incorporados e rejeitados na cultura brasileira, estabelecendo os limites do aceitável, da normalidade, do permitido, e criando espaço para o indesejável, o abjeto, o proibido.

Na presente reflexão, além destas formas de ambigüidade e escracho, é a pintura *La venadita* de Frida Kahlo que servirá de inspiração, acrescentando um outro lugar a estes passeios e a estas conversas. Afinal, tanto ela quanto a sua pintura despertam os instintos quando o assunto é pegação.

3.3.3.2 A via(da)gem de Frida Kahlo



Frida Kahlo
The Little Deer
1946
Oil on hardboard
22.5 x 30.2 cm²⁸⁶

²⁸⁵ Usa-se aqui “ordinário” com sua conotação erótica. Veja discussão sobre “cotidiano” e “ordinário” em Ivone Gebara acima (3.1.5).

²⁸⁶ Tirado de DEXTER, Emma; BARSON, Tanya (ed.). **Frida Kahlo**. London: Tate Publishing, 2005. pl. 51.

3.3.3.2.1 Começando a via(da)gem pelo “veado”

No primeiro plano do quadro *La venadita* de Frida Kahlo está a figura inconfundível: o veado! Sua proeminência seguramente causa desconforto a um brasileiro desavisado a cerca da história da arte no século XX. Veados causam desconforto. A associação do referido animal com homossexuais masculinos é objeto de estudo e debate para a historiografia gay. Mas virou insulto e, mais recentemente, sendo ressignificado por segmentos do Movimento GLBT, também bandeira de luta e símbolo de orgulho. O fato é que o veado está aí, sem pedir licença, sem pedir desculpa, sem meias-palavras, sem disfarces e sem armários; ocupando espaço e se projetando como força capaz de resistir e desestabilizar a ordem natural das coisas.

Existem pelo menos três hipóteses mais populares sobre a identificação entre o veado e homossexuais no Brasil. Uma delas refere-se a um evento que assumiu caráter de mito na comunidade gay do Rio de Janeiro na década de 1920. Segundo James Green: “um comissário de polícia ordenou a prisão de todos os homens homossexuais que fossem encontrados num certo parque. [...] Quando os policiais tentavam prender os jovens, eles corriam como veados”.²⁸⁷ Outra hipótese, sugerida também por muitos homossexuais, é de que esta identificação venha do *Bambi*, personagem de Walt Disney, por sua docilidade e delicadeza.²⁸⁸ A identificação direta com a personagem e não com o animal por si, viria também do fato de que o animal, nos países europeus, é símbolo de virilidade, o que, neste caso, contrariaria a imagem corrente do homossexual como afeminado.²⁸⁹ Uma terceira hipótese aponta para a ligação com o termo “transviado”, que se popularizou na década de 1960 para falar de jovens rebeldes. Daí se explicaria a mudança na grafia, sendo que quando se refere a homossexuais geralmente aparece grafado como “viado”.²⁹⁰

²⁸⁷ GREEN, 2000, p. 143. O autor colheu este relato de integrantes da comunidade GLBT, mas nunca encontrou confirmação escrita ou documentada.

²⁸⁸ GREEN, 2000, p. 180 (nota 35). Também PARKER, 1991, p. 77.

²⁸⁹ LEONEL, 2007, p. 106. Segundo MOTT, Luiz. **A origem do termo “viado”**. Disponível em: <<http://www.revistaladoa.com.br/website/artigo.asp?cod=1592&idi=1&id=2192>>. Acesso em: 18 mar. 2007: “Apenas no Brasil se associa o cervídeo veado ao gay, tendo o mesmo animal a imagem de nobre e garanhão, sendo utilizado em brasões e bandeiras em outros países”. O autor apresenta, ao todo, oito hipóteses para a associação.

²⁹⁰ LEONEL, 2007, p. 106. Segundo GREEN, 2000, p. 365, não é a palavra “veado” que vem de “transviado”, mas o contrário pois, segundo sua pesquisa, o primeiro termo popularizou-se antes, inclusive da aparição de *Bambi* no cinema. Num escrito de Leonídio Ribeiro publicado em 1938 aparece o termo *veado* como parte da gíria para referir-se a homossexuais. Assim, para James Green, a associação de “transviado” com homossexuais é um desenvolvimento posterior, jogando “foneticamente com os dois principais termos pejorativos para expressar a homossexualidade: ‘viado’ e ‘travesti’”.

Por este motivo, o termo “viadagem” parece ser mais adequado do que o termo encontrado em dicionários e que deriva do “veado” como animal para referir-se à proposta de uma teologia queer no Brasil.²⁹¹ Além disso, ao ser apresentado com sinais gráficos que separam a sílaba central do vocábulo – “via(da)gem” –, o termo também permite estabelecer uma relação com a forma a partir da qual se estrutura e se produz a presente reflexão, pois inclui em suas possibilidades de leitura tanto a palavra “viadagem” quanto a palavra “viagem”. Permite assim, expressar a idéia de que uma teologia queer no Brasil se faz como “viadagem” assim como a compreensão de que esta proposta epistemológica se faz como uma “viagem”, na qual os itinerários assumidos são sempre abertos e múltiplos. Além disso, apesar de sua vinculação direta com a realidade de homens homossexuais (afeminados ou não), reivindica-se o termo como uma possibilidade para pensar a teoria queer no contexto brasileiro, e na teologia brasileira em específico. Neste caso, seu significado ultrapassa os limites de uma referência exclusiva ao universo masculino, ainda que se reconheça que a reflexão e as propostas desenvolvidas neste trabalho são frutos da pesquisa e envolvimento particularmente com a experiência homossexual masculina. Com isto, não se pressupõe englobar a experiência das mais diversas identidades que compõem a comunidade GLBT, e suas variantes não incluídas nesta sigla, mas afirmar que a “via(da)gem” se situa num campo de referência que questiona o sistema que é responsável pela opressão, discriminação e marginalização de toda e qualquer identidade e prática de vida construída fora dos padrões heterocêntricos como compreendido no âmbito da teoria queer. Embora o termo não apareça nas narrativas de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom, no âmbito das suas relações é muito comum empregarem tanto o termo “viado” para referir-se a outros homossexuais quanto a si mesmas, quanto “viadagem” para falar sobre os modos e jeitos que qualificam estas pessoas, como discutidos acima. Neste contexto, o termo não assume nenhuma conotação pejorativa ou ofensiva, mas pode, inclusive, ser usado de maneira carinhosa e revelar intimidade.

Dentro desta perspectiva, traçar a genealogia do termo “viado”, ainda que inconclusiva, auxilia a presentificar os sujeitos sociais identificados com esta terminologia. Eles ocupam o espaço muitas vezes negado e é justamente esta ocupação uma das causas do

²⁹¹ A partir de agora, “veado” e “veadagem” referem-se sempre ao animal ou a definições apresentadas por outros autores, e “viado” e “viadagem” referem-se especificamente ao que está relacionado com homossexuais ou à comunidade GLBT como um todo.

desconforto que a pintura de Frida Kahlo pode provocar.²⁹² Fazer viadagem implica, em primeiro lugar, reconhecer a presença dos viados ocupando espaços de ambigüidade. Seu reconhecimento e sua visibilidade têm se tornado fato nos diversos âmbitos e esferas de atuação social. Por isso, também na teologia eles saem do armário e ousam dizer-se. O veado de Frida Kahlo (ou a Frida-veado) torna-se, assim, um meio e uma forma de dizer-se no contexto brasileiro.

3.3.3.2 O veado de Frida Kahlo

No quadro *La venadita*, a figura do veado é, a um só tempo, um instrumento através do qual Frida Kahlo pode exprimir sua realidade, seu mundo, e ela própria dizendo-se. Forma e conteúdo se misturam. Enquanto é algo fora de si mesma (meio), metáfora, o veado é também a materialização (conteúdo) que fala por si. O veado de Frida é a Frida-veado, e vice-versa. O ser que ocupa o lugar central na pintura, portanto, é uma criação de Frida Kahlo, e é um veado! Apesar do rosto da pintora dar-lhe sua particularidade, o corpo, as orelhas e a galhada não deixam dúvidas. Seu corpo animal carrega as marcas do masculino. Sua cabeça traz maquiagem e ornamentos (brincos e uma coroa de galhos), construções culturais do feminino. A transgeneridade é expressão de apenas (mais) uma das fronteiras que a pintora cruza com tranqüilidade e firmeza freqüentemente em sua obra.²⁹³ E aqui ela se encontra com Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom, em pleno México ou em uma boate ou salão de beleza brasileiro, já que nesse mundo as fronteiras são sempre móveis. Em *La venadita*, no entanto, a ambigüidade de masculino e feminino se cola no hibridismo entre o animal e a mulher.

O veado é a fuga do seu destino, a decisão sobre seu nascimento, a ordenação provisória de sua vida que não tem ordem: começa e termina várias vezes, sobe e desce, gira, dá piruetas, vai para cá e para lá, sacudida, sacudindo-se, acidentando-se. Seu signo não é

²⁹² Outra forma de desconforto causada pelo veado na cultura popular brasileira está ligada ao “jogo do bicho” (veja JOGO do Bicho, **Wikipédia**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Jogo_do_bicho>. Acesso em: 23 fev. 2007), um jogo de loteria onde se aposta em um “bicho”, o qual corresponde a um número. Na tabela dos bichos, o “veado” corresponde ao número 24. Muitas pessoas evitam este número em placas de automóveis, na identificação de casas, e até mesmo na idade (muitos homens, ao completarem 24 anos de idade, continuam dizendo que tem 23, e apenas seguem a contagem aos 25; ou então diz-se que ao fazer 24 anos entra-se numa “idade perigosa” e “decisiva”). Sobre este tema veja também GREEN, 2000, p. 145.

²⁹³ Veja, por exemplo, as fotos em que aparece em trajes masculinos e a pintura “Auto-retrato com cabelo picado” (DEXTER; BARSON, 2005. p. 42, 56; pl. 29). Veja também ANKORI, Gannit. Frida Kahlo: The Fabric of Her Art. In: DEXTER, Emma; BARSON, Tanya (ed.). **Frida Kahlo**. London: Tate, 2005. p. 41s (sobre *The Androgynous Self*); BARSON, Tanya. ‘All Art Is at Once Surface and Symbol’: A Frida Kahlo Glossary. In: **Frida Kahlo**. London: Tate, 2005. p. 56 (sobre *Androgyny*) e p. 66 (*Gender*).

“câncer”, mas “veado”.²⁹⁴ O veado é Granizo, seu companheiro que perambula pelo pátio da Caza Azul²⁹⁵, (mais) uma expressão de seu *alter ego*, um espelho ou uma duplicação de si mesma.²⁹⁶ O veado é São Sebastião, martirizado com flechadas em nome de sua fé, ícone da arte sacra cristã (e homoerótica).²⁹⁷

Mas, além de tudo isso, o veado é o pé direito de Frida Kahlo, uma das fontes de sua dor física constante. Aos 18 anos ela foi vítima de um acidente no qual “sofreu 11 fraturas em sua perna direita – que já tinha sido deformada pela pólio infantil – seu pé direito foi deslocado e esmagado”.²⁹⁸ Estes ferimentos marcaram o seu andar por toda a vida e acabaram por provocar a amputação do pé em 1953. “Pés” aparecem isoladamente desenhados por todo o seu diário e a expressão mais forte da preocupação e da relação da pintora com esta parte de seu corpo é a gravura identificada com a frase: “*Pies para qué los quiero si tengo alas pa’ volar*”.²⁹⁹ É este pé machucado que Frida Kahlo expressa, utilizando-se da mitologia azteca, através do veado.³⁰⁰ O veado é o seu pé direito; e o seu pé direito é ela mesma; e ela mesma é o veado. “Se um membro sofre, todos sofrem com ele” (1 Co 12.26a).

Frida Kahlo é toda seu pé direito, na dor que martiriza seu corpo. Maria Florzinha, Júlia Guerra, Lolita Boom-Boom e todas as pessoas GLBT são “veados”, na dor que martiriza seus corpos e sua comunidade por causa de sua sexualidade.

²⁹⁴ Uma das hipóteses para a utilização da figura do veado por Frida Kahlo é que seja “uma tentativa de mudar a data de seu nascimento (marcado no calendário azteca pelo signo da Morte) para o signo do ‘veado’, e desta forma alterar seu destino” (ANKORI, 2005, p. 42). Embora Frida Kahlo tenha nascido no dia 06 de Julho de 1907, ela escolheu o dia 07 de Julho de 1910 como a data de seu nascimento, numa homenagem à Revolução Mexicana (veja CHRONOLOGY. In: DEXTER, Emma; BARSON, Tanya (ed.). **Frida Kahlo**. London: Tate, 2005. p. 215; e referência em seu diário: KAHLO, Frida. **The Diary of Frida Kahlo: An Intimate Self-Portrait**. New York: Abrams, 1995. pl. 127).

²⁹⁵ É possível que Frida Kahlo tenha usado como modelo para a pintura o seu animal de estimação (Veja LOWE, Sarah M. Translation of the Diary and Commentaries. In: KAHLO, Frida. **The Diary of Frida Kahlo: An Intimate Self-Portrait**. New York: Abrams, 1995. p. 265; também THE WOUNDED Deer. Disponível em: <<http://www.fridakahlofans.com/c0540.html>>. Acesso em: 08 jul. 2008).

²⁹⁶ Esta idéia está enraizada no sistema de crença Azteca (veja BARSON, 2005, p. 64, sobre *Dualism*).

²⁹⁷ ANKORI, 2005, p. 42; ALCÁNTARA; EGNOLFF, 2001, p. 82. Veja também: MUCCI, Latuf I. **Figuração cinematográfica de São Sebastião, mito gay**. Disponível em: <http://www.fazendogenero7.ufsc.br/st_35.html>. Acesso em: 05 abr. 2007; e ADRIANO, Carlos. **Os mil martírios de São Sebastião**. Disponível em: <<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/1879,2.shl>>. Acesso em: 21 mar. 2007.

²⁹⁸ SITWELL, R. **Humor and Anguish**. Disponível em: <http://www.morningstaronline.co.uk/index2.php/free/culture/arts/humour_and_anguish>. Acesso em: 21 mar. 2007. Sobre o acidente veja ALCÁNTARA; EGNOLFF, 2001, p. 16-20.

²⁹⁹ KAHLO, 1995, pl. 134.

³⁰⁰ ANKORI, 2005, p. 42. Também SITWELL, 2007.

3.3.3.2.3 A Frida-viado

La venadita é fruto de um período crítico na vida de Frida Kahlo. De Julho de 1945 a Janeiro de 1947 ela passou por diversas cirurgias e pintou “três de seus mais vívidos quadros que lidam abertamente com suas enfermidades, cirurgias, e recuperações”.³⁰¹ No quadro *Sem esperança* (de 1945), ela retrata a dieta à qual foi submetida pelos médicos para ganhar peso.³⁰² Em *Árvore da esperança - Mantenha-se firme*, a dualidade Azteca de sol e lua se prolongam nas duas Fridas: uma deitada na maca, de costas e com ferimentos sangrando; e a outra vestida como Tehuana, segurando o colete que também sustenta sua coluna e uma bandeira que traz o nome da pintura. No terceiro quadro, o corpo de Frida Kahlo torna-se o corpo do próprio “veado ferido” (*La venadita*), que não é apresentado simplesmente como símbolo, mas como a própria pintora na expressão do seu rosto inconfundível.

As páginas do Diário de Frida Kahlo que estão entre as duas datas mencionadas são elucidativas. Ela mistura uma grande quantidade de símbolos egípcios, aztecas, orientais, romanos. Em duas destas páginas aparece, no centro, uma figura híbrida formada pela cabeça de um touro e pelo corpo de uma mulher, que podem representar tanto o deus romano Janus quanto o minotauro da mitologia grega de Picasso e dos surrealistas.³⁰³ Embora não se saiba de quem é o corpo da mulher que aparece nesta representação, em *La venadita* o veado é a própria pintora. Ela se mistura, se mescla, se funde com o animal. Elementos da natureza (animais e plantas) aparecem em muitas das suas pinturas. Mas, segundo Gannit Ankori:

Enquanto que nos anos 30 ela se retratou *com* plantas e animais, mais tarde, na medida em que seu envolvimento com a filosofia oriental se aprofundou, ela mostrou a si mesma *como* planta ou animal. Por exemplo, plantas geralmente formam o pano de fundo de seus retratos e flores freqüentemente adornam seus cabelos; mas em *Raízes* a planta de fato se torna uma parte integral do ser de Kahlo. Semelhantemente, começando em 1937 ela se pintou com vários animais ao seu redor; em 1946 ela criou sua imagem como “ser-pássaro” ou “ser-veado” híbrido inseparável.³⁰⁴

Na sua hibridez ou ambigüidade o “veado ferido” se abre como grandeza simbólica capaz de incluir outras identificações. Nas próprias memórias de Frida Kahlo ele volta à cena

³⁰¹ LOWE, 1995, p. 232. As datas referem-se às marcações no Diário de Frida Kahlo, examinado e comentado pela autora.

³⁰² ALCÁNTARA; EGNOLFF, 2001, p. 81.

³⁰³ LOWE, 1995, p. 224. Segundo a autora: “A referência de Kahlo a Janus não é acidental. Janus, deus do ano novo, é geralmente retratado olhando para trás e para frente. O que ele/a vê no passado, na página esquerda [do diário], é o perfil imponente de uma mulher com orgulho, forte - Kahlo como insígnia de uma moeda Romana. Mas quando Janus (e Kahlo) contemplam a direita, para o futuro, eles prevêem desastre: a figura de Kahlo, parecendo uma marionete com os membros desconjuntados, oscilando no topo de uma coluna clássica. Partes dela caem - um olho e uma mão - ambas usadas para produzir arte. Acima da figura precariamente equilibrada Kahlo escreve: ‘Eu sou a desintegração’.

³⁰⁴ ANKORI, 2005, p. 42.

num tributo a sua amiga Isabel Villaseñor, falecida em 1953 e identificada nas páginas de seu diário como “venada, pintora, poeta”, em meio aos simbolismos da revolução.³⁰⁵ Uma gravura que lembra Franz Mark traz um veado esbelto, e o vermelho do sangue já não é mais símbolo da dor, mas dá força ao próprio animal numa visão utópica de harmonia expressa pela órbita vermelha com a inscrição *TAO*.³⁰⁶ A memória de “Chabela” Villaseñor e o sonho de uma outra sociedade vive no vermelho da bandeira sem esquecer-se da dor: “*Colorado, colorado, colorado, colorado, como la sangre que corre cuando matan a um venado*” – diz o poema que encerra esta passagem de seu diário.³⁰⁷

A Frida-veado se dá como possibilidade de um teologizar que ultrapassa as fronteiras rígidas das convenções sociais, políticas, cosmológicas e identitárias. Assim como diz Oriana Baddeley:

É provável que continuaremos olhando para alguma pessoa especial escondida dentro do fenômeno mais amplo que é Frida. Talvez seja uma pessoa que queremos ser, ou uma pessoa que sabemos que nunca seremos, mas o desejo por conectar-se continua. O que se deseja provavelmente seja a mais simples e ainda assim a mais impossível das coisas: ter o nosso próprio conhecimento sobre os segredos dolorosos desta mulher distante reconhecidos pela sua amizade ou amor recíproco, liberar nossas próprias histórias num derramamento de empatia. Talvez o maravilhoso de Kahlo seja que ela pode ser constantemente reinventada por diferentes públicos, que encontram em sua obra aquilo pelo qual estão procurando.³⁰⁸

Por isso, *La venadita* pode não ser um homossexual brasileiro, mas possui um potencial identificador com a realidade brasileira e sua cultura popular. Ele é um ser cheio de misturas e ambigüidades com o qual pessoas GLBT podem se identificar e dar voz a suas histórias. Ele é aquele que, em se fazendo viado, chama e conduz na viadagem.³⁰⁹ Ele é São Sebastião na sua mais simbólica representação homoerótica e no seu mais doloroso suplício.

3.3.3.2.4 Flechas perturbadoras

(SP) – 15/1/2002 – MÁRCIA, travesti, morta com sete facadas, encontrada enrolada com cobertores no seu apartamento, na Rua Quirino de Lima, na região Central de São Bernardo; assassino desconhecido. (Fonte: Diário do Grande ABC/SP). [...]

(GO) – 21/4/2002 – LÁZARO DUARTE DE MESQUISTA, Lazinho da Rodoviária, 59, professor, homossexual, morto ontem de madrugada com 42 facadas; foi encontrado amordaçado e enforcado no banheiro da sua própria casa, no Bairro São

³⁰⁵ Veja páginas de seu diário em KAHLO, 1995, pl. 264-266.

³⁰⁶ LOWE, 1995, p. 265.

³⁰⁷ KAHLO, 1995, pl. 121. Os “*venados heridos*” também são lembrados num poema posterior em seu diário, escrito após a abertura de sua exposição no México (pl. 130).

³⁰⁸ BADDELEY, Oriana. Reflecting on Kahlo: Mirrors, Masquerade and the Politics of Identification. In: DEXTER, Emma; BARSON, Tanya (ed.). **Frida Kahlo**. London: Tate, 2005. p. 52.

³⁰⁹ A partir de agora, as referências ao quadro de Frida Kahlo serão feitas através do uso da grafia “viado”, justificado pela identificação entre o personagem de sua obra e a realidade de pessoas GLBT no Brasil.

João, em Catalão/GO; de acordo com a polícia, o crime teria sido praticado por duas ou três pessoas, que usaram 3 facas. (Fonte: Jornal O Popular).³¹⁰

Falar de viados e de sua exposição a violências físicas, psicológicas, culturais, econômicas e religiosas seria deveras redundante. E ainda assim necessário. Viados incomodam. Viado bom é viado morto! E a contribuição de discursos religiosos na fundamentação desta violência inquestionável. Erguei sua voz, teologias de todos os adjetivos, e enveredai pela viadagem sem medos!³¹¹ Tal como os "*cuantos piquetitos*" de Frida Kahlo, estes atos de violência parecem não comover nem demover os agressores homofóbicos e heterossexistas que os vêem como inocentes e incidentais atos inconseqüentes, quando, de fato, não afirmam serem atos deliberadamente conscientes e justificados.³¹² As flechas cravadas em *La venadita* são as flechas de vários nomes (sexismo, racismo, homofobia, machismo, classismo) cravadas nos corpos de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom e de muitas outras pessoas GLBT; o sangue, o seu sangue – corpo e sangue de viado.

O sofrimento e a dor representados nos quadros de Frida Kahlo, incluindo este que está sendo discutido, são comumente interpretados como resposta aos maus tratos e traições de seu marido, Diego Rivera, ou expressão de suas crises e enfermidades. O viado ferido, por ter sido pintado num período em que ela esteve exposta a várias intervenções cirúrgicas, seguramente traz esta dor física concreta e específica em sua representação.³¹³ Mas se algo já foi apreendido sobre Frida Kahlo, é que ela e suas pinturas são sempre mais complexas do que qualquer descrição simples possa captar. Já se disse que pintando a si mesma, ela pinta o mundo ao seu redor e para além dela.³¹⁴ É aí que ela se projeta e permite que a viadagem aconteça.

³¹⁰ MOTT, Luiz; CERQUEIRA, Marcelo. **Matei porque odeio gay**. Bahia: Editora GGB, 2003. p. 114, 117.

³¹¹ Veja KRONDORFER, Björn. Who Is Affraid of Gay Theology? Men's Studies, Gay Scholars, and Heterosexual Silence. **Theology & Sexuality**, London, v. 13, n. 3, p. 257-274, mai. 2007, sobre as ansiedades de pesquisadores em masculinidade e religião e a falta de interlocução com teólogos gays.

³¹² O quadro de Frida Kahlo "*Unos cuantos piquetitos*" foi inspirado numa notícia de jornal onde o agressor de uma mulher afirmou justamente isso, que foram apenas "alguns cortezinhos" (DEXTER, 2005, p. 2). A pintura retrata uma mulher (Frida Kahlo?) nua, esfaqueada e ensangüentada sobre uma cama, ao lado de quem está o seu algoz, segurando o instrumento com o qual feriu a mulher e com a camisa cheia de sangue (veja DEXTER; BARSON, 2005, pl. 20).

³¹³ Uma gravura, já nas últimas páginas de seu diário (KAHLO, 19995, pl. 161), sugere a identificação com as flechas do veado ferido. Nela, Frida Kahlo aparece totalmente nua, com 11 setas/flechas, que apontam para lugares em que ela sofreu cirurgias.

³¹⁴ Essa relação entre o pessoal, o social e o universal é uma das mais comentadas características de sua obra e uma de suas maiores forças. Um dos aspectos mais ressaltados é a fusão da intimidade de Frida Kahlo com a realidade do México, fazendo com que ela chegue a representar a *Mexicanidad*. Veja por exemplo FUENTES, Carlos. Introduction. In: KAHLO, Frida. **The Diary of Frida Kahlo: Na Intimate Self-Portrait**. New York: Abrams, 1995. p. 7-24. Também DEXTER, 2005, p. 11-29, para uma abordagem sobre o caráter mais amplo da relação de Frida Kahlo com o mundo.

Talvez os efeitos mais perturbadores das flechas do viado ferido sejam a sugestão de sua identificação com São Sebastião. O viado e seu corpo ocupam seu lugar na religião sem pedir licença; e a teologia treme. A apropriação da figura de São Sebastião como ícone homoerótico tem uma longa história, e seu efeito perturbador também.

O complexo calvário de santas heresias encapsulado por São Sebastião deve ter começado com a imagem criada por Fra Bartolomeo (1473-1517), pintor italiano da escola de Florença, “especializado” em temas religiosos. Sua pintura em afresco sobre o mártir foi retirada das paredes da igreja pelos monges, sob a “acusação” de que era fonte de pensamentos pecaminosos durante as confissões das mulheres e induziam fiéis a devaneios eróticos.³¹⁵

Desde então pintura, literatura, cinema, têm criado incontáveis representações deste mártir cristão e acentuado sua identificação homoerótica a ponto de ser conhecido como “patrono dos homossexuais”.³¹⁶ O Grupo Gay da Bahia proclamou:

NÓS, GAYS, LÉSBICAS, TRAVESTIS E TRANSEXUAIS presentes aqui, na Igreja de São Sebastião do Mosteiro dos Beneditinos de Salvador, proclamamos hoje, 20 de janeiro de 2000, esta Igreja como o Santuário Homossexual do Brasil, e São Sebastião, padroeiro e patrono dos gays, lésbicas, travestis e transexuais do Brasil.

Seguindo uma tradição do povo gay que perdura desde primeiro milênio da Era Cristã, e que fez de São Sebastião o principal ícone e modelo da homossexualidade, proclamamos solenemente, neste primeiro aniversário de São Sebastião no terceiro milênio, nossa fé de que nosso santo padroeiro vai nos dar força para vencermos os inimigos e o mal que ainda ameaçam nossa vida e a felicidade, e que a partir deste novo milênio, a comunidade homossexual do Brasil passará a ser respeitada com os mesmos direitos dos demais cidadãos.

Pedimos a São Sebastião que seja nosso advogado para a obtenção de três graças especiais:

1] O fim da violência anti-homossexual [...]

2] Que a Igreja Católica e todas as religiões peçam perdão aos homossexuais [...]

3] Que São Sebastião, tradicional patrono contra a peste, inspire os cientistas e pesquisadores a encontrar rapidamente a cura da Aids [...].³¹⁷

O São Sebastião-viado de Frida Kahlo tem espaço garantido na genealogia homoerótica do santo. Além da identificação visual a partir das flechas que lancinam seu corpo robusto e esbelto, o rosto da pintora que dá identidade à criatura empresta os componentes homoeróticos e sexualmente ambíguos encarnados por ela na intensidade de sua vida. Já foi feita referência à transgeneridade de Frida Kahlo e seu trânsito entre padrões de masculinidade e feminilidade, os quais ela transgride, implode, mistura, desconstrói e reconstrói. Também são bem conhecidos os relacionamentos íntimos que ela teve com homens e com mulheres, e a incorporação de símbolos culturais marcados justamente por uma

³¹⁵ ADRIANO, 2007.

³¹⁶ Segundo ADRIANO, 2007: “Mix de vamp e narciso, cabra arretado e arremetido para morrer, o ‘patrono de soldados, homossexuais e pessoas que sofrem de pestes’ serve de emblema para uma batalha de rebeldia, censura e fé sublinhada por um mito que chegou ao século 20 demarcando a curva ‘entre a secularização do sagrado e a elevação do profano em sagrado’ (Joachim Heusinger von Waldegg)”.

³¹⁷ GRUPO GAY DA BAHIA. **Dia de São Sebastião, patrono dos gays**. Salvador, 20 jan. 2003. Disponível em: <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2003/01/45957.shtml>>. Acesso em: 29 set. 2006.

sexualidade livre, transgressora e rebelde como *La Llorona* e *La Malinche/La Chingada*.³¹⁸

Segundo Gannit Ankori:

Em várias pinturas [Frida Kahlo] assumiu as identidades de “mulher má” que personifica forças que solapam a ordem social “adequada”, como *La Llorona* e *La Malinche*. Em sua arte ela também expressou suas ambigüidades sexuais, traços andróginos e tendências homossexuais.³¹⁹

Este processo de desconstrução-reconstrução-construção acontece não apenas nas suas obras, mas em seu próprio corpo. Frida Kahlo in-corpora os diversos elementos constituintes de sua identidade de maneira muito específica nas roupas, acessórios e também no uso de seu cabelo. Uma das imagens mais famosas in-corporada pela pintora é a *Tehuana*. Segundo Christina Burrus: “Ritualmente, quase todas as manhãs até o final de sua vida, Kahlo se ataviava como um ídolo, construindo sua imagem, estabelecendo um estilo de vestimenta cuja interação com seu estilo pictórico rapidamente se tornou aparente”.³²⁰ Este ritual em muito lembra o processo de “montagem” ao qual se referem Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom em suas narrativas, embora não o descrevam. Este é o caso, particularmente, de *drag queens*, que constróem através de maquiagens, roupas, perucas, acessórios, gesticulação, uma outra *persona* subvertendo normas de gênero e sexualidade.³²¹

As flechas denunciam a sexualidade transgressora de Frida Kahlo e de todos os viados, pois é construída fora dos padrões e limites heterocentricamente definidos (pela cultura, pela economia, pela política, pela religião) na história. Elas não representam apenas a dor e o sofrimento da violência dos mecanismos de policiamento, mas remetem às histórias sexuais de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom, as quais são a fonte, o material e o método de um fazer teológico queer no Brasil. *La venadita* não apenas utiliza-se de um símbolo religioso para exprimir sua realidade (e sua compreensão da mesma), mas ela própria se converte na personalização de uma religiosidade que foge aos dogmas e doutrinas eclesiásticas e que, por isso mesmo, anuncia a religiosidade daqueles e daquelas que transitam às suas margens.

³¹⁸ ANKORI, 2005, p. 34-36 (*La Llorona*), p. 40-41 (*La Malinche/La Chingada*). Também BARSON, 2005, p. 69-70. *La Chingada* é um epíteto para *La Malinche*.

³¹⁹ ANKORI, 2005, p. 31.

³²⁰ BURRUS, Christina. The Life of Frida Kahlo. In: DEXTER, Emma; BARSON, Tanya (ed.). **Frida Kahlo**. London: Tate, 2005. p. 202. Sobre o significado do cabelo e da *Tehuana* para Frida Kahlo veja BARSON, 2005, p. 66, 77.

³²¹ Veja THOMPSON, Mark. **Gay Body**: A Journey Through Shadow to Self. New York: St. Martin's Press, 1997. p. 18. Também LOURO, Guacira L. **Corpo estranho**: Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 84ss.

3.3.3.2.5 Palavras e paisagens religiosamente ambíguas

Como visto no Capítulo 2, há poucos (para ser otimista) estudos, teológicos ou em outras áreas, sobre a religiosidade das pessoas GLBT no Brasil ou na América Latina. No Brasil, é muito comum a relação destas pessoas com as religiões afro-brasileiras, apesar de serem raros estudos mais aprofundados sobre esta realidade.³²² É fato que o vocabulário GLBT empresta muitos termos e expressões dos “terreiros”, criando uma linguagem própria cuja função é a identificação e a proteção.³²³ Também já há uma história de igrejas e grupos cristãos GLBT na América Latina, esboçada também no Capítulo 2. Mas, é possível afirmar, a partir destes poucos estudos, bem como de histórias como as de Júlia Guerra e Maria Florzinha, que existe uma religiosidade popular GLBT marcada pela mesma ambigüidade que caracteriza a religiosidade popular brasileira de maneira mais ampla estudada no Capítulo 1. Esta religiosidade mistura, justapõe e ressignifica elementos religiosos, os quais são incorporados desde a vivência e a partir dos desafios de sobreviver num mundo hostil e violento. Rezas, velas, incensos, santos, santinhos, Jesus, nossas senhoras, meus deuses, cruzes, escapulários, rituais, templos, terreiros, passes, trabalhos, músicas e personagens sacros, expressões e vestimentas litúrgicas... tudo faz parte da vida diária de muitas pessoas GLBT, que subvertem seus significados, brincam com eles, ressignificam, e constroem a sua relação com o sagrado e a fé que dá sentido à sua existência.

A paisagem do quadro de Frida Kahlo nos dá um retrato impressionante deste tipo de religiosidade. Já foi feita referência ao simbolismo religioso do veado e de suas flechas. Mas, além disso, segundo Emma Dexter:

... o pequeno veado 1946 não é apenas uma exploração extraordinária de alienação psíquica e confusão de gênero, mas seu simbolismo é fortemente devedor de ritos e

³²² Num estudo recente sobre homossexualidade brasileira (NUNAN, 2003, p. 206-211) a autora faz menção desta realidade e aponta alguns motivos para esta identificação e para a aparente atração de pessoas GLBT pelos cultos afro-brasileiros. Um dos estudos pioneiros nesta área foi FRY, Peter. Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros. In: FRY, Peter. **Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. Outros autores fazem que referência a esta temática são, por exemplo: GREEN, 2000, p. 29; PARKER, 2002, p. 62.

³²³ Segundo GAY. **Wikipédia**. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Gay>>. Acesso em: 08 jul. 2008: “Vários estudos confirmam que, tanto a mitologia como as práticas religiosas do candomblé, e tradições mais ou menos equivalentes em outros países, como Cuba e Haiti, permitem um espaço menos discriminador a pessoas de sexualidade minoritária, em comparação com a realidade bem mais desafiadora na maior parte dos outros setores da sociedade. No Brasil registra-se a utilização de terminologia do idioma iorubá, em um falar popularmente conhecido como *pajubá* ou *bajubá*, praticado sobretudo entre certos segmentos da população não heterossexual, sobretudo entre os *gays* das classes mais humildes. O vocabulário nagô passa a ser utilizado de forma universal como um código de comunicação de resistência em situações de conflito social”. Veja também: VIEIRA JUNIOR, Astor. A língua como resistência: uma tentativa sociolinguística de compreensão das linguagens de negros e homossexuais no Brasil. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, ano VI, n. 70, mar. 2007.

rituais de renascimento e renovação pré-colombianos, assim como de músicas de amor mexicanas dos anos 1930 e crenças cármicas hindus de reencarnação.³²⁴

Uma das características marcantes da obra de Frida Kahlo é a utilização do “estilo” dos *ex-votos* ou *retablos*: “pinturas feitas como gesto de gratidão por salvação, uma oração respondida ou um desastre evitado, e deixadas como oferta em igrejas ou santuários. Eles são geralmente pintados em painéis de metal de pequena escala e mostram [através do desenho e da inscrição] tanto o incidente [...] e a Virgem ou o santo a quem são oferecidos”.³²⁵ A relação com *La venadita* é auto-evidente.³²⁶ A única inscrição da pintura, além do nome e data, no entanto, é a palavra “carma”. Esta referência ao conceito oriental se substantia na paisagem elaborada pela pintora que traz, ao seu fundo, visível por entre as árvores, água e raios. “Água” que representa a essência divina e “raios” que simbolizam a possibilidade de iluminação (Nirvana).

As referências religiosas de Frida Kahlo são muitas. Assim como Júlia Guerra, ela transita por entre crenças, percebendo de que forma elas se tornam significativas para a construção de sua vida, vivida à margem. Júlia pode ser católica, umbandista, espírita e, de repente, até luterana. A ambigüidade que constitui o seu sistema de crenças não tem nada de ambíguo, vago ou absurdo. Tudo faz sentido em meio às dificuldades que o cotidiano apresenta por conta da sua construção de gênero e sexualidade. Seu sistema de crenças é móvel, aberto, em expansão, assim como o de Frida Kahlo. Ao expandir o seu sistema de crenças Frida Kahlo vislumbra (e pinta) a possibilidade de uma outra cosmovisão, não baseada na separação do outro, mas na fusão no tecido da vida.³²⁷ Além de se misturar, de fundir-se com o animal do qual sua cabeça é um prolongamento, ela funde-se com a natureza toda. Segundo Emma Dexter, o próprio conceito do “gênero natureza morta [fica] sem sentido, na medida em que Kahlo cria uma visão unificadora da integralidade da criação”.³²⁸

Esta criação está machucada: o viado ferido e o galho quebrado. Não é de hoje que as teologias feministas, gays, lésbicas, queer, em suas formulações eco-teológicas, têm apontado para a relação entre a destruição da natureza e a exclusão e violência contra mulheres e

³²⁴ DEXTER, 2005, p. 21.

³²⁵ BARSON, 2005, p. 65.

³²⁶ Em algumas obras de Frida Kahlo aparecem frases tiradas de músicas populares - *corridos*. Um destes *corridos* parece também ter inspirado *La venadita*, embora seu texto não apareça na pintura (veja BARSON, 2005, p. 62).

³²⁷ ANKORI, 2005, p. 42.

³²⁸ DEXTER, 2005, p. 25. Segundo a autora: “Sua vertente natureza morta também reflete o desenvolvimento de sua filosofia pessoal, indo de pinturas iniciais que dramatizam a formação e consolidação da identidade nacional e cultural, para obras que expressam as forças regenerativas e sexuais dentro da natureza, para telas nas quais o humano, o natural e o divino estão fundidas em um”.

homossexuais.³²⁹ J. Michael Clark, por exemplo, afirmou: “Eu posso ver como nossas experiências de homofobia, exclusão, e descartabilidade em nossa sociedade também estão refletidas na forma como nossa sociedade desvaloriza e aliena a própria terra”.³³⁰ O princípio que rege esta descartabilidade é o desprezo pela e a eliminação da diversidade sempre que ela não esteja nos projetos de lucro e desenvolvimento econômico.³³¹ Por isso, para o autor:

A esperança que conecta a ecoteologia gay com a teologia da libertação gay é a crença de que se as pessoas podem aprender a valorizar a diversidade em tudo que é vivo, então também apreciarão a diversidade na vida humana. [...] A ecoteologia gay, por isso, não se concentra apenas na exploração patriarcal das, mas mais criticamente nas atitudes *heteropatriarcais* de descartabilidade com relação a, aquelas coisas e pessoas categorizadas como diferente, como “outro”. [...] Justiça humana está incluída na/sob a ecojustiça, justiça gay/lésbica está incluída na/sob a justiça humana, e paz genuína flui/torna-se possível pela justiça, incluindo justiça econômica e social.³³²

E, assim, as reflexões sobre Frida Kahlo e *La venadita* conduzem ao ponto em que este passeio para descobrir uma epistemologia teológica a partir da ambigüidade começou. A luta e a construção teórica com relação à diversidade sexual são, necessariamente, a mesma luta e a mesma reflexão pela qual se organiza o MST. Pois qualquer forma de opressão e exploração, seja através da violência sexista ou do abuso dos recursos naturais em nome de um mercado capitalista diabólico, fazem parte de um mesmo sistema, ainda que cada uma das diferentes formas de opressão sejam nomeadas diferentemente.

Frida Kahlo, em sua obra, reflete sobre o ser humano, o mundo e o sagrado, e as relações entre estas dimensões da realidade. Na sua intimidade ela expõe o mundo com suas dores e seus prazeres, e constrói a sua fé sem buscar pureza, objetividade ou ultimacidade. As narrativas de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom fazem o mesmo: revelam a sua intimidade e, ao fazerem-no, revelam um mundo cheio de possibilidades. A arte de Frida Kahlo impossibilita esquematizações e sistematizações analíticas - e a reflexão feita até aqui expressa isso claramente. As temáticas, os conceitos e as realidades se misturam, se confundem, se emaranham. As narrativas de Florzinha, Júlia e Lolita também não se deixam domesticar por esquemas de coerência e ordenamento. Diante delas a teologia se torna estranha (*queer*) e se faz como viadagem. É, assim, uma ciência “modesta, livre, crítica e

³²⁹ Veja, por exemplo, GEBARA, 1997.

³³⁰ CLARK, J. Michael. **Beyond our ghettos: Gay Theology in ecological perspective**. Cleveland: Pilgrim, 1993, p. xi. Veja também SPENCER, Dan. **Gay and Gaia: Ethics, Ecology, and the Erotic**. Cleveland: Pilgrim, 1996.

³³¹ J. Michael Clark define este projeto de sociedade como patriarcal (hierárquico), marcado pela cristianização e mecanização do Ocidente (veja CLARK, 1993, p. 21-42). O mesmo argumento parece ser usado por BOFF, Leonardo. **A voz do arco-íris**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004, em seu capítulo sobre “o masculino no horizonte do novo paradigma civilizacional” (p. 74-87) embora com outros pressupostos e desdobramentos.

³³² CLARK, 1993, p. 57, 59, 72.

alegre” como queria Karl Barth³³³, e uma “teologia em movimento” como queria Juan Luis Segundo³³⁴. É, por isso mesmo, uma “libertação da teologia mais uma vez” como afirma Otto Maduro³³⁵. Frida Kahlo oferece uma imagem (*literalmente*) do que uma teologia brasileira e latino-americana poderia ser, caso deixasse de lado seus sistemas, suas ortodoxias e seus moralismos e prestasse atenção para a ambigüidade da religiosidade e da sexualidade de seu povo; caso, assim como nestes itinerários, se deixasse envolver por pinturas e narrativas como as de Frida Kahlo, Maria Florzinha, Lolita Boom, expressando, em seu fazer teológico, a sensualidade e o erotismo que brota de seus corpos.

É assim que se faz uma teologia queer no Brasil! Colocando todo esse povo para conversar: sem-terras, mulheres, homens, negros, brancas, brasileiros e brasileiras, mexicanas, argentinas, norte-americanos, europeus... e todas as pessoas que quiserem se somar a este projeto político e epistemológico! Povo que ocupa, resiste e produz outros modos de vida, de cultura, de teologia! Povo que se move pelos espaços aproximados pelas novas tecnologias e formas de circulação de informação, reconhecendo e valorizando a ambigüidade como único meio viável de produção da vida e do conhecimento! Povo que faz teologia como via(da)gem!

³³³ BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. Tradução de Lindolfo Weingärtner. 5. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

³³⁴ SEGUNDO, Juan L. **Libertação da teologia**. São Paulo, Loyola, 1978.

³³⁵ MADURO, Otto. Once again liberating theology? In: ALTHAUS-REID, Marcella (ed.). **Liberation Theology and Sexuality**. Hampshire: Ashgate, 2006. p. 19-31.

CAMINHOS, ITINERÁRIOS E VIA(DA)GENS

O argumento central deste trabalho é que a teologia precisa andar por outros lugares – lugares, sem dúvida, mais “frescos”. “Teologia”, neste caso, se refere a todas as construções teológicas que se articulam ao redor de uma matriz heterocêntrica, ou aquilo que Marcella Althaus-Reid chamou de “teologia heterossexual”, que justifica, naturaliza e sacraliza práticas homofóbicas, sexistas, racistas, classistas e antiecológicas através de estruturas políticas, econômicas, culturais e religiosas que excluem, marginalizam e violentam. Pois para este tipo de “teologia”, os lugares visitados nestas via(da)gens não fazem parte dos mapas demarcados e autorizados.

A Teologia da Libertação Latino-Americana articulada nas décadas de 1960 e 1970 rompeu com muitas destas cartografias e ousou percorrer outros caminhos. Ao se proclamar como uma “teologia do caminho” ou uma “teologia peregrina” ela se propôs a descobrir e sinalizar outras rotas, a caminhar por espaços onde muitas teologias se recusaram e se recusam a ir. Mais do que isto, ela se fez humilde o suficiente para deixar-se conduzir por outros/as guias. Ela quis que a experiência revelada nestes outros espaços fosse o lugar privilegiado da produção teológica. Assim, assumiu a pessoa pobre como princípio epistemológico e a libertação como práxis fundamental para todo fazer teológico. Fez-se, no contexto de sua emergência e enfrentando todas as forças que se opunham a sua iniciativa, uma “teologia indecente” e “não-normal”.¹

Mas, ao caminhar por estas outras rotas e produzir o conhecimento teológico desde estes outros lugares, também a Teologia da Libertação deixou alguns espaços intocados. Foi somente aos poucos que ela foi descobrindo que estes espaços de onde propunha construir a sua reflexão não eram simples nem unificáveis em categorias universais e absolutas -

¹ ALTHAUS-REID, Marcella. From Liberation Theology to Indecent Theology: The Trouble with Normality in Theology. In: PETRELLA, Ivan (ed.). **Latin American Liberation Theology: The Next Generation**. Maryknoll: Orbis, 2005. p. 21.

metafísicas, os mesmos critérios de orientação daquelas teologias cujo perímetro relevante não chega às periferias. Foi muito lentamente que os distintos rostos destas paisagens foram ficando mais nítidos e revelando suas particularidades sem submeter-se ao encaixe numa miragem desfocada. Estes rostos tinham nomes, tinham cores, tinham gêneros, tinham desejos, tinham origens, tinham cheiros e sabores que transbordavam até mesmo as categorias mais liberacionistas e bem-intencionadas. Muitos/as tentaram, e ainda tentam, invisibilizar estas especificidades e secundarizá-las em nome de um ideal primeiro, que por si só reconciliaria a paisagem como um todo. Ou simplesmente porque não sabiam o que fazer com o que viam. Assim, ainda que tenha prometido ir lá onde a vida pulsa em sua ambigüidade mais cruel e mais linda, a Teologia da Libertação, em grande parte, continua enxergando somente os rostos que se foram fazendo visíveis neste processo. Os corpos e as sexualidades que dão vida a estes rostos continuam, na maioria dos casos, ocultos sob vestimentas que escondem as vergonhas e uniformizam os desejos.

Desta forma, também a Teologia da Libertação negou e, quando foi mais honesta, ficou paralisada por aquelas ambigüidades que não cabiam nas suas estruturas pré-determinadas pela suspeita que ainda carregava. Este foi o caso, particularmente, com as questões relacionadas com os corpos e as sexualidades, como revela a seguinte experiência narrada por Leonardo Boff e resgatada por Cláudio Carvalhaes para demonstrar a incapacidade de muitos teólogos da libertação em lidar com algumas coisas que viram em suas caminhadas – quando não estavam com os olhos vendados.

Após o batismo, uma senhora chamou-me de lado. Conduziu-me a um quartinho de sua favela. Chão batido. Não havia móveis. A pobreza era completa, canina porque gritante e uivante. Estávamos a sós. Com um sussurro, disse: - Eu só conheci homens feios, doentes e magros. Levantou o vestido. Mostrou as partes. Disse, confiante com os olhos cheios de brilho: - Eu sou ainda jovem. Tenho 35 anos (na verdade, parecia ter sessenta). Posso fazê-lo, por um momento, feliz. O senhor é um homem bem-alimentado, bonito, forte e atraente. Eu só conheci homens feios, doentes e magros. Dê-me essa felicidade. Faça amor comigo! Só uma vezinha. Eu guardei silêncio. Longo silêncio. O silêncio da perplexidade. Depois sofismei: - Eu sou religioso. Já tenho um engajamento. Por isso não posso... Não devo... Não quero... Seus olhos se turvaram de decepção. Depois, em casa, meditando, me enchi de vergonha de mim mesmo. Imensa vergonha. Como sou egoísta. Fui educado para a castidade como abstenção. E não como expressão de um amor maior. Esse amor não conhece limites. Ele está para além do bem e do mal. Essa mulher era mais pura do que eu. Tinha capacidade de entrega e amor. A castidade não pode ser um objetivo mas um caminho. Não um fim, mas um meio. É mais do que renunciar à mulher respectivamente ao homem. É desenvolver um modo de ser, capaz de ser sensível ao outro... É projetar uma aura de confiança a ponto de cada um poder abrir-se e falar de sua intimidade, de suas buscas e de seus fracassos e dos encontros sem constrangimento... Se fosse casto, desta castidade essencial, quem sabe, se fosse

santo... teria pecado. E neste pecado teria encontrado aquele Deus que faz do “pecado” graça e da “graça” pecado.²

Confissão das mais incomuns na Teologia da Libertação. Mas imprescindível pois que reveladora de que esta teologia não se esgotou ao ficar paralisada diante dos corpos desejantes daqueles e daquelas que encontrou pelos novos caminhos que ousou trilhar. Reveladora de que mesmo os caminhos mais “estranhos”, até onde muitos não ousaram ir, ainda podem ser visitados por uma teologia que se faz “caminho”. Reveladora de que os itinerários para uma teologia queer no Brasil podem somar-se aos outros itinerários que esta corrente teológica revelou ao longo dos últimos quarenta anos, materializando-se como via(da)gens teológicas. Talvez, inclusive, estas via(da)gens articuladas a partir do contexto brasileiro possam questionar as hesitações dos próprios itinerários percorridos e sugeridos pela Teologia da Libertação e reconduzi-la aos seus fundamentos ali onde ela não ousou transgredir as fronteiras das rotas definidas heterocentricamente, construindo novas hierarquias e sustentando antigos preconceitos. Não da forma como proclamou Clodovis Boff ao afirmar que esta corrente teológica padece de “ambigüidade epistemológica” por ter invertido o fundamento da teologia e tratado a questão epistemológica com descaso. Ao emitir este juízo ele acaba reconduzindo a teologia às armaduras de um “cristo” definido pela ortodoxia eclesiástica através de seu método “rigoroso e claro”.³ Pelo contrário, afirmando que a Teologia da Libertação não conseguiu levar a ambigüidade como característica fundamental da vida e do cotidiano até as suas últimas conseqüências e tornando a própria ambigüidade um princípio epistemológico imprescindível, tendo em vista a experiência religiosa e sexual e a forma como brasileiros e brasileiras constroem as suas identidades.

Ao se fazer como via(da)gem, também é necessário que a teologia inclua em seus itinerários visitas a paisagens insólitas onde tem sido produzidas teologias homossexual-gay-queer. Afinal, foi lá que a própria Teologia da Libertação assumiu o seu rosto mais indecente, ainda que seus caminhos nem sempre tenham se cruzado na medida em que esta última achou que compartilhar destas reflexões poderia significar ir longe demais. Mas a notícia se espalhou e mesmo contra a vontade daqueles que foram considerados os “pais”, e depois os

² BOFF, Leonardo. *Brasas Sob Cinzas: Histórias do Anti-Cotidiano*. São Paulo: Record, 1996. p. 21-22. Citado em CARVALHAES, Cláudio. O pobre não tem sexo: a ausência dos discursos de sexualidades na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação. **Revista Margens**, São Paulo, ano 3, n. 2, abr. 2006.

³ BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 268, p. 1001-1022, 2007. Veja reações ao posicionamento de Clodovis Boff em BOFF, Leonardo. Pelos pobres, contra a estreiteza do método. **Adital**, Fortaleza, 16 jun. 2008. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33512>>. Acesso em: 14 jul. 2008; e IHU On-line. Teologia da Libertação após Aparecida volta ao fundamento? Entrevista com Luiz Carlos Susin e Érico Hammes. **Adital**, Fortaleza, 10 jun. 2008. Disponível em: <<http://www.adital.org.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33420>>. Acesso em: 18 jul. 2008.

“primogênitos”, a teologia se fez “estranha”. Com maior visibilidade e, talvez, de maneira mais sistematizada nos contextos de fala inglesa, com suas particularidades contextuais. Mas também nos recantos da latino-américa através de grupos e iniciativas pequenas e simples, mas corajosas e desafiadoras, de teólogos e teólogas que se dispuseram, ou não tiveram outra alternativa senão criar espaço ali onde não havia espaço, revelando rotas importantes que inspiram as via(da)gens teológicas apresentadas. A ambigüidade assumiu sua formulação mais ousada na “epistemologia bissexual crítica” de Marcella Althaus-Reid, e a Teologia da Libertação e as teologias homossexual-gay-queer se encontram mais uma vez através do resgate das “histórias sexuais”, abrindo caminho para que a via(da)gem se fizesse de fato. Via(da)gem como aquilo que não condiz a uma “teologia verdadeira”, como aquilo que está nos limites externos do pensável, como aquele espaço onde a ambigüidade se expressa como ocupação e resistência, capaz de driblar as regras e subverter o sistema heterolíneo de produção teológica. Via(da)gem como expressão concreta dos corpos e das relações que ocupam, resistem e produzem não só uma outra teologia, mas outras formas de vida em sociedade, aliando lutas tão diversas quanto a reforma agrária, os direitos sexuais e reprodutivos e o fim do racismo, da xenofobia e da exploração utilitarista e predatória do meio ambiente, seus seres e seus recursos.

Nesta concepção de via(da)gem, a ambigüidade não se mostra como erro ou falta, mas como uma forma de pensar que, nas histórias de Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom e na figura da “venadita” de Frida Kahlo, encontra sua expressão narrativa e plástica produzindo um conhecimento e uma teologia onde as fronteiras são sempre móveis e instáveis. Nestes terrenos a busca de sentido na fugacidade das situações diárias de luta pela sobrevivência permite produzir uma teologia que seja, também ela, móvel e transitória porque não preocupada com valores eternos e salvação futuras, mas com o sentido das vidas que se constroem e se reconstroem, se inventam e se reinventam a cada novo movimento, transbordante que são de sentido. Aí, os sujeitos da teologia podem ser o que quiserem e podem produzir o seu conhecimento com línguas afiadas que subvertem não apenas as normas de grafia correta, mas, ao reinventar a linguagem, criam outros espaços para esta produção. Nestes espaços, a teologia se faz como via(da)gem, sempre plural, adjetiva e minúscula, visto que não pretende expressar a experiência de todas mas apontar, através da ambigüidade como princípio epistemológico, para a libertação da teologia e enunciar, mais uma vez, reflexões teológicas libertadoras.

Mas, a maior via(da)gem de todas provavelmente seja fundar estes itinerários nos caminhos percorridos por aquele que se propõe a refletir sobre a teologia, considerando as

coincidências e os acasos como expressão do compromisso e da busca por uma teologia que faça sentido. Pois, como bem observa Simone de Beauvoir:

Objeta-se também que relatar é substituir a fluida ambigüidade do vivido pelos contornos estáticos das frases escritas. Mas, na verdade, as imagens que as palavras sugerem são mutáveis e fluidas, o saber que comunicam não é claramente circunscrito.⁴

E também com ela é possível afirmar:

Ignoro aonde me teriam conduzido caminhos que, retrospectivamente, parecem ter sido possíveis para mim, mas que não segui. O certo é que estou satisfeita com meu destino e não gostaria que tivesse sido diferente em nada. Considero, no entanto, como acasos os fatores que me ajudaram a realizá-lo.⁵

Pois é desta forma que foram construídos os presentes itinerários, na busca pela construção de uma teologia queer no Brasil. Itinerários são sugestões. São caminhos percorridos e descobertos que podem ser utilizados por outras pessoas. São únicos, são variáveis, são provisórios. O tempo transforma estes itinerários. Eles mudam pela passagem renovada de outras pessoas pelos mesmos caminhos. Aventureiros/as e desbravadores/as criam novas trilhas, estabelecendo outros itinerários, variações que transformam o caminho sugerido, que já é a alteração de itinerários prévios. Eles podem deixar de existir. Eles podem se tornar irrelevantes. Não importa. O importante é continuar a caminhar.

Neste trabalho ofereci alguns dos meus itinerários. São espaços e lugares que percorri e que se tornaram significativos para a forma como compreendo a teologia. Não são os únicos lugares pelos quais passei e, sem dúvida, ainda há muitos outros pelos quais passarei, se Deus quiser! Eles foram escolhidos para serem aprofundados e apresentados desta maneira porque compõem um caminho que acredito que seja útil e, talvez, necessário percorrer. Tais itinerários possivelmente também já não se revelem exatamente da forma como eu os apresentei, apesar de tentar recolher as informações mais atualizadas sobre cada ponto visitado, apresentado e discutido. Pois, assim como os itinerários, também os lugares para os quais apontam são móveis, cheios de vida e constantemente em transformação. Ainda assim, eles seguramente preservam características daquilo que foram e sob as quais foi sendo construído o que são.

Estes itinerários não são somente meus. Não foram construídos no isolamento de uma torre de marfim envolta em nuvens de um saber sagrado acumulado em escrituras de seres iluminados que me precederam. Pelo contrário, até onde foi possível, estes itinerários foram construídos a partir dos encontros e desencontros, alguns dos quais narrados

⁴ BEAUVOIR, Simone. **Balanço final**. 4. ed. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1972. p. 11.

⁵ BEAUVOIR, 1972, p. 11.

brevemente na introdução deste trabalho – no “guia de via(da)gens”. Nestes encontros e desencontros, interagiram corpos concretos, plurais, desejantes, e também as reflexões e construções teóricas de muitos destes corpos em textos. Mas a formatação destes itinerários, apresentados em três capítulos, não quer representar a nenhuma destas pessoas ou suas reflexões. Afinal, o exercício de reflexão e apresentação destes itinerários na forma em que foi feito é uma construção pessoal e particular. Desta forma, coloca também em pauta a própria produção teológica que, dentro desta compreensão, não pode fazer mais que isso: oferecer itinerários.

Poderia encontrar várias formas de encerrar estas reflexões, mas prefiro concluir contando de mais um desses encontros, que tanto revela o lugar aonde estes itinerários me conduziram quanto outros caminhos que ainda há por percorrer.

Já eram 14h50min quando terminei de escrever a introdução da tese, corri por debaixo do chuveiro, agarrei a mala que tinha arrumado no dia anterior e consegui chegar ao aeroporto a tempo de enfrentar horas de filas e atraso de vôos, já que este é um período em que muitas pessoas decidem passar o final de semana em Buenos Aires. Tirando estes inconvenientes, cheguei ao local onde se realizou o I Seminário Inter-religioso GLTTB do Cone Sul organizado pelas Católicas pelo Direito de Decidir de Córdoba sem grandes problemas. Lá, durante os três dias de Seminário, pude encontrar pessoas que determinaram profundamente os inícios dos meus itinerários teológicos como Thomaz Hanks, Roberto González e Norberto D’Amico, outras que foram influenciando os meus itinerários nos últimos tempos como Elsa San Martín, Aracelli Ezzatti, Marcelo Saenz, Josélio da Silva, e ainda outras com as quais pude ir compartilhando os meus caminhos como Fernando, Adriana, Esther, Katty, Ezequiel, Gabriel, Bárbara. Mas também pude conhecer outras pessoas cujos caminhos ainda não tinham se cruzado com os meus, como Sandra Bitschin, Marta Alanís, Juan Marco Vaggione, Pablo Navarro, Lohana Berkins (da qual já me tinha contado Norberto D’Amico) e suas companheiras travestis Norma e Marlene, e muitas outras com as quais não pude trocar senão palavras breves de saudação ou olhares cúmplices. Durante estes três dias, pude ouvir histórias, reflexões e desafios destas pessoas que acreditam e lutam por uma outra relação entre religiosidade e sexualidade, bem como por uma sociedade livre de todas as formas de opressão e marginalização que violentam o mundo, os seres e as relações entre eles em suas instituições religiosas, em grupos e espaços marginais ou nas ruas de muitas cidades latino-americanas. Que denunciam o sistema heterocêntrico em todos os níveis e anunciam formas libertadoras de pensar e viver a teologia, a religião e a sociedade em suas reflexões teóricas, em suas experiências comunitárias e em suas lutas políticas. Pude, também, compartilhar os caminhos que tenho percorrido, as reflexões que eu tenho feito sobre estes caminhos e as propostas que tenho articulado no âmbito da reflexão teológica. Debater, aplaudir, discordar, abraçar e ser abraçado por estas pessoas que, mesmo geograficamente distantes, fazem parte da minha comunidade que ocupa, resiste e produz teologia e vida como *veadagens* ou *mariconeadas*.

Em um último passeio por Buenos Aires antes de retornar ao Brasil a tempo de escrever esta conclusão tomei um taxi para ir ao centro da cidade. No caminho do bairro Flores até lá, o motorista do taxi compartilhou comigo algumas histórias de

sua vida. Ao saber que eu era brasileiro e teólogo, coisas que em geral eu não compartilho quando estou andando de taxi, especialmente quando não estou no meu país por não saber qual será a reação do meu interlocutor, contou-me que há dois anos, enquanto conduzia seu taxi, foi assaltado e brutalmente espancado indo parar no hospital onde ficou em coma durante alguns dias. Ao despertar, sentia uma profunda dor de cabeça que apenas passou quando fez uma oração à Virgem para que intercedesse junto a seu Filho pedindo que, se fosse merecedor, lhe aliviasse a dor. Dois dias depois estava saindo do hospital com a liberação do neurologista que não deixou de comentar a surpresa com sua rápida recuperação que, até mesmo ele, parecia atribuir a algum evento sobrenatural. Me disse também que sua religiosidade não estava circunscrita aos proclames de nenhuma instituição, ainda que se professasse como católico. Que poderia ajoelhar-se diante de uma daquelas árvores ao longo da Avenida Rivadavia e falar com Deus. Era esta fé que o tinha ajudado a superar o problema de saúde e que o tinha feito chegar aos 62 anos que completaria no dia seguinte, quando toda a família se reuniria em sua casa para dar graças com comida, bebida e festa. Uma fé que, ao ajudá-lo a superar a violência sofrida, fazia com que não apenas chegasse aos 62 anos, mas que mesmo nesta idade mantinha sua vida permitindo que tivesse relações sexuais que duravam uma hora e quarenta minutos – sem Viagra – com sua namorada paraguaia de 32 anos de idade. Poderia ter-lhe feito inúmeros questionamentos que, sem dúvida, passaram pela minha cabeça enquanto avaliava o que me dizia. Me ative a fazer apenas comentários breves, seguro de que a vida é cheia de ambigüidades e de que a religiosidade e a sexualidade se misturam de maneiras que fogem ao controle das instituições que exigem clareza e ordenação na vida deste taxista portenho. Nos abençoamos mutuamente e eu segui meu passeio.

Enquanto passeava e aproveitava as coisas que mais me encantam nesta cidade, me dei conta, mais uma vez, de que a teologia precisa passar pela ocupação do corpo como espaço sagrado e vivo; pela resistência no contexto das batalhas que a religião, a economia, a política e a cultura têm travado para definir e demarcar este território que é o corpo de cada um e cada uma; e que ela só pode ser produzida como uma via(da)gem que define seus próprios itinerários. Uma teologia que é consciente das ambigüidades a partir das quais é produzida e que se misturam no próprio ato de sua produção, e convida visitantes de latitudes e caminhos diversos para conhecer suas delícias e suas dores.

Era o mês de julho do ano de 2008 e, enquanto eu chorava discretamente de alegria e de desespero, ouvia-se ao fundo uma música que dizia “I hope you know”. E, naquele momento, isso era tudo o que eu podia dizer.

REFERÊNCIAS

- A FÉ dos gays cristãos. **ABC Domingo**, Novo Hamburgo, n. 514, 18 set. 2005, p. 18.
- A. S. Crônica de um culto religioso em la única iglesia gay Argentina. **Página/12**, Buenos Aires, 22 ago. 2004. Disponível em: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-39984-2004-08-22.html>>. Acesso em: 31 out. 2007.
- A. S. Marcelo Saenz, de Cristianos Evangélicos Gays: El poder del miedo y la culpa. **Página/12**, Buenos Aires, 22 ago. 2004. Disponível em: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-39984-2004-08-22.html>>. Acesso em: 31 out. 2007.
- AAR/SBL. **Abstracts 2005**. Philadelphia: AAR/SBL, 2005.
- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1962.
- ABDO, Carmita. **Descobrimento sexual do Brasil**: Para curiosos e estudiosos. São Paulo: Summus, 2004.
- ABEH. **Breve Histórico**. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~abeh/historia.htm>>. Acesso em 16/06/2008.
- ABEH. **Discursos da diversidade sexual**: lugares, saberes, linguagens. Belo Horizonte: Atelier 31, 2006. CD ROM.
- ABIA. **Homossexualidade e AIDS no Brasil**: Catálogo do Centro de Documentação e Recursos da ABIA. Rio de Janeiro: ABIA, 2001.
- ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ADITAL. **Carta abierta cristianos(as) LGBT del cono sur**. Disponível em <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=18922>>. Acesso em: 19 jun. 2008.
- ADRIANO, Carlos. **Os mil martírios de São Sebastião**. Disponível em: <<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/1879,2.shl>>. Acesso em: 21 mar. 2007.
- AGLT. **I Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul**. <<http://www.aglt.org.br/00eventos.htm#crisao>>. Acesso em: 12 set. 2005.
- ALCÁNTARA, Isabel; EGNOLFF, Sandra. **Frida Kahlo and Diego Rivera**. New York: Prestel, 2001.
- ALENCAR, Gedeon Freire de. **Protestantismo tupiniquim**. São Paulo: Arte Editorial, 2007.
- ALENCAR, Gedeon Freire. **Pentecostalismo e ecumenismo**. Texto apresentado no Curso de Ecumenismo promovido pelo CESEP em 30 jul. 2001, São Paulo. Manuscrito.

- ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida e vida doméstica. In: SOUZA, Laura de Mello (org.). **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. Vol. 1. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 83-154.
- ALISON, James. **Faith Beyond Resentment: Fragments Catholic and gay**. New York: Crossroad Publishing, 2001.
- ALMEIDA, Alberto Carlos. **A cabeça do brasileiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- ALTHAUS-REID, Marcela María. “Living la vida loca”: Reflexões sobre os amores ilegais de Deus e a defesa da vida. **Ribla**, Petrópolis, n. 57, vol. 2, p. 80-85, 2007.
- ALTHAUS-REID, Marcela María. De la teología de la liberación feminista a la teología torcida. In: CARDOSO, Nancy; EGGERT, Edla; MUSSKOPF, André Sidnei. **A graça do mundo transforma deus: Diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI**. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2006a. p. 64-69.
- ALTHAUS-REID, Marcella María. Demitologizando a teologia da libertação: Reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006b. p. 455-470.
- ALTHAUS-REID, Marcella. **From Feminist Theology to Indecent Theology: Readings on Poverty, Sexual Identity and God**. London: SCM, 2004a.
- ALTHAUS-REID, Marcella. From Liberation Theology to Indecent Theology: The Trouble with Normality in Theology. In: PETRELLA, Ivan (ed.). **Latin American Liberation Theology: The Next Generation**. Maryknoll: Orbis, 2005a.
- ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics**. London: Routledge, 2001.
- ALTHAUS-REID, Marcella (org.). **Liberation Theology and Sexuality**. Aldershot: Ashgate, 2006c.
- ALTHAUS-REID, Marcella. Marx en un bar gay: La Teologia Indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad. **Revista Margens**, São Paulo, ano 1, n. 1, mar. 2005b. Disponível em: <www.margens.org.br>. Acesso em: 17 jul. 2007.
- ALTHAUS-REID, Marcella. Queer I Stand: Lifting the Skirts of God. In: ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa. **The Sexual Theologian**. London: T&T, 2004b, p. 99-109.
- ALTHAUS-REID, Marcella. **The Queer God**. London: Routledge, 2003.
- ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa (ed.). **Controversies in Body Theology**. London: SCM Press, 2008.
- ALVES, Rubem. **A Theology of Human Hope**. Cleveland: Corpus, 1969.
- ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- ALVIM, Zuleika. Imigrantes: A vida privada dos pobres do campo. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil**. Vol. 3. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 215-287.
- AMSTERDAN, Maristella von. **Resolução sobre orientação sexual e direitos humanos**. Disponível em: <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2004/02/274038.shtml>>. Acesso em 13 jun. 2008.

- ANGELO, Maurício Gomes. Sou brasileiro, e não desisto nunca! **Duplipensar.net**, 26 nov. 2005. Disponível em: <<http://www.duplipensar.net/artigos/2005-Q4/sou-brasileiro-e-nao-desisto-nunca.html>>. Acesso em: 03 jun. 2008.
- ANKORI, Gannit. Frida Kahlo: The Fabric of Her Art. In: DEXTER, Emma; BARSON, Tanya (ed.). **Frida Kahlo**. London: Tate, 2005. p. 31-45.
- ARISTÓTELES, **Dos argumentos sofisticos**. Série Os Pensadores. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 159-203.
- ARRUDA, Cristiane de Souza Reis. **O MST e a busca pela efetividade da Constituição Federal por meio da desobediência civil**. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=818>. Acesso em: 15 mai. 2008.
- ASETT. **Pelos muitos caminhos de Deus**: Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Rede, 2003.
- ASSUMPÇÃO, R. Cuernavaca. **G-Magazine**, São Paulo, ano 9, ed. 113, p. 25, fev. 2007.
- AUDINET, Jacques. **The Human Face of Globalization**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.
- AZZI, Riolando. Formação histórica do catolicismo popular brasileiro. In: SANTOS, B. Beni dos et al. **A religião do povo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1978. p. 44-71.
- AZZI, Riolando. Método missionário e prática de conversão na colonização. In: AZZI, Riolando et al. **Queimada e sementeira**: Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 80-105.
- BADDELEY, Oriana. Reflecting on Kahlo: Mirrors, Masquerade and the Politics of Identification. In: DEXTER, Emma; BARSON, Tanya (ed.). **Frida Kahlo**. London: Tate, 2005. p. 47-53.
- BALDERSTON, Daniel; GUY, Donna J. (ed.). **Sex and Sexuality in Latin America**. New York: New York University Press, 1997.
- BARROS, David. **História da Aids no Brasil**. Centro de pesquisas históricas IBVV. Disponível em: <<http://www.ibvivavida.org.br/Historia-da-AIDS.asp>>. Acesso em: 16 out. 2007.
- BARSON, Tanya. 'All Art Is at Once Surface and Symbol': A Frida Kahlo Glossary. In: **Frida Kahlo**. London: Tate, 2005. p. 55-79.
- BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. Tradução de Lindolfo Weingäertner. 5. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- BAUM, Gregory. Catholic Homosexuals. In: BATCHELOR Jr.; **Homosexuality and Ethics**. Edward. New York: Pilgrim Press, 1980. p. 22-27.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BEAUVOIR, Simone de. **A força das coisas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- BEAUVOIR, Simone de. **Balanço final**. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1972.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. 2 v.
- BEAUVOIR, Simone de. **Por uma moral da ambigüidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

- BEJEL, Emilio. **Gay Cuban Nation**. Chicago: University of Chicago, 2001.
- BEN JOR, Jorge. País tropical. Intérprete: Jorge Ben Jor. In: BEN JOR, Jorge. **Ben Jor World Dance**. São Paulo: Warner Music, 1995. 1 disco sonoro. Faixa 6 (3 min 56 s).
- BENEDETTI, Luiz Roberto. Abordagens sobre o sincretismo. In: SCHMIDT, Ervino, ALTMANN, Walter (eds.). **Inculturação e sincretismo**. São Leopoldo: IEPG, Porto Alegre: CONIC, 1995. p. 47-56.
- BEOZZO, José Oscar. **História da Igreja Católica no Brasil**. [S.l.: s.n, s.d.]. Texto fotocopiado. p. 120-176.
- BERNHARDT, Reinhold. **La pretensión de absolutez del cristianismo**: Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión. Tradução de. Manuel Abellá Martínez. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira**: Religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, Koinonia, 2003.
- BITTENCOURT, Dani. **Empresário bem-sucedido, top drag famosa e militante da causa gay**: Su, Lolita e suas conquistas. **Pois É**, São Leopoldo, ed. 15, abr. 2008, Matéria de Capa, p. central.
- BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BOBSIN, Oneide et al. **Uma religião chamada Brasil**: Estudos sobre religião e contexto brasileiro. São Leopoldo: Oikos, 2008.
- BOBSIN, Oneide. A morte morena do protestantismo branco: contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas. In: BOBSIN, Oneide. **Correntes religiosas e globalização**. São Leopoldo: CEBI, IEPG, PPL, 2002. p. 39-63.
- BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. In: **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 261-280, 1997.
- BOBSIN, Oneide. Tendências religiosas e transversalidade: Hipóteses sobre a transgressão de fronteiras. In: ALTMANN, Walter; ALTMANN, Lori (ed.). **Globalização e religião**: Desafios à fé. São Leopoldo: CECA, Quito: CLAI, 2000.
- BOCK, Carlos. **Teologia em mosaico**: o novo cenário teológico Latino-americano nos anos 90, rumo a um paradigma ecumênico crítico. Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2002.
- BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 268, p. 1001-1022, 2007.
- BOFF, Leonardo. **A voz do arco-íris**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
- BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo**: Ecclesiogênese. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOFF, Leonardo. **Igreja**: Carisma e poder. Ed. rev. Rio de Janeiro: Record, 2005a.
- BOFF, Leonardo. MURARO, Rose Marie. **Feminino e masculino**: Uma nova consciência para o encontro das diferenças. 4ª ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus**: Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOFF, Leonardo. Pelos pobres, contra a estreiteza do método. **Adital**, Fortaleza, 16 jun. 2008. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33512>>. Acesso em: 14 jul. 2008.

- BOFF, Leonardo. **São José: A personificação do Pai**. Campinas: Versus, 2005b.
- BOFF, Leonardo; RIBEIRO, Lúcia. **Masculino/Feminino: Experiências vividas**. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- BOFFANO, Júlio César. Ser palomas... y volar: Homilia del 1er Domingo de Cuaresma. CENTRO CRISTIANO. **Preparandonos para la Pascua**. Mensagem 165, 27 mar. 2003. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/165>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- BOISVERT, Donald L. Queering the sacred. **Theology & Sexuality**, London, n. 10, p. 54-70, 1999.
- BOISVERT, Donald L. **Sanctity and Male Desire: A gay reading of saints**. Cleveland: Pilgrim, 2004.
- BONINO, José Miguez. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2003.
- BOSWELL, John. **Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- BOSWELL, John. **Same Sex Unions in Premodern Europe**. New York: Vintage, 1995.
- BOXER, C. R. **The Portuguese Seaborne Empire**. New York: Alfred A. Knopf, 1969. p. 228-248.
- BRAKEMEIER, Gottfried. Ecumenismo: repensando o significado e a abrangência de um termo. **Perspectiva teológica**, Belo Horizonte, ano 33, n. 90, p. 195-216, 2001.
- BRAKEMEIER, Gottfried. **Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo**. São Paulo: Aste, 2004.
- BRAKEMEIER, Gottfried. Reflexões teológicas sobre o ecumenismo brasileiro. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, n. 31/1, p. 9-19, 1991.
- BRANDT, Hermann. Teologia contextual como sincretismo?: O "novo sincretismo" da teologia da libertação e a suspeita de sincretismo em relação à ecumene. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 27, p. 103-118, 1987.
- BRASH, Alan A. **Encarando nossas diferenças: As igrejas e seus membros homossexuais**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- BREDBECK, Gregory W. Gay Liberation. In: HAGGERTY, George E. (edit.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 379-382.
- BREDBECK, Gregory. Queer Politics. In: HAGGERTY, George E. (edit.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 726-727.
- BROWN, R. McAfee. **Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology**. Maryknoll: Orbis, 1990.
- BRUNELLI, Delir. Teologia e gênero. In: SUSIN, Luiz C. (org.). **Sarça ardente**. São Paulo: Paulinas, 2000. 209-221.
- BUARQUE, Chico; GUERRA, Ruy. Não existe pecado ao sul do Equador. Intérprete: Chico Buarque. In: BUARQUE, Chico. **Chico Buarque ao vivo Paris Le Zenith**. Rio de Janeiro: BMG, 1990. 1 disco sonoro. Faixa 16.

- BUCK, Erwin. **Estudios sobre la Homosexualidad y la Iglesia**. Tradução de “Study on Homosexuality and the Church” publicado pela Evangelical Lutheran Church in Canada, 2001. Buenos Aires: Pastoral Ecuménica VIH-SIDA, s/d.
- BULLOUGH, Vern L. Metropolitan Community Church. In: HAGGERTY, George E. (edit.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 588-590.
- BURKE, Peter (org.). **A escrita da história – novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.
- BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- BURRUS, Christina. The Life of Frida Kahlo. In: DEXTER, Emma; BARSON, Tanya (ed.). **Frida Kahlo**. London: Tate, 2005. p. 199-207.
- BUTLER, Judith. **Bodies that matter**. New York: Routledge, 1993.
- CADERNOS Pagu. São Paulo: Unicamp, 1993-
- CALVANI, Carlos Eduardo B. **Teologia e MPB**. São Paulo: Loyola, UMESP, 1998.
- CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil**. Disponível em: <<http://virtual.inesc.pt/~jaj/crestomatia/31.html>>. Acesso em: 20 jan. 2008.
- CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**: Uma exploração das hibridações culturais. São Paulo: Studio Nobel, Instituto Italiano di Cultura, Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1996.
- CARDOSO, Nancy; EGGERT, Edla; MUSSKOPF, André S. **A graça do mundo transforma deus**; Diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2006.
- CARTA da I Consulta Nacional sobre Sexualidade Humana. Rio de Janeiro, 16 fev. 2002. Disponível em: <http://www.ieab.org.br/documentos/sinodo/carta_sex_I.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2007.
- CARVALHAES, Cláudio. ‘Gimme de kneebone bent’: Liturgics, Dance, Resistance and a Hermeneutics of the Knees. **Studies in World Christianity**, v. 14, n. 1, p. 1-18, 2008.
- CARVALHAES, Cláudio. O pobre não tem sexo: a ausência dos discursos de sexualidades na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação. **Revista Margens**, São Paulo, ano 3, n. 2, abr. 2006. Disponível em: <www.margens.org.br>. Acesso em: 17 jul. 2007.
- CASTAÑEDA, Jorge. Se va reverendo, deja a la ICM sin pastor. **El Porvenir**, Monterrey, 16 jul. 2005. Disponível em <http://www.elporvenir.com.mx/notas.asp?nota_id=18231>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Casto. **O mundo invisível**: Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- CAVALCANTI, Robinson. **Libertação e sexualidade**: Instinto, cultura e revelação. São Paulo: Temática, 1990.
- CAZUZA; ISRAEL, George; ROMÉRO, Nilo. Intérprete: Cazuza. In: CAZUZA. **Ideologia**. Rio de Janeiro: PolyGram, 1988. 1 disco sonoro. Faixa 6 (3 min 12 s).
- CEIA, Carlos. Ambigüidade. In: CEIA, Carlos. **E-Dicionário de termos literários**. Disponível em: <<http://www.fcsh.unl.pt/edtl>>. Acesso em: 02 mai. 2008.

- CENTRO CRISTIANO DE LA COMUNIDAD GLTTB. Boletim eletrônico. Buenos Aires, 2002-. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO, **IIº Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB – Facilitadores**, Mensagem 175, 06 abr. 2003. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/175>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **15 años de la ICM em Argentina**. Mensagem 111, 21 nov. 2002. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/111>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **Celebración Brasil – 2**: Una comunidad de gozo. Mensagem 415, 06 mai. 2004. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/415>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **Celebración Brasil: 1 – ICM de Brasil ya tiene su Inscripción Legal**. Mensagem 414, 06 mai. 2004. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/414>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **Encuentro de Grupos Cristianos LGBTTH de Centroamérica y México**. Mensagem 134, 27 dez. 2002. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/134>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **II Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB - Una cordial invitación**. Mensagem 162, 20 mar. 2003. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/162>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **Invitación: Unión Evangélica GLTTB invita a la primera Celebración**. Mensagem 316, 21 nov. 2003. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/316>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **Mensaje importante de la ICM del Centro**. Mensagem 549, 08 set. 2005. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/549>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **México: 7mo. Aniversario de ICM Monterrey**. Mensagem 512, 12 jan. 2005. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/512>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **Preparándonos para la Pascua**. Mensagem 165, 27 mar. 2003. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/165>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **Qué es el Encuentro?** Mensagem 142, 20 jan. 2003. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/142>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **Rev. Armando Sánchez Electo Elder para la Región 2 de la ICM**. Mensagem 97, 30 out. 2002. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/97>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **Una pequena reflexión sobre la comunidad**. Mensagem 205, 25 jun. 2003. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/205>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **Un año de información y actividades**. Mensagem 338, 04 jan. 2004. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/338>. Acesso em: 29 nov. 2007.

- CENTRO CRISTIANO. **Una Invitación a la Conferencia de las ICM del Brasil.** Mensagem 346, 16 jan. 2004. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/346>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **Una Pascua de paz y encuentro – Informe general.** Mensagem 181, 24 abr. 2003. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/181>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CENTRO CRISTIANO. **Una reflexión sobre el IIº Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB.** Mensagem 188, 30 abr. 2003. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/188>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e o futuro das Igrejas cristãs.** Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. **Brasil:** Mito fundador e sociedade autoritária. 5. imp. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2000.
- CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência.** São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CHILDS Jr., James M. (ed.). **Faithful Conversation:** Christian perspectives on homosexuality. Minneapolis: Fortress, 2003.
- CHIQUETE, Daniel; ORELLANA, Luis (org.). **Voces del Pentecostalismo Latinoamericano.** Concepción: RELEP, CETELA, ASETT, 2003.
- CHRONOLOGY. In: DEXTER, Emma; BARSON, Tanya (ed.). **Frida Kahlo.** London: Tate, 2005. p. 215-222.
- CITELI, Maria Teresa. **A pesquisa sobre sexualidade e direitos sexuais no Brasil (1990-2002):** Revisão crítica. Rio de Janeiro: CEPESC, 2005.
- CLARK, J. Michael. **A Place to Start.** Dallas: Monument, 1989.
- 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.
- CLETO, Fabio. Camp. In: HAGGERTY, George (edit.). **Gay Histories and Cultures.** New York: Garland Publishing, 2000. p. 163-166.
- CNLGBT. **Carta de Brasília.** Brasília, 08 jun. 2008. Disponível em <<http://www.conferencianacionalgltb.com.br/imprensaInterna.php?id=405>>. Acesso em 13 jun. 2008
- COELHO, A. Anfibia. In: CABRAL, Roque, et. al. (org.). **Logos:** Enciclopédia Luso-brasileira de filosofia. Lisboa: Verbo, 1989-1992. p. 262.
- COELHO, A. Anfibia. In: CABRAL, Roque, et. al. (org.). **Logos:** Enciclopédia Luso-brasileira de filosofia. Lisboa: Verbo, 1989-1992. p. 262-263.
- COLLING, Leandro. O que acontece com a imprensa quando um padre “solta a franga”? In: ABEH. **Discursos da diversidade sexual:** lugares, saberes, linguagens. Belo Horizonte: Atelier 31, 2006. CD ROM.

- COMIÇÃO INTERNACIONAL DEL ENCUENTRO DE GRUPOS CRISTIANOS GLTTB. **Prendidos a una rama de olivo:** Crónica del 1er. Encuentro de Grupos Religiosos LGTTB. Buenos Aires, 2002. Correspondência pessoal.
- COMSTOCK, Gary D. **A Whosoever Church:** Welcoming Lesbians and Gay Men into African American Congregations. Louisville: Westminster John Knox, 2001
- COMSTOCK, Gary David. **Gay Theology Without Apology.** Cleveland: Pilgrim, 1993.
- COMSTOCK, Gary David; HENKING, Susan E. (ed.). **Que(e)rying Religion:** A Critical Anthology. New York: Continuum, 1999.
- CONCILIUM. Espanha: Verbo Divino, 1965-.
- CONE, James H. **Black Theology and Black Power.** Maryknoll: Orbis, 2001.
- CÓRDOVA-QUERO, Martín Hugo. Friendship with Benefits: A Queer Reading of Aelred of Rievaulx and His Theology of Friendship. In: ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa (ed.). **The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics.** London: T&T Clark, 2004. p. 26-46.
- CÓRDOVA-QUERO, Martín Hugo. The Prostitutes Also Go into the Kingdom of God: A Queer Reading of Mary of Magdala. In: ANTHAUS-REID, Marcella (ed.). **Liberation Theology and Sexuality.** Aldershot: Ashgate, 2006. p. 81-110.
- CÓRDOVA-QUERO, Martin Hugo. This Body Trans/Forming Me: Indecencies in Transgender/Intersex Bodies, Body Fascism and the Doctrine of the Incarnation. In: ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa (ed.). **Controversies in Body Theology.** London: SCM, 2008. p. 80-128.
- CORNEJO, Juan. **Cristianismo y homosexualidad.** Caderno. Chile: Fondo Global de Lucha Contra el SIDA, CEGAL, s/d.
- CORNEJO, Juan. **La homosexualidad y sus discursos.** Caderno. Chile: Fondo Global de Lucha Contra el SIDA, CEGAL, s/d.
- COSTA, Jurandir Freire. **Ordem médica e norma familiar.** 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.
- COUNTRYMAN, L. William. **Dirt, Greed & Sex:** Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today. Philadelphia: Fortress, 1988.
- COUNTRYMAN, L. William; RITLEY, M. R. **Gifted by Otherness:** Gay and Lesbian Christians in the Church. Harrisburg: Morehouse, 2001
- CRISTÃOS LGBT do cone sul fazem seminário. **SOMOS Notícia.** Porto Alegre, ano II, n. 4, ago, 2005, p. 3.
- DALY, Daily. **Beyond God the Father:** Toward a Philosophy of Women's Liberation. Boston: Beacon, 1973.
- DAMATTA, **A casa e a rua:** Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997a.
- DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis:** Para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997b.
- DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- DARSEY, James. Gay Left. . In: HAGGERTY, George E. (edit.). **Gay Histories and Cultures.** New York: Garland Publishing, 2000. p. 375-379.

- DECLARAÇÃO da II Consulta Nacional sobre Sexualidade Humana da IEAB. Rio de Janeiro, 08 ago. 2004. Disponível em: <http://www.ieab.org.br/documentos/dec_2cssh.pdf>. Acesso em 03 dez. 2007.
- DEPARTAMENTO de Diaconia da IECLB. **Caderno do seminário nacional sobre HIV/Aids: Quebrar o silêncio. Restaurar a dignidade.** Porto Alegre: IECLB, 2005.
- DEPARTAMENTO de Diaconia da IECLB. **Dia nacional da diaconia – 7 de maio de 2000.** Caderno. Porto Alegre: IECLB, 2000.
- DEUS e o Diabo na Terra de Miséria. Sinopse. Disponível em: <http://www.oigale.com.br/esp_DD.htm>. Acesso em: 29 jan. 2008.
- DEXTER, Emma. The Universal Dialectic of Frida Kahlo. In: **Frida Kahlo**. London: Tate, 2005. p. 11-29.
- DEXTER, Emma; BARSON, Tanya (ed.). **Frida Kahlo**. London: Tate Publishing, 2005. pl. 51.
- DIAS, Emerson; BASSANI, Paulo. Ocupando o campus: Uma análise sobre os universitários do MST. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 11, n. 20, p. 94-95, 2006.
- DIAS, Maria Berenice. **Homoafetividade: O que diz a justiça.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.
- DIAS, Maria Berenice. **União homossexual: O preconceito e a justiça.** 5ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.
- DIAS, Zwinglio Mota. 50 anos gestando o ecumenismo. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, n. 301, p. 5-9, 1998.
- DIAS, Zwinglio Mota. O movimento ecumênico: história e significado. **Numen**, Juiz de Fora, n. 1/1, p. 127-163, 1998.
- DIVISION OF SOCIAL SERVICES - ELCC. **El coraje de amar: “Seis estudios sobre homosexualidad”.** 1ª edição. Tradução de “Six Studies on Homosexuality”. Buenos Aires: Pastoral Ecueménica VIH-SIDA, Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos, 1995.
- DONER, John. **Otras Ovejas en América Latina.** Relato apresentado no I Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul. São Leopoldo, 2005.
- DOSSIÊ a literatura gay. **Cult**, São Paulo, ano VI, n 66, p. 31-65, fev. 2003.
- DREHER, Carlos A. **A caminho de Emaús: Leitura bíblica e educação popular.** Belo Horizonte: CEBI, 1993.
- DREHER, Martin. Protestantismo brasileiro: Um mundo em mudança. In: **Estudos Leopoldenses**, São Leopoldo, v.1, n.2, p. 139-161, 1997.
- DREHER, Martin N. **A Igreja Latino-americana no contexto mundial.** Coleção História da Igreja, v. 4. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- DREHER, Martin N. **Igreja e germanidade: Estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.** São Leopoldo: Sinodal, Caxias: EDUCS, 1984.
- DREHER, Martin N. Um esboço da história do protestantismo no Brasil. In: BEOZZO, José O. (org.). **Curso de Verão – Ano III.** São Paulo: Paulinas, 1989. p. 101-119.
- DROOGERS, André. **E a Umbanda?.** Série Religiões 1. São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- DROOGERS, André. **Religiosidade popular luterana.** São Leopoldo: Sinodal, 1984.

- DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. Tradução de Márcia de Almeida e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999.
- DUQUE, Tiago. Entre a fé e o desejo: Uma reflexão sobre religião e homossexualidade no Brasil. **Junior**, São Paulo, ano 1, n. 3, p. 100-105, 2007.
- DUSSEL, Enrique. Introdução geral. In: DUSSEL, Enrique (org.). **Historia liberationis**: 500 anos de história da Igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 5-32.
- DUSSEL, Enrique. **Teologia da Libertação**: Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ECO, Umberto. **Obra aberta**: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- EGGERT, Edla (org.). **[Re]leituras de Frida Kahlo**: Por uma ética estética da diversidade machucada. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.
- EGGERT, Edla. A graça e o mundo do lado de baixo do Equador. In: CARDOSO, Nancy; EGGERT, Edla; MUSSKOPF, André (orgs.). **A graça do mundo transforma deus**: Diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2005. p. 92-104.
- EGGERT, Edla. **Educação popular e teologia das margens**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- EGGERT, Edla. Trabalho manual e debate temático: tramando conhecimentos na simultaneidade. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara. **Epistemologia, sexualidade e violência**: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008. p. 65-89.
- EL CRECIENTE movimiento homosexual entre los evangélicos. **Jornal Página/12**, Buenos Aires, 22 ago. 2004. Disponível em <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-39984-2004-08-22.html>>. Acesso em: 31 out. 2007.
- ENGEL, Magali G. O médico, a prostituta e os significados do corpo doente. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 169-190.
- ESTUDOS BÍBLICOS. Sexualidade e homossexualidade na Bíblia. Petrópolis, São Leopoldo, n. 66, 2000.
- ESTUDOS FEMINISTAS. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992-1998; Florianópolis: UFSC, 1999-
- ESTUDOS TEOLÓGICOS. São Leopoldo, ano 39, n. 1, 1999.
- FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas**: Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins; VENTURI, Gustavo. **Sexualidade, cidadania e homofobia**: Pesquisa 10ª Parada do orgulho GLBT de São Paulo – 2006. São Paulo: APOGLBT, 2007.
- FAOUR, Rodrigo. **A história sexual da MPB**. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. ver. ampl. 10. impr. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FERRERIA, Maria Cristina Leandro. **Da ambigüidade ao equívoco**. Porto Alegre: Editora da Universidade, UFRGS, 2000.
- FERRY, James. **In the Courts of the Lord**. New York: Crossroad, 1994.

- FESTA da diversidade leva milhares às ruas. **Jornal VS**, São Leopoldo, ed. 8490, 31 jul. 2006, p. 5.
- FONSECA, Isabel Costa. Estratégias de Comunicação do MST para se inserir na Esfera Pública. **Revista Brasileira de Inovação Científica em Comunicação**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 14, 2006.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia, Sinodal, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. 14ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-159.
- FRESTON, Paul. **Pentecostalismo**. Seminário UNIPOP. Belém: UNIPOP, 1996.
- FRONTÁN, Fernando. Este año, en Montevideo *Hubo una Semana Santa posible* para Gays Lesbianas Travestis Transexuales, Bisexuales sus familiares y amig@s. In: II ENCUESTRO DE GRUPOS RELIGIOSOS GLTTB DEL CONO SUR. **Un cuerpo para celebrar: Corporalidad y fe**. Buenos Aires: Diaconia de la Diversidad, 2003. CD ROM.
- FRONTAN-QUEVEDO, Fernando. **La interminable danza de los siete velos**. Montevideu: Nordan Comunidad, 1997.
- FRY, Peter. **Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- FUENTES, Carlos. Introduction. In: KAHLO, Frida. **The Diary of Frida Kahlo: Na Intimate Self-Portrait**. New York: Abrams, 1995. p. 7-24.
- GARNER, Darlene. **Carta para líderes da ICM na América Latina**. Disponível em: <<http://icmbrasil.org/index.htm?carta.htm~principal>>. Acesso em: 31 out. 2007.
- GATTAZ, André Castanheira. Lapidando a fala bruta: a textualização em história oral. In: MEIHY, José Carlos S. B. **(Re)Introduzindo história oral no Brasil**. São Paulo: Xamã, 1996. p. 135-140.
- GAY. **Wikipédia**. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Gay>>. Acesso em: 08 jul. 2008.
- GEBARA, Ivone. **A mobilidade da senzala feminina: Mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo**. São Paulo: Paulinas, 2000a.
- GEBARA, Ivone. **As águas de meu poço: Reflexões sobre experiências de liberdade**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas conseqüências. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (org.). **Epistemologia, violência e sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008. p. 31-50.
- GEBARA, Ivone. **O que é teologia feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

- GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**: Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000b.
- GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista**. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
- GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. **Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres**: Um ensaio a partir da mulher e da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GIBELLINI, Rosino. **Teologia do século XX**. Tradução de João Paixão Netto. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- GIL, GILBERTO. Andar com fé. Intérprete: Gilberto Gil. In: GIL, Gilberto. **Um banda um**. Rio de Janeiro: Warner Music, 1982. 1 disco sonoro. Faixa 6 (3 min 20 s).
- GIUMBELLI, Emerson (org.). **Religião e sexualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- GLASER, Chris. **Uncommon Calling**: A Gay Christian's Struggle to Serve the Church. Louisville: Westminster John Knox, 1988.
- GLUCKMAN, Amy; REED, Betsy (ed.). **Homo Economics**: Capitalism, Community, and Lesbian and Gay Life. London: Routledge, 1997.
- G-MAGAZINE. São Paulo: Fractal, 1997-.
- GMUNDER, Bruno. **Spartacus International Gay Guide**. USA: Bruno Gmund, 2007.
- GOLIN, Célio; WEILER, Luis Gustavo (org.). **Homossexualidades, cultura e política**. Porto Alegre: Sulina, Nuances, 2002.
- GOMES, Evaldo Xavier. Liberdade religiosa. In: **Revista Eletrônica de Direito do Estado**, Salvador, n. 6, 2006. Disponível em: <<http://www.direitodoestado.com/revista/REDE-6-ABRIL-2006-EVALDO.pdf>>. Acesso em 07 mar. 2008.
- GONZÁLEZ, Roberto. Creo en la resurrección del cuerpo. CENTRO CRISTIANO. **Preparandonos para la Pascua (3)**. Mensagem 177, 09 abr. 2003. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/177>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- GONZÁLEZ, Roberto; D'AMICO, Norberto. Love in times of Dictatorships: Memoirs from a Gay Minister from Buenos Aires. In: ALTHAUS-REID, Marcella. **Liberation Theology and Sexuality**. Hampshire: Ashgate, 2006. p. 179-188.
- GOOD; D. J. Reading Strategies for Biblical Passages on Same-sex Relations. **Theology & Sexuality**, London, vol. 10, p. 71-79, 1997.
- GOSS, Robert E. **Jesus Acted Up**: A Gay and Lesbian Manifesto. New York: Harper San Francisco, 1993.
- GOSS, Robert E., STRONGHEART, Amy Adams Squire (orgs.). **Our Families, Our Values**: Snapshots of Queer Kinship. New York: Harrington Park, 1997.
- GOSS, Robert E.; WEST, Mona (orgs.). **Take Back the Word**: A Queer Reading of the Bible. Cleveland: Pilgrim, 2000.
- GOSS, Robert. **Queering Christ**: Beyond Jesus Acted Up. Cleveland: Pilgrim, 2002.
- GRAHAM, Larry K. **Discovering Images of God**: Narratives of Care Among Lesbians and Gays. Louisville: Westminster John Knox, 1997.
- GRAHAN, Judy. Flaming without burning. In: THOMPSON, Mark. **Gay spirit**. New York: St. Martin's, 1987. p. 3-9.
- GRAU, Günter. **Hidden Holocaust**. London: Cassel, 1995.

- GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo. São Paulo nos anos 50: a vida acadêmica e os amores masculinos. In: GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo. **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. São Paulo: UNESP, 2005.
- GREEN, James. **Além do carnaval**: A homossexualidade masculina no Brasil do século XX. Tradução de Cristina Fino e Cássio Arantes Leite. São Paulo: UNESP, 2000.
- GREENBERG, David F. **The Construction of Homosexuality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas**: o deslumbramento do Novo Mundo. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: EDUSP, 1996.
- GRIFFIN, Horace L. **Their Own Receive Them Not**: African American Lesbians & Gays in Black Churches. Cleveland: Pilgrim, 2006.
- GRIFFITH, R. Marie. Gay Religion as Cultural Production. In: THUMA, Scott; GRAY, Edward R. **Gay Religion**. Lanham: Altamira, 2005. p. 367-376.
- GRUPO DE CELEBRAÇÃO ECUMÊNICA INCLUSIVA/ASPA. **Convite**. Correspondência pessoal.
- GRUPO GAY DA BAHIA. **Dia de São Sebastião, patrono dos gays**. Salvador, 20 jan. 2003. Disponível em: <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2003/01/45957.shtml>>. Acesso em: 29 set. 2006.
- GUEST, Deryn et al. **The Queer Bible Commentary**. London: SCM, 2006.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación**: Perspectivas. Salamanca: Sígueme, 1972.
- HANKS, Thomas D. **Las teologías gay-queer**. Disponível em: <<http://www.fundotrasovejas.org.ar>>. Acesso em 09 de jun. 2008.
- HANKS, Thomas. Romans. In: GUEST, Deryn; GOSS, Robert E.; WEST, Mona; BOHACHE, Thomas. **The Queer Bible Commentary**. London: SCM Press, 2008. p. 582-605.
- HANKS, Tom. **The Subversive Gospel**: A New Testament Commentary of Liberation. Cleveland: Pilgrim, 2000.
- HANNON, Howard. **Agony in the Garden**: The Story of a Gay Minister. Portland: Outright, 1996.
- HAZEL, Dan. **Witness**: Gay and Lesbian Clergy Report from the Front. Louisville: Westminster John Knox, 2000.
- HEGER, Heinz. **The Men with the Pink Triangle**. Los Angeles: Alyson Books, 1980.
- HELMINIAK, Daniel A. O que a Bíblia realmente diz sobre homossexualidade. São Paulo: Summus, 1998.
- HIROSHIMA, Marcos T.; FURUKAWA, Erica. **Carta aos delegados do XXX Sínodo da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil**. São Paulo, 13 jun. 2006. Disponível em: <http://www.ieab.org.br/documentos/sinodo/inclusiv_carta.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2007.
- HOLMES, Michael M. Mollies. In: HAGGERTY, George E. (edit.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 604-606.
- HOORNAERT, Eduardo. A Igreja no Brasil. In: DUSSEL, Enrique (org.). **Historia liberationis**: 500 anos de história da igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 297-317.

- HOPMAN, Jan. Caminos para una Teología desde la Identidad Homosexual-Lésbica. CENTRO CRISTIANO. **Una Semana Santa Posible**. Mensagem 179, 14 abr. 2003. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/179>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- HOPMAN, Johannes. **Cristianos homosexuales, culpa, pecado e identidad homosexual**. Dissertação de Mestrado. Chile: Faculdade de Ciências Social – Universidade do Chile, 2003.
- HOSPITAL, Janette Turner. What They Did to Tashi. In: **The New York Times on the web**, 28 jun. 1992. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/books/98/10/04/specials/walker-secret.html>>. Acesso em: 02 jun. 2008.
- I SEMINÁRIO de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul. **Alguns apontamentos**. Arquivo pessoal.
- I SOUTH Cone Seminar for LGBT Christian Groups Leaders. **Project**. Arquivo Pessoal.
- ICM Cristo Sanador. **About us**. Disponível em: <<http://www.icmcristosanador.org>>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- ICM RENOVACIÓN. **Quienes somos?** Disponível em: <<http://usuarios.lycos.es/icmrenovacion/iglesia.html>>. Acesso em: 20 jun. 2008.
- IGLESIA EVANGÉLICA REGIONAL DA RENANIA. **El amor homosexual**: Una cuestión pendiente para la Iglesia. 1ª edição. Tradução de “Homosexuelle Liebe”. Buenos Aires: Pastoral Ecumênica VIH-SIDA, 1995.
- IGREJA pró-diversidade sexual. **Adital**, 17 mar. 2006. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=21558>>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- IHU On-line. Teologia da Libertação após Aparecida volta ao fundamento? Entrevista com Luiz Carlos Susin e Érico Hammes. **Adital**, Fortaleza, 10 jun. 2008. Disponível em: <<http://www.adital.org.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33420>>. Acesso em: 18 jul. 2008.
- II CONSULTA Nacional sobre Sexualidade. Orando por uma Igreja Inclusiva. **Serviço de Notícias da IEAB**. Porto Alegre, n. 120, 06 ago. 2004. Disponível em: <http://www.trindade.org/monta_noticia.php?acao=mudar&acontece=91&id_titulo=39>. Acesso em: 03 dez. 2007.
- II ENCUESTO DE GRUPOS RELIGIOSOS GLTTB DEL CONO SUR. **Un cuerpo para celebrar**: Corporalidad y fe. Buenos Aires: Diaconia de la Diversidad, 2003. CD ROM.
- ISHERWOOD, Lisa. **The Power of Erotic Celibacy**: Queering Heteropatriarchy. New York: T&T Clark, 2006.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1991, p. 17-18.
- JECH, Carl L. **Will the Gay Issue Go Away?**: Questioning Sexual Myths. Baltimore: Publish America, 2002.
- JENNINGS Jr., Theodore W. **Jacob's Wound**: Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel. New York: Continuum, 2005.
- JENNINGS Jr., Theodore W. **The Man Jesus Loved**: Homoerotic Narratives from the New Testament. Cleveland: Pilgrim, 2003.

- JESUS, Fátima Weiss de. **“Escrevendo certo por linhas tortas”**. Texto apresentado no Seminário Homofobia, Identidades e Cidadania LGBTTT, 2007.
- JOGO do Bicho. **Wikipédia**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Jogo_do_bicho>. Acesso em: 23 fev. 2007.
- JORDAN, Mark D. **The Invention of Sodomy in Christian Theology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- JORDAN, Mark. **The Silence of Sodom: Homosexuality in Modern Catholicism**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- JOSSO, Marie-Christine. **Experiências de vida e formação**. Tradução de José Claudino e Júlia Ferreira. São Paulo: Cortez, 2004.
- JUNG, Patrícia Beattie; CORAY, Joseph Andrew (org.). **Diversidade sexual e catolicismo: para o desenvolvimento da teologia moral**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2005.
- KAHLO, Frida. **The Diary of Frida Kahlo: An Intimate Self-Portrait**. New York: Abrams, 1995.
- KAICK, Baldur von; RAISER, Konrad. **Movimento Ecumênico: História e desafios**. São Leopoldo: CECA, s/d.
- KATZ, Jonathan. Queer Nation. In: HAGGERTY, George E. (edit.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 725-726.
- KISSACK, Terence. Gay Liberation Front. In: HAGGERTY, George E. (edit.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 383.
- KLAKOCAR, Constanza. Comunidad Cristiana para gays y lesbianas. **El Observatodo**, Chile, 02 out. 2006. Disponível em: <<http://www.elobservatodo.cl/admin/render/noticia/5106>>. Acesso em: 20 jun. 2008.
- KOCH, Timothy. A Homoerotic Approach to Scripture. **Theology & Sexuality**, London, v. 14, p. 10-22, 2001.
- KOINONIA. **AIDS & Igrejas: Um convite à ação**. Rio de Janeiro: Koinonia, s/d.
- KRONDORFER, Björn. Who Is Affraid of Gay Theology? Men’s Studies, Gay Scholars, and Heterosexual Silence. **Theology & Sexuality**, London, v. 13, n. 3, p. 257-274, mai. 2007.
- KUEFLER, Mathew (edit.). **The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance and Homosexuality**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LAMOS, Colleen. Lesbian. In: ZIMMERMAN, Bonnie (edit.). **Lesbian Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 453-454.
- LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: Corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LEERS, Bernardino. **Homossexuais e ética cristã**. Ed. por José Trasferetti. Campinas: Átomo, 2002.
- LEITE, Hamilton. **Deus e o Diabo na Terra de Miséria**. Adaptação do Capítulo XXI de “Dom Segundo Sombra” de Ricardo Güiraldes para teatro de rua. Texto não publicado cedido pelo Grupo Oigalê – Cooperativa de Artistas Teatrais.

- LEMOS, Carolina Teles. **Sexualidade e religiosidade popular**. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: UESP, 1998.
- LENDIA de Maria Florzinha. Disponível em: <<http://br.youtube.com/watch?v=P2Gy51eykRU>>. Acesso em: 06 jul. 2008.
- LÉONARD, Émile G. **O protestantismo brasileiro**: Estudo de eclesiologia e história social. Tradução de Limneu de Camargo Schützer. São Paulo: ASTE, 1963.
- LEONEL, Vange. A natureza transviada. **G-Magazine**, São Paulo, ano 9, ed. 113, p. 106, fev. 2007.
- LIBÂNIO, João B. Panorama da teologia da América Latina nos últimos vinte anos. In: LIBÂNIO, João B.; ANTONIAZZI, Alberto (ed.). **Vinte anos de teologia na América Latina e no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 9-95.
- LIBÂNIO, João B.; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo, Loyola, 1996.
- LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da Libertação**: Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.
- LIMA, Lana Lage da Gama. Aprisionando o desejo: Confissão e sexualidade. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 67-88.
- LLAMAS, Ricardo. **Teoria torcida**: Prejuicios y discursos en torno a “la homosexualidad”. México/Espanha: Siglo Veintiuno, 1998.
- LOPES, A. da Costa. Ambigüidade e ambíguo. In: CABRAL, Roque, et. al. (org.). **Logos**: Enciclopédia Luso-brasileira de filosofia. Lisboa: Verbo, 1989-1992. p. 204-205.
- LOPES, Denilson et al (org.). **Imagem & diversidade sexual**: Estudos da homocultura. São Paulo: Nojosa, 2004.
- LOPES, Denílson. **O homem que amava rapazes e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.
- LOPES, Moisés Alessandro de Souza. “Homossexualidade é pecado”: sentidos religiosos no debate/embate da parceria civil. In: LOPES, Denilson et al. (org.) **Imagem & diversidade sexual**: Estudos da Homocultura. São Paulo: Nojosa, 2004. p. 373-379.
- LOURO, Guacira Lopes. Os estudos feministas, os estudos gays e lésbicos e a teoria *queer* como políticas de conhecimento. LOPES, Denilson et al (org.). **Imagem & diversidade sexual**: Estudos da homocultura. São Paulo: Nojosa, 2004a. p. 23-28.
- LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: Ensaios sobre sexualidade e Teoria Queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004b.
- LOWE, Sarah M. Translation of the Diary and Commentaries. In: KAHLO, Frida. **The Diary of Frida Kahlo**: An Intimate Self-Portrait. New York: Abrams, 1995. p. 201-287.
- LUGARINHO, Mário César. Universidade GLS. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 30 mar. 2003, Caderno Mais!, p. 10-12.
- LUMSDEN, Ian. **Machos, Maricones, and Gays**: Cuba and Homosexuality. Philadelphia: Temple University Press, 1996.
- LUNDGREN-GOTHLIN, Eva. **Sex and Existence**: Simone de Beauvoir’s ‘The Second Sex’. London: Weleyn University Press, 1996.

- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Presença da Igreja no Brasil. In: SANTOS, B. Beni dos. **A religião do povo**. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 24-43.
- LUTES, Michael A. Gay Studies. In: HAGGERTY, George E. (edit.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 388-389.
- MACK, Robert L. Molly Houses. In: HAGGERTY, George E. (edit.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 606.
- MACRAE, Edward J. B. N. **A construção da igualdade**: Identidade sexual e política no Brasil da “abertura”. Campinas: Unicamp, 1990.
- MADURO, Otto. Once Again Liberating Theology? In: ALTHAUS-REID, Marcella (ed.). **Liberation Theology and Sexuality**. Hampshire: Ashgate, 2006. p. 19-31.
- MAGALHÃES, Antônio Carlos. Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica. **Estudos de Religião**, São Paulo, n. 14, p. 49-70, 1998.
- MAIA, Tim. Vale tudo. Intérprete: Tim Maia. In: MAIA, Tim. **Tim Maia: Ao vivo**. Rio de Janeiro: Warner, 1992. 1 disco sonoro. Faixa 1.
- MALUF, Marina; MOTT, Maria Lúcia. Recônditos do mundo feminino. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil**. Vol. 3. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 367-421.
- MANDRÁGORA. Religião e homossexualidade. São Paulo: NETMAL, ano 5, n. 5, 1999.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARINS, Paulo C. G. Habitação e vizinhança. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil**. Vol. 3. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 131-214.
- MARSIAJ, Juan P. Pereira. Gays ricos e bichas pobres: desenvolvimento, desigualdade sócio-econômica, e homossexualidade no Brasil. **Cadernos AEL**, Campinas, v. 10, n. 18/19, 2003.
- MARTINS, Elisa. O evangelho gay. **Época**, São Paulo, n. 312, 06 mai. 2004.
- MAZZARELI, Luciana. Arco-íris no púlpito. **Eclésia**, São Paulo, ano VIII, n. 86, fev. 2003.
- MCC DELEGATION. **On-Site Report from MCC’s Delegation at the Assembly of the World Council of Churches**. Disponível em: <<http://www.mccchurch.org/AM/Template.cfm?Section=Search&template=/CM/HTMLDisplay.cfm&ContentID=2034>>. Acesso em: 19 jun. 2008.
- MCLAREN, Peter. Pedagogia *gangsta* e guetocentrismo. In: MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo revolucionário**. Porto Alegre: Artmed, 2000. p. 154-172.
- MCNEIL, John. **The Church and the Homosexual**. Kansas: Sheed Andrews and McMeel, 1976.
- MCNEILL, John J. **Taking a Chance on God**: Liberating Theology for Gays, Lesbians, and their Lovers, Families, and Friends. Boston: Beacon, 1988.
- MECCIA, Ernesto. La sexualidad, lo religioso y los derechos del hombre indeterminado. **Consejo de Profesionales en Sociología**: Biblioteca Virtual, Buenos Aires. Disponível em: <http://www.cps.org.ar/arts_bib_virtual.htm/bib_22.htm>. Acesso em 01 nov. 2007.

- MECCIA, Ernesto. Otras demandas de legitimación: religiosidad y minorías sexuales. **Sociedad y religión**. Buenos Aires, n. 16/17, p. 60-77, 1998.
- MELLO, Eduardo Piza Gomes de. A privatização da pegação. **Mix Brasil**. Disponível em: <<http://mixbrasil.uol.com.br/extra!/pegacao.htm>>. Acesso em: 08 jul. 2008.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MENDONÇA, Antônio. **Protestantes, pentecostais & ecumênicos**. São Bernardo do Campo: UESP, 1997.
- MESTERS, Carlos. **Flor sem defesa**: Uma explicação da Bíblia a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 1983.
- MITCHEM, Stephanie Y. **Introducing Womanist Theology**. New York: Orbis, 2002.
- MIX BRASIL. **Igrejas cristãs gays brasileiras preparam seminário**. <<http://mixbrasil.uol.com.br/mundomix/religiao/religiao19/religiao19.asp>>. Acesso em: 25 jul. 2005.
- MOLLENKOTT, Virginia Ramey. **Omnigender: A Trans-religious Approach**. Cleveland: Pilgrim, 2001.
- MOLLENKOTT, Virginia Ramey; SCANZONI, Letha Dawson. **Is the Homosexual My Neighbor?** New York: Harper San Francisco, 1978.
- MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte**. Tradução de José Fernandes. São Paulo: Teológica, 2003.
- MONIFA, Akilah. Queer Nation. ZIMMERMAN, Bonnie (edit.). **Lesbian Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 629.
- MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCWARCZ, Lilia Moritz (org.). **História da vida privada no Brasil**. Vol. 4. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 63-171.
- MOORE, Stephen D. **God's Beauty Parlor: And Other Queer Spaces in and Around the Bible**. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- MOORE, Stephen D. **God's Gym: Divine Male Bodies of the Bible**. New York: Routledge, 1996.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2000.
- MOSER, Antônio. **O enigma da esfinge: a sexualidade**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MOSKA; DUNCAN, Zélia. Carne e osso. Intérprete: Zélia Duncan. In: DUNCAN, Zélia. **Pré Pós Tudo Bossa Band**. Rio de Janeiro: Universal Music, 2005. 1 disco sonoro. Faixa 2.
- MOSTRA de Rua. **Jornal Correio do Povo**, Porto Alegre, ano 113, n. 118, 26 jan. 2008, Caderno Arte & Agenda, p. 2.
- MOTT, Luiz (org). **ABC das Paradas Gays**: Cartilha com informações úteis de como potencializar as Paradas GLBTS. Salvador: GGB, 2004. Disponível em <<http://www.abglt.org.br/port/paradasabc.php>>. Acesso em 13 jun. 2008.
- MOTT, Luiz. **A origem do termo "viado"**. Disponível em: <<http://www.revistaladoa.com.br/website/artigo.asp?cod=1592&idi=1&id=2192>>. Acesso em: 18 mar. 2007.
- MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello (org.). **História da vida privada no Brasil**: Cotidiano e vida privada na América

- Portuguesa. Vol. 1. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220.
- MOTT, Luiz. Escravidão e homossexualidade. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 19-40.
- MOTT, Luiz. **Homossexuais da Bahia**. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 1999.
- MOTT, Luiz. **Homossexualidade: Mitos e verdades**. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 2003a.
- MOTT, Luiz; CERQUEIRA, Marcelo. **Matei porque odeio gay**. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 2003b.
- MOTT, Luiz; CERQUEIRA, Marcelo; ALMEIDA, Cláudio. **O crime anti-homossexual no Brasil**. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 2002.
- MST. **Quem somos**. Disponível em: <<http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=4151>>. Acesso em 15 mai. 2008.
- MUCCI, Latuf I. **Figuração cinematográfica de São Sebastião, mito gay**. Disponível em: <http://www.fazendogenero7.ufsc.br/st_35.html>. Acesso em: 05 abr. 2007.
- MUELLER, Enio R. **Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação**. Série Teses e Dissertações 7. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. (org.). **Fronteiras e interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2005.
- MURRAY, Stephen O. (org.). **Latin American Male Homosexualities**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995.
- MUSSKOPF, André S. À meia luz: a emergência de uma teologia gay - Seus dilemas e possibilidades. **Cadernos IHU Idéias**, São Leopoldo, ano 3, n. 32, 2005.
- MUSSKOPF, André S. A teologia que sai do armário: um depoimento teológico. In: ULLOA, Amílcar (ed.). **Teologías de Abya Yala y formación teológica: Interacciones y desafíos**. Bogotá: CETELA, 2004. p. 161-195.
- MUSSKOPF, André S. Além do arco-íris: Corpo e corporeidade a partir de 1 Co 12.12-27 com acercamentos do ponto de vista da Teologia Gay. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (org.). **À flor da pele: Ensaio sobre gênero e corporeidade**. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004. p. 139-168.
- MUSSKOPF, André S. Até onde estamos dispostos(as) a ir? Carta aberta ao Fórum Mundial de Teologia e Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 471-474.
- MUSSKOPF, André S. Bíblia, cura e homossexualidade: “Homens seja submissos ao seu próprio marido. Da mesma forma, mulheres sejam submissas às suas esposas”. **Ribla**, Petrópolis, n. 49, p. 93-107, 2004.
- MUSSKOPF, André S. **Corporeidade na Teologia Gay**. Texto apresentado no II Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB, Buenos Aires, 2003. Manuscrito.
- MUSSKOPF, André S. Deus-graçado num mundo em transformação. In: CARDOSO, Nancy; EGGERT, Edla; MUSSKOPF, André S. **A graça do mundo transforma deus; Diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI**. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2006. p. 42-52.

- MUSSKOPF, André S. **Do reacionarismo e da apologética ao protagonismo religioso:** Pessoas GLBT e a questão religiosa. Texto apresentado no XII EBGLT, Brasília, 2005.
- MUSSKOPF, André s. Ein Spalt in der Tür: Persönliche Erfahrungen als Schwuler Theologe im Kontext Lateinamerikas. **Werkstatt Schwule Theologie**, München, ano 12, n. 3+4, p. 112-127, 2005.
- MUSSKOPF, André S. **Em memória de mim:** Maya Angelou e a importância das histórias pessoais. São Leopoldo: EST, 1999. Trabalho.
- MUSSKOPF, André S. Identidade masculina e corporeidade: Uma abordagem *queer*. In: STRÖHER, Marga; MUSSKOPF, André S. (org.). **Corporeidade, etnia e masculinidade:** Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, EST. p. 80-107.
- MUSSKOPF, André S. Liturgia e Inclusividade a partir da experiência de Grupos Cristãos GLBT. In: ZWETSCH, Roberto. **Liturgias e práticas pastorais.** São Leopoldo: CETELA, 2006. CD ROM.
- MUSSKOPF, André S. Ministério e ordenação: implicações éticas do “Posicionamento do Conselho da Igreja referente ao ministério eclesialístico e homossexualidade” da IECLB. In: WACHOLZ, Wilhelm (coord.). **Identidade Evangélico-Luterana e ética:** Anais do III Simpósio sobre Identidade Evangélico Luterana. São Leopoldo: EST, 2005. p. 192-203.
- MUSSKOPF, André S. O corpo de Cristo e o nosso corpo. CENTRO CRISTIANO. **Este año en Montevideo, una Semana Santa posible para GLTTB.** Mensagem 173, 03 abr. 2003. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/173>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- MUSSKOPF, André S. O filho pródigo e os homens gays: Uma releitura de Lucas 15,11-32 na perspectiva das teorias de gênero e sexualidade. **Ribla**, Petrópolis, n. 56, p. 141-157, 2007.
- MUSSKOPF, André S. Quando sexo, gênero e sexualidade se encontram: Reflexões sobre as pesquisas de gênero e sua relação com a Teoria Queer. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 9, n. 3, p. 184-189, 2005.
- MUSSKOPF, André S. Queer: Teoria, hermenêutica e corporeidade. In: TRASFERETTI, José (org.). **Teologia e sexualidade:** Um ensaio contra a exclusão moral. Campinas: Átomo, 2004. p. 179-212.
- MUSSKOPF, André S. Religiosidade e sexualidade no Brasil: Implicações para uma Teologia Queer. In: ABEH. **Anais do 3º Congresso da ABEH:** Discursos da diversidade sexual: Lugares, saberes, linguagens. Belo Horizonte: Atelier 31, 2006. CD ROM.
- MUSSKOPF, André S. **Talar Rosa:** Homossexuais e o ministério na Igreja. São Leopoldo: Oikos, 2005b.
- MUSSKOPF, André S. Teologia a partir da sexualidade: Para romper com a pornografia teológica de maneira indecente. Texto Apresentado na 8ª Jornada Teológica de CETELA. São Paulo, 2006. Manuscrito.
- MUSSKOPF, André S. Teologia e hermenêutica bíblica queer. In: LOPES, Denilson et al. (org.). **Imagem & diversidade sexual:** Estudos da Homocultura. São Paulo: Nojosa, 2004. p. 380-387.
- MUSSKOPF, André S. Teologia gay: Uma questão de cidadania religiosa. **SOMOS Notícia**, Porto Alegre, ano II, n. 3, jun. 2005, p. 11.

- MUSSKOPF, André S. **Uma brecha no armário**: Propostas para uma Teologia Gay. 2. ed. São Leopoldo: CEBI, 2005a.
- MUSSKOPF, André S. Ungraceful god: Masculinity and the Images of God in Brazilian Popular Culture. Texto apresentado na Reunião Anual da AAR/SBL, Washington, D.C., 2006.
- MUSSKOPF, André S. Veadagens teológicas. In: EGGERT, Edla. **Releituras de Frida Kahlo**: Por uma ética estética da diversidade machucada. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.
- MUSSKOPF, André S.; GONZÁLEZ-HERNÁNDEZ, Yoimel. Homens e ratos: Desconstruindo o modelo hegemônico de masculinidade e vizibilizando modelos alternativos, construídos nos corpos de homens em Gênesis 38. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 86, p. 57-65, 2005.
- MUSSKOPF, André S.; SCHINELLO, Edmilson. Atenção: Homens conversando! **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 86, p. 51-56, 2005.
- MUSSKOPF, André S.; STRÖHER, Marga J. (org.). **Corporeidade, etnia e masculinidade**: Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- MUSSKOPF, André Sidnei. **Uma brecha no armário**: Propostas para uma Teologia Gay. São Leopoldo: EST, 2001.
- MUTZEMBERG, Maria Helena; SILVA, José Josélio da. **Grupo de Estudo sobre Teologia, Sexualidade, Corporeidade e Gênero**. Projeto de Criação. Recife, 14 set. 2005. Arquivo pessoal.
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares. **Existe movimento gay cristão no Brasil?** Trabalho Apresentado na XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Buenos Aires, 2007.
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Uma bênção divina: experiência religiosa e homossexualidade em uma igreja cristã. Trabalho Apresentado no 3º Congresso da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura, Belo Horizonte, 2006a.
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares; LOPES, P. V. Homossexualidade e experiência religiosa em uma igreja evangélica inclusiva. Trabalho Apresentado no XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade da ALER, 2006b.
- NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro. Respostas religiosas à diversidade sexual: dinâmicas de inclusão e exclusão entre católicos e evangélicos. Texto Apresentado no Seminário Homofobia, Identidades e Cidadania LGBTTT, Florianópolis, 2007.
- NAVES, Ana Paula; FERNANDES, Carlos; STEFANO, Marcos. O arco-íris e a cruz. **Eclésia**, São Paulo, ano VI, n. 68, p. 34-43, ago. 2001.
- NETTO, Fernando Costa; FRANÇA, Isadora Lins; FACCHINI, Regina. **Parada**: 10 anos de orgulho GLBT em SP. São Paulo: Produtiva, Associação da Parada do Orgulho G.L.B.T. de São Paulo, 2006.
- NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (org.). **Epistemologia, sexualidade e violência**: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008.
- NISSINEN, Marti. **Homoeroticism in the Biblical World**. Minneapolis: Fortress, 1998.

- NORIEGA, Guillermo Núñez. **Sexo entre varones**: Poder y resistencia en el campo sexual. 2. ed., 1. reimp. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Programa Universitario de Estudios de Género, 2000.
- NOSSA Língua: Glossário gay. **Mix Brasil**. Disponível em: <<http://mixbrasil.uol.com.br/id/glossar.htm>>. Acesso em: 06 jul. 2008.
- NUEVOS Acentos Teológicos – Revista Teológica G y L. Colômbia, n. 1, jun. 2000.
- NUGENT, Robert. Homosexuality and the hurting family. **América**, vol. 144, n. 8, 28 fev. 1981.
- NUNAN, Adriana. **Homossexualidade**: Do preconceito aos padrões de consumo. Rio de Janeiro: Caravansarai, 2003.
- OCUPAR, resistir, produzir. Produção e direção de Márcia Paraíso. Documentário. Rio de Janeiro: Plural Filmes, 1999. 1 videocassete (25 min), Betacam, cor/PB.
- ONG HARPAZO – Movimento Cristão pela Diversidade traz para Brasília Igreja para gays, lésbicas, bissexuais e transexuais. **Fórum de Entidades Nacionais de Direitos Humanos**, 02 mar. 2006. Disponível em: <http://www.direitos.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=1011&Itemid=2>. Acesso em: 29. nov. 2007).
- ORELLANA, Victor. **Nosso Histórico**. São Paulo, set. 2004. Disponível em: <<http://www.familiacalanto.com.br>>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- ORLOV, Lisandro. “... Y lo hicieron conmigo”. Buenos Aires: Pastoral Ecuménica VIH-SIDA, 2002.
- OROZCO, Yury Puello. **Mulheres, AIDS e religião**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2002.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umabanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PARKER, Richard G. **Corpos, prazeres e paixões**: A cultura sexual no Brasil contemporâneo. Tradução de Maria Therezinha M. Cavallari. São Paulo: Best Seller, 1991.
- PARKER, Richard. **Abaixo do Equador**: Culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil. Tradução de Rytá Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- PAULY, Evaldo Luis. O novo rosto do ensino de teologia no Brasil: Números, normas legais e espiritualidade. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, ano 5, n. 2, mai.-ago. 2006. Disponível em: <<http://200.248.235.130/nepp/revista/010/10evaldo.htm>>. Acesso em: 16 jun. 2008.
- PEGAÇÃO. **Wikipédia**. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Pega%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em: 08 jul. 2008.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. A guerra silenciosa: de como @s latino-american@s podem ser o que quiser. Manuscrito (Texto publicado em CONCILIUM. Espanha: Verbo Divino, n. 324, fev. 2008).
- PEREIRA, Nancy Cardoso. **Amantíssima e só**. São Paulo: Olho d'água, 1999.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. Commodity Aesthetics and the Erotics of Relationship: Challenges of Feminist Hermeneutics of Liberation to Market Aesthetics. In: ALTHAUS-REID, Marcella. **Liberation Theology and Sexuality**. Aldershot: Ashgate, 2006. p. 71-80.

- PEREIRA, Nancy Cardoso. Des-evangelização dos joelhos: Epistemologia, sexualidade e osteoporose. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (org.). **Epistemologia, sexualidade e violência: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008b. p. 161-168.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. **Igrejas e Aids (2):** perspectivas bíblicas e pastorais. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos de Religião, 1990.
- PEREIRA, Nancy Cardoso; MESTERS, Carlos. **A Leitura Popular da Bíblia: À procura da moeda perdida**. Belo Horizonte: CEBI, 1994.
- PEREIRA, Rafael. Casamento evangélico... e gay. **Época**, São Paulo, n. 501, dez. 2007.
- PERET, Luis Eduardo Neves. Do armário à tela global: A representação social da homossexualidade na telenovela brasileira (Rede Globo, 1974-2005). In: ABEH. **Discursos da diversidade sexual: lugares, saberes, linguagens**. Belo Horizonte: Atelier 31, 2006. CD ROM.
- PÉREZ-HERNÁNDEZ, Ivan. Teologías de la liberación y minorías sexuales en América Latina y el Caribe: Consideraciones preliminares. In: TRASFERETTI, José (org.). **Teologia e sexualidade: Um ensaio contra a exclusão moral**. Campinas: Átomo, 2004. p. 103-129.
- PERRY, Troy D. **The Lord is My Sheppard and He Knows I Am Gay**. Los Angeles: Fellowship Press, 1997.
- PERRY, Troy D.; SWICEGOOD, Thomas L. **Don't Be Afraid Anymore**. New York: St. Martin's, 1990.
- PETRELLA, Ivan (edit). **Liberation Theology: The Next Generation**. Maryknoll: Orbis, 2005.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (org.). **A realidade social das religiões no Brasil: Religião sociedade e política**. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- PIGG, Daniel F. Queer. In: HAGGERTY, George E. (edit.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 723-725.
- PINNOCK, Sarah H. Atrocity and Ambiguity. **Jorurnal of the American Academy of Religion**, Germantown, v. 75, n. 3, p. 499-523, set. 2007.
- PLANO de Ministério para a América Latina 2005-2008. Disponível em: <<http://icmbrasil.org/index.htm?planmist.htm~principal>>. Acesso em: 31 out. 2007.
- POCAHY, Fernando Altair; GOLIN, Célio; RIOS, Roger Raupp. **A justiça e os direitos de gays e lésbicas**. Porto Alegre: Sulina, 2003.
- POULSEN, Rachel E. Queer Studies. In: MURPHY, Timothy F. (edit.). **Readers' Guide to Lesbian and Gay Studies**. Chicago: Fitzroy Deadborn, 2000. p. 488-491.
- PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. A carismática despolitização da Igreja Católica. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996. p. 59-91.
- PRIEN, Hans-Jürgen. **Formação da Igreja Evangélica no Brasil: Das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil**. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes, 2001.

- PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costeira. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. In: **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002.
- PRIORE, Mary del. Deus dá licença ao diabo: a contravenção nas festas religiosas e igrejas paulistanas no século XVIII. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 89-106.
- PRIORI, Mary del (org.). **História da criança no Brasil**. Coleção Caminhos da História. São Paulo: Contexto, 1991.
- RAPISARDI, Flavio; NODARELLI, Alejandro. **Fiestas, baños y exílios**: Los gays portemos em la última dictadura. Buenos Aires: Sudamerica, 2001.
- RIBAS, Mário Ferreira. **Escritura, tradição e razão no debate sobre a homossexualidade no anglicanismo**. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: UESP, 2001.
- RIBAS, Mário. Liberating Mary, Liberating the Poor. In: ALTHAUS-REID, Marcella. **Liberation Theology and Sexuality**. Aldershot: Ashgate, 2006a. p. 123-135.
- RIBAS, Mário. O debate sobre homossexualidade na Comunhão Anglicana e a “Nova Moralidade” de John Robinson. **Inclusividade**. Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 67-89, jul. 2002.
- RIBAS, Mário. Practicing Sexual Theology – Undressing Sex, Pleasure, Sin and Guilty in colonised mentalities In: BROWN, Terry. **Other Voices, Other Worlds**. London: Darton, Longman & Todd, 2006b.
- RIBAS, Mário. The Church in the Closet. **Theology & Sexuality**. London, vol. 10, n. 2, p. 83-89, mar. 2004.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIOS, Roger Raupp. **A homossexualidade no direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil**: Uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985.
- ROMEO, Madalena. Igreja para gays causa revolta entre fiéis cristãos. **O Dia**, Rio de Janeiro, 28 abr. 2004.
- ROTEIRO Guei-Lésbico 2007 - “Porto Alegre Gay”. 5. ed. **Nuances**, Porto Alegre, 2007.
- RUBENS, Pedro. O método teológico no contexto da ambigüidade religiosa atual. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n. 104, p. 11-34, 2006.
- RUBIO, Marco. Primer Congreso Mexicano de Historia de la Comunidad LGBTT. **Latin American and Iberian Collections at Stanford**. Disponível em <<http://www-sul.stanford.edu/depts/hasrg/latinam/Marquet3.html>>. Acesso em: 20 jun. 2008.
- RUSSO, Renato. Que país é esse. Intérprete: Paralamas do Sucesso. In: PARALAMAS DO SUCESSO. **Uns dias**: Ao Vivo. São Paulo: EMI, 2004. Álbum sonoro duplo. Disco sonoro 1. Faixa 7.
- SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. Aids e religião: aproximações ao tema. **Impulso**, Piracicaba, vol. 13, p. 21-39, set.-dez. 2002.
- SANTA ANA, Júlio de. **Ecumenismo e libertação**: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus. Petrópolis: Vozes, 1987.

- SANTOS, Clariézer Araújo dos. **Música e fé: religiosidade popular na obra musical de Gilberto Gil, à luz da teologia da cultura de Paul Tillich.** Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: EST, 2004.
- SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. **Central do Brasil: busca, fuga, inversão e encontro: a expressividade simbólico-teológica do filme a partir de uma troca de olhar entre cinema e teologia.** Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: EST, 2002.
- SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. **Por uma teologia da imagem em movimento: uma troca de olhar com o cinema a partir da obra de Andrei A. Tarkovski, no horizonte da teologia de Paul Tillich.** Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2006.
- SANTOS, Rick; GARCIA, Wilton (ed.) **A Escrita de Adé: Perspectivas Teóricas dos Estudos Gays e Lésbic@s no Brasil.** São Paulo: Nassau Community College, Xamã, ABEH, 2002.
- SCHAPCHNIK, Nelson. Cartões-postais, álbuns de família e ícones da intimidade. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil.** Vol. 3. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 423-512.
- SCHEUNEMANN, Arno V.; ROESE, Anete (org.). **Homossexualidade, conjugalidade e violência: Alternativas de compreensão e perspectivas de vida.** São Leopoldo: Oikos, 2005.
- SCHNEIDER, Laurel C. Homosexuality, Queer Theory, and Christianity. **Religious Studies Review**, Boston, vol. 26, n. 1, p. 3-12, 2000.
- SCHNEIDER, Laurel C. **Mapping Conference 2007.** Atlanta, 2007. Texto não publicado.
- SCHNEIDER, Maite. Encontro em SP reunirá lideranças cristãs homossexuais da América Latina e EUA. **Casa da Maite**, São Paulo, 28 nov. 2006. Disponível em: <http://www.casadamaite.com/index.php?option=com_content&task=view&id=3706&Itemid=316>. Acesso em: 31 out. 2007.
- SCHULTZ, Adilson. **Deus está presente – O diabo está no meio.** Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2005.
- SCHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. In: BOBSIN, Oneide et al. **Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro.** São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 27-60.
- SCHULTZ, Adilson. **Misturando espíritos: Algo de simultâneo, escorregadio e ambíguo abala os fundamentos da Missão Cristã no protestantismo brasileiro.** Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: EST, 2000.
- SCHÜNEMANN, Rolf. **Do gueto à participação.** Série Teses e Dissertações 2. São Leopoldo: Sinodal, EST, 1992.
- SCHÜRGER, Wolfgang; HERZ, Christian J.; BRINKSCRÖDER, Michael (Hrsg.). **Schwule Theologie: Identität-Spiritualität-Kontexte.** Stuttgart: Hohlhammer, 2007.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Tendencies.** Durham: Duke University Press, 1993.
- SEGUNDO, Juan L. **Libertação da teologia.** São Paulo, Loyola, 1978.
- SEMINÁRIO aborda homossexualidade. **JORNAL VS.** São Leopoldo, 16 set. 2005, p. 7.
- SEMPOL, Diego. Con la Pastora Aracelli Ezzatti los homosexuales van a misa. **Semanário Brecha**, Montevideu, p. 22, 4 out. 2002. Disponível em: <http://groups.yahoo.com/group/e_glesia/message/86>. Acesso em: 29 nov. 2007.

- SEVCENKO, Nicolau. O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil**. Vol. 3. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 7-48.
- SHAULL, Richard. **O cristianismo e a revolução social**. São Paulo: União Cristã de Estudantes do Brasil, 1953.
- SICARDI, Aníbal. Dirigentes De La Iglesia Comunidad Metropolitana En Uruguay. **Agencia de Noticias Prensa Ecueménica**, Montevideu, 10 jan. 2005. Disponível em: <http://ar.groups.yahoo.com/group/e_glesia1/message/214>. Acesso em: 31 out. 2007.
- SILVA, José J. Rute e Noemi: o resgate das leis na defesa das relações afetivas e a união civil entre pessoas do mesmo sexo. **Estudos Bíblicos: Bíblia e Corpo**. Petrópolis, n. 87, p. 46-56, 2005.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SINNER, Rudolf von. **Confiança e convivência: Reflexões éticas e ecumênicas**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- SITWELL, R. **Humor and Anguish**. Disponível em: <http://www.morningstaronline.co.uk/index2.php/free/culture/arts/humour_and_anguish>. Acesso em: 21 mar. 2007.
- SOARES, Afonso M. L. **Interfaces da revelação: Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- SOARES, Luiz Carlos. Da necessidade do bordel higienizado. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 143-168.
- SOIHET, Rachel. É proibido não ser mãe. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 191-212.
- SOTER. **Gênero e teologia: Interpelações e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2003.
- SOULFORCE. **Vision Statement**. Disponível em: <www.soulforce.org>. Acesso em: 15 dez. 2007.
- SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva**. Brasília: Editora UnB, 2000.
- SOUZA, Laura de Mello e. O padre e as feiticeiras: Notas sobre a sexualidade no Brasil colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986a. p. 9-18.
- SOUZA, Laura de Mello. **Inferno Atlântico: Demonologia e colonização – Séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986b.
- SPADAFORA, Ana Maria. Adscripción religiosa e identidad de género: La “Iglesia de la Comunidad Metropolitana”. **Noticias de Antropología y Arqueología**. Buenos Aires. Disponível em <<http://www.naya.org.ar/articulos/identi06.htm>>. Acesso em 31 out. 2007.
- SPAHR, Jane Adams et al. **Called Out: The Voices & Gifts of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered Presbyterians**. Gaithersburg: Chi Rho, 1995.
- SPARGO, Tamsin. **Foucault and Queer Theory**. Cambridge: Icon, 1999.
- SPARTACUS International Gay Guide. **Wikipedia**. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Spartacus_International_Gay_Guide>. Acesso em: 06 jul. 2008.

- SPEIRS, Scott. Gay. In: HAGGERTY, George E. (edit.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 362-363.
- SPENCER, Dan. **Gay and Gaia: Ethics, Ecology, and the Erotic**. Cleveland: Pilgrim, 1996.
- 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.
- STEIN, Arlene; PLUMMER, Ken. "I Can't Even Think Straight". In: SEIDMAN, Steven (edit.). **Queer Theory/Sociology**. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. p. 129-144.
- STOCKDILL, Brett. ACT UP. In: HAGGERTY, George E. (edit.). **Gay Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 4-7.
- STOLL, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à brasileira**. São Paulo: Edusp, Curitiba: Orion, 2003.
- STONE, Ken (edit.). **Queer Commentary and the Hebrew Bible**. Cleveland: Pilgrim, 2001a.
- STONE, Ken. Gay/Lesbian Interpretation. In: HAYES, John (edit.). **Dictionary of Biblical Interpretation**. Nashville: Abingdon, 1999a. p. 432-434.
- STONE, Ken. Homosexuality and the Bible or Queer Reading? **Theology & Sexuality**, London, n. 14, p. 107-118, 2001b.
- STONE, Ken. **Practicing Safer Texts: Food, Sex and Bible in Queer Perspective**. London: T&T Clark, 2005.
- STONE, Ken. Safer Text: Reading Biblical laments in the Age of AIDS. **Theology & Sexuality**, London, n. 10, p. 16-27, 1999b.
- STRECK, Danilo R.; EGGERT, Edla; SOBOTTKA, Emil A. (org.). **Dizer a sua palavra**. Pelotas: Seiva, 2005.
- STRECK, Danilo; WACHS, Manfredo. Educação Cristã. In: SCHNEIDER-HARPRECHT, Christoph (org.). **Teologia Prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 245-267.
- STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (org.). **À flor da pele: Ensaio sobre gênero e corporeidade**. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004.
- STRÖHER, Marga. **Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo: Um estudo das Cartas Pastorais na perspectiva feminista**. Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2002.
- STRÖHER, Marga; MUSSKOPF, André S. (org.). **Corporeidade, etnia e masculinidade: Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2005.
- STUART, Elizabeth (edit.) **Religion Is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered People**. Cleveland: Pilgrim, 1997.
- STUART, Elizabeth. **Gay and Lesbian Theologies: Repetitions with Critical Difference**. Aldershot: Ashgate, 2003.
- SULLIVAN, Nikki. **A Critical Introduction to Queer Theory**. New York: New York University Press, 2003.

- SUSIN, Luiz Carlos (org.). **O mar se abriu:** Trinta anos de teologia da libertação na América Latina. São Paulo: Loyola, SOTER, 2000b.
- SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Sarça ardente:** Teologia na América Latina – Perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2000a.
- TANIS, Justin. **Trans-gendered:** Theology, Ministry and Communities of Faith. Cleveland: Pilgrim, 2003.
- TERTO JR. Veriano. O movimento social da AIDS e as novas identidades sexuais. In: PARKER, Richard; CORRÊA, Sonia (org.). **Sexualidade e política na América Latina.** Rio de Janeiro: ABIA, 2003. p. 97-100.
- TERTO JR., Veriano. **Reinventando a vida:** histórias sobre homossexualidade e AIDS no Brasil. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1997.
- TESCHE, Adayr M. **Interpretação: rupturas e continuidades.** São Leopoldo: Unisinos, 2000.
- THE WOUNDED Deer. Disponível em: <<http://www.fridakahlofans.com/c0540.html>>. Acesso em: 08 jul. 2008.
- THOMASON, Jackie. Safer Sex. In: HAGGERTY, George E. (edit.). **Gay Histories and Cultures.** New York: Garland Publishing, 2000. p. 763-765.
- THOMPSON, Alistair. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: FERREIRA, Marieta Moraes; AMADO, Janaína (org.). **Usos & abusos da história oral.** Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 66-73.
- THOMPSON, Mark. **Gay Body:** A Journey Through Shadow to Self. New York: St. Martin's Press, 1997.
- THOMPSON, Mark. **Gay Spirit:** Myth and Meaning. New York: St. Martin's Press, 1987.
- THORSON-SMITH, Sylvia (ed.). **Reconciling the Broken Silence:** The Church in Dialogue on Gay and Lesbian Issues. Louisville: Presbyterian Church, 1993.
- THUMA, Scott; GRAY, Edward R. (ed.). **Gay Religion.** Lanham: Altamira, 2005.
- TIEL, Gerhard. **Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus:** Uma análise do movimento ecumênico de base. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 1998.
- TIGERT, Leanne McCall; TIRABASSI, Maren C. (edit.). **Transgendering Faith:** Identity, Sexuality & Spirituality. Cleveland: Pilgrim, 2004.
- TILLICH, Paul. **A era protestante.** São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.
- TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé.** 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- TILLICH, Paul. **Teologia sistemática.** Tradução de Getúlio Bertelli. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- TILLICH, Paul. **Theology of culture.** Ed. Robert C. Kimball. New York: Oxford University Press, 1964.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América.** A questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- TOLBERT, Mary A. **A Center at the Center of the Storm.** Disponível em: <http://clgs.org/2/2_1_2.html>. Acesso em: 15 dez. 2007.

- TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José María (org.). **Pluralismo e libertação:** Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: ASETT/EATWOT, Loyola, 2005.
- TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José M.; BARROS, Marcelo (org.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação.** São Paulo: ASETT/EATWOT, Paulinas, 2006.
- TORRE, Miguel de la; ESPINOSA, Gastón (org.). **Rethinking Latino(a) Religion and Identity.** Cleveland: Pilgrim, 2006.
- TORRES QUEIRUGA, A. Cristianismo y religiones: ‘inreligionación’ y cristianismo asimétrico. **Sal Terrae**, Espanha, n. 997, p. 3-19, 1997.
- TRACY, David. **A imaginação analógica:** A teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- TRACY, David. **Blessed Rage for Order:** The New Pluralism in Theology. New York: Harper & Row, 1988.
- TRACY, David. **Plurality and Ambiguity.** Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- TRAFERETTI, José (org.). **Teologia e sexualidade:** um ensaio contra a exclusão moral. Campinas: Átomo, 2004.
- TRASFERETTI, José. **Pastoral com homossexuais:** Retratos de uma experiência. Petrópolis: Vozes, 1999.
- TREADWAY, Leo. LGBT Christian Leaders Meet in São Leopoldo, Brazil. **Concord**, Chicago, vol. 26, n. 4, p. 5, 7, 2005.
- TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso:** A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Ed. rev. e ampl. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- TREVISAN, João Silvério. O linguajar do gueto guei. **G-Magazine**, São Paulo, ano 9, ed. 113, p. 14, fev. 2007.
- TRULUCK, Rembert. **Steps to Recover from Bible Abuse.** Gaithersburg: Chi Rho Press, 2000.
- TURNER, William B. **A Genealogy of Queer Theory.** Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- TURNEY, Kelly (edit). **Shaping Sactuary:** Proclaiming God’s Grace in an Inclusive Church. Chicago: Reconciling Congregation Program, 2000.
- UFMCC. UFMCC Appoints New Elder; First From Mexico. **News from UFMCC**, 16 out. 1997. Disponível em <<http://www.wfn.org/1997/10/msg00105.html>>. Acesso em: 20 jun. 2008.
- ULLOA, Amílcar (edit.). **Teologías de Abya-Yala y formación teológica:** Interacciones y desafíos. Bogotá : CETELA, 2004.
- UM CORPO de homem em uma alma de mulher. **ABC Domingo**, Novo Hamburgo, p. 2, jul. 2002.
- VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: Deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello (org.). **História da vida privada no Brasil:** Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. Vol. 1. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 221-273.

- VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.
- VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz. **Brasil de todos os santos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- VALLE, Marcos; COLLA, Carlos. Bye bye tristeza. Intérprete: Sandra de Sá. In: SÁ, Sandra de. **Música preta brasileira**. Rio de Janeiro: Universal Music, 2004. 1 disco sonoro. Faixa 2.
- VENÂNCIO, Renato Pinto. Nos limites da Sagrada Família: Ilegitimidade e casamento no Brasil colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986, p. 107-123.
- VIDELA, Martin Hugo. Implications of a Theology of Friendship for Decolonizing and Queering the Doctrine of the Trinity. Dissertação de Mestrado. Berkeley: Graduate Theological Union, 2003.
- VIEIRA JUNIOR, Astor. A língua como resistência: uma tentativa sociolinguística de compreensão das linguagens de negros e homossexuais no Brasil. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, ano VI, n. 70, mar. 2007.
- VILLALOBOS, Manuel. La prohibicion de la Homosexualidad en Lev 18,22 y 20,13. **Qol – Revista Bíblica de México**, México, vol. 34, n. 204, p. 41-72, 2004a.
- VILLALOBOS, Manuel. **Las relaciones homogenitales en el pensamiento de Pablo**. Texto apresentado na XV Assamblea da Asociación de Biblistas Mexicanos. México, 2004b. Disponível em: <http://www.sitioabm.com/2004_relaciones_homogenitales.htm>. Acesso em: 23 jun. 2008.
- VILLALOBOS-MENDOZA, Manuel. **Appeal to the Biblical Tradition in Contemporary discussions of Homosexuality**. Dissertação de Mestrado. Chicago: Catholic Theological Union at Chicago, 2002.
- VIP, Angelo; LIBI, Fred. **Aurélia**: A dicionária da língua afiada. São Paulo: Clara, s/d.
- WALKER, Alice. **Possessing the Secret of Joy**. New York: Pocket Books, 1993.
- WAUGH, Thomas. Diversidade sexual, imagens sexuais, sexualidade global. LOPES, Denilson et al (org.). **Imagem & diversidade sexual**: Estudos da homocultura. São Paulo: Nojosa, 2004. p. 15-22.
- WERKSTATT Schwule Theologie 1994-2002. München: Wekstatt Schwule Theologie, 2003. CD ROM.
- WEST, Mona. Reading the Bible as Queer Americans. **Theology & Sexuality**, London, vol. 10, p. 28-42, 1999.
- WESTHELLE, Vitor. **Voces de protesta en América Latina**. México: CETPJDR/Lutheran School of Theology, 2000.
- WHITE, James F. **Introdução ao culto cristão**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- WHITE, Mel, **Stranger at the Gate**: To Be Gay and Christian in America. New York: Plume, 1995.
- WILLIAMS, Robert. **Just as I am**. New York: Crown, 1992.
- WILSON, Nancy. **Our Tribe**: Queer Folks, God, Jesus and the Bible. New Mexico: Alamo Square, 1995.

- WINK, Walter (ed.). **Homosexuality and Christian Faith**: Questions of Conscience for the Churches. Minneapolis: Fortress, 1999.
- WINK, Walter. Biblical Perspectives on Homosexuality. **Christian Century**, Chicago, 7 nov. 1979.
- WISSENBACH, Cristina Cortez. Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil**. Vol. 3. Coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 49-130.
- WITT, Osmar. **Igreja na migração e colonização**. Série Teses e Dissertações 8. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1996.
- WULFHORST, Ingo. **Discernindo os espíritos**: O desafio do Espiritismo e da religiosidade afro-brasileira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- WUSHKE, Ralph. Brazil Partnership Bears Fruit. **Concord**, Chicago, vol. 23, n. 3, p. 15, out. 2003.
- WUSHKE, Ralph; TREADWAY, Leo. Relationship with Brazilian Groups Moves Forward. **Concord**, Chicago, vol. 23, n. 4, p. 5, dez. 2002.
- WYLLYS, Jean. O favo de seu mel. **G-Magazine**, São Paulo, ano 9, ed. 113, p. 13, fev. 2007.
- YOUNG, Íris Marion. Corpo vivido vs. gênero. **Labrys**, Brasília, n. 3, 2003. Disponível em: <<http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys3/web/bras/young1.htm>>. Acesso em: 13/09/2007.
- ZAGO, Luiz Felipe. Metáforas de Deus: O que pensam as lideranças cristãs GLTTB. **SOMOS Notícia**, Porto Alegre, ano II, n. 6, p. 8, out. 2005.
- ZENGO, Zakeu A. **Jean-Paul Sartre, M. Horkheimer, Simone de Beauvoir e Albert Camus**: O conflito moderno da ética, da existência, da fé e da práxis. Disponível em: <http://www.zzenzo.hpg.ig.com.br/sartre_camus.htm>. Acesso em: 08 ago. 2007.
- ZITA, Jacqueline N. Lesbian Studies. In: ZIMMERMAN, Bonnie (edit.). **Lesbian Histories and Cultures**. New York: Garland Publishing, 2000. p. 462-465.
- ZOTTI, Solange Aparecida. Currículo. In: UNICAMP – Faculdade de Educação. **Glossário**. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_curriculo.htm>. Acesso em: 10 jul. 2008.

Sítios da Internet

- Affirmation. <www.umaaffirm.org>. Acesso em: 20 nov. 2007.
- ASPA – Apoio, Solidariedade e Prevenção à AIDS. <www.aspa.org.br>. Acesso em: 18 jun. 2008.
- Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais. <www.abglt.org.br>. Acesso em: 14 jun. 2008.
- Casa Fonte Colombo. <<http://www.fontecolombo.org.br>>. Acesso em: 17 jun. 2008.
- Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry. <<http://clgs.org>>. Acesso em: 20 nov. 2007.
- Centro de Estudos Bíblicos. <www.cebi.org.br>. Acesso em: 15 jun. 2008.

- Centro Latino-americano em Sexualidade e Direitos Humanos. <www.clam.org.br>. Acesso em: 15 jun. 2008.
- Comunidade Cristã Nova Esperança. <www.comunidadenovaesperanca.org>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina. <<http://www.cegla-argentina.com.ar>>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- Diaconía de la Diversidad. <<http://dcdy.blogspot.com>>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- Dignity USA. <www.dignityusa.org>. Acesso em: 20 nov. 2007.
- Diretório da UFMCC. <http://www.mccchurch.org/AM/Template.cfm?Section=Region_6>. Acesso em: 28 nov. 2007.
- Encontro Nacional de ONG/AIDS. <www.enong.org.br>. Acesso em: 14 jun. 2008.
- Fundación Otras Ovejas. <<http://www.fundotrasovejas.org.ar>>. Acesso em: 20 jun. 2008.
- GLS Planet – Espiritualidade. <<http://glsplanet.terra.com.br/glspiritual>>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- Grupo Gay da Bahia. <<http://www.ggb.org.br>>. Acesso em: 20 jun. 2008.
- ICM Brasil. <<http://www.icmbrasil.org>>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- ICM Guadalajara – La Santa Cruz. <<http://geocities.com/icmlsc/icmgdl.htm>>. Acesso em: 20 jun. 2008.
- Igreja Cristã Contemporânea. <<http://www.igrejacontemporanea.com.br>>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- Império Serrano: <www.imperioserrano.com>. Acesso em: 23 fev. 2007.
- Integrity. <www.integrityusa.org>. Acesso em: 20 nov. 2007.
- Lutherans Concerned North America. <www.lcna.org>. Acesso em: 20 nov. 2007.
- Marcella Althaus-Reid. <<http://www.althaus-reid.com/GS.html>>. Acesso em 21 jun. 2008.
- Mix Brasil – Religião. <<http://mixbrasil.uol.com.br/mundomix/religiao.shtm>>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- More Light Presbyterians. <www.mlp.org>. Acesso em: 20 nov. 2007.
- Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra. <www.mst.org.br>. Acesso em: 18 mai. 2008.
- Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades. <<http://www.nigs.ufsc.br>>. Acesso em: 16 jun. 2008.
- Other Sheep - Multicultural Ministries with Sexual Minorities. <<http://www.othersheep.org>>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- Otras Ovejas - Ministerios Multiculturales con Minorías Sexuales. <<http://www.otrasovejas.org>>. Acesso em: 29 nov. 2007.
- Parada do Orgulho GLBT de São Paulo. <www.paradasp.org.br>. Acesso em: 15 jun. 2008.
- Pastoral da AIDS. <<http://www.pastoralids.org.br>>. Acesso em: 17 jun. 2008.
- Pastoral Ecuémica del VIH/SIDA. <<http://www.pastoralsida.com.ar>>. Acesso em: 19 jun. 2008.

Porto G – Religião. <<http://www.portog.com.br/conteudo/religiao/religiao.php>>. Acesso em: 29 nov. 2007.

Seminário de Inter-Religiosidade e Diversidade Sexual. <http://portal.prefeitura.sp.gov.br/noticias/coordenadorias/diversidade_sexual/2007/05/0001>. Acesso em 18 jun. 2008.

Seminário Homofobia, Identidades e Cidadania LGBTTT. <<http://www.nigs.ufsc.br/seminariolgbttt>>. Acesso em 18 jun. 2008.

Seminário Internacional Fazendo Gênero. <<http://www.fazendogenero8.ufsc.br>>. Acesso em: 16 jun. 2008.

Soulforce. <www.soulforce.org>. Acesso em: 20 nov. 2007.

Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches. <<http://www.mcccchurch.org>>. Acesso em: 20 nov. 2007.

Werkstatt Schwule Theologie. <www.westh.de>. Acesso: em 12 jun. 2008.

XII Encontro Brasileiro de Gays Lésbicas e Transgêneros. <<http://www.estruturacao.org.br/ebglt2005/ebglt2005.swf>>. Acesso em: 14 jun. 2008.

Anexo I

História e Teologia de Grupos/Igrejas GLBT na América Latina
- Entrevistas -

Sumário

Projeto de Pesquisa

Modelo de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Entrevista 1 – Lisandro Orlov

Entrevista 2 – Thomas Hanks

Entrevista 3 – Roberto González

Entrevista 4 – Norberto D'Amico

Entrevista 5 – Alejandro Soria

Entrevista 6 – Marcelo Sáenz

Entrevista 7 – Victor Braccuto

Entrevista 8 – John Doner

Entrevista 9 – Fernando Frontan

Entrevista 10 – María Araceli Ezzatti

Entrevista 11 – Victor Orellana

Entrevista 12 – Juan Cornejo

Entrevista 13 – José Josélio da Silva

INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA

Projeto de Pesquisa

Título: História e Teologia de grupos/igrejas GLBT na América Latina

Orientador: Pf. Dr. Rudolf von Sinner

Orientando: André Sidnei Musskopf

Introdução

O desenvolvimento de teologias gay/queer na América Latina está ainda invisibilizado. Além de estudos na área da antropologia, da sociologia e da psicologia que tentam fazer a conexão entre a experiência homossexual e a experiência religiosa, no âmbito da Teologia esta reflexão tem ficado restrita ao estudo de textos bíblicos (em geral os “textos de terror”), ou à reflexão na área do aconselhamento pastoral.¹ Por outro lado, esta reflexão tem sido levada a cabo mais por pessoas “simpatizantes” da causa do que pelos próprios homossexuais, emergindo como sujeitos teológicos. Teólogos/as como Marcella Althaus-Reid, Thom Hanks, Mário Ribas e Hugo Córdova Quero tem conseguido romper esta invisibilidade com produções inovadoras.² Ainda assim, com raras exceções, estas publicações estão em inglês, e estes/as teólogos/as encontram-se fora da América Latina. Espaços onde se tem gestado um discurso teológico gay/queer latino-americano são os grupos e igrejas cristãs GLBT, visível nos Encontros e Seminários de Lideranças de Grupos Cristãos GLBT do Cone Sul.³

Objetivo

Devido à escassez de produção bibliográfica, propõe-se uma pesquisa de campo sobre a experiência de grupos e igrejas cristãs GLBT. Esta pesquisa será realizada através de entrevistas com lideranças, consultas a páginas na internet destes grupos e apresentação e documentos elaborados por ocasião dos I e II Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB del Cono Sur e I Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul.

Metodologia

As entrevistas serão realizadas através de correspondência eletrônica e gravadas pessoalmente de acordo com a disponibilidade de acesso às fontes. No caso de entrevistas por correio eletrônico serão utilizadas como fontes as pessoas de contato do pesquisador, através de

¹ Por exemplo, TRASFERETTI, José. **Pastoral com homossexuais**: Retratos de uma experiência. Petrópolis: Vozes, 1999. E também as traduções dos livros de HELMINIAK, Daniel A. **O que a Bíblia realmente diz sobre homossexualidade**. São Paulo: Summus, 1998. BRASH, Alan A. **Encarando nossas diferenças**: As igrejas e seus membros homossexuais. São Leopoldo: Sinodal, 1998; e MANDRÁGORA. Religião e homossexualidade. São Paulo: NETMAL, ano 5, n. 5, 1999.

² Marcella Althaus-Reid é, seguramente, uma das maiores expoentes da Teologia Queer (veja, por exemplo: ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent Theology**: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics. London: Routledge, 2001; ALTHAUS-REID, Marcella. **The Queer God**. London: Routledge, 2003; ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa. **The Sexual Theologian**. London: T&T, 2004; e ALTHAUS-REID, Marcella (org.). **Liberation Theology and Sexuality**. Aldershot: Ashgate, 2006. Thom Hanks é autor de HANKS, Tom. **The Subversive Gospel**: A New Testament Commentary of Liberation. Cleveland: Pilgrim, 2000. Hugo Córdova Quero e Mário Ribas, ambos terminando seu doutorado, têm publicado artigos importantes nesta área.

³ Veja MUSSKOPF, André s. Ein Spalt in der Tür: Persönliche Erfahrungen als Schwuler Theologe im Kontext Lateinamerikas. **Werkstatt Schwule Theologie**, München, ano 12, n. 3+4, 2005, p. 117s.

pesquisa na internet em páginas de grupos e igrejas e através de repasse pelas pessoas contactadas por estes meios.

Entrevistas gravadas

As entrevistas gravadas, num primeiro momento, estarão concentradas em lideranças de Buenos Aires, onde surgiram os primeiros grupos/igrejas gays na América Latina, e suas ligações com a Metropolitan Community Churches, principal instituição deste tipo presente na América Latina.

Pr. Roberto González – Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB

Norberto Damico – Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB

Pr. Alejandro Sória – Misión Sacerdotal Tercermundista

Pr. Lizandro Orlov – Pastoral Ecumênica VIH/Sida

Rev. Thomaz Hanks – Fundación Otras Ovejas

Marcelo Saenz – Cristianos Evangélicos Gays e Lesbianas de Argentina/CEGLA

Victor Bracuto – Misión Restauración de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana

Entrevistas por correio eletrônico

O roteiro de perguntas utilizado será o mesmo que, após contato inicial será enviado para preenchimento.

Pr. Fernando Frontan – Casa de Luz ICM

Rev. Darlene Garner – Bispa da Região 6 (América Latina) da MCC

Pr. Gerlson Piber – Equipe de Implantação de ICM no Brasil

Pr. Victor Orellana – Igreja Acalanto (São Paulo)

Pr. Justino Luiz – Comunidade Cristã Nova Esperança (São Paulo)

Pr. Marcos Galdstone – Igreja Cristã Contemporânea (Rio de Janeiro)

Jon Donner – Coordenador Otras Ovejas América Latina

Juan Cornejo Espeja – CEGAL (Chile)

Aline Dias – Harpazo (Brasília)

Josélio José da Silva – Grupo de Gênero CEBI/PE

Pra. Maria Aracelli Ezzatti – Diaconía Cristiana em la Diversidad – ICM Uruguay

Roteiro de Perguntas:

- 1) Quando, como e por que você se envolveu com o trabalho de grupos/igrejas GLBT?
- 2) Qual a sua formação?
- 3) Descreva brevemente a trajetória de seu grupo/igreja desde o surgimento?
- 4) Que tipo de atividades/materiais foram/são desenvolvidas pelo seu grupo e qual a importância delas para a comunidade GLBT?
- 5) Como você descreveria as pessoas que participam de seu grupo (em termos de classe social, etnia, gênero, orientação sexual e tradição religiosa)?
- 6) Qual a relação do seu grupo/igreja com o Movimento GLBT? E com outros grupos/igrejas GLBT?
- 7) Como você concilia fé e tradição teológica/religiosa com a experiência GLBT?
- 8) Quais as correntes/tradições teológicas/religiosas que influenciaram/ajudaram você e seu grupo/igreja?
- 9) Como você vê o futuro dos grupos/igrejas GLBT?
- 10) Que tipo de teologia você vê sendo construída nesses grupos/igrejas?

Pergunta específica para missionários atuantes na América Latina: Quais as principais diferenças que você sente (em termos de organização, teologia, liturgia e vivência da fé) entre os grupos/igrejas GLBT na América Latina em relação ao seu contexto de origem?

Cronograma

Entrevistas gravadas: Novembro de 2007

Entrevistas por correio eletrônico: Novembro-Dezembro de 2007

Orçamento

Custeio com recursos provenientes da Bolsa de Doutorado concedida pelo CNPq.

- MODELO -

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: *História e Teologia de grupos/igrejas GLBT na América Latina*

Nome do (a) Pesquisador (a): André Sidnei Musskopf

Nome do (a) Orientador (a): Rudolf von Sinner

1. **Natureza da pesquisa:** O senhor está sendo convidado a participar desta pesquisa que tem como finalidade revelar a história e teologia de grupos/igrejas GLBT na América Latina a partir de entrevistas com lideranças destes grupos/igrejas, pesquisa em páginas da internet e análise de documentos e materiais dos grupos/igrejas.
2. **Envolvimento na pesquisa:** Ao participar deste estudo o senhor permitirá que o pesquisador utilize as informações fornecidas através de gravação ou texto escrito na elaboração de um panorama da história e teologia de grupos/igrejas GLBT na América Latina que integrará o projeto de tese de doutorado na instituição a cima mencionada. O senhor tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para o senhor comunicando-se por escrito com o pesquisador através do email asmusskopf@hotmail.com. Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone do pesquisador do projeto e, se necessário, através do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.
3. **Sobre as entrevistas:** As entrevistas presenciais serão realizadas através de gravação em fita K7 e posteriormente transcritas. As entrevistas por correio eletrônico serão realizadas através de um contato inicial ao qual seguirá o envio das perguntas. As entrevistas seguirão um roteiro pré-determinado em projeto, podendo ser acrescentadas ou subtraídas perguntas de acordo com necessidade de esclarecimentos específicos com relação às informações dadas.
4. **Riscos e desconforto:** A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. Por envolver elementos da biografia pessoal, é possível que traga à memória situações desconfortáveis ou penosas, situações em que será respeitado o tempo e a necessidade do/a entrevistado/a. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução no. 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade.
5. **Benefícios:** Ao participar desta pesquisa o senhor não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre a história e teologia de grupos GLBT na América Latina, de forma que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa ajudar na valorização e reconhecimento do trabalho destes grupos bem como de pessoas GLBT individualmente e da comunidade e Movimento GLBT com um todo, onde pesquisador se compromete a divulgar os resultados obtidos.
6. **Pagamento:** O senhor não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem:

Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida,
manifesto meu consentimento em participar da pesquisa

Entrevistado

André Sidnei Musskopf - Pesquisador

TELEFONES

Pesquisador: (55) 51 3589 5245

Orientador: (55) 51 2111 1400

Entrevista 1

Lisandro Orlov

A Fraternidad del Discípulo Amado¹

Ao regressar de um período na LSTC (Lutheran School of Theology at Chicago), e motivado pela descoberta de literatura como o livro *Homosexuality and the Western Christian Tradition* de Derrick Sherwin Bailey, formou-se um grupo de estudos com o Pastor Lisandro Orlov para aprofundar esta temática, ver do que se tratava e se era consistente. Participavam então, em geral, lideranças religiosas com um razoável nível intelectual providas de diversas tradições, principalmente das igrejas protestantes históricas e católicos romanos. Com o passar do tempo mais pessoas foram se integrando a este grupo que também foi expandido suas atividades. Em muitos casos, serviu também para acolher pessoas que sentiam dificuldade de conciliar sua vida religiosa com questões ligadas à sexualidade. Reuniam-se para estudo bíblico que, depois de uma introdução, buscava sua aplicação na vida pessoal dos participantes. Nunca se desenvolveu nem se pretendia enquanto igreja, mas buscava fortalecer as pessoas dentro de suas instituições. Por isso nunca houve algo com um culto ou missa instituído, mas muitas vezes as reuniões e estudos terminavam com um ágape. Além disso, mantinham uma lista de líderes e comunidades para as quais encaminhavam as pessoas tanto para que conseguissem trabalho quanto para que tivessem um confessor dentro de sua igreja ou denominação. E, apesar de não haver culto ou missa, pela necessidade que pessoas dentro do próprio grupo sentiam, houve ocasiões em que se realizaram celebrações litúrgicas como por ocasião de um retiro em um convento, ou em congregações em que a liderança era aberta.

O grupo foi crescendo e chegou a dividir-se em três subgrupos que se reuniam em dias e lugares diferentes, já que as reuniões eram realizadas nas casas dos membros. As atividades também se diversificaram: além do trabalho de apoio às pessoas, começaram a traduzir e reproduzir textos que eram enviados a lideranças de igrejas, muitas das quais agradeceram pelo material enviado, embora não se soubesse quem os estava enviando, já que tudo era feito anonimamente. Esta também se tornou, então, uma forma de mapear quem estava aberto à discussão deste tema. O grupo também foi convidado a assumir uma página numa das primeiras revistas gays da Argentina (*Diferentes*), publicando uma coluna sobre “Homossexualidade e Religião”. Em geral eram traduções de textos, mas também foi publicado o resumo de um estudo produzido por um de seus membros em três edições. Os artigos eram publicados sem mencionar autores ou usando pseudônimo. Desta forma, além de fortalecer as pessoas individualmente, o grupo se projetava para dentro das igrejas através dos materiais enviados e também ao público gay através da revista *Diferentes*.

Para que as pessoas participassem do grupo era realizada uma entrevista com a pessoa interessada. Como tudo era feito anonimamente para evitar a exposição das pessoas, o que neste período era muito importante, era então feita uma consulta aos outros membros para ver se conheciam a pessoa e se se sentiam confortáveis com a participação deste novo membro.

Após um rápido crescimento, depois de 4 ou 5 anos, o grupo se foi extinguindo até que acabou. O Pastor Lisandro, iniciou um trabalho questões relacionadas a HIV/Aids que o envolvia muito, e faltava uma liderança que desse continuidade ao trabalho do grupo. Por outro lado, também foi o período em que um de seus membros encaminhou-se para uma relação com a MCC, sendo instalado como seu pastor, que se pensava poderia ser uma possibilidade de continuidade do grupo.

¹ Não foi possível gravar a entrevista em fita K7. Este texto foi elaborado a partir de conversa com Lisandro Orlov e, posteriormente, enviada ao entrevistado para conferência.

Entrevista 2

Thomas Hanks¹

Entrevistador: Don't be intimidated by the recorder...

Thomas: No, I am not intimidated by the mike, I am intimidated by my memory, tending... my mind I think works very well when I am working on a project, then I remember authors, and sources and all of that, but in terms of my personal stuff, I realized ... dissertation... had been blanked out.

Entrevistador: Well, let's just start with some very specific questions, which is your name... I know it is Thomas Dixon Hanks. Your age...

Thomas: born 34, now 73.

Entrevistador: Your country... You live in Argentina...

Thomas: I've been here since 86. January 86 I arrived in Argentina. And I lived in Costa Rica from 63 to 85.

Entrevistador: The group that you belong to... you belong to more than one, so which group...

Thomas: I am considered co-founder of the Other Sheep International, and I still have a title of theologian or something on the web page. I am also co-founder of the Other Sheep Foundation, and president, which is, you know, a pretty small thing compared to the others. But we'd hope to have half a dozen, rather to go down in flames detecting our group projects... I mean, we have a significant size, while the others have quite a long history and quite a while of involvement. I have also, of course, been very active at certain periods with MCC international or local. And very active in the ILGA for many years, starting their religion, or hoping religion would be part of their discussions. I haven't been attending their conferences recently. And also Presbyterians More Light, I've been their designated Latin American representative, and some time I was going every year or every other year, every year I guess for the General Assembly. And that was a big, I mean I got more help, input from all that I could learn there. But I gave speeches and I did some book reviews.

Entrevistador: So, when, how and why did you become involved with the work of LGBT Christian groups/churches?

Thomas: Since early adolescence I always knew I was gay. In Costa Rica, after many years' marriage, with the input of liberation theology, I began to have a different take on theology and the Bible, and began to apply my investigations about the option for the poor, and the concerns for the oppressed, and began to apply it to sexual minorities. I can give you an incident where things clicked "there it is". If you want an incident, I was in a Paris' bookstore with my wife, ex-wife, who is a French professor, recently retired, who was head of the French Department of the University of Stanton. And she of course was finding all kinds of things for her interest in French, and I was going over the very limited theological holdings, and found the title, from Canada, a French title, about Liberation Theology and Sodom (in our bibliography you can probably find it, Guy somebody is the author). And it clicked for me the first time, that all my interest on God being with the oppressed, God being with the little ones, also linked up with my interest in Liberation Theology, and the oppressed, and I found that so upsetting I literally felt sick, which is not my style, I have always had an iron stomach (...), but I really just... (breathless), because it meant, as I said in my testimony to the Presbyterian General Assembly, I had been building my house upon the sand and not the rock. We had been through quite a bit of trauma in our history as missionaries, when we got involved with

¹ Entrevista realizada em Buenos Aires, gravada em fita K7 e apresentada em seu idioma original. Apenas foram extraídas interjeições e vícios de linguagem quando interferem na compreensão do texto.

the charismatic movement and the Pentecostals, my wife was very charismatic, spoke in tongues, she still speaks in tongues, interprets, occasionally gives a prophecy, and I was in this with her though I was the one that was not very charismatically gifted, but could give a good Bible study. When I ended up with a camp club with charismatic emphasis, where the Catholics and the evangelicals in Costa Rica at the university level were really beginning to feel like they were one and work together, I was all excited about the development and wanted to put it in our prayer letter, and my mother in law, my dear mother in law, my then mother in law was hyperly sensational, being from Dallas, liberal Dallas, Dallas was liberal for her, for her all of this was demonic. And my wife... she sent out the prayer letter. And my wife thought we should not put this in the prayer letter. I felt it has to go in the prayer letter, and we were hung for about a week. And I don't remember the details, but my dear mother in law, finally sent out the letter, and was glad that we told her, and didn't wait for the news to hit her another way. But we've been through a big trauma on that whole, and our whole mission kind of moved in that direction of charismatic, Pentecostal, and then Liberation Theology landed on the seminary, and all my heroes, like Karl Barth and Calvin were being dumped into the river, and I was in Latin America having a Boston tea party, celebrating the new born creature of Liberation Theology. So I have been through two major traumas of starting out as a Republican, conservative, evangelical, from the Midwest, with a lot of ties to Intervarsity over the years, getting hit by a traumatic event, getting hit by Liberation Theology. And I felt a little bit like fiddler on the roof, who faced with another such trauma thought, you know, "one more I cannot take". Because the "one more" was not just gonna be an ideological, theological shift, it was going to mean obviously, probably, resigning from the mission, and a possible divorce, or who knows what. But anyway, my whole life was becoming undone. So it was very traumatic, at first, but also very consoling, to start feeling like the problem was homophobia in the church and not that I was sick. So there was this very attractive, positive side, to starting blaming everybody else and not me. Given where I was institutionally and family wise it was a disaster.

I have even forgotten the question...

Entrevistador: No, no, no. You are right on it, when, how and why did you become involved with LGBT groups/churches.

Thomas: Well, I don't remember the chronologies very clearly, this episode in Paris I think should have been 82, when we had our sabbatical with Jack Delou. And so I was kind of in a position for several years of having solved my problems with the Bible, having a new, another take on theology, adding a gay liberation approach to my perspectives, yet being institutionally trapped, and heterosexually married, and having cured my homosexuality went loose. So the last year in Costa Rica where with a certain kind of making more and more discoveries in this area of how I just had to read the Bible in the area of sexuality, unlike I traditionally had been taught to read it, and then the invitation came to come to Buenos Aires and I jumped out of the trap and thought we can take a look from a different perspective. I had heard rumours about the gay community here, which made me it sound like, you know, maybe one thing I can do is link up with that. And as soon as I got here I did link up, it was January 86, I did link up with Lisandro Orlov who had just started, in the year previous, a group called "The community of the beloved disciple", I guess "The beloved disciple" was probably the name. And so I called him and started attending that, and thought it was going to be kind of like the once a week alcoholic anonymous meeting, a beer in a tight place, but it kind of snowballed into my whole life and ministry, having retreats, so that becoming the circle in which I moved. It was a group of closeted gay males, very religious, not all of them, very few professionally so. But people that were very grateful for a group that help them relate their faith to their sexual orientation. And that boomed for two or three years. Eventually I was able to communicate this I guess with Joice, that she, how all our years of

marriage had not cued my homosexuality, that she had known about before we even engaged, and she became active as a kind of token heterosexual in one of these big group of the beloved disciple.

Entrevistador: Was this like an independent group or connected to a church?

Thomas: Yes, it was practically, it was very closeted, I mean closeted gays, closeted clergy, with all the issues of closeted clergy. But it did start to attract, once they divided it into groups, and once they started becoming more diverse, with women attending, and Joice was kind of the token heterosexual in one of the groups, and she led a prayer group in the Methodist church, mainly gays and lesbians, practically, with almost over 30 attending the prayer group. And I had the Bible study at the Methodist church. So we kind of tried to work in the ministry together, and she was great in that kind of ministry. But, without going into all the nitty gritty, the time came when she didn't wanna be married to the problem anymore.

So the first involvement was basically with the local group of Lisandro Orlov, which I found extremely helpful. If you want another personal anecdote related, to exemplify its impact, all my years in Costa Rica I tended to wake up in the middle of the night, and have insomnia, and do my class preparation kind of from 2 to 4 in the morning. Fairly recent I found out that that is a typical symptom of a depression. I don't think I went around looking very glum all the time, or feeling very glum, but obviously I was repressing anger from early adolescence and this was feeding depression. Now once I got into Lisandro Orlov's group, and we were studying the Bible together, and praying together, and I felt accepted by a group, not just by a psychoanalyst, within a few weeks, all these symptoms of mild depression and insomnia disappeared and I started sleeping through the night. So I was beginning to feel very good compared to all the tension previously. Now I think from there, and my recollection of chronology of the top of my head is not too good, but before, while we were still with the Latin American mission, and quite early, I went to, Joice and I for several years tried to spend the summer in Lund, in England, at the intervarsity Kindale house in Cambridge, which held a series of theological conferences on Hebrew Bible, New Testament, History, history of theology, theology, and for somebody in Latin America kind of out of touch with the up to date things that go on, this was a fantastic annual update. And it is not like the Society of Biblical Literature, with its thousands of people sitting in the hallways, it's like maybe thirty people, with people like F. F. Bruce there to talk with personally, so it was a series of small conferences with top professors there that you could get in a personal, that would talk personally to you. When that ended one year, I guess I was there by myself, that was after, shortly, that was right after I came out, must have been 89 then, I had three years with the Beloved Disciple here. I found out that I had a weekend in London on the way back, and there was an Aids conference in London at an Anglican Church, and so I kind of planned my schedule to get there for the Aids conference, and was very impacted to see that... when I put things together, Brazil was one of the worst, Rio was one of the worst cities in the world and the gay men in Buenos Aires in our group and elsewhere were taking their vacation, and having all kind of sexual adventures in Rio for their vacation, and when I presented the problem to the group I was told I was importing an American problem, and this wasn't a problem here. Just a negation, denial.

[Interrupção pela chegada de dois hóspedes]

Entrevistador: So we were... when you were at the Aids conference in London...

Thomas: Oh yes, and I think that was the news. And at that time, John Donner the founder of the MCC church in Mexico, had found out about me, and visited Costa Rica, where a couple of professors told him not only they thought my material was applicable gay but that I was gay, and so he kind of went tilt, and contacted MCC and they invited me on the way back, in Miami, to give a workshop at their General Conference, which just happened to be perfectly on my schedule, along with the Dignity group that was meeting at the same time. So I got

introduced to Dignity and MCC, and gave a workshop on the Bible at MCC. This conference in Miami I guess was 89, if I remember things correctly. Well it must have been 88 because I had not resigned from the LAM yet when I gave that workshop in their headquarters in Miami, well it must have been 88. Well that led to intensive involvement with MCC. Locally here the group Discipulo Amado kind of disappeared 89 and following, nobody knows what happened or why. It boomed, we had up to 100 people involved, for a few years or so. And so I increasingly got involved with MCC. And Roberto Gonzalez was finishing seminary, going through his trauma of coming out at Discipulo Amado. I think Lisandro Orlov talked to him about becoming a pastor at MCC, I talked to him about it, and so I was also somewhat involved in find a church and start the first MCC here, which boomed also, for a couple of years and then we ran into some big problems. One member appeared on television and got murdered in his room shortly afterwards. Another they lost their meeting place, the meeting place where they were got on fire, and they wondered whether it was arson because of the gay group meeting there. And so they boomed for a couple of years, before things went down, they were looming, Troy Perry visited, Don Eastman visited, and so there was a lot going. I regularly gave workshops at MCC general conference in the United States, and was their professor for Latin America to train clergy leaders.

Entrevistador: And when was Other Sheep founded?

Thomas: Well, we had a blow up in 92... 92 was when get Other Sheep started, so the blow up was have been in 91.

Interrupcao para pegar remédio garganta

Entrevistador: So we were on Other Sheep...

Thomas: Yes, we had a blow up with MCC at their conference in Arizona, which I think must have been 91 (...), which I would have to think well and hard to remember all the factors on that, and I am sure it's not edifying to include in such a thesis anyway, but it was made clear to me, and it involves some basic conflict with Roberto, as one of the top leaders in MCC told me, they were so busy with their own churches and problems and leaders, they couldn't really involve themselves in what I have always called the trench warfare in the denominations, which from my perspective in the Presbyterian Church an General Assembly I considered extremely important. In other words I wanted to both work within my own denomination, which never gave me any problems as a denominational structure, but they never paid me a salary either, so I was kind of marginal. And so it seemed to me clear that we needed something that would encourage MCC to the extent that that would be acceptable, and yet also work to try to do what the More Light Presbyterians were doing in the States, would do for Latin America, Africa and other places. So things kind of fell together to put a board together in Saint Louis, with representatives from various denominations, and people who were involved and concerned in this kind of ministry. So we became legal and formalized in 92, and we never had a salary, it has always been volunteers, the general director now gets a little stipend, but he is basically dependent on his partner, it's a small amount. I of course also, I guess my coming out letter reached Presbyterian sources and I was immediately invited to attend the Presbyterian General Assembly by the More Light people, for several years their finances were tight, we were allowed to sleep in their hospitality suite, put mattresses on the floor, whatever was necessary to attend, cause it was expensive both to travel and attend. And very early I linked up with the ILGA, through their conference in Mexico, that was 91, and that's where I had my famous encuesta of all of the leaders, "what's your big problem" and it was always religion in some form or another, and "what are you doing", "nothing because I am not religious". And so building on that we tried to get this religious working party started. The religious working party as a working party was really the idea of a MCC representative, (...), who has since left MCC, but we had been trying to do things like workshops, to have a working party and have a whole day dedicated to a pre-conference, I think made a significant

contribution, so religious leaders, or gay leaders who were not religious at least recognized that they needed to be informed in this area, and do something in this area, and not do nothing. And I think in the most recent conferences, that I have not attended, they put religion in the centre of the regular week program, it's not relevant to do a pre-conference. But so everybody is doing something about religion, not always very wisely, but at least from a, we are on the right... So the contacts and involvement in various organizations have kind of multiplied. In all this time most of my work day was always basically working with Bible stuff and trying to get better answers, and what have you.

Entrevistador: And when Other Sheep was founded you kept participating at the ICM Argentina, was ICM Argentina already working?

Thomas: Yes, lets see Other Sheep dated 92, I mean, I was part of the local, were Roberto who had been a pastor here, and so, I pretty much, you know, we pretty much agreed to disagree, and I continued active until just a very few years ago, when CEGLA was underway already, in continuity with the local church and also with the international conferences. I think the last conference I attended was Toronto, four or five years ago. And jumping out of it more for not liking so much international travel with all the complications of old age, and post 9/11...

Entrevistador: Perhaps, if you can, like chart some of the activities in the groups that were developed, and how they were important for the LGBT community...

Thomas: Well, I will start with the ILGA which, since I am not too up on it, for me is kind of simple. The ILGA tried to do a major restructuring, with things in Latin America and Africa developing more on their own. And that, in Latin America has not worked well. But I think with that restructuring it became in terms of accomplishments much more, again, a European based organization, which was Eastern Europe in starting but it has done, accomplished in Europe. Just within the last week or two one of their email, anyway, one of my news sources, was reporting how in the Netherlands, they now reviewing their governmental grant policy towards all of the, I don't know, fifty or so countries they help, the vast majority of countries are killing of sexual minorities or are discriminating seriously, and the Netherlands going now to start saying we are not gonna be contributing to countries using government politics... so this is another fantastic leap forward, I mean, if the Netherlands stick to this, and other countries start copying it in Europe, and Europe has been obviously one of the, if not the focus point of change in this area. So to me the ILGA has always done extremely important work that has this reverberation, even if you don't have an ILGA group, or an ILGA something in your country. They are concentrating especially on Eastern Europe in recent years, because there is so much to do there.

So, again, I lost track of the question...

Entrevistador: About activities or materials that are developed, perhaps... you said that the Discipulo Amado had, it was mainly Bible study and...

Thomas: Yes, it was a weekly Bible study and prayer group, and we had materials on the clubber texts and Aids related things, so I don't think there was anything big, but good, quality material, among other things folders, and pamphlets, and articles, like that, Bible study materials. And there is one group in Colombia that calls itself the Discípulo Amado, that I think, am I confusing with Other Sheep, but I think there is this group in Colombia that is kind of a spin off in terms of name, of the local developments here.

Entrevistador: And how do you think, well, lets, and then in ICM, it was more like a church, so...

Thomas: Yes, I mean, it was, I understand that now the policy is "don't start with a church, start with groups". But we were still in the traditional patter, so we started with a worship service, and that boomed for two or three years, but then it became relatively small, I mean, for a number of years it might have had 20 to 30 people, but it never was...

Entrevistador: How was the liturgy?

Thomas: Well, Elsa and I were commenting recently how in the time, the six months or so she was active, we greatly appreciated Roberto handling of the sermon in dialog, that it was very participatory, that he would give the text that was assigned for the day by the ecumenical sources, and then after contributions, that people would contribute, and they got very good quality contributions, including Norberto that often had some very good insights, on the Biblical text and its applications for the community, and Roberto might do a rap up, or something, or make his own comments at the end, but that part, I remember very clearly, was very well handed, Roberto really did that very well. The tendency was to be kind of MCC tilting Catholic on the rest of it, I guess, I mean there were not prayers to the Virgin, there were not feminist prayers to the Goddess, but there was use of inclusive language. And Roberto was all, you know, dressed, to make the Catholics comfortable. I think to me one weakness was that in a Country like Argentina, those who really want a weekly service for Bible study and prayer and preaching are the evangelicals. There are too many Catholics that go occasionally, and if they are gay they still like to go occasionally. But they are not really a good basis for building up numbers in that kind of organization. So I think that's why CEGLA so far has been successful. They are happy to have Catholics come and become active, but it basically built its strength and numbers on evangelicals who are fleeing fundamentalist, evangelical churches, and they want lots of meetings, lots of prayer meetings, Bible study, sermon, singing, and everything, and they are there every week and several times a week if they can do it in terms of other responsibilities.

Entrevistador: And what kind of materials, were there, like, developed, materials like pamphlets, booklets...

Thomas: In the MCC?

Entrevistador: Yes, well, yes, during this period.

Thomas: I undoubtedly have a lot on file. I could also do a doctoral program on how to misfile things. But I am sure I've got a block of things in all my files, of materials that were produced. And we tended to translate things, well, one of the first things that was done was (...), on the Bible, on the clubber texts, that's a classic for MCC. And now that's, I think, printed in both languages, in a nice format, and all of that. But there was lots of that kind of material.

Entrevistador: And what do you think was the impact for, like, people who were in this, who participated...

Thomas: Well, my main source of inspiration in the MCC over the years, was Don Eastman, who just recently retired, who was kind of Perry's second in command. Because Don had left his apartment when I was in the coming out process, and all of the straws, had been in Miami to prepare the last draft of that classic folder he did, and he wanted me to go over the Greek... and he explained to me that in MCC, unlike other churches, you open an MCC on the corner, and lots of people come for curiosity, but they are not likely to stay around very long. So that you have a very small nucleus that commits, and grows, and stays with it. A lot of people come also seeking a sexual partner who is also a Christian, somebody they can trust, who is not going to rob them, I mean, after all of the attempts to find a partner at a bar, which often end up in disaster. So I think the growth of the nucleus, that tended to be slow, and now with this is this new approach of starting a lot of groups until start a worship service, I have not been closely in touch to see how that's worked out, but that's what they encouraging here locally at the MCC mission, that is trying to get off the ground.

Entrevistador: And how would you describe the people who participate in these groups, like in terms of class, ethnicity, religious tradition...

Thomas: Well, I think the Discípulo Amado attracted a significant number of middle class professionals, I mean, we've got medical doctors and certainly people trained in law, and

people who were well educated. Statistically I am not sure, I know we also had some people that had rather minimal employment. I don't recall at that stage we had a lot of people who were unemployed, of course this was before the economic crisis. But in Roberto's group, there was always a significant number of people who were in a very bad shape, and they were not only gay and lesbian but they were also in a very bad shape economically. They came looking for help from our community, that knew where to get work, or helped them out if they got work. And in recent years there has been a tendency to get more transvestites, who tend to be prostitutes - 80 % according to a recent newspaper article on transvestites in Buenos Aires. And we would get a lot of people looking for sexual contacts, or prostitutes looking for clients, and you don't want to discriminate, you want to say the gospel is for everybody, but it is very easy for a group to get over its head in terms of helping marginalized people who need more professional help than they do just a Christian worship service.

Entrevistador: And, well I don't know, about the ethnic, racial...

Thomas: Well, it's mainly, I think the figures I've heard years ago, 40% Italian, 30% Spanish, so people coming from Italy speaking Spanish.

Entrevistador: And in terms of religious tradition... mostly Catholic...

Thomas: I would think, at the Beloved Disciple, I assume mostly Catholic. But I am not positive. I mean, from the ones that I remember that identified that way, but they were coming to a Lutheran pastor, so I am sure there was a significant number of evangelicals. And in MCC the pastor's policy seemed to attract Catholics. And I suspect they were always the majority. But for the minority it was also a place you got, or at least a protestant church with a catholic perspective. I mean, a church, or a cult or a sect or something. CEGLA is overwhelmingly evangelical, Pentecostal, evangelical, conservative, fundamentalist background people, who have been tortured in their churches over the years, got kicked out, thought were ex-gays over the years.

Entrevistador: A little bit on how do you see the relationship of, like, the religious groups with the wider LGBT movement in Argentina... and also, maybe, then more in terms of Latin America or South Cone, the relationship between the religious LGBT groups.

Thomas: Well, I'd start with the ILGA, and that's what I like about the ILGA, that we were linking up with something that was trying to work in the area of Human Rights, and there was always inputs from, well they were the sometimes called the jet set, the gay liberal human rights worldwide, where you really got top notch input. So here, locally, it was very simple, and there only was the CHA; I was a member of the CHA for a while, and then when CEGLA came out (...), influenced by, went with him and helped one of the people here, with people starting CEGLA, not CEGLA, CIGLA. And I think it is healthy that the religious groups have that link, and vice-versa, I mean, they eat each other, and maybe only the minority in each group can really work that broadly. One of the significant things is that our treasurer of the Foundation, Marcelo, the founder of CEGLA with Elsa our secretary, they are linking us up to the bigger human rights scene here. So if the Jennings lectures come off the way they were planned that would be big part of the picture.

Entrevistador: And with the other groups, like international connections, relationships, like networking...

Thomas: Well, networking is kind of the favourite word in Other Sheep, that's basically what we've been about. Partly because my own background was with an evangelical mission, that even while I went with, sponsored the Billy Graham crusade in the Caribbean, they were not a separatist, fundamentalist group, they were a cooperative evangelism group. If was the local Anglican church that was liberal wanted to collaborate in the Billy Graham crusade welcome, I mean, they had a program in evangelism, later became evangelists in depth, campaigns were held in a lot of countries, but the emphasis was always on getting the evangelicals to work together in a positive way, to communicate the news, and anybody else that came along, they

weren't questions whether they believed in the virgin birth and something like that, in the inerrancy of the Bible, if they wanted to support the evangelism and the outreach they were welcome. So that was always our mentality in the Latin America mission. And we were, it was always emphasized to be a service group, we were there to help other groups become their best, not to separate the sheep from the goats or so, that happens soon enough. And so I feel like with our Other Seep, the Latin American mission could not touch these issues as an organization, we basically kind of recreated the Latin American mission for sexual minorities to do what my parent mission could not do. But some, even in the Latin American mission were with me in my, preferred I am not having resigned, supporting what I was doing. And even the president at that time, he sent recommendations when I asked him on how to choose board members, so he was not totally opposed, but he was positive, giving me advice at the time. But I think especially in Argentina networking is difficult because there is this history of deep hostility, where somebody either is your friend or your enemy.

Entrevistador: And just before we get into the more theological questions, if you could describe a little bit what the foundation does or what it intends to do?

Thomas: Well, in our legal documents, we said nothing about sex or sexual minorities, because although right now probably there would have been no problem, I was not that confident that, like what happened in Germany when Hitler came in, that things can change radically, so our documents only talk about support for groups that are discriminated against, and oppressed and so forth. And, so it was, it's been left pretty broad in kinds of project, in other words, we didn't limit ourselves just to education, or just to this or just to that. Since our income is very limited the projects we can undertake at this stage are very limited. My own concern in recent years has been that the strategic thing now is to encourage clergy and religious leaders who want to come out. So that's why we have now two ex-Inter Varsity lesbian staff in one of our apartments, discovering their ministry in CEGLA. And that to me is the kind of thing that's desperately needed because I think in the next decade more or less, we are going to see a lot of religious leaders wanting to come out or being outed and they usually need some help economically if they're only trained in religious leadership, because they lost their salary, their income at that stage. It's a very unhealthy situation for all religion to have these religious leaders that are closeted. Both in their own personal, psychology, spirituality, and the kind of leadership they tend to give. In the institution, after locking themselves in, they do some kind of explosive, irresponsible thing that could be damaging. So as much as we can we have some space for hospitality, and scholarship, ISEDET doesn't cost very much, so they can redo studies as religious leaders. But, the newest project was to have lectureships, that will tackle subjects that the ISEDET's annual lectureship here has avoided because of the controversy of the subject.

Entrevistador: Are you ok...

Thomas: Yes, we might as well just keep going, it's not that I am sick is just that my voice, never lasts forever, obviously...

Entrevistador: Well, nobody's... How do you reconcile faith or religious tradition with the LGBT experience? ...

Thomas: It's becoming increasingly simpler for me to express it. Because basically it's that I don't see, the conflict is between a later religious tradition that created a problem. To summarize in sound bites, what I think we would say now is, and that's why we invited Ted Jennings this year, the latest issue of the Society of Biblical Literature has an article by Gerd Theissen, this German expert on New Testament, and especially Pauline studies, who wrote the only listed book, I don't know if there is something in the last year or two, on Pauline psychology, trying to understand Paul psychologically, that came out in the 80's and the conclusion was that Paul was a repressed homosexual, and to back that up he cited literature in German going back if I recall to the mid 50's. Now Ted Jennings book comes out and picks

up what has always been a kind of trampled on minority voice, that Jesus' relationship with beloved disciple was, included an erotic dimension. And Jennings other book, that is on the Hebrew Bible, where he shows that basically, while in other religions you have God accompanied by Goddesses, in the Hebrew Bible you have basically a single male deity who is always looking for Israelite kings who are very attractive sexually. Or who is dedicated to preparing his tabernacle, in Exodus, like a gay man decorating his new apartment. Now obviously this is not saying how God is, it's saying how the writers of the Hebrew Bible were and felt and how they portrayed their deity. But I feel if you ask as an hypothesis, "where the writers of the Bible happily married heterosexuals?", or more like the portrayal of JAHWEH in so many texts, we might say, in sound bites, Paul is gay, Jesus and the beloved disciple are gay, JAHWEH is gay. I mean the ones that have a problem in reconciling their faith with the Bible are going to be the heterosexuals, that want to emphasize family values and the traditional ideal.

Entrevistador: What were the theological, theologies that helped or influenced you work and the work of the groups that you were a part of?

Thomas: Well, one thing I didn't mention so much, in Costa Rica my ex-wife Joice, who has always been a university French professor, she read Simone de Beauvoir, back when it was the original in French, and I had all of that dumped on me, as an innocent evangelical husband very early, and had to love and live with it. So we were with that minority of evangelicals that took feminism seriously very early and increasingly that has become a major thing, Elizabeth Schüssler-Fiorenza's book on methodology of feminist theology was big and I recognized it and I said "here is the methodology we need to apply to the Scriptures for sexual minorities", extending it to one more area. So feminism was a big thing. Liberation Theology which taught me about the emphasis in the Bible on God liberating the oppressed, and being angry at the oppressors, was obviously a big thing. And the MCC, it was their, years before I was, in my denomination Chris Glaser was doing battles to try to get ordained, while I was sitting there in Costa Rica thinking "gee wiz, I wish they would believe in the inerrancy of the Scriptures". And when the ordination battle occurred in the United States I remember I felt very conflicted because I was glad to be in a denomination that could talk about this, and study and say something, than rather just say these people don't exist, but I was still too much caught up in my concerns about the Bible, and inspiration and authority to really want the denomination to openly do something positive. That obviously has shifted very quickly over the years.

I keep loosing track of the question...

Entrevistador: No it was about theology and...

Thomas: Yes, the inputs... yes, lets see, feminism, liberation theology, the Quaker tradition where it stated that, I think in 1963, that homosexuality was sexual left-handedness, I considered a very prophetic statement, very early. When I stayed a couples of month in Belgium, I was able to attend a Quaker's service regularly and link up with that, I mean I was not too linked it was just interest in the doctrine and the convent over the years in the Quaker's tradition. I was also very impacted by Howard John Yoder and the whole Menonite pacifist tradition. I don't think I qualify as a 100% pure pacifist but I've been very impacted by that and it made me very suspicious of any war, and jumping on band wagon along with the first political announcement of the possibilities.

[pausa para virar a fita]

Entrevistador: And now about the future, first about the groups, like the LGBT religious, Christian groups or churches, how do you they developing in Latin America?

Thomas: The thing I emphasize most often is that, you know, I would always love to see MCC multiply and have lots of churches all over the place, but suppose they did that and got 10.000 members within the next decade, there would still be more than 50 million sexual

minorities in the Catholic, Baptist, Pentecostal, all the other churches. The situation remains the same if we do not dedicate some time to denominational trench warfare too, trying to at a very slow process of education and change within the institutions. So my concern would be that, groups like the MCC maybe manage to forge ahead, but they don't affect the whole picture. And this means the institutions both secular and religious, are just allowed to kind of drift because of all the religious furor against sexual minorities. I've also wondered now with the Lutherans and Presbyterians in the United States kind of being over the hump and on the down hill side of their struggle if some of the energy might be re-channelled into the third world situations. Because obviously we've got in a lot of countries the institutions are back where the Presbyterian Church was in 78 when only 10% voted in favour of gay ordination. I mean to move from 10% to a bit over 50% within a decade of very capable, dedicated, talented work that just itched forward after loosing a vote. I felt like if I got inside of the Presbyterian General Assembly it's because there were very competent people involved in the struggle there. To realize that some people are never gonna change their mind you just have to stay in there and hold your place until they die off, and then younger people will come in and be more tolerant, and that seems to be happening in a significant amount of institutions. People can be more fundamentalist than their parents, but often their best friends at school are now out in high school, they are not closeted, they are not closeted as in the 50's.

Entrevistador: And in terms of theology, like, related to the groups, what kind of do you see being developed in those groups?

Thomas: Well, of course, I mainly know biblical studies, not theology. But I see the same thing going on in both places that what's developing is always more and more diversity. And even in the secular area they say "to find the uni in the university is increasingly difficult", that everybody is lost in their little specialty and doesn't really know too much about anything else. I mean, it can be an advantage to the canonical, traditional emphasis, that you are given some impulse to try to relate, some specialization lets say the text in Leviticus, or certain texts, and it can't be broader than that. Because the people are really beginning to face up to the diversity within even one biblical book, or the Hebrew Bible or the New Testament are all of it together such and incredible diversity that it requires a liberation of, kind of, a fundamentalist, traditional orthodoxy who think the Bible always says the same thing everywhere about virtually every subject that you can think of.

Entrevistador: And the last question is like, being a US person, from the US, having now a long history in Latin America, with the religious groups, what are, like, the main differences that you see between the LGBT religious groups here and in the US?

Thomas: Well, of course I've known mainly two countries, Costa Rica and Buenos Aires. Maybe I kind of have a paradigm to go with back to the Argentinean attitude towards my years in Costa Rica, which were very difficult for me personally, but in terms of, there was such a lot more happy atmosphere, of cooperation and collaboration, in spite of my own personal traumas which took off with feminism and Liberation Theology, and what have you, and a lot of people going through the same thing. There were finally big conflicts among people who were with Liberation Theology, which the seminary went with, and then those of the mission who were moving more to the right under the Reagan years. Not so much because the leaders' thinking moved to the right, but because their support base moved to the right, and they had to hush up with certain, other interests and perspectives. Here in Argentina I've been pretty isolated most of the time. Our first year in ISEDET I used to go to the library a lot and saw people, but I was kind of ignored by the professors, not rudely but I was not really integrated into what they were doing and I was busy in editorial projects with Rene Padilla, travelling to see him every week or so. And since moving to the centre of town I spend most of my day in researching and writing and erasing spam from the email, trying to rescue a bit of personal correspondence from all that arrives. And I attend the service at the Anglican and

Methodist churches, but I almost never manage to get out to anything else that they do as a community, or even something besides contemplating the back of the head of the person repeating the Apostles' Creed kind of thing. So I don't feel like I have very much first hand input, I have an awful lot of second hand input which I always have to suspect to what extent this is gossip or rumour, and confirm hypothesis that are of great interest but I cannot go and take the time to either confirm or disprove it. Obviously evangelicalism is booming in recent years in Argentina, but I understand it's mainly the Pentecostals who had a growth, but you certainly don't see a significant growth in the mainline churches. Worldwide I don't think the problem is theological but just institutional. Every church starts out as a movement and becomes an institution, and when it becomes an institution it tends to start losing members.

Entrevistador: Anyway, anything else that you at this time would like to add?

Thomas: Well, if you leave me a copy of the questions if I think over them undoubtedly things will surface. So many organization and people....

[o entrevistado pediu para fazer um acréscimo algum tempo depois]

Thomas: I think this will relate to a couple of the questions that what occurred to me very recently talking to somebody is that all of the major religions today began in a patriarchal context many centuries ago. And when we move into things like the Enlightenment, the movement for liberation of slaves, the movement for equality for women, and now the movement for humane respect instead of killing off sexual minorities, we are dealing with religions whose sacred books are all written before this, and the significant relationships and alliances tend today to be not according to the name of your denomination, or church, or organization, they tend to relate to issues of this sort, undoubtedly other can be named, and therefore the fact that I am Presbyterian becomes irrelevant, it's like my middle name, I mean, nobody knows it. And the fact that somebody else is catholic or protestant or Islam, to me the, my recent classical experience was the Aids Service in St. Louis, that I happened to be present at for in the United States, where the very eloquent invocation was by an Islamic leader, the sermon was by a charismatic pastor, which was very good also, and all of this occurred in a Jewish synagogue. Now these people couldn't care less if someone would be from Islam, or Pentecostal, or Jewish, or thousand types of protestants, they were in solidarity on the Aids issue. And a very few people I think understand it, that everybody in Argentina, but especially where I am thinking, goes institutional, the first thing they wanna know is what denomination are you affiliated with. And that is kind of like asking somebody's middle name. It is totally irrelevant.

Entrevista 3

Roberto González¹

Entrevistador: Bueno, entonces, para empezar, me gustaría preguntarte un poco sobre, bueno, algunas, un poco de tu historia y trayectoria personal pero también conectado con el trabajo con la iglesia, con los grupos y todo eso, entonces, cuando, como y porque te involucraste con el trabajo con los y iglesias GLBT?

Roberto: Bueno, yo tuve bien claro mi llamado desde la adolescencia. Siempre quise ser pastor y el tema es que cuando era adolescente eso era inalcanzable, por muchas cuestiones. Por cuestiones económicas, era también por cuestiones de mi sexualidad, no es cierto. Yo siempre estuve vinculado con iglesia, mi familia también, metodista, eran metodistas nominales, pero eran metodistas al fin, pero yo quería ser pastor. Eso lo tuve claro. Después yo tenía mucho...

[interrupção pela chegada de um amigo]

Yo, y era un problema para mí porque mi sexualidad era algo que no se hablaba. Mi padre sospechaba de algo y tuve mucha persecución desde muy niño y a parte que yo empecé mi vida sexual con un hombre mucho mayor y, bueno, que había cosas que yo vivía con mucha culpa. Por otro lado eso significó que también (saludo a Gabriel), eso significó que realmente me costara. Buscando, buscando siempre ser feliz de alguna manera. Yo dejé la Iglesia Metodista en mi adolescencia porque en ese momento la iglesia no respondía a mis necesidades. No los culpo porque yo no hablaba. Eran cosas que no se hablaba. Entonces que hice, me fui al Ejército de la Salvación. Eran gente muy feliz, muy contenta y, bueno, algo me quedó de ellos, posiblemente su espiritualidad, no su forma conservadora de teología, pero sí su espiritualidad. Eso para mí fue muy importante. Tal es así que mi primera pastora era una mujer, y resulta que es, ella me hice prometer en su momento de que yo no me iba casar, porque ya se daba cuenta de algunas cosas. Hasta que descubrí que ella era lesbiana. Y fue algo terrible para mí, porque, fue un conflicto muy serio. Yo cumplí con un mandato familiar de mi padre moribundo que me pidió que fuera hombre y la salida para ser hombre era el casamiento. Bueno, y fue una de las grandes equivocaciones de mi vida. Porque, bueno, fueron 16 años de vida en común con una mujer y que fueron terribles, terribles. Hasta que, bueno, por decisión de ella nos separamos legalmente, bueno, y a todo eso llegaron dos hijos que también fue una lucha, porque, digamos, para decir la verdad no eran queridos por mí. Eso significó mucha terapia, muchas cosas que, bueno, de alguna manera pude aceptar mi paternidad. El hecho de ser gay no significa que uno no pueda ser padre. Y para mí es un orgullo y una bendición poder lograr esta cuestión ahora. Pasado el tiempo, siempre tenía claro mi llamado, pero estaba con problemas con mi sexualidad. Dejo el Ejército de Salvación, porque realmente de alguna manera había cosas que yo no estaba de acuerdo y al mismo tiempo porque me echaron. No por ser gay sino porque mi vida matrimonial era un desastre y la imagen. Entonces me echaron y, bueno, empecé a caminar de alguna manera solo. Tenía también mis relaciones homosexuales que eran, digamos, traumáticas, porque al no estar asumido uno hace las cosas con mucha culpa y siempre dice que es la última vez, siempre es la última vez. Bueno, para concretar este ideal de ministerio, bueno, volví a la iglesia metodista, que no era la misma iglesia que yo había conocido, era una iglesia más laxa, más permisiva, que sé yo, cuando yo era chico estaba prohibido fumar, estaba prohibido beber

¹ Entrevista realizada em Buenos Aires, gravada em fita K7 e apresentada em seu idioma original. Apenas foram extraídas interjeições e vícios de linguagem quando interferem na compreensão do texto. Palavras ou expressões não compreendidas no processo de transcrição são indicadas por “(...)”.

vino, se venía el pastor a la casa justo a la hora de comer había que esconder el vino, todas esas cosas, viste, ridículas, que cuando yo volví otra vez esas cosas no sucedían. Entonces me hice cargo de un grupo de matrimonios, era coordinador del grupo de matrimonios, tenía la clase de intermedio, de chicos, bueno, estaba bien, no, y había cosas que no se hablaba. La iglesia, y, digamos, mi familia, era, digamos, una pantalla que tapaba, digamos, cosas muy terribles. Porque yo tenía mis escapadas, que nadie sabía y tenía mis escapadas. Logré llegar a ISEDET, y en ISEDET, bueno, empecé a estudiar y, bueno, conocí a Marcella Althaus, y fue una de las peores épocas para mí, los primeros años en ISEDET porque yo trababa de trabajar y de estudiar, y estar lo menos posible en mi casa. Y entonces, bueno, paso el tiempo y nos separamos...

Entrevistador: Cuando llegaste a ISEDET aún estabas casado?

Roberto: Sí, sí, sí. Que fue una lucha porque mi ex mujer no quería que estudiara, sino más bien que buscara trabajo. Estaba muy desvalorizado también, estaba muy desvalorizado, porque siempre tenía trabajos que, muy mal remunerados, era toda una conflictiva muy, por otro lado tuve una mala experiencia con un psicólogo pastoral, tuve una mala experiencia también, muy traumática. Yo por eso no recomiendo a los terapeutas pastorales, yo no recomiendo. Por mi experiencia. Puede ser que sean buenos, pero yo, mi experiencia es negativa, yo cuando recomiendo, prefiero o que sea judío o ateo, el terapeuta. Es lo que recomiendo. Pero no que tenga contacto con iglesia porque ya tengo mis dudas. Y bueno, empecé a hacer terapia, y son esas, yo agradezco a Dios las personas que me puso en mis terapias, porque fueron, trataron siempre de ayudarme y de mostrarme lo que yo era y en la cual había, como se dice en psicoanálisis, mucha resistencia a ver lo que había pasado. Y en los últimos, me separé, en los últimos, faltaban dos años para terminar mi carrera en ISEDET y una noche tuve un muy lindo encuentro casual. Pero que, lindo, era lindo, pero al mismo tiempo me decía tiene que haber algo mejor para mí. Nunca iba a pensar que era aceptarme, uno de mis terapeutas, maravilloso, me dijo “usted no va ser feliz asta que no se descubra a si mismo y acepte lo que es”. Y yo le dije “que es que soy?” “Ah, no sé, escúchalo y descúbrelo”. Y me decía tiene que haber algo mejor para mí. Entonces estaba estudiando en ISEDET, en ese momento yo vivía en un hogar que gerenciaba un pastor luterano, me acuerdo, (nombre). Y el siempre, en ese momento el coordinada un grupo que se llamaba la Fraternidad del Discípulo Amado. Y el decía yo estoy haciendo un trabajo con gente gay, y muy importante, que son cristianos, y “ah, eso no es para mí” yo le decía a el, y el no decía más nada. El era muy, muy prudente en ese momento. Me dio un espacio en su, era pastor en una comunidad, y me dio un espacio y dije “hay que luchar para que vos, no digo que seas pastor, porque puede ser muy difícil, dado tu historia y que sé yo, de divorcio, sino que llegues a ser diacono en la iglesia, que seria bueno...” Y, bueno, eso me entusiasmaba, era un ministerio menor, pero... Y un día el se iba justamente a Brasil por su ministerio y resulta que, resulta que, agarra me dice, “Roberto”, nos estábamos sacando la ropa litúrgica y me dice “tengo...”, ah no, nos estábamos revistiendo, dice “después de la misa” – dice – “te voy a decir algo”. Porque el se iba a Brasil. Pensaba que era algo relacionado a la congregación, y que sé yo, porque yo veces me quedaba a predicar, no administraba la comunión porque no se administraba la comunión sin el pastor, vos sabes como es la cuestión luterana, pero me quedaba a cargo de la liturgia. Entonces, bueno, terminó la misa nos estábamos la ropa litúrgica, y yo esperaba que el me dijera que era. Ya en la puerta digo “y fulano”, digo, “que me ibas a decir?” “No, no, no importa, no importa, no importa, no es importante”. “Pero decidme, ahora me dejas así...” Se fue, yo trabajaba en ese momento en ISEDET, con ese dinero yo pagaba mis estudios y también comida, yo trabajaba en relación, como becario en la administración, trabajaba haciendo fotocopias y después de noche atendiendo el teléfono, asta tarde, asta la una y media... Entonces llegó, me voy a mi casa y mientras estoy llegando, veo un chico joven que se va acercando. Y me hace seña, me hace seña. Cuando me acerco,

hermoso el chico, hermoso, hermoso, hermoso. Que te puede decir Norberto que con el tiempo lo conoció. Y yo veía algo distinto en él, no. Bueno, empezamos a tomar mate, a conversar, y que sé yo, y digo “no tienes novia?” Y dice “Sí”, dice, “tengo una amiga – dice – en la iglesia”, porque él era de origen pentecostal, y había estado en un centro de recuperación de drogadicción, todo también por el mismo tema, y me dice, pero no, voy a terminar porque yo no soy para casarme con una mujer”, y que sé yo. Y veía que ese joven... La cuestión que, cada vez, todas las noches me esperaba. Tomábamos mate y hablábamos, todas las noches. Y yo empecé a soltarme y hablar y me di cuenta que por primera vez me había enamorado terriblemente de otro varón. Enloquecido estaba yo. Y no sabía lo que me estaba pasando. Sabía que estaba enamorado y que estaba enloquecido con ese chico. La cuestión, que voy a la biblioteca de ISEDET a buscar en los libros a ver si algo me decía que es lo que me estaba pasando. Libros de psicología, de psicoanálisis, porque no tenía apoyo, capellanía pastoral no tenía. Estaba totalmente solo. No hacía terapia tampoco en ese momento, la había abandonado. Y que estaba pasando ahí, no. La cuestión que me estaba totalmente enamorado de él, no. Y una noche le preguntó “vos sos gay?”, y dice “sí, soy gay, y estoy muy contento de ser gay”. Y yo le dije “sí, yo también soy gay”. Y fue una maravilla eso, no. Nunca paso nada con él, porque él veía que yo estaba estudiando pastor, él era muy joven, yo tenía en ese momento 40 años, él tenía 20, y me dice vos tienes tu ministerio, tu vocación, y a parte dice “yo soy muy loco”. Le gustaba bailar y que sé yo. Incluso la primera noche que se fue y que yo me quedé en la casa, sufrí como un perro, como un perro porque estaba totalmente solo y, bueno, asumí esa cuestión. En ISEDET, cambió toda mi vida en ISEDET. A mí no se me acercaban ni las moscas, porque viví, desde mi separación hasta que me asumí como gay, tenía un, vivía en constante depresión, tristeza y vivía encerrado. El único que me ayudó mucho era, Severino Croato, que en paz descanse, un profesor católico. Él vino una noche a buscarme “que te pasa que no vas a clase?”, digo “no me siento bien”. “Déjate de joder y venís a clase”, así, no. Y me ayudó pastoralmente porque él se daba cuenta lo que me estaba pasando en ese momento. Y cuando yo me asumo, la gente me notó raro, porque, claro, tanta represión durante tantos años, era un plumero, un plumero, entonces “que le pasa a este?”, viste. Había degasado, mucho, usaba ropa suelta, tipo blusas, y cosas así, empecé a usar pulseras, collares. Y la gente miraba y estaban “que le pasa?”, no. Hasta que una de mis compañeras fue mandada por la comunidad de estudiantes a preguntarme que era, de alguna manera que me estaba pasando, que yo estaba raro. Entonces no sabía como abordar la conversación. Empezó, primeramente, preguntándome cual era mi futuro, mi relación con la iglesia, mi relación con iglesia. Y digo “mira, no sé cual es mi relación porque yo no creo que me vayan a ordenar”, el obispo que en ese momento era Echegogen me pidió para la ordenación un certificado de salud mental, cosa muy loca, y la cuestión que me, a todo eso yo había tenido charlas previas con Marcella en un momento antes de asumirme, que me dijo “a vos no te gustaría tener un ministerio con gente gay?” “No, de ninguna manera” le dije en ese momento – “como voy a tener un ministerio con gente gay?” Ella en ese momento fue una visionaria. Y resulta que, bueno, en la conversación con mi compañera de la comunidad me preguntó se iba, y digo “no creo que me ordenen, y a parte yo tengo contacto con la iglesia luterana en ese momento, estoy ahí haciendo cosas, así que estoy bien”. Y dice, “y tu vida privada – dice – piensas casarte?” Y digo “bueno, yo estoy muy feliz ahora”, digo, “feliz”. “No me digas que tienes novia? Como se llama ella?” “No, como se llama él”. No porque de alguna manera tenía que expresar lo que me pasaba. “No te puedo creer”. Digo, “sí, soy gay”. Y eso fue, en esa casa, en ese momento, como encender una mecha. Cuando dice que yo era gay, todos los chicos que era gay ahí empezaron a hablar. Y a la casa se les fue de las manos. Porque no sabían, incluso este Néstor, andaba diciendo que yo hacía proselitismo y consiguiendo gente para cambiar su sexualidad, por ejemplo. Y tal es así que la recepción donde yo atendía el teléfono era todo un holgorio, porque vinieron todo el mundo y incluso

las chicas a tomar mate y ya no había reparo. Tal es así que el administrador me llamó un día y me dice “Roberto, frena un poco, sabemos que sos gay, y todo eso, pero se han quejado que hay mucho barullo”, dice, “en la entrada”, no, “hay mucho...”, digo “sí, pero yo no puedo medir eso”, no. Y, bueno, fue una experiencia que a veces la vivo con nostalgia porque fue muy lindo, muy lindo. Y lo más emotivo, como era entonces mi relación con Dios. Y una noche, una noche estando solo, no, me puse a orar y decirle a Dios que yo lo amaba, que yo quería servirle, que yo siempre había querido servirle, pero que había un problema, no. Entonces pude poner con mis palabras algo que nunca había dicho en oración: que soy homosexual, soy gay, me gustan los hombres. Y tuve la convicción de que Dios me decía “mi corazón, Roberto, cual es el problema? Está todo bien. Está todo bien”. Y eso fue un gran alivio. Pero, digo, que va pasar, tengo algo de, voy a perder lo que queda de mi familia, voy a perder la iglesia obviamente, voy a perder amigos. Y dice, bueno, tuve también la respuesta: “a cambio te voy a dar un pueblo”. Y en ese momento era una promesa porque no tenía nada. No tenía trabajo, no tenía una iglesia, no tenía absolutamente nada. Solamente la promesa. Y a partir de ahí, empecé a obrar en consecuencia. Seguí, trabajando, colaborando con la Fraternidad del Discípulo Amado, asta que se empezó a disolver, por razones, digamos, políticas, o que sé yo, porque bueno, había siempre estas luchas de poder dentro del grupo, y vistes que pasa en todos los grupos, conocí a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana a través de Tomás Hanks, y, bueno, empecé a escribirme con ellos y ellos me animaron a armar un grupo acá en Buenos Aires y empecé a, tuve mi, la primera celebración el 30 de Noviembre de 1987, día de San Andrés Apóstol, y bueno, y empecé. Y en ese momento solamente celebrábamos la palabra. Porque? Porque las iglesias de ISEDET dijeran que yo era un autodenominado, entonces no administraba los sacramentos por ser autodenominado. Entonces cuando vino un de los obispos de Estados Unidos y me instaló oficialmente como pastor de Buenos Aires de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, ahí comencé a administrar los sacramentos. Y porque tenía su autoridad para hacerlo. Y, bueno, ahí empecé mi ministerio que tuvo muchos altibajos, traté muchas veces de trasladar toda mi herencia protestante institucional, digamos, a una comunidad gay y no dio resultado. Tuve que vencer mis prejuicios, porque en aquel momento yo no aceptaba las personas travestís, no aceptaba los bisexuales, no aceptaba muchas cosas que, bueno, con el tiempo me di cuenta que esos prejuicios no sirven y que son un pecado, un pecado. Y bueno, pero esto me llevó también tiempo, tiempo, no fue, mucho, no fue de un día para otro. Son historias que uno, yo, como vencí los prejuicios, bueno, primeramente venciendo mis propias cuestiones, no. Y aprendiendo de la gente, digamos, no, no condenar aquello, que yo mismo quería, porque a veces un condena aquellas cosas que uno desea. Como la homofobia, no. Y así que, bueno, así empezó mi ministerio, bueno, sobre la del ensayo, y bueno. La Iglesia de la Comunidad Metropolitana en aquel momento fue como llegar a mi casa, digamos. Me personalizó, me dio... tengo que reconocer que no es la iglesia que yo, ahora no es la iglesia que yo conocí, era mucho más litúrgica, bueno, todas esas cosas que yo amo y que ahora, bueno, por cuestiones institucionales las cambiaron, no sé si para bien o para mal, pero la cual yo no estoy de acuerdo. Y, bueno, y así fue, digamos, a grandes rasgos, no, mi historia, y cada cual, y cada cosa tiene sus detalles que son interesantes pero llevaría toda la conversación...

Entrevistador: Claro, no quizás un poco, algunas, después que empezó, después que fuiste ordenado en la ICM se empezó a desarrollar, un poco las actividades que hacían además de la misa, un poco así de la gente que venía, cuales los problemas que traían, como eso se daba...

Roberto: Claro. Yo en ISEDET recibimos una enseñanza, digamos, enciclopedista. A la cual le agradezco. Yo tengo 62 materias cursadas, pero cuales yo uso, 10. Yo no fue, tengo que reconocer, un alumno brillante. Hay compañeros que sí, fueran alumnos brillantes, que sé yo. Por ejemplo, André Albertsen, el le griego o hebreo como le el diario, digamos. Otros eran muy rápidos para la reflexión teológica. Y yo, bueno, más bien me dediqué a lo que sea

pastoral, no, me dediqué mucho, profundicé mucho lo que es psicología, psicoanálisis. No soy un experto. Pero, a parte por mis propias terapias, muchos años de terapia, yo tengo como, que sé yo, más de 20 años de terapia, y diferentes terapeutas me ayudaron a conocer un poco y hacer mis lecturas con la gente. No hacer devoluciones porque tengo claro que éticamente no me corresponde. Pero sé con quien estoy hablando, sé como puedo responder, y también que recomendar. Y ese elemento me lo dio ISEDET, digamos. Y me gusta mucho la pastoral, hablar con la gente a nivel privado. Y otro la cosa que aprendí a no involucrarme, a no involucrarme. Me puedo, puedo sentir pena o algo en el momento, pero no involucrarme, a no ser que ya se torne una relación de amistad. Por lo general no, con el trabajo con la gente uno, es difícil a veces tener un compromiso, no tener un compromiso afectivo, no. Eso pasa con todos. Yo me dediqué más bien a, digamos, al trabajo pastoral y al, digamos, a la conversación pastoral, no, sacar la... Y bueno, han pasado mucha gente acá, no, mucha gente, mucha gente con diferentes, diferentes formas. Algunos han venido a la iglesia católica, y han echado porque pertenecían al clero regular, a ordenes de Diosas y qué sé yo, tal es así que una vez una monja me llamó por teléfono que quería tener una entrevista. Y digo sí como no. Norberto en ese momento me ayudaba con, el era el secretario de la iglesia y me ayudaba con mi agenda y con todo, con las actividades, con el tema de las entrevistas porque también fue una época muy mediática, que era necesario, ahora tengo perfil bajo ya, saben que existo, pero no aparezco por ninguna parte ni me interesa. Pero en aquel momento sí. Me involucré mucho en la militancia política, siempre con el lado religioso, y mi involucré mucho con los medios y demás. Fue una época muy linda que a veces siento nostalgia de eso, no, que sé yo, cuando, especialmente con las luchas que tuvimos con Monseñor (...), en aquel momento, que era un enemigo acérrimo de la comunidad GLTTB, y bueno, a mi me alegraba, me recordaba que cuando Monseñor hablaba la iglesia se me llenaba de gente. Asta una vez dijo un disparate que había que crear una isla para nosotros, y entonces toda la sociedad argentina saltó, y gente importante de la cultura y del deporte y de los políticos y todo para decir “qué está diciendo este?”, no. Y claro, entonces me llamaron de una emisora de radio judía, porque en seguida lo asociaron, primero los homosexuales y después a nosotros. En seguida, eso quedó latente, en el inconsciente colectivo. Y me llamaron para que yo diera un mensaje de paz y de tranquilidad. Obviamente un mensaje sin hablar de Jesús ni (...), porque uno no es desubicado, y a mi no me interesa convertir, porque eso es otra historia también. Y, bueno, fue algo muy, muy lindo en aquel momento, no, y yo me dediqué mucho y asta el día de hoy me dedico a lo pastoral. Soy muy amante de la liturgia, me gusta el culto, si bien en nuestro grupo, el tiene una liturgia súper, súper despojada, porque no vamos hacer nada rimbombante como para, porque no se da, pero este, yo creo que en un mundo donde, en una sociedad donde hay tanta inseguridad, una liturgia estable, fija, da seguridad, “por lo menos hay algo seguro, que no cambia”. Puede cambiar el contenido, pero no la estructura. Eso es otra cosa. Y bueno, ya te digo, mi fuerte, mi trabajo, digamos, es lo pastoral. Después también tengo que agradecer a Dios de haber conocido a Norberto. Ya estamos juntos va ser ahora en Noviembre también 18 años que caminamos juntos, con todo lo que implica una relación de pareja, con sus altos y sus bajos, pero, digamos, somos muy compañeros, somos como dije, como se dije en nuestra liturgia de bendición de unión sagrada: somos compañeros, amigos y amantes. Y yo creo que hemos descubierto eso, no. Es el día de hoy que nos extrañamos, que nos llamamos por teléfono, y que hemos descubierto también que la lealtad no pasa por la cama. No sé si me entiendes? Sino que la lealtad pasa por otro lado. A veces se puede compartir a veces no, cada cual, y no tenemos culpa. Al contrario, es una cuestión... Hay un teólogo gay, como se llama, que yo tengo por ahí el libro, que el dice que las relaciones abiertas son las que ayudan a que las parejas duren más tiempo. No sé si será cierto, pero el lo dice. Me parece que es, es episcopal ese teólogo. Y bueno, son posturas, y bueno, lo que sí que el me ha ayudado mucho en el ministerio y muchas de las cosas, incluso a crecer intelectualmente,

porque el es un autodidacta, y bueno, yo lo escucho, pregunto de algo gay y el lo maneja muy bien todas esas cosas.

Entrevistador: Bueno, estabas hablando también ahora, un poco me interesa también saber de que, en ese momento que estabas en ISEDET también era mucho el momento de la teología de la liberación y todo eso, pero también saber un poco así cuales son las líneas teológicas, las teologías que te han ayudado en ese proceso de tu reconciliación personal también, pero en tu trabajo, en tu formación teológica, que te han ayudado y te han influenciado de alguna manera.

Roberto: Mira, la línea teológica, digamos, yo te dije en un principio que no soy un alumno, no sé pensar teológicamente, aunque Norberto dice que yo tengo mi propia teología, pero me la dio los años, la vida pero no, no sé pensar. En ese momento, a mí lo que me ayudaron fueron las, digamos, los ejemplos de vida. Los libros me ayudaron a pensar, a ordenarme, qué sé yo, pero por ejemplo, que venga un profesor católico y se ocupe, y se enoje conmigo porque no voy a clase, hubo otro profesor que me apoye como, por ejemplo, ese profesor gay que yo te decía, yo había reprobado en hebreo y el me enseñó particularmente en su casa, y todos le llamo la atención porque era el único que había entrado en su departamento. Nadie entraba en su departamento. Decían “vos entraste en el departamento de (...)?”. “Sí, porque el me está dando clases de hebreo” – por ejemplo, no. Y, este, y la gente, no, y también aquellos que se sospechaba y que, bueno, que si confirmó lo que eran y que me apoyaran. Como aquellos que me dijeron “sabemos Roberto que andas en malos pasos”, por ejemplo, y que me rechazaron, incluso un día le toqué el brazo a (...), y lo sacó así como si tuviera lepra. Y bueno, todas esas cosas, digamos, yo creo que la teología vino después. La teología vino después. Y yo diría que una teología pastoral. Porque teología académica, digamos, sería demasiado soberbio de mi parte decir que yo tengo una teología académica. Sé, si escucho, so están hablando de manera académica sé lo que están diciendo, no soy ningún, pero no la uso, no la uso. Y la respeto, no, pero no la uso. Soy muy, muy simple en ese sentido, y ya te digo, y por otro lado porque soy medio vago también para estudiar.

Entrevistador: Así, en términos, bueno, fueron muchísimos años y como dijiste mucha gente pasó, pero, en esa diversidad te parece que podrías decir, la mayoría de la gente, en términos de clase económica, clase social, de género, la mayoría eran varones o mujeres, o venían muy mixtos, de etnia también, y de tradición religiosa... hablaste un poquito pero podrías, así, no sé si...

Roberto: Cuando yo comencé la mayoría eran varones. El tema lésbico no se tocaba. No existían. Incluso, incluso, yo no las entendía a las chicas mucho. Yo siempre quise de alguna manera de que hubiera una pastora mujer, etc., etc. Nunca lo logré. No tuve éxito. Intenté de abrir el ministerio hacía las mujeres pero no pude, no pude. Qué sé yo. Aquí la iglesia le abrió el grupo a un grupo de mujeres feministas. Y yo, eso me generaba mucha angustia. Honestamente, me generaba mucha angustia porque tenía que tener un cuidado con lo que estaba diciendo, porque estaban atentas a la agresión, digamos. Y cualquier frase o idea se sentían agredidas. Entonces eso me generaba mucha angustia. Honestamente cuando se fueron fue un alivio. No quiere decir que yo sea lesbofóbico, no quiere decir eso. No. Pero no las entiendo. Yo hubiese querido un ministerio para mujeres. Pero no... Y con el tema travestí fue más bien un llamado de Dios, digamos. Un llamado de Dios porque un día sonó el teléfono, estaba lleno de gente mi casa, porque, digamos, nosotros vivíamos cerca de la plaza Miserere en un departamento. Y ahí se hacían todas las actividades que no eran la misa porque nosotros nos reuníamos en el centro. Alquilábamos una sala. Y ahí se hacían los talleres, se hacían las, el grupo de reflexión, teníamos los miércoles reunión de oración con comunión, y, bueno, las entrevistas pastorales, bueno, todo trabajo político, todo estaba centralizado en ese departamento. Digamos, estábamos reocupados. Había incluso una recomendación de la Iglesia que yo tenían que tomarme un día, un día de descanso. Entonces

resolví que el lunes era mi día flaco. Entonces un día que estaba, teníamos un grupo de reflexión sonó el teléfono. Entonces, este, ya había terminado, yo me acuerdo, el grupo, y estaba la gente ahí hablando y tomando té, porque siempre se quedaban a comer algo, y resulta que sonó el teléfono y atiendo. Y dice “Sí, pastor, usted es el pastor González?”, digo “Sí, soy el pastor González”. Dice “mira”, dice, “yo he me enterado de su iglesia que recibe a todas las personas, que es para los gays para las lesbianas”, digo “Sí”. “Y me puedes decir el horario?”. “Nos reunimos en tal lugar a tal hora”. Y dice “usted creé que me pueden aceptar a mí?” Digo “Sí, no hay ningún problema”. Tenía voz de mujer, digo “Se sos lesbiana perfecto, vení, bienvenida”. Dice “Yo no soy lesbiana, soy una travestí”. Y ahí tuve que solucionar. Lo tomé como un llamado de Dios. Digo “Sí, sos bienvenida, vení”. Y con esa persona empecé a conocer lo que es una travestí. Y le agradezco a Dios porque, esa persona vive en Córdoba, por ejemplo, y periódicamente me llama y recuerda de aquellos momentos, y todo eso. Y lo mismo después con la gente bisexual, digamos, de alguna manera que existen. Y que bueno, ojala que, acá no sé, pero me alegro en otros lugares se están organizando políticamente, grupos de reflexión, y todo eso. Acá todavía no. Pero bueno, ojala que... Y otros grupos, digamos, qué sé yo. Uno va, digamos, yo creo que el prejuicio se va venciendo cuando a las personas, y conoce todo su entorno. Y entonces o lo aceptas o lo rechazas. Si lo rechazas es porque sos un cuadrado. Y se no es porque quieres conocer el otro y quieres aprender del otro. Y yo te digo, mi trabajo pastoral está bien, yo recibí de ISEDET mucho, pero lo aprendí mucho con la gente. Especialmente cuando, vencer mis prejuicios, por ejemplo, qué sé yo. Una vez enseñaba, que bueno, cosa que yo hacía, contra los baños, por ejemplo. Hablé de eso... Y me dijo uno de los, gente de la junta directiva en aquel momento, “la gente se fue muy mal porque hablaste de los baños, y hay gente que es lo único que conoce. Si vos quieres ganar a esa gente, cambia de actitud, cambia de actitud”. Cuando, el día que me instalaron como pastor, vino un chico que había ido a un boliche, en donde, ese boliche en ese momento, una disco, era una malange, de todo. Entonces vino y dice “Pastor, fue a conocer a aquel lugar, y qué sé yo...”, y yo dice “fuiste a este lugar?” Dice “Sí”, digo “a mi no me parece”, dice, “porque es ese y lo otro...” Y estaba mi obispo. Y me dice “te tengo que hacer una observación: no seas tan radical con condenar los lugares que a lo mejor vos no conoces, o que te gustaría ir. Porque yo vi que este tipo quedó bastante mal y es probable que no venga más a la iglesia”. Y aprendí. Yo pienso que las cosas son, la recibí de la gente, a vencer mis prejuicios. Y eso no te lo dan los libros, no te lo dan los libros.

Entrevistador: Bueno, estabas ya ahora justo hablando sobre esa cosa que me parece muy fuerte y muy buena de la relación de la gente y una de las preguntas es cómo concilias la fe con la experiencia GLTTB? Entonces pudieras hablar un poco, tanto personalmente como en tu ministerio, como hacer esa...

Roberto: Yo he aprendido que Dios está, no en un sentido panteísta, pero que Dios nos acompaña en todos los lugares. Y aprendí y lo digo con mucho orgullo que Dios está en nuestra cama cuando tenemos una relación sexual. Dios está presente cuando nos masturbamos. Porque también es una parte de descubrir tu propio cuerpo se te masturbas. Dios está presente en un baño. Dios está presente en todas parte y para decirnos que está todo bien. Porque con nuestra sexualidad uno no hace lo que quiera, sino lo que puede. Y entonces, bueno, es una forma de expresar lo que sentimos. Y yo estoy convencido de eso. Y eso te evita la culpa, te evita problemas de relación, te evita todo. Y eso te hace realmente vivir. No una libertad ideal porque no existe una libertad ideal. Eso es una falacia. Pero sí un, en paz consigo mismo. Y eso lo que a veces, porque lo he visto, la gente que venía con mucha culpa se tenía una experiencia de un baño, se tenía una experiencia casual, y a veces eran satisfactorias. Porque. Y convencer a la gente que, bueno, después de una relación sexual podes o no llegar a tener una relación más profunda de amistad y después puede llegar a formalizarse en pareja. Pero no es obligatorio. Eso por un lado. E por otro lado es que está

todo bien. Dios no cambia su amor, no cambia, su gracia está, que fluye, y que realmente de alguna manera te reafirma.

Entrevistador: Bueno, y quizás para terminar, así un poco, ahora que, bueno, han cambiado de la ICM para contituyer el Centro, quizás como ves el futuro y también con relación a los grupos en general, en términos de grupos religiosos y iglesias GLBT?

Roberto: El Centro, no, es también, no somos iglesia. Vemos el tema iglesia como una mala palabra, digamos. La gente no está como para iglesia. Y eso lo aprendí también con dolor, porque uno toda la vida ha sido iglesia, iglesia en el mundo, iglesia con mi pareja, qué sé yo, en un encuentro casual, iglesia. Pero dado que la iglesia todavía persiste en que nosotros estamos afuera, porque seguir insistiendo, incluso lo puedo, lo puedo, unir a mi propia historia, cuando yo empecé a mi ministerio andaba golpeando las iglesias donde yo sabía o que había pastores gays o había gente, digamos, aislada. Y todos me cerraron la puerta. Hasta que dice “basta”. No vuelvo más, no quiero saber más nada, y entonces empecé mi camino, mi ministerio solo. Y lo mismo sucede ahora. No queremos llamarnos iglesia, no somos iglesia. Porque es un, algo muy desvirtuado. No es ideal de Jesús. El ideal de Jesús es la comunidad para nosotros. El futuro del centro es más bien, tener un trabajo espiritual, religioso, y también social. De hecho ya lo estamos haciendo con las travestís, por ejemplo. Ayudándolas al reparto de comida, de cajas de alimento, apoyando un taller de costura para travestís mayores y mujeres en situación de pobreza. También haciendo prevención cuanto a salud sexual y todas esas cuestiones. De hecho Gabriel ha hecho reparto en los lugares más inhóspitos como Palermo y todo, en las horas más locas y más terribles de la madrugada repartiendo preservativos. Pero no era simplemente repartir un preservativo sino también hablarle con su testimonio, hablarle que Dios te ama incluso en este trabajo. Y bueno, también, el tema la prostitución para mí fue vencer un prejuicio. Yo no veo la prostitución como un pecado. Sé que hay otros grupos gays que sí ven la prostitución como un pecado. Y esa fue también una lucha al principio con la gente mayor que venía, que había un grupo de gente mayor, 50, 60 años para arriba que no querían saber que participara una travestí de las celebraciones. A no sé que cambiara de alguna manera. Por eso el futuro del centro yo lo veo que tiene que haber todo paralelo, digamos, lo religioso, también lo social. No hay ni una cosa ni otra. Por eso también hacemos lecturas políticas del evangelio, y todo eso, porque también vivimos en una sociedad que es política, digamos, y tenemos que estar atentos a esas cosas. Y cuanto a lo religioso, nos gusta también nuestra postura ecuménica, somos ecuménicos, ya ahí en la comisión directiva hay una persona judía, por ejemplo. Y tuve una linda experiencia hace dos años, por ejemplo, que vino un rabino con su pareja, un rabino judío, para presentar la película esta, no sé si (...) nombrar, Temblando ante Dios.

Entrevistador: Nunca la he visto pero la conozco.

Roberto: Bueno. Entonces yo sentí en mi corazón, tuve la convicción de que tenía que ir a una sinagoga. Y bueno, fue a una sinagoga donde sabía que eran mucho más abiertos porque estaban haciendo un trabajo con los chicos de la calle, cosa que es muy raro con judíos, y que pertenecían a un grupo que se llama Memoria Activa que, vos saber que aquí en Argentina hubo dos atentados contra dos instituciones muy importantes. Una fue la embajada de Israel y otra fue la AMIA. Bueno, y ahí se juntan todos los sobrevivientes de los atentados. Y fue hablar al rabino. Me pedí a un amigo judía que me emprestara una quipá, como iba dentro de una sinagoga por lo menos para respetar. Obviamente con mi cruz grande, fue. Entonces al rabino le digo “no se asuste” le digo, “yo no vengo a convertir”. Y el rabino se reía y me dice “va ser un poco difícil”. Y estuvimos hablando sobre la película y como era tan afable digo “mire, mi función, digamos, no es convertir a la gente judía”, digo, “yo vengo también porque quiero, hay mucha gente gay y lesbiana que son judías y mi función es reconciliarlas con su fe”, le digo, “habría posibilidad que ellos vivieron y participaran de los servicios religiosos?” [pausa para troca de fita K7]

... “cuando ellos quieran que vengan”. Y bueno, tal es así que ahora en esa sinagoga se reúne un grupo de gente gay y lesbiana judía. Se reúnen a estudiar la Torah, con una lectura de acuerdo a los presupuestos de la Teología de la Liberación, y bueno, y este rabino incluso ha bendecido parejas gay, y todo. Lo único que en su momento quedamos, esto es lo anecdótico, quedamos que íbamos hacer un día de oración y recordación en la sinagoga de (...) por la gente gay y lesbiana que murió en el Holocausto. Y dice “yo no tengo ningún problema, va ser fantástico, pero tengo que consultar a mi comisión directiva”. Nunca me contestó, evidentemente ya la comisión habría dicho no, viste, que pasa en las iglesias, como paso en su momento en la iglesia danesa. Yo le pedí al pastor si podíamos tener un espacio, y Andres me dijo “yo los voy a consultar”. Y la congregación fue muy firme. “Nosotros te aceptamos a vos como gay” – después de muchas luchas, no – “te aceptamos a vos, pero no nos llenes la iglesia de gente gay”. Entonces eso es, digamos, que es respetable también, no. Y es así. Así que, y eso me mantiene tranquilo, digamos, no, el hecho de no andar, digamos, evangelizando gente que no, y respetando, digamos, al otro. Tal es así que hemos recibido gente de libres pensadores. Ojo que también dentro del espacio religioso y de lo espiritual hay mucha locura. También he podido detectarla. Y eso se ve, qué sé yo, en un tiempo nosotros usábamos el sermón dialogado y ser armaba cada lío, porque había gente que no entendía lo que decir y decía cualquier disparate con voluntad de hablar. Eso también lo aprendes. Pero es respetable también, no. Bueno, eso es lo que de alguna manera hemos hecho.

Entrevistador: Bueno, Muchísimas gracias.

Roberto: Y bueno, no sé si...

Entrevista 4

Norberto D'Amico¹

Entrevistador: Lo que interesa, yo voy a preguntar también un poco de tu período en la ICM, porque me interesa un poco hacer la historia de todo eso, como fue el desarrollo, en la ICM llegaste a ser diacono?

Norberto: Si.

Entrevistador: Bueno, entonces vamos empezar con algunas preguntas mas de historia, de tu autobiografía, de tu involucrimiento (as veces no me sale el español – no hablas muy bien). Entonces, cuando, como e porque te involucriste con el trabajo de grupos o iglesias GLTTB, en el caso de la ICM?

Norberto: Uhum. Yo me involucré con grupos religiosos específicamente cuando lo conocí a Roberto. E cuando nosotros nos conocimos al poco tiempo el me contó que era pastor de un grupo en la iglesia, que recibiera personas GLTTB. Pero en ese tiempo eran gays y lesbianas, todavía las travestís, transexuales, bisexuales eran mirados con mucha sospecha y no se sabia si éramos o no éramos. Había mucho prejuicio, mucho más prejuicio que ahora, no? Entonces, este, cuando yo no lo conocí, cuando el me contó esto, a mi me pareció extrañísimo. Y a poco tiempo me invito a participar de una celebración. Y yo participe. Pero yo en realidad yo estaba bastante alejado del tema religioso. Ni siquiera me molestaba, o sea no existía, para mi el tema religioso, estaba en un plan de comodidad...

Entrevistador: Ya estabas involucrado en la militancia GLTTB?

Norberto: Si. Había participado había durante un tiempo, había ido a la CHA, esto había participado un poco, este, no era una militancia demasiado activa, pero si había estado ahí, visitando, participaba de algunos grupos. En realidad lo único que existía acá era la Comunidad Homosexual Argentina, y había una revista que se llamaba Diferentes, que un compraba religiosamente, cada vez que aparecía, no me acuerdo ser era mensual, si era mensual me parece. Y no tenia idea de que existía algún grupo religioso, no me interesaba, no tenia idea. Después que fue al grupo en una circunstancia menos formal que una celebración, en una reunión social, en realidad me pareció una locura, una locura total, este. Y después empecé a participar porque ellos necesitaban alguien que hiciera un boletín para la, para el grupo, para la iglesia. Y a mí siempre me gustó mucho la grafica y todo eso. Así que puse a hacer los boletines que eran muy simples, muy elementares. Hacíamos con el viejo sistema, antes de la computadora (parezco un anciano)... Se tiraba la tira a maquina, después se pegaba, como se hacia antes los impresos, los gráficos...

Entrevistador: Mi primer trabajo en facultad fue así también...

Norberto: Claro, a uno le parece que hubiera existido la computadora porque ya no se puede vivir sin ella, pero antes hacíamos las cosas así. Y en realidad son tan recientes... Y, bueno, y empecé a tomar contacto con una nueva perspectiva, viste, no era la, digamos la iglesia de la que yo no había querido participar. Yo, cuando tenía nueve años me llevaron a hacer el catecismo, para tomar la primera comunión en la Iglesia Católica. Y cuando yo vi el material que me estaban mostrando, que yo iba tener que cursar en el catecismo yo dice “están locos”. Me dio una cosa de agonía y eso que el cura de la parroquia era absolutamente progresista. Pero era una agonía eso, yo no podía creer que les tratara de, o sea no concebía que ellos pensaban que yo iba creer eso. Entonces declare en mi casa que no iba a tomar la comunión, que no iba hacer el catecismo. Claro, y después, este, me encontré con una perspectiva nueva.

¹ Entrevista realizada em Buenos Aires, gravada em fita K7 e apresentada em seu idioma original. Apenas foram extraídas interjeições e vícios de linguagem quando interferem na compreensão do texto. Palavras ou expressões não compreendidas no processo de transcrição são indicadas por “(...)”.

Nada mitologizada, desmitificada, con una relación con nuestra vida cotidiana, con una relación, con una hermenéutica, digamos, muy adecuada para la comunidad GLTTB, para nosotros en estas circunstancias y realmente, claro ahí empezó a tener sentido participar de una celebración, hablar de comunidad cristiana y empezar a leer las Escrituras. A mi me, yo había leído muchas veces, este, había agarrado algunas Biblias y había tratado de leerlas y no encendía que era lo que querían decir. Y un día me puse a leer los hechos, este, el libro de los Hechos, y empecé a entender todo. Claro palabra por palabra, puede entender la historia, de que se trataba, que era lo que pasaba, este, y bueno, fue una linda experiencia, de verdad fue una experiencia como de conversión. Muy bíblica, muy evangélica fue la historia. La primera vez que tomé la comunión, este, no se que paso y sin poder moverme de la cama. Yo estoy seguro que me descompuse por alguna otra cosa, pero me pasaban cosas muy interesantes. Una conversión muy intensa, muy emotiva y muy linda, pero sin apelar a ninguna visión, a ninguna imagen así sobrenatural. Una de las cosas, creo que yo, que el punto de partida de mi conversión fue un día que le pregunté a Roberto como el, una persona que había sufrido tanto, cuando el me empezó a contar su vida y su relación con la iglesia, todo eso, y qué veía el mundo con una perspectiva realista, y que veía todo el sufrimiento, como podía creer en Dios. Y el me contestó que el creía en Dios porque, porque... el me dice “yo creo en Dios porque y te amo”. Si, fue muy hermoso. Yo creo que fue el punto de partida de mi conversión. Fue muy lindo. Y bueno, después empecé a participar ya, este, con todo el proceso, este, enorme...

Entrevistador: Eso ya era la ICM?

Norberto: Eso ya era la ICM, claro Roberto era el Pastor del grupo de la ICM que siempre fue muy pequeño aquí en la ciudad de Buenos Aires. Y, bueno, participé durante un tiempo después, los grupos, has visto que los grupos, este, tanto políticos, como civiles, como religiosos son muy inestables en América Latina y Buenos Aires nunca fue la excepción. Y se hacen muy difíciles de llevar, surgen problemáticas que realmente uno no sabe como, como manejarse dentro de ellos, no, dentro de los grupos. Así que me tomaba mis tiempos, volvía. Pero buenos, claro, la relación que teníamos de pareja con Roberto, me mantenía como muy en contacto. Y así, bueno, fui participando cada vez más.

Entrevistador: Y así como vez el, en esos años todos, o que paso con la comunidad, como se fueron dando cambios, desiste que no, que en principio no, los T's era un poco así, no bien vistos, como se fue un poco de la historia del grupo?

Norberto: Bueno, la iglesia de acá de Buenos Aires fue pionera en muchísimas cosas. Fue la primera en descubrir que entre sus miembros había una persona bisexual. Consta que la bisexualidad no era, como decían en ese tiempo, que era alguien que estaba por, o que no se atrevía a. No, pero que había una bisexualidad, que era real, que era una persona que tenía sus opciones, que tenía sus preferencias, que tenía sus opciones éticas, y que no necesariamente tenía que presentarse como un temor a aceptarse como gay, sino que era real, concreta, que era posible y que, digamos, o sea lo que sucede cuando alguien conoce a otra persona, no. Ya sea lo que sea, que esta poblado de prejuicios y de fantasmas, bueno cuando uno conoce una persona, cuando alguien dice que no ha tenido contacto con gente gay, y conoce gente gay, bueno se da cuenta, es posible que... bueno, después el grupo fue, digamos, la madre de la primera travestí visible, mediática, este, muy criticable en el discurso, muy criticable en muchísimas cosas, pero, que fue la que abrió la puerta, digamos, para el dialogo con las travestís, hasta en el nivel social. O sea, se presentaba en un programa de televisión en un tiempo en el que no había ninguna travestí visible siquiera en la vida cotidiana, en la calle. Hoy en día, bueno, de repente vas a la panadería comprar el pan y te puedes encontrar con alguna en la esquina que es travestí. En ese tiempo no. Era como un mundo a parte, y de la noche, y de determinados lugares. Así que en ese tiempo el grupo ese, fue capas de recibir, de dar la bienvenida, de apoyar a un montón de gente que también estaba en la misma búsqueda que nosotros, no. Encontrar una comunidad hospitalaria, tener amigos y amigas que lo

entiendan y lo valoren. Así que fue una linda experiencia grupal, no. Digamos, la iglesia en ese momento sostuvo, este, y nosotros sostuvimos personalmente una puja (una tensión) dentro del movimiento político que no quería la presencia de travestís, que no quería la presencia de, porque confundían, porque no daban un buen mensaje, por una serie de cosas, este, la iglesia también se presentó aliada a grupos e izquierda que querían otro tipo de debates, no solamente una serie de derechos muy codificados para determinadas personas, gays y lesbianas, no, este. Así que no. Personalmente fue una linda experiencia grupal y también fue una experiencia bastante difícil. Nosotros, yo me acerqué, yo empecé a formar parte de la comunidad en una época en la que el VIH era muy, digamos era un problema muy fuerte. En que no había buena medicación, no había buenos tratamientos. En el que se estaba peleando por muchísimas cosas que, bueno, están en la ley, que digamos, han cambiado, no. Una época que se llevo muchos compañeros. Acompañamos en este tiempo a muchas personas, tuvimos muchas pérdidas. Y las pérdidas siempre desgastan, se llevan parte de uno. Uno sale enriquecido también...

Entrevistador: Si, a mi acuerdo que en muchas celebraciones siempre hay memoriales, se acuerda de personas que se murieron en consecuencia del VIH...

Norberto: Si, si. Tuvimos pérdidas de personas muy entrañables. Porque todas las personas somos únicas e irrepetibles. Pero hay algunas personas que son más irrepetibles que otras, sinceramente.

Entrevistador: El tema de la sede, del lugar...

Norberto. Si.

Entrevistador: Estuvieran siempre aquí, fue en otro lugar...

Norberto: No, la iglesia se reunía en ese tiempo en las casas de las personas de la comunidad. Después, empezó a alquilar una sala de ensayos de una escuela de mimos, aquí en el centro de la ciudad. Estaba bueno porque era céntrico, pero la, digamos, tenía un aspecto horrible. Además es una zona donde hay cabarets, mucho, este, es feo. Estes que están en los subsuelos. Nosotros tomábamos el ascensor que era viejo y feo, y abajo, de abajo salía la música del cabaret y las luces rojas. Era muy divertido en cierto sentido pero tampoco era muy cómodo y muy convocante para mucha gente, no. Sobre todo por este formato de iglesia, que aspira determinada... Después la iglesia siguió allí, en este salón, durante bastante tiempo. Después Roberto y yo fuimos a Nueva York por un año y algo, si por un año, y volvimos y empezamos otro grupo, que empezó con la característica del centro. Pero después se afilió también a la ICM, y tomo ese formato de comunidad, de iglesia tradicional, y conservador, con un pastor al frente y... Que yo siempre lo vi como muy autoritario, el modelo, y llegamos, con el tiempo descubrí que es muy en vano, uno trata de, de alguna forma piensa, ingenuamente que va poder subvertir ese, pero es imposible. Si, ese está allí, es imposible cambiar ese modelo. Y allí la comunidad alquiló ese lugar. Así que bueno, pusimos el templo, armamos el templo, y estamos bueno, un espacio para el trabajo. Bueno, las travestís empezaron a recibir sus cajas de alimentos, y todo ese programa que ellas manejan acá en ese espacio. Ahí trajeron sus máquinas que todavía están esperando ahí para el taller de costura, para mujeres y travestís en situación de pobreza, bueno. Eso nos permitió algunas cosas. Algunas actividades comunitarias. Estábamos más tranquilos en un espacio más propio. Después cuando el grupo no pudo sostener ese lugar, bueno, ya, este, tuvimos que cambiar bastante las cosas. Y últimamente ya, este, cuando las relaciones con la ICM se, digamos, cambiaron, ya decidimos, bueno, Roberto y yo venimos a vivir aquí, porque este lugar nos sigue permitiendo trabajar con grupos pequeños, y hacernos cargo de, digamos, de recibir (...) en nuestra casa, no.

Entrevistador: Me gusta mucho el ambiente. Hablaste un poquito de algunas actividades, quizás otras actividades y materiales que han desarrollado en ese periodo...

Norberto: Si.

Entrevistador: A parte de la misa, tenían siempre la misa...

Norberto: Si, si, en el, digamos, en el periodo que yo conocí a la iglesia, al poco tiempo empezó a haber una gran actividad política gay. Y la iglesia participó muchísimo en las actividades de visibilidad y de concientización a nivel social. Empezaron las marchas de orgullo que no existían aquí en Buenos Aires. Aquí en esta casa vivía gente que formó un grupo que se llamaba Gays por los Derechos Civiles, con Carlos Jauregui como representante más visible. Carlos vivió y murió en esa casa. Y nosotros nos sentimos mucho más identificados con la estrategia que ellos tenían en ese momento. Que era una estrategia muy adecuada para ese momento también que vivía políticamente el país. Era el momento menemista, el neoliberal en el mundo, y había que hacer una estrategia distinta. Se venía de una estrategia, digamos, de discurso de derechos humanos, cuando en realidad la, el derecho a la libre expresión de la sexualidad no es un derecho reconocido en las organizaciones de derechos humanos y de mucho fracaso en el dialogo, en tratar de achar un dialogo en las organizaciones de derechos humanos. Muchas de ellas porque están compuestas en su mayor parte por gente de las iglesias a las que parece ser... porque uno sabe mucha de la gente que está en las organizaciones de derechos humanos tiene familiares gays, lesbianas, muchos de ellos conocen bien el tema y además nunca accedieron un dialogo franco con organizaciones civiles, compuestas por personas GLTTB. Últimamente si porque no les ha quedado mas remedio, después de estrategias muy agresivas e visibilidad. Y una de las cosas que era interesante era que la iglesia participaba muchísimo en todo eso. Participaba desde su espacio, como grupo religioso, asegurando que, asegurando el amor de Dios para todas las personas, y además presentándose como testimonio vivo de que se puede ser gay, lesbiana, travestí, transexual, bisexual, cristiano, sin necesidad de internar determinadas, arquetipos de lo que es ser cristiano, cristiana. Y bueno, y manteniendo un dialogo franco con la sexualidad, con todo lo que hace la vida, corporalidad, la vida cotidiana, digamos, e con los problemas, si con los problemas de la vida y con los problemas cotidianos. La iglesia, después de este tiempo de participación muy intensa, comenzó a, que fue esto que yo decía, no, de impulsar la participación de las travestís, impulsar la participación de las personas bisexuales, empezó a trabajar un poco más, a trabajar un poco más a lo social cuando nosotros volvimos de Nueva York. Porque parece mentira que en un año pase tantas cosas, no. Pero en ese año, yo creo que se hice como un quiebre en el sistema en el que estaba viviendo. Todo el sistema de privatización, todo que se había vivido con esa cosa neoliberal, hizo como un crack y empezaron a vérselos, digamos, y también esa cosa de miren que bien que esta todo y como se quejan los resentidos, empezó a hacer un crack, digamos, a saltar en la cara de los que nos detestaban, no, y empezaron a verse la realidad de las villas que habían crecido enormemente, de la gente desempleada, y nosotros mismos estábamos desempleados, y pasamos por momentos terribles, absolutamente espantosos, ante la indiferencia de las autoridades, que además estaban muy ofendidas porque estábamos mal. Y empezamos a relacionarnos con otra gente, con gente que estaba en la calle, con gente que estaba viviendo en las villas miserias, no era nuestra situación pero, yo creo que eso nos sensibilizo a nosotros personalmente y al grupo, digamos a empezar a explorar otras perspectivas, no. Una de las cosas, de las primeras cosas que hicimos en ese tiempo fue ir a participar con la gente de un barrio que llamaba la Aldea Gay. Este barrio está en la parte de atrás de la ciudad universitaria aquí en Buenos Aires. Es una de las zonas privilegiadas de la ciudad, esta a metros de Belgrano, a metros de los lugares más caros de la ciudad de Buenos Aires. Y se formó a partir de dos o tres gays, travestís, mariconas, como se dicen ellas mismas, no, si mariquitas, ni travestís, ni gay, una cosa sin demasiada producción, y otras que se fueran, hasta algunos novios que fueran apareciendo, y fue creciendo porque empezaron a encontrar mujeres solas, chicas adolescentes embarazadas, que se iban a vivir con ellos, porque como eran todos gays, no iban a hacer a ninguna agresión física, ni abuso, ni nada, y se empezaron a formar, y después

aparecieron los novios de esas chicas, se formó una, toda gente con muy poco, con muy bajos recursos, y algunos con trabajo, por ejemplo, muchos de ellos trabajaban en empresas de limpieza, i vivían allí porque el sueldo de una empresa de limpieza no permitía vivir en ninguna otra parte. Y este lugar no tenía agua ni tenía luz, tenía una sola cañería de agua potable en un extremo y otra en otro extremo, y no tenía conexiones de electricidad. Pero la gente, bueno, fue formando sus ranchos, fue levantando muchas cosas, sobretodo de los desperdicios de las, de algunos engendros arquitectónicos que habían criado, que habían criado los intendentes de la ciudad, entonces intendentes de la ciudad de Buenos Aires para sus amigos en esas zonas. Me acuerdo que se llevaban los vidrios enormes de las puertas, de los blindex, los vidrios blindados y los ponían de mesa. Tenían una mesa espléndida de vidrio... después de haber cargado una mesa de vidrio por muchas cuadas. Era un ámbito increíble, donde había otra forma de convivencia. Una convivencia muy solidaria entre las personas, las familias, y la gente, viste, las parejas gays, toda la gente que vivía allí. E la verdad que fue muy interesante, fue muy interesante. Y el trabajo, lo que nos llevó ahí, era que ellos tenían la amenaza de desalojo permanentemente. Un día Roberto fue y se metió en el medio de todo eso, y empezó a conocer a la gente, y les contar su historia... Ellos en su ingenuidad apelaban a los medios porque pensaban que esto los iba a beneficiar y en realidad eso solo les perjudicaba cada vez más, porque se hacía visible que allí había un territorio, como decían los jueces, usurpado, y todas esas cosas. Nosotros entonces nos pusimos a trabajar, fuimos en este momento a la CHA, a la Comunidad Homosexual Argentina, trabajamos con ellos, fuimos a ver Ministerio del Interior, fuimos a ver la Ministra de Interior, que era una tilinga, terrible, una señora muy arreglada, terrible, que les recitaba a las chicas toda vez ese, que tenían medo que le saquen a sus criaturas, las Declaraciones Universales del Niño, una fantochada enorme, y empezamos a trabajar también con la gente de derechos humanos de la ciudad de Buenos Aires. Pero que pasó, que como el gobierno era menemista, el gobierno de la república era menemista, y el gobierno de la ciudad era del partido radical, entonces los menemistas presionaron al juez que tenía la causa de la expulsión y un día feriado, me acuerdo que era un día de invierno, era un día horrible, llovía, hicieron el desalojo por sorpresa. Nosotros nos despertamos sobresaltados con la noticia del desalojo, así que salimos todos corriendo para allá, con un par de abogados, Angela Vanni que era la abogada que trabajaba mucho con gente, con las travestís y con toda la gente gay. Angela fue la única que pudo entrar. Estaba todo cerrado, estaba la policía, policiales montados a caballo, policías en los patrulleros. Bueno, no nos dejaban entrar, a la gente no les dejaban salir. Bueno, una historia horrible. Y igual, después trabajamos para tratar de ubicarlos, después se hizo una casa, se consiguió una casa para que vivieron y para que la administraran. Esa fue una de las tareas más interesantes que fue el centro de todo, en los comienzos como tal, y muy intensa. Si fue muy intensa, para mí fue una, yo ahora lo pienso en perspectiva y no puedo creer, no lo puedo creer. Bueno, pero las cosas son así, cuando uno las mira en perspectiva, yo me recuerdo cuando hicimos la primera marcha del orgullo acá en Buenos Aires, Marcelo Ferreyra había conseguido un tela de sabanas color rosa, y éramos unas trescientas personas, y hicimos unas banderas con los sabanas, que habíamos forrado con unas banderas color rosa, pero rosa pálido, era una cosa... teníamos tanto miedo, tanto miedo, e igual marchamos, no. Y lo único que se escuchaba era el vozarrón de Carlos Jauregui, que tenía una voz impresionante, y cantando consignas que eran muy parecidas a las de los actos políticos. Después no, después se diversificó y empezamos a incluir en las marchas, que se yo, representaciones de el Garrote de la Policía, y consignas que tenían una connotación política mucho más fuerte y quedo muy interesante. Y vos sabes que en Argentina, por ejemplo, fueran un antecedente, porque después todas las protestas sociales empezaron a imitarnos en cuanto a hacer cierto show y hacer cierta (...) aunque era un tema muy puntual, que uno

cuando mira en perspectiva dice pero como se hizo esto, como se produzco eso, no. Pero ahí con mucho mas recursos uno podría reproducir.

Entrevistador: Tu hablaste un poquito sobre la relación con algunas organizaciones GLBT, con CHA por ejemplo, bueno como se dio las, como se relacionó la ICM, la iglesia, ese grupo con otros grupos también religiosos GLBT y con el movimiento, quizás algo más...

Norberto: Mira durante muchos años en casi toda America Latina éramos uno de los pocos grupos religiosos abiertamente GLTTB. Y nos sentíamos como solos en el medio del mundo. Por una parte teníamos ciertas buenas relaciones con el movimiento político. Pero por otra parte no entendían nada. Un día apareció un chanta (persona con falsas credenciales, mentiroso, aprovechador) con una mitra y vestido de obispo de no sé cuanto, autoproclamado, y que sé yo, y estaban ahí fascinados por todo ese disfraz que tenía ese individuo, que era un chanta, y nosotros teníamos un trabajo concreto, me entendéis, y esas cosas que suceden. Y tampoco podíamos ponernos a desgastar los pocos recursos y las energías que teníamos en plantear esas cosas. Así que la relación con el movimiento político era muy prudente y siempre tratábamos de no mezclar las aguas, no. O sea, hay cosas que pasan por lo político, o sea lo religioso tiene un lado político, decir bueno si soy gay, vivo, digamos, vivo como puedo y como quiero, y al demás soy cristiano y soy creyente y creo en Dios, todo eso tiene un lado político muy interesante, y es innegable. Ahora la iglesia nunca si diseño como un grupo político, aun que siga siendo política, digamos. Salió a dar su testimonio y a ser apoyo, y a ser apoyo hasta logístico también. Pero siempre hubo bastante incomprensión por parte de los grupos políticos. Cuando estábamos con el tema este, de la aldea gay, Roberto y yo estábamos trabajando muchísimo, muchísimo, en un montón de cosas, yo era secretario de facto de la CHA, de facto. A mi me encanta, cada vez que me he encontrado con Cesar decirle que yo fui secretario de la CHA de facto. Para que no nos olvidemos como hemos tomado también el poder en las organizaciones. Pocas han, nuestras organizaciones tampoco han sido nunca democráticas. Es un planteo interesante como para tenerlo en cuenta siempre. Y me acuerdo que trabajábamos juntos y yo trabajaba mucho, y de repente un día nos reunimos en la sala en el lugar donde funcionaba la CHA y entonces se dijo “bueno ustedes sigan rezando”, viste. Como diciendo, bueno, no hagan nada, y en realidad nosotros hacíamos muchas cosas. Bueno, siempre hubo eso, digamos, no, esa cosa de incomprensión. Y con otros grupos religiosos, las iglesias en realidad siempre, gente dentro de las iglesias se han mostrado muy solidarias, muy solícita, se han acercado, pero nunca hubo una apertura, digamos, nunca hubo una, digamos, participación completa de alguien de ellas que venga y diga “bueno, yo quiero poner el hombro en el grupo, como podemos hacerlo”. Algunos lo harán hecho por respeto, digamos, (...). Otros ya, pero en la mayoría de los casos no hubo un interés genuino, y no había las oportunidades que hay hoy, como para relacionarse, digamos también, no. Y se han prestado el tema de, bueno, “yo como pastor o yo como pastora estoy de acuerdo, pero como lo trabajo en la congelación?” Y después todos esos oportunistas que pululan, por ejemplo más de un “psicólogo pastoral” que abusaba de sus pacientes en el consultorio y después salía a da conferencias en contra de la homosexualidad, como algo, un pecado, y como una enfermedad, y que sé yo. Esas cosas que confunden tanto la gente, no. Digo degenerado en el sentido en que el consultorio un psicólogo no abusa de sus pacientes. En ese sentido. Después en su vida que haga lo que quiera. Pero, y después ese, se presentaba un panorama bastante complejo. Porque nosotros nos aparecíamos adelante, por ejemplo, adelante de, haciendo la protesta en el día de la Oración por la Unidad de los Cristianos, porque habían invitado al, que sé yo, al Cardenal Primado, cuando vivía diciendo, vivía injuriando a las personas GLTTB. Y apañando a gente, que amenazaba con golpes, y que utilizaba argumentos muy, muy complicados. Como por ejemplo decir que la Biblia justificaba que se golpee o que se mate a las personas homosexuales. En realidad eso tenía un doble, digamos, doble mensaje, por un lado para el movimiento político era una gloria, era la

gloria, porque el Cardenal hablaba y el día siguiente (...) éramos las pobres víctimas, que había que correr a abrazar y además de toda la sociedad. Y desde lo político se aprovechaba. Pero, además, en Cardenal nos utilizaba para decir, por ejemplo, que sería bueno que ya que los gays tenían sus organizaciones y tenían incluso su propia iglesia, que se fuera a una isla. Y eso, no, digamos, toda la sociedad se pronunció en contra, no. Pero por otra parte el sufrimiento y la confusión que eso nos hizo, metió en el medio, no, sobretodo con gente, con la gente gay que está, entre su religión y su sexualidad, entre su vida y su, digamos, en muchos casos entre su vida y su llamado. Nosotros sentimos en determinados momentos que la gente que mas nos rechazaba dentro de las iglesias eran los mismos gays y lesbianas, que estaban en ciertas posiciones, más o menos acomodadas. Y no dejábamos de entender, digamos, los que podían llegar a sentirse así, pero lo que pasa es que también sobreactuaban.

Entrevistador: Y que te pareció los encuentros que, bueno en 2001 aconteció aquí en Buenos Aires, en 2003 en Montevideo, en términos de relaciones con otros grupos que ya estaban...

Norberto: A mi los dos encuentros me parecieron maravillosos. Porque a mi modo de ver, o se si yo tuviera un proyecto al que yo me sumaria, este sería el tipo de proyecto. O se, yo no creo en un proyecto, o se yo creo en todo lo teológico, obviamente, yo lo aplaudo y los digo, y espero que algún día tenga la preparación adecuada como para sumarme, pero me parece que, digamos, en los encuentros que son populares, populares en el sentido de que convocan a la gente, a la mayor cantidad de gente posible dentro de un espectro, digamos, local, no, que hace lo posible para que toda esa gente esté, con decisiones tomadas por cierto consenso en la diversidad de sus participantes, creo en eso. Yo no creo en esas iglesias implantadas desde el norte, y no creo precisamente porque estuve 14 años a servicio de una, no. Y con rebeldía, buscando las brechas, esto, siguiendo las feministas con eso de la brecha del sistema, tenía agarrado mucho los dedos en esas brechas. Este sistema no tiene brechas que uno puede aprovechar. Por lo menos este, no. No creo en, digamos, yo creo que se surge un proyecto espiritual y religioso para la gente GLTTB, o para la diversidad en América Latina tiene que surgir de la gente y del trabajo con la gente. Por ahí algunos tenemos un poquito más de experiencia en eso, o porque no decirlo, algunos podemos tener más claras algunas cosas con respeto a nuestra sexualidad y nuestra vida cotidiana y nuestra cotidianidad, o el trabajo en los lugares en los que estamos en nuestras comunidades de fe, o lo que fuera, y podemos dar una mano a otras personas, pero tiene que surgir de ahí. Y para mi este es un proyecto. Tampoco creo el proyecto del claustro. O sea yo no creo en el encuentro de los teólogos, de los académicos, de los pastores, y mucho menos en lo de los liderazgos. Para mi la palabra liderazgo es una palabra que se ha puesto de moda ahora en este contexto autoritario y que es lo mas de lo fascista que yo ya he escuchado, me parece que es un buen principio para el neo-fascismo que está por venir, digamos, no, en lo social, lo político, en lo mundial. Así, yo tengo miedo de que la primera catástrofe climática que afecte a una, y no que afecte Asia, el Oriente, ni que afecte América Latina, que afecte algún lugar en Europa muy clave, ya vamos a saber de lo neo-fascista que va haber ahí. Me parece que esto de hacer un encuentro de liderazgos, de una, un encuentro de claustro, un encuentro de teólogos, un encuentro... yo no estoy en eso, no es lo que a mi me gusta. Yo, a mi me, yo me sentí plenamente en mi expectativa en esos encuentros, digamos. Esos encuentros de grupos, encuentros de gente. Y me pareció que la gente tenía una vivencia muy similar, al punto que yo participé como, digamos, mientras yo estuve ahí, disfruté, participé ahí, estaba, miraba, me quedaba, escuchaba la gente, estaba como se hubiera llegado recién. O sea, no era ni siquiera lo que yo me había imaginado cuando trabajamos juntos en la organización. El de Montevideo para mi fue un cosa asombrosa, en cuanto a lo que pasaba con la gente. Creo que eso es, digamos, es el único trabajo que yo haría es ese.

Entrevistador: ¿Como, ahora algunas cosas un poco mas así, no teóricos, porque no es esa la característica de la entrevista, y también ya hablaste, ya dijiste algunas cosas a respecto, pero

como concilias la fe, la experiencia religiosa con la experiencia de ser, hacer parte de la comunidad GLTTB? ¿Como ves esta relación?

Norberto: La experiencia religiosa... mira para mi en este momento en lo personal yo encontré la palabra que define mi experiencia religiosa en esto de cristianos sin iglesia, no. El otro día, estaba leyendo un artículo, no sé, ya ni me acuerdo cual, pero me impactó eso de cristianos sin iglesia y “ya no estamos solos”, no. Pero la orientación sexual con el hecho ser cristiano es, digamos, muy fácil de conciliar. El problema es la homofobia que hay en las iglesias. Si yo soy una persona de clase alta, y gay, y más o menos ubicada, y tengo cierto brillo, y soy alguien de poder económico en la iglesia, no va a pasar nada. O sea, ahí no hay ningún problema. Porque me parece que los prejuicios están cada vez más subsumidos en, digamos, están cada vez más al servicio de quién se quiere sacar de encima una comunidad. Si las personas son pobres, si no son obedientes, si hacen planteamientos que no son convenientes al grupo que maneja, digamos al grupo de poder, y en algunas iglesias evangélicas tradicionales, a la familia que maneja a la iglesia, esa persona va ser un peligro, va ser homosexual, va ser el demonio. Y si es alguien bien de derecha, que hay gente gay de derecha, va ser una persona muy apreciada en nuestra querida comunidad cristiana. Ahora, desde el punto de vista de la fe, para mi, yo creo que, para mi lo más afirmativo para mi sexualidad a sido conocer a Cristo. O sea, yo no podría tener la misma concepción de mi ser sexual y de mi ser corporal, de mi placer, de mi encuentro con otro, con otro hombre, si no hubiera conocido a Cristo. Es, digamos, a aceptar a el por ejemplo. Ahora, vos fíjate, apareció Isabel después de muchos años, que había tenido una discusión muy grande con su padre, apareció con sus hijos. Entonces yo, claro, yo un poco en broma y un poco en serio, a mí siempre me gustó mucho la historia de Ruth y Noemí. Y la he estudiado mucho, a través del estudio que hizo Mary Hunt, de Ruth y Noemí, y que sé yo. Entonces yo de repente me empiezo a reír, y yo pienso en la historia bíblica. Entonces digo, yo, que no, yo no quiero tener hijos de mi, de mi, no quiero, no me interesa tener hijos de mi ADN, ni todo eso, no, a mi no me interesa. Pero por decisión propia, y aunque pudiera hacerlo, aunque tuviera los medios para hacerlo, no me interesa de tener un hijo de mi sangre. Para mi eso no significa nada. Para mi eso no es trascendente. Para mi trascendencia pasa por otros lugares. Y se parece que, me sería mucho más honorable para mi, y mucho más trascendente recibir a una criatura que no tiene padres, o que, no se, miles de cosas. Pero de repente aparece Isabel con sus hijos, y yo de repente tengo nietos. Porque apareció la hija de mi pareja con sus hijos. Y yo e repelente tengo nietos. O sea, para mi es la historia esa que yo tanto ha estudiado, por las relación de amor declarado de amor de Ruth y Noemí, y porque es la promesa que los novios se cambian en la ceremonia del matrimonio, hace tantos años, de repente en mi vida personal se aparece, y ahí se materializa. Me comprendes? De repente, no se, será que yo, digamos, al pasar los años al vivir en relación con este mundo cristiano, y con las luchas y al conocer las cosas que suceden en las iglesias, y que dejan de suceder, tomo con tanta naturalidad mi fe y, digamos, mi hecho de ser cristiano que en realidad lo potencia, una cosa potencia la otra. Es indivisible, digamos. Ser gay es parte de mi ser, yo creo que desde que nació. Y las relaciones que construyo, aun las sexuales, y aun las genitales, tienen que ver conmigo, con mi naturaleza, con mi existencia. De la misma manera le tiene que dar mi fe y mi concepción de Jesús y mi concepción de Dios, digamos, mi conocimiento de Jesús y mi concepción de Dios.

Entrevistador: Son inseparables...

Norberto: Son inseparables de todo lo que es mi vida.

Entrevistador: En ese proceso hay algunas, quizás, corrientes teológicas o teologías que te han ayudado o influenciado en ese proceso de...

Norberto: Toda la teología feminista. Yo creo que en momento en que yo tuve mi mayor crisis de fe la teología feminista me devolvió al camino, me devolvió a los brazos del Señor (risa). La crítica del sistema patriarcal y religioso de las feministas es maravilloso. Y a partir de ahí,

muchísimo, muchísimo, bueno la teología de la liberación por supuesto. Lo que sucede es que uno se desencanta. O sea, uno se desencantó en su momento de la teología de la liberación. Y después se desencantó también de la teología feminista porque ha visto a mujeres y a feministas llegar a lugares de poder, y se desencanta de muchas cosas. Pero, y como se ha desencantado también de su iglesia, y se ha desencantado de muchísimas, de muchísimas historias. El otro día yo estaba leyendo un librito de Paul Ricouer muy interesante, en que se concluye que uno en realidad cree a despecho de, a despecho del mal, dice que creemos a despecho del mal, y mi pareció tan maravilloso. Pero, tengo que reconocer que a mi me ha enriquecido muchísimo, muchísimo, la teología feminista, y la teología de género. Y últimamente, hoy hablábamos de Marcella Althaus, esa teología especulativa. Por ejemplo una cosa que a mi me marcó fue cuando Marcella dice “se yo entro con cartas de amor, ardientes cartas de amor en mi cartera a la iglesia”, y después pone otra mujer que entra con un, una Biblia en la cartera a bailar salsa, y empieza a partir de ahí ese dialogo entre esas dos situaciones, no. Por ejemplo, eso es maravilloso, digamos, una teología tan especulativa de quienes somos, cuando, donde, de los muchos que somos, de los muchos roles que tomamos. Yo no me adscribo a una línea teológica particular. Últimamente también desvié un poco de la teología de género porque creo que no esta verdaderamente atravesada por un planteo de clase, un debate de clase. Me parece que el gran ausente es el debate de clase. Y de eso no nos va salvar leer los elaboradísimos textos de teología da la liberación. Ya me parece que tiene que haber algo nuevo, la teología queer es maravillosa. En realidad muchas, muchas cosas, hay muchísimas cosa. Una de las cosas que más me fascinó en la vida fue leer las obras completas de Teresa de Ávila. Yo estaba leyendo a Mary Hunt, *Fierce Tenderness*, y estaba leyendo las obras completas de Teresa de Ávila en castellano antiguo al mismo tiempo. Y me pareció fascinante, por ejemplo las mujeres de la contra reforma, toda la contra reforma me pareció, me parece maravillosa. Leer esta monja que quería sus monjas bien hombres, y no solamente del contexto de género, sino que las quería bien hombre, las quería aguerridas, no quería mujercitas que dijeron “ai, si”, que las pudiera dominar cualquiera. Vestidas de arpillera, porque así no le iban a resultar atractivas a ningún cazador que andaba por ahí, se revoloteando, y abusando de ellas, y que se yo. Esas cosas me parecen fascinantes, maravillosas y muy enriquecedoras. A mí por lo menos esas cosas fueron las que más me sostuvieron en la fe en los peores momentos, no. Porque uno se acostumbra mucho a resistir y descreer del sistema. Pero lo que uno no se acostumbra, o por lo menos yo no me acostumbro, es a desilusionarme de compañeros, de gente se supone que tendría que estar en la misma lucha de uno. Eso yo no me, por lo menos no me puedo acostumbrar, eso son mis espinas en la carne, el entender y el perdonar en esas situaciones, a mi me derriban mucho, y me hacen tambalear bastante. No se si en la fe, pero si en las convicciones que, yo creo que es lo mismo, no, porque eso de andar creyendo en personajes, ahí no creer en lo que pasa alrededor de uno es bastante loco, no. Pero sí, esas son las cosas que a mi más me nutrieron. Las feministas son maravillosas. La crítica de las feministas al sistema es maravillosa.

Entrevistador: Bueno y, ya hablaste también un poquito sobre el futuro, pero si quieres acrecentar algo o, o algo así para cambiar, ¿como ves el futuro de los grupos, o de las iglesias y la teología y que tipo de teología ves o crees que es posible desarrollar, o que tu esperarías que se desarrollase?

Norberto: En la verdad que yo últimamente estuve, la verdad es que últimamente, yo a veces bastante influencias de mis lecturas, últimamente tengo la lectura de Bauman, que es esa de *Vida Liquida* que me pintó un panorama terrible, terrible. Así que me pareció fascinante por la agudeza de el al exponerlo, no. El habla mucho de la esperanza. En realidad el mundo, este, el mundo esta en una situación muy compleja, no solamente por los argumentos de Barman, sino que uno lo ve cuando lee el diario. Yo leo el diario por Internet, digamos, y me sorprende la pasividad de la humanidad, y las grandes potencias que están ahí, haciéndose trapisondas

por un poco de lo que queda de petróleo. Tirando abajo con sus guerras 5 mil años e patrimonio histórico. Y la vida de tanta gente, exterminando la vida de tanta gente realmente por un poco de petróleo. Y no se hace nada por el, viste, algo del catástrofe climática, cosas tan evidentes, uno lo ve en su vida cotidiana, la manera en que se afecta el clima, las cosas que pasan. Y la manera en que vive la gente en las ciudades grandes, viste que la gente está muy enloquecida. Yo trabajo mucho con gente, porque viste yo trabajo en el Ferrocarril, parece mentira, yo trabajo ahí hace 8 años, y parece mentira como cambió el paisaje humano en esos 8 años, no. Y cambió muy para peor. Bueno a mí me parece que el mundo necesita mucha esperanza. Lo que sucede es que esa esperanza yo creo que ya en una situación tan crítica no se puede disfrazar, ni puede ser esperanza para algunos. Tenía que ser una esperanza más prometedora, una esperanza más esperanzada. Yo no sé, yo realmente no cuento con la formación académica necesaria como que para hablar de teología, o de la teología posible. A mí parece que, digamos, vivimos en un mundo que es cada vez, uno cada vez vive menos en su ciudad pero sigue siendo su ciudad, viste. Se vive como en cualquier parte del mundo, en esa cosa globalizada, no se que lo que es. Recién hablábamos de los encuentros y yo te decía que, bueno, que eso surgía de la gente y que había cosas que... pero no se hasta que punto ahora, ha unos pocos años, estamos en condiciones de hablar también de regiones y de gente, y de... no, hablar de América Latina como algo propio, independiente de otros lugares, para mí se pinta bastante, bastante complicado. Lo que si estoy seguro es que en el mundo hay cada vez más excluidos. Y yo estoy, digamos, a favor de esa gente que está cada vez más excluida. Y pienso que la opción de pensamiento cristiano tendría que ser a favor de esa gente, de los que están cada vez más excluidos y de los que estamos cada vez más excluidos. Pero no se como, digamos, de cómo se podría hacer algo.

Entrevistador: No, esa es una pregunta que mucha gente se está haciendo.

Norberto: Supongo que sí, debe haber genios preguntándose eso.

Entrevista 5

Alejandro Soria¹

Entrevistador: Bueno, en principio me gustaría saber, así, algunas preguntas más personales sobre como te involucraste en lo trabajo con grupos cristianos o religiosos GLBT, cuando y por que?

Alejandro: Yo vengo desde un trasfondo católico romano, fue franciscano, y cuando vi dentro de la Iglesia Católica Romana que no se conciliaba, allá por los 80, que no se conciliaba mi sexualidad con mi fe, me retiré de la Iglesia Católica, mi fui del seminario y mi retiré. Estuve 12 años sin participar de ninguna iglesia. Yo lo que me acuerdo, que cuando me retiré, me decían los motivos por los que me iba y que no estaba conforme con la política que tenía la casa, que era el seminario franciscano. No conté nada de mi sexualidad. Entonces, este, sabía que yo respondía a un llamado, no. Que quería un lugar para mí. Dice “no lo voy a buscar”, le digo, “para mí, Señor, que para mí el tiempo sea testigo, que el tiempo me lo presente”. Y estuve 12 años que cada vez que cada vez que tenía la necesidad de entrar en una iglesia entraba cuando no había nadie, o sea cuando la celebración había terminado. Porque el rechazo mío de la iglesia era la comunidad. Porque el mandato era de las autoridades pero era para hacerlo cumplir en la comunidad. Entonces yo entraba cuando no había nadie. Me acuerdo bien una semana santa que entré un viernes santo a la mañana y habían dos señoras dele charlando atrás. Estaba rezando y esas señoras dele charlando atrás en el momento de silencio. Y mi di vuelta y les hice *schhhh!* Cómo diciendo yo sé que a ustedes les molesto yo, pero ustedes me molestan a mí. Y empecé a incursionar la vida gay. Yo soy gay desde que nací. Mi vida toda sexual fue con una persona del mismo sexo, nunca tuve intenciones con una mujer, nunca tuve novia... No digo que no la tendré, pero por ahora no es algo que me interese. Y empecé a ir a los boliches, a las barras, a las discos, a los pubs... y notaba que siempre era el lugar de la música, el atrubimiento, y no saciaba. Es decir “algo más tiene que haber, que el ser gay de venir a un boliche”. Entonces empecé a militar, me hice activista. Entré en lo que se denomina la Comunidad Homosexual Argentina. La sorpresa que cuando entré en la Comunidad Homosexual Argentina, donde yo iba para hacer algo por mi comunidad, el que me abre la puerta, el que era lo tesorero de la organización, era la persona que yo venía siguiendo hacía un año, que me gustaba y que lo venía siguiendo, ese que me abrió la puerta. Y bueno, me abrió la puerta y empezamos a salir, tuvimos en pareja, que fue mi primer pareja, 2 años. Después se vinculó con el VIH y falleció. Pero bueno, de ahí empecé a meterme en el tema gay. Hubo un asamblea, así, de la organización, que era, una asamblea así por documentación y autoridades que se nombraban nuevos, y conozco en esa asamblea a un señor que había en un rincón, con una camisa clerical, con un cuellito y todo. Y dice “quién es este que...” y le preguntaba a mi pareja “quien es este que esta acá de cuellito”; “ese es el pastor González, el pastor de la ICM una iglesia gay”. Una iglesia gay!? Era, a pesar de que había 12 años que me había ido de la, o 10 años de la Iglesia Católica, todavía me pesaba esa cosa de que no se puede ser cristiano y ser gay. Y más ese atrevido que sendo gay tiene una iglesia gay. No lo podía creer. Me lo presentaron, charlamos un ratito, Alfredo le había dicho que yo era, Alfredo era mi pareja, que yo era, yo había sido seminarista, y Roberto tiró el gancho como para que me acerque a la iglesia. Cosa que no se dio. Me pareció un descaró. Llegó nuevamente una semana santa, y me dice Alfredo, “vos que sois una persona de fe”, dice, “yo soy ateo”, dice, “pero se a vos quieres ir a una iglesia yo te

¹ Entrevista realizada em Buenos Aires, gravada em fita K7 e apresentada em seu idioma original. Apenas foram extraídas interjeições e vícios de linguagem quando interferem na compreensão do texto. Palavras ou expressões não compreendidas no processo de transcrição são indicadas por “(...)”.

acompañó, porque yo sé que siempre lo hiciste”. Digo no, no, no, digo, pero sabes que tengo de ver lo que es lo que hacen en la ICM. Eso es como yo me fue a lo de Roberto. Entonces fue a lo de Roberto, bueno, estuvimos en la celebración, que no cambió la idea mía de que era un descaro. Porque encima, el evangelio, en lugar de ser leído fue actuado. Y la historia era un muchacho que hizo una mímica en teatro desde la muerte a la resurrección. Muy entendible, pero yo decía “como no van a leer el evangelio?” Y tenía esa cosa de que el saludo inicial en lugar de la sinal de la cruz era un beso de la paz. Y yo dice “a esta gente se les cayó el misal se les mezclaran las hojas, juntaran así como tenían y empezaran a celebrar”. Y lo noté como desorganizado. Entonces sentí la necesidad de dar un orden. Por ahí fue autoritario de mi parte, pero decir, se puede dar otro sentido. Entonces me acerqué, charlé con el, quedamos en volver a vernos. Y al tiempito sí empecé a participar de la celebración. Se dio también un sentido a la eucaristía, el preparar la mesa de comunión, o sea que no era nada más que poner un mantel, una copa y un pedazo de pan, o sea, darle un sentido, que eso le faltaba. Y ahí empecé a entrar en el trabajo con la ICM. Falleció a mi pareja y ante la ausencia de el, es como que volqué ya más tiempo. Entonces hice las clases de la membresía, me hice miembro, empecé unas clases de diaconía, me instalaran como diácono, y pasó que a los 2 años Roberto me ofrece el hacerme cargo de la iglesia, en el 95, yo entré en el 93. En 95 me ofrece hacerme cargo de la iglesia. Y yo me quedé de pensarlo. Entonces me quedó ese pensamiento abierto. Yo estaba reanudando otra vez mi relación de pareja, que era con Oscar. Entonces que primero voy a afianzar mi vínculo con Oscar, después veo el tema de la iglesia. Y a la semana me encuentro con Roberto y me dice “lo pensaste lo de la iglesia?” Digo “pero ya tienes que tener una respuesta?” “Sé”, dijo, “ya, porque yo al fin de año me van a transferir para Nueva York”. “Ah”, digo, “yo de acá pensaba el año que viene”, digo, pero... Entonces sentí para mí como que era un llamado, “me tienes que decir sí”, y dije, de acá de un año decir sí ahora, digo sí ahora. Y entré a trabajar en la ICM y ahí me vinculé. Siempre trabajé por el tema de activismo y derechos humanos en la CHA. Junto con un grupo de la gente de la CHA nos separamos que fue también con Alfredo, y se fundó una organización que llamamos CIGLA. Y después volví a la CHA. Actualmente estoy en la CHA siendo ya por cuarto año el tesorero, que odio, no me gusta el económico. Y estoy trabajando, o sea en el activismo, y en el tema de gente GLBT.

Entrevistador: Eso fue en el 95...

Alejandro: En el 95. Del 95 hasta el 2005, no, hasta el 2003/2004 creo que fue que nos separamos de la ICM. Lo que pasa es que nos separamos de la ICM, por ahí fue por mal entendimiento, por la parte del obispo, con conflictos con Roberto también, que era la otra iglesia de acá, porque estaba la ICM de Buenos Aires, que me hice cargo yo, y Roberto volvió de Estados Unidos y formó lo que es el Centro Cristiano. Y era como una rivalidad tonta que siempre se le puse el mote o el título a mí de querer ser yo. Y yo soy una persona que en mi vida siempre quise delegar. Y más que ser el obispo de la iglesia quiero ser la reina la primavera. No es algo que me interese el escalar una jerarquía. Si se da, se da. Pero se da por un reconocimiento y no porque yo quiera trepar o ser más. Y nos separamos de la ICM también había un párrafo en el estatuto de la ICM que tomaba una postura GLBT. Entonces yo sentí como que era gueto. Es como que, se hacemos una iglesia solo para gays, es como que nos estamos excluyendo. Y ya no quería trabajar en ese sentido. Entonces este, los conflictos con Roberto, con la comunidad, con el obispo, entonces dijo para qué seguir trabajando? nos separamos. Y a partir de ese momento empezamos a trabajar no desde la, si en lo que es por alguna folletería, que sea para la gente GLBT, sí hablamos sobre temas GLBT, pero en el tema de la iglesia hablamos de personas. No hablamos de GLBT, de (...), de alcohólicos, no, no. Hablamos de personas y queremos tener un vínculo con personas. Sí creemos, o sí creo que distintas personas corresponden a distintas comunidades. Y que esas comunidades necesitan su tiempo y su espacio. Sí dedicamos un tiempo y un espacio a

talleres, reflexiones, oraciones. Sean alcohólicos anónimos, sean narcóticos anónimos, sean gays, sean lesbianas. Porque mismo en la comunidad gay no es el mismo hablar de una teología gay, hay también que hablar de una teología lésbica. Entonces decir, ese, que ajan espacios. Pero al momento de la celebración, o sea, al momento eucarístico, estamos todos juntos. Y no nos importa de las comunidades que venimos. Venimos a rendir culto de oración y alabanza. Esa es la idea que tenemos en el grupo nuevo.

Entrevistador: Bueno, quizás, algunas, me interesa ver algunas de las actividades específicas que hicieran en ese periodo, materiales que desarrollaran, tu hablaste un poquito de la cuestión litúrgica, y todo eso, de dar un cierto ordenamiento, y todo eso, pero que tipo de actividades desarrolló, o la comunidad tenía, o la iglesia tenía y materiales que produjo, algunas cosas...

Alejandro: Mira, materiales que producimos es todo lo que es lo que vamos sacando de distintos grupos. O sea, lo vemos, lo bajamos, lo ayornamos al lenguaje y lo distribuimos. Notas que salen de lo que sucede en el mundo. Bueno, ahora recientemente era el tema de esta obispa anglicana que es marginada en África. Y a los documentos que distintas iglesias fueron emitiendo, emitimos uno nosotros y distribuyemos a la comunidad. Un poco para demostrar que no somos maricanos. Hay dentro del cristianismo y dentro del judaísmo un abanico de personas, y de comunidades, y de iglesias que viven lo mismo. Otro material que trabajamos ahora, estamos haciendo, un rito de la iglesia, como un manual o un misal, en donde todo lo que, aquello que habla del pecado, de la muerte, de la culpa, de la marginación, lo tratamos de pasar a lo positivo. O sea, elevar la condición de la persona. Todo lo que era el ritual romano del Vaticano II, nosotros copiamos y lo estamos actualizando, con oraciones y todo. Tenemos el credo, basado en el credo niceno y el credo apostólico, pero tenemos un credo. Y un credo que creemos en la diversidad, y en respeto a la vida y en respeto a las personas. Se nos da a veces un dilema cuando hablamos del respeto a la vida por los grupos que están ahora en contra del aborto, o sea, porque, yo no es que sea abortista, pero si estoy a favor de la despenalización del aborto. Sí trabajo con la mujer, con la persona, desde su respeto a la vida, pero es una decisión de la persona. O sea, lo que prevalece a mi es esto, que la mujer pueda decidir. Entonces era ese tema, cuando llega al respeto a la vida a veces viene esa miradita como diciendo "pero vos estás a favor del aborto".

Entrevistador: Muy común...

Alejandro: Siempre es eso. Bueno, tenemos ese libro de misal, tenemos un libro de oraciones, diario, que se esta comprendiendo en cuatro semanas, que lo estamos haciendo no solo desde la tradición católica, sino también de la evangélica, incluyéndolos en las oraciones. Este, ahora, actualmente tenemos uno en uso, y yo alterno. Emitimos un material para las bendiciones de pareja. Lo que, por ejemplo, en la Comunidad Homosexual Argentina hay muchas organizaciones amigas, nos solicitan de que imponamos que para la bendición de unión sagrada tenga la bendición del civil, como hace la iglesia. Y yo me opongo. O sea, quiero separar realmente lo que es iglesia y estado. El estado casa, nosotros bendecimos. Pero no imponemos. Y algo también un poco absurdo porque en la ciudad de Buenos Aires solamente se pueden casar. En el interior no. O sea, yo decía, nada más que lo imponemos para un grupo de personas, entonces decimos no lo vamos hacer. Y emitimos un material sobre lo que es la bendición de unión sagrada. Que es un rito muy similar al, en base al, del matrimonio de la tradición cristiana, pero que nosotros lo enriquecemos porque brindamos en el material el rito y se le abre las puertas a que la pareja lo conforme. O sea, si bien hay una guía, una bendición de hoy no es la misma que, no es la misma que la que pasó la semana pasada, o la que va pasar el mes que viene. Por que está, este, la tradición de la persona, y algo de la pareja. Y algo que queremos inculcar en las celebraciones es que la pareja exprese, mediante la liturgia, o sea, las oraciones, los cantos, las oraciones, lo que ellos están viviendo,

o ellas están viviendo, a la comunidad que está presente, que es la que va ser testigo, desde la fe.

Entrevistador: Y los casamientos, las bendiciones de pareja, han sido una actividad que, cuando aún eras pastor de la ICM, eso ha sido siempre algo constante...

Alejandro: Sí, eso sí, sí. Porque no, hace uso años apareció una persona que publicita en las revistas gays y dice “bendiciones espirituales cristianas”. Entonces, es una persona. No tuvimos contacto con la persona, no sabes quien es. Si sabemos que hubo bendición de un chico amigo que yo no pude asistir porque tenía justo una bendición también, que era en los bosques de Palermo. O sea, ese hacía a la intemperie. Pero, debe ser una cosa muy naive, muy, muy New Age.

Entrevistador: E... algunas... han desarrollado algunas actividades con relación a Aids...

Alejandro: Sí, sí, sí. Nosotros tenemos, en sí, el trabajo durante todo el año que es una campaña en prevención en VIH. La campaña que hacemos ahora la queremos cambiar, porque ya desde el 90 que venimos haciendo énfasis en el uso del preservativo. La queremos cambiar pero a veces llega el año que la tenemos que hacer de nuevo porque hay que hacer énfasis en el uso del preservativo. No entendemos porque a tanto tiempo la gente no se conscientiza. En sí, no es que la gente no conscientiza, se renueva la comunidad. Así, hay que conscientizar al joven. A pesar de que el joven nació con el profiláctico. Pero es como que tienes que, a veces en las discos nos comentan de que, bueno, está el cuarto negro. Y que hay gente que se queda a veces hasta que prendan a luz en esto, y no se ven preservativos. O sea, de la cantidad de gente que hay, no hay preservativos tirados. O son muy limpios que se los llevan... pero no hay uso de preservativo. Y bueno, hacemos el, y la otra, uno es esto, hacer énfasis en el uso del preservativo, las enfermedades de transmisión sexual. Queremos hacer una con un grupo de organizaciones que trabajan en Sida acá en Argentina, o sea que es este, Córdoba, Bariloche, acá en capital somos tres organizaciones que es una de travestís, la CHA y nosotros de la Misión, una de Rosario, una de Mendoza, y una de Entre Ríos. Una campaña de adherencia al tratamiento, no, de trabajar en... y que nosotros queremos hacer un trabajo de comunidad, con la comunidad, de conseguir alimentos para personas con VIH. Porque sabemos que la medicación sin alimentación no da resultado. O sea, eso es lo que estamos trabajando. Lo otro es, en la zona de Flores, y en ciertos lugares, como las zonas rojas de las travestís, distribuimos, abastecemos de preservativos. No le hacemos, este, el ir y decir “mira, tienen que usar el preservativo”. No, no. Vamos e las abastecemos de preservativos: “Toma, acá tienes una bolsa”. Y vamos todas las semanas. Les damos, preservativos para la, preservativos y gel. Porque sabemos que los que trabajan, entre las (...) que pagan a la policía, las multas que pagan por contravenciones, lo que sacan del cliente, lo que se tienen que usar en el cosmética, o sea, no les da para comprar el preservativo. Entonces en ese sentido las abastecemos.

Entrevistador: Como podrías describir las personas que han participado en la iglesia desde que empezaron con la ICM, en términos socioeconómicos, étnicos, de orientación sexual y tradición religiosa?

Alejandro: De las tradiciones religiosas, la mayoría son de tradición católica. Ahora, algunas personas que asisten, que vienen de tradición evangélica fueron de tradición católica y han participado, no es que “mi papa fue católico, y se hizo evangélico y yo soy evangélico”, no, ellos también fueran católicos, hoy en la actualidad. En sí, en lo económico son todos, bueno, no todos, un gran porcentaje desocupados. Y vienen a la iglesia esporádicamente. Vienes, veo se consigo pareja, veo se consigo una ayuda, veo con que me pueden ayudar, y a veces nos ha pasado que venían y en la ofrenda, en el servicio dominical, ofrendaban un dinero que después lo nos pedían porque no tenían para viajar. Entonces decimos, no, sacamos la ofrenda. Damos un sobre, el que quiere, ahí en la entrada hay un sobre, sabe que es la ofrenda, y deja en el sobre, y sacamos la ofrenda de la celebración. Porque nos veíamos tontos, o sea,

esta cosa de que, bueno como todos dan yo doy. Y nos pasó que una vez dos muchachos, no eran pareja, pero los dos se volvieron caminando a su casa. Dijimos, no, no, no, no. Se saca y se les da el dinero. Primero era eso, o sea, pone lo, después pedídmelo yo te lo devuelvo. Pero dijimos, pero que estamos haciendo. No, no sacamos directamente. El tema de comunidad sexual la mayoría son gays. Las lesbianas vienen, son las que mayormente se casan, las que se unen. Pero no hay una continuidad dentro de la vida de la comunidad. Yo a veces me pregunto si es falencia nuestra, y creo que es una falencia nuestra. Algo estamos haciendo para que la mujer no se sienta alargo. Una de las cosas que noté son los cantos, en la liturgia. Son siempre a El. A el Señor, a el Dios. Entonces vemos ahora de cambiar eso, y cambiar también el discurso y el lenguaje. Siempre tuvimos el lenguaje inclusivo, siempre hablamos de los e de las, aunque siempre éramos los, pero siempre se habló. Y una contra que tenemos es la figura de Dios como Diosa. Las mujeres como que quieren que se nombre a Dios como Diosa. Pero no entienden que por ahí es una chica que viene ante una comunidad de siete u ocho varones, en donde la Diosa es el gay más lindo. Entonces si nosotros decimos Diosa para que vos se sienta cómoda, es una risa para todo el otro. Porque no esta esa... Entonces sacamos el término Diosa, no hablamos ni de Dios ni de Diosa, hablamos de fuente creadora, y siempre lo llevamos a lo femenino. Y las veces que tenemos que nombrar padre, nombramos también madre. A veces se nos pasa. Pero al menos para mí, al menos para mí se me pasa como lo que dicen en psicología, un acto falico, necesito escuchar la palabra del padre, entonces digo padre. Se había sacado la palabra Señor. Pero la gente que venía de tradición evangélica la impuso de nuevo. Porque si no nombras Señor, es como que no hay espiritualidad, o sea, necesitamos que diga Señor. Entonces decimos, Maestro y Señor, o Señor y Maestro, siempre va acompañado. Es decir, son cositas que por ahí se van haciendo, y es lo que nos va enriqueciendo tener un material y el discurso dentro de la iglesia. No hacen campaña. Después, lo que queremos generar es una actividad social. Pero nos sentimos limitados por el tema económico. No todos pueden concurrir. Era algo que estábamos vendiendo con mi actual pareja, es este, generar en casa una actividad para solos. El tiene amistades que están solos, yo tengo gente de la iglesia que están solos, es decir, generemos un día, un venir a escuchar música, a charlar, ahora cuando venga el tipo mas lindo que tenemos un balcón que se puede ir al balcón, pero, es decir este, generemos una actividad, o sea, como para ver que se conozcan. Y todos vienen y dicen, bueno, no estoy en pareja, si tienen alguien preséntenme. Bueno si vamos hacer algo así. Una actividad social. Y ya nos quedó claro que tenemos que estar los dos. Vienen sólo y uno va estar solo, no, no, no.

Entrevistador: Como en, bueno, quizás desde el principio, pero como has conciliado, y como has reconciliado en tu vida pero también en la vida de la iglesia, la experiencia GLBT, o la experiencia gay, con la fe cristiana? Como tu haces esto personalmente pero también como eso se torna para la comunidad importante?

Alejandro: Mira... Algo que nos pasaba, que no nos frena el crecimiento de la iglesia, es decir, con Oscar quien era mi pareja, no, o mismo con Miguel ahora, es siempre, es decir, se a mí, por ejemplo en la ICM fue tan bueno en mí que me hizo bendecir, Dios me quiere, por ejemplo el Salmo 122, el Señor es mi pastor y sabe que soy gay. Que me ama, e más, que me creó gay, y que a El no le aborrece lo que El crea. Si lo siento eso, como es que no lo puedo dar a que otros que lo sientan. Como es esa transformación? Al menos en mí, y hablando con Oscar, Oscar viene de la tradición Budista, yo era franciscano, el era budista, entonces descubrimos que es mucho la meditación y el silencio que uno tiene. O sea, el reconocer, este, en uno es un poco por la meditación que tiene uno, o el momento de desierto que tiene uno, de soledad, que se pone a pensar. Quizás hay que fomentar el pensar en el otro, decir, el momento de silencio. Hay algo, una vez lo comentaba a Tom, y me contaba de la comunidad Quackera, que leen un texto, se sientan, nadie dice nada. Por ahí alguien se ilumina a la hora y dice algo. Entonces, decir, bueno, generar eso, no, decir ese, por ahí hay algunas pistas para

meditar cosas así. Y a mí en particular, el tema GLBT y la experiencia cristiana lo encontré en la experiencia de aceptar al otro. Y en el, escuchar un poco la propuesta del otro. Había, en los comienzos de la iglesia, siempre se hablaron de los travestís. Hoy en la actualidad, la comunidad, la sociedad, habla de los travestís. Y la gente gay que no está en el activismo habla de *los* travestís. Que son hombres vestidos de mujer. No son mujeres con pitos. Escuchas siempre esas cosas. Y escuchas a las travestís que quieren decir *las* travestís, queremos que nos traten de mujer, somos femeninas, somos mujeres, entonces, yo me encontraba diciendo así “no sos mujeres”. Y decir si, tenés una contextura femenina pero no sos mujer. Pero tenía que ver como concilio eso, entonces decir, ahí tengo que tener una coherencia, en lo que pienso, el no que expreso y en lo que veo. Si yo veo una mujer, no puedo cuestionar de que si esta mujer tiene pito o tiene vagina. Veo una mujer y no la puedo tratar de el, porque veo algo femenino, y es algo enfermo para mi. O sea, el enfermo que la comunidad a veces dice del los travestís no es el travestí, la travestí como persona, sino la persona misma, que no quiere ver lo que realmente esta viendo. No quiere decir o entender lo que realmente está viendo. Entonces ahí pude entender el tema de que porque es *las* travestís. Y eso es lo que aclaro siempre las veces cuando escucho así porque en la comunidad le pasa, decir aya fueron los travestís, no, son *las*, son *las*. No es algo que hay que aventajarlo. Pero pasó por el escuchar a la propuesta del otro. Cuando se crearon las marchas del orgullo, en un principio eran marchas del orgullo gay y lesbico. Hasta que una chica travestí planteó este, “somos las que mas convocamos”, y era cierto, son las que mas traían gente, eran las más escandalosas, las más pulposas, las a que los medios iban, o sea eran las que más convocaban. Dice, como nos dejan de lado. Hacen una marcha gay y lesbica. Entonces decimos si, está bien, vamos hacer gay, lesbica, travestí. Aparecieron las transexuales - gay, lesbica, travestí, transexuales. Aparecieron los bisexuales, bueno se fue sumando. Entonces, fijar los nombres era como que, las avenidas eran, tenían que ser avenidas como en Brasilia, para poner la bandera, y entonces si empezó por sigla. Y a mi hay algo que me molesta, es esto de, hoy en la actualidad, esto de fragmentalizar la comunidad en siglas, o sea, gay lesbiana... es la marcha del orgullo. Yo creo que ya es hora de sacar todo lo GLBTI, o GLTTTBI. I incluir a otras personas, porque muchas de las personas que, al menos acá en Buenos Aires, en noviembre vienen, son heterosexuales. En la Comunidad Homosexual Argentina, la organización que estoy, la mayoría del porcentaje de los miembros somos personas homosexuales, pero hay un amplio número de heterosexuales trabajando con nosotros en el activismo. Entonces decir, este, esto ya es algo que se acabó para nosotros, sendo que en una folletería especifica como es la marcha del orgullo pondríamos las siglas. Pero en todo lo que va a ser el panfleto de la iglesia, la presentación, hablamos de personas.

Entrevistador: Quizás un poquito así, hablaste por ejemplo de quien era de tradición católica, después la relación con Oscar, como fue con el Budismo, la relación, pero que influencias así, teológicas o de tradiciones religiosas fueran, te ayudaran o influenciaron en hacer posible esa relación entre ser homosexual, ser gay y ser cristiano...

Alejandro: Sí, sí... Mira, lo que, en temas teológicos, que me ayudó un poco con el VIH/Sida y el ser gay, fue la, los cursos que tomamos en preparación en pastoral para personas con VIH. Que lo dieran la iglesia luterana. La teología que enseñaban los talleres era teología de la liberación. Entonces en la teología de la liberación se basaba mucho en la teología del respeto, o la teología de la amistad. Esas son las ramas que nosotros agarramos. Y algo de que nosotros que trabajamos es, desde la teología de la liberación, en lo grupo nuevo que agarramos, decimos, vamos a trabajar, un poco por el nombre que es (...) Sacerdotal Tercermundista vamos a trabajar en la Teología de la Liberación. Y los textos que hoy, por hoy, estamos teniendo de la Biblia que para mi son un conflicto duro son de la Biblia Latinoamericana. Pero estamos basándonos en esto ahora como estudio y como para encarrilarnos. Pero sí lo que influyó mío, dentro de una teología tradicional y conservador, fue

en si la Teología de la Liberación, y conocer a pastores como Pagura que es el obispo de, en la Iglesia Metodista, Roberto González, Tomaz Hanks, Lisandro Orlov, Andrés Albertsen. Personas que sí, que no tienen un prurito o un tabú así, soy lo que no soy. No, soy lo que ves, es el abierto, es el espontáneo. Eso es lo que a mí al menos me ayudó. Al menos, bueno, mi sirvió como ejemplo para decir no estoy solo, no soy un marciano. O sea, hay otra gente que vive conmigo y que dice que es gay y no hay ningún problema. Como dice Roberto González, cuando la sexualidad en mi no estaba asumida realmente en mí era un problema, ahora cuando yo me asumí, el problema es del otro, que lo vea el otro, que lo vea el otro.

Entrevistador: Hablaste un poco sobre la participación en el movimiento homosexual civil, así, y por ejemplo decías como viste por la primera vez Roberto con su cuellito y todo, como ha sido para ti ahora después que te tornaste también pastor, como ha sido la relación de tu comunidad, de tu grupo con el movimiento civil? La relación del grupo religioso con el movimiento civil, como te parece esta relación?

Alejandro: Mira, cuando, a veces por alguna nota de diario, de televisión salíamos yo iba siempre con la camisa con el cuellito. Entonces hablaba, por ejemplo, los gays quieren adoptar, que ahora está candente el tema, pero hace 10 años atrás, los gays quieren adoptar, que es una aberración, que va acontecer a los chicos, papapapapapa. A lo paso, gente de la comunidad decía “pero ustedes están locos, (...) que los gays quieren...” – gente gay – “si los gays quieren tener hijos que adopten un perro, que se compren una planta, pero hay que se desembromar de copiar el estereotipo de mamá y papá, quién va ser la mamá y quien va ser el papá...” ahora, te cruzabas en la calle con Doña Rosa. Decía: “Usted es el que estuve a noche en la televisión?” “Sí”. “Lo felicito, que bien que hablo, ojala consiga o que usted busca”. Entonces era como decir, la sociedad estaba, el resto de la comunidad estaba a favor de lo que nosotros pensamos o queremos, o defendían esos derechos, y la gente en nuestra comunidad era la que nos atacaba, que no, que papapapapapa. A mí me sirvió para decir este, para elaborar el discurso que empezamos a inculcarnos entro muchos de los activistas, la sociedad nos discrimina, y decir, la sociedad no nos discrimina. O sea, nuestra comunidad realmente nos discrimina. Porque cuando vamos hablar, tenemos que hablar, a estar pensando en lo que vamos a decir, para que nuestra comunidad no se sienta agredida, o atacada. Cuando el resto de la sociedad, que es lo que nos discrimina, nos aceptan. En que lado estamos nosotros de la sociedad. Decíamos, nosotros somos la sociedad. Hay cúpula social, hay grupos de poder que nos atacan? Sí, nos atacan la iglesia, el gobierno, pero la comunidad en su conjunto no. No lo sentimos... por ahí me fue por la rama lo que venia la pregunta...

Entrevistador: No, era más sobre la relación entre grupos cristianos y...

Alejandro: Dentro de los cristianos, al menos a mi ahora, porque pasamos esto de un grupo de tradición católica, pero cuando estábamos en la ICM éramos un grupo evangélico y protestante, entonces dentro de la tradición católica no éramos bien vistos, porque según nosotros, como decíamos que éramos evangélicos y protestantes no creíamos en Maria, cuando la comunidad era mariana. Ahora en la iglesia evangélica, no estábamos bien vistos, porque nos vestíamos con ropaje de la iglesia de tradición. O sea, siempre había algo que nos diferenciaba. Si íbamos a la televisión con la camisa con el cuellito, nos atacaba el cura católico. Si íbamos de saco y corbata, salía a (...) que es la Federación Evangélica aclarando que este pastor que está saliendo con camisa y corbata no corresponde a la Federación Evangélica. O sea, siempre, vayamos como vayamos siempre había alguien que le molestaba, no. Entonces, es decir, este, una vez con Lisandro Orlov, que es pastor luterano, decía, ahí lo que tenemos que hacer énfasis es que la camisa con cuellito es de los pastores, no es de los curas católicos. Los curas católicos van vestidos de sotana. Ellos tomaron una vestimenta que era nuestra. Si vamos al cine, a lo que es Hollywood, a la época de cine del 30, del 40, el cura va a salir siempre de sotana. El pastor es el pastor que viene con camisa con cuellito. O sea, si hay alguien que invade, que usurpó, son los católicos romanos.

Entrevistador: Así, y quizá un poco como ves el futuro, como ves las cosas de aquí para adelante, en términos de los grupos cristianos, teología que tipo de teología, ya hablaste, como ustedes están pensando, como ven el futuro...

Alejandro: Sí. Yo creo que ahora es como cuando en los 80, los 70, salíamos de las dictaduras y entrábamos en la democracia. Es como que se abría al mercado, se sacaba lo que era del estado y se privatizaba a las empresas. Creo que en los grupos cristianos hoy pasa lo mismo, hay mucha demanda del mercado y que tratan de poner sus marcas. La teología es la misma, la gente somos las mismas, porque hay gente que va a CEGLA y hay gente que viene a la Misión. Hay gente que venía a la ICM de Buenos Aires y que iba a la ICM del Centro, o sea, es un público que va rotando, que va dando vueltas. Y que la teología es la misma. En verdad creo que para el futuro, es como que se debería hacer una federación, o por ahí siempre va haber identidades, pero sí de unir, porque estamos muy separados. Y a veces esa separación, casualmente he charlado hace dos semanas con una persona de CEGLA y con una persona nueva de la ICM que se iba formar, y es como que hay en los grupos una lucha de poder, de querer se agarrar al poder. Lo que yo me pregunto, cual es el poder, atrás, cual es el poder, atrás de que poder estamos? Porque, hay poder económico? No existe en nuestra comunidad porque la estamos manteniendo nosotros. Hay un poder que es, este, inmobiliario? Tenemos propiedades? No tenemos propiedades. O sea, atrás de que poder estamos buscando, luchando? O sea, creo que hay esta idea de lo que sí pasa en el mercado, que se traslada al grupo, y realmente eso no pasa. Y esto no lleva a crear, por falta de diálogo, que también hay, un pensamiento erróneo del otro. Por ejemplo, como te decía en el principio, muchos, gente de grupo, te dicen, la iglesia de Alejandro no porque Alejandro es muy absorbente, es el y hay que hacer lo que dice el. No! Quiero que hagan lo que, yo soy una persona que quiero que la comunidad haga, lo quiero estar sentado y aplaudiendo nada más. Pero esa es la idea que hay. Yo tengo una idea por ahí formada de Marcelo Saenz de CEGLA, por ahí tengo una idea de Tomás, y no me cabe la menor duda que es equívoca, que es equívoca, y que tenemos una distancia, y unas diferencias, cuando realmente la creencia es en el mismo Dios, Diosa, en el mismo Maestro Señor, la teología es liberadora, trabajamos desde una liberación y desde un aceptación, trabajamos desde una inclusión, no desde la exclusión, pero realmente los grupos se excluyen. O sea, sí nos ponemos contentos cuando tenemos una vez al año un encuentro, no, y nos encontramos todos y que alegría y achacamos, que papapapa, pero es como, me pasaba a mí en las conferencias de ICM, con el encargado de (...): “Bien venido a la conferencia” – “Le mando el pasaje para la conferencia” – “Aquí están en la conferencia” – “Tchau de la conferencia”. Y tenes un año en que, tenes un silencio, hasta que te dicen “Bien venido a la conferencia”. O sea, tenemos esta cosa, o sea, estamos bien, nos abrazamos, nos damos la paz, celebramos, estamos contentos, pero terminamos, puf, a tierra lo hormiguero. Cada cuál para su lado. Noto que no crecemos en este sentido. Creo que en ese sentido estamos así mal. Y es una de las faltas que hay para el crecimiento de los grupos. Hablan mal por ahí del otro, que es sin conocernos.

Entrevistador: Bueno, algo más que te gustaría añadir...

Alejandro: Quiero ser la reina de la primavera.

Entrevista 6

Marcelo Sáenz¹

Entrevistador: Bueno, en principio, un poco de lo que ya estabas hablando sobre cuando, como y porque te involucraste con el trabajo de grupo GLBT?

Marcelo: Bueno, todo comenzó a raíz de una historia personal de muchos años, habiendo sido educado en una familia evangélica tradicional y estando siempre involucrado en las actividades de la iglesia desde muy niño, fue cuando descubrí mi, poco a poco fue descubriendo mi orientación sexual diferente, como podría haber dicho en ese momento, después luchando muchos años para tratar de cambiar, tratar de esperar poder un día casar y tener hijos, ese era mi, lo que yo deseaba porque respondía a los patrones en los cuales había sido educado, sociales y religiosos. Por muchos años rechazando mi orientación sexual, sufriendo mucho verdaderamente, sufriendo mucho, te cuento por ejemplo, cuando mis amigos de la iglesia, todos muy jóvenes, se casaban, yo iba a sus casamientos, a sus bodas, y no iba contento, siempre iba muy triste, porque decía “Dios porque no yo; porque yo no, esto”, y lloraba, lloraba en las ceremonias. Porque creía algo, André, que lo que a mi me pasaba, pasaba a mi solo. Yo sabía que había personas homosexuales que inclusive venían a la iglesia. Pero después de haber vivido una vida sin Dios. Pero yo siempre había estado con Dios, y porque a mi, yo creía no había otras personas. Hoy se que hay muchas. Y así que después de tantos años, después de crisis y de llegar a una crisis final, que fue cuando ya tenía 34 años aproximadamente, 35 años, ver tantos años y que no pasaba nada, de que seguía igual, de que mis pastores, pocos pastores a quienes les pude confesar, o los terapeutas siempre me decían que había que esperar, que era un proceso de sanación, porque yo no fue pentecostal, porque si no me habrían quitado los espíritus, como hacen los pentecostales. Un proceso que nunca acababa, yo me sentía muy, muy solo, con la necesidad de estar con alguien. Después de 35 años, yo, de reprimirme sexualmente, quizás lo sexual no era ya lo más importante, pero si mi necesidad de un compañero, de una persona, de compartir mi vida. Eso era muy fuerte. Y así que estando ya muy angustiado, muy deprimido, fue cuando me encontré, como ya te conté, con el libro de Daniel Helminiak, y que eso poco a poco significó un cambio total. Mi mente se abrió, a poder leer algo que yo no sospechaba, una perspectiva diferente, de lo que dice la Biblia, que para mi era lo que mandaba, y que terminó por permitir aceptarme y ser feliz, siendo yo homosexual. Y al poco tiempo también me permitió empezar a orar por un compañero. Yo me relacioné, en Estados Unidos, después de mi sucesivas viajes, porque me enteré que existían la organización que se llama Evangelicals Concerned, de Ralph Bleur y toda, yo me llegué ahí, entonces ellos eran los que me orientaron también y me ayudaran en ese de orar, pedir a Dios, y al poco tiempo, bueno, conocí a Marco, así que mi vida cambió, pude ser feliz, sentirme bien, conmigo mismo por primera vez en mi vida. Entonces fue una cosa muy fuerte lo que viví. Porque era ya grande, después de tantos años de frustración. Entonces eso es lo que me llevó, poco a poco, a sentir la necesidad de hacer algo, porque yo después descubrí que no era el único. Que había muchas personas, muchos cristianos, que estaban viviendo, o que habían vivido y después se habían alejado de Dios, lo mismo que me pasó. Entonces, eso fue, digamos, como comenzó todo. Y no tenía idea de nada, porque yo cuando, Marco es testigo, comenzamos poniendo aviso en una revista. La palabra CELGA no es que la consensuamos. Era “Cristianos evangélicos gays, porque tendría

¹ Entrevista realizada em Buenos Aires, gravada em fita K7 e apresentada em seu idioma original. Apenas foram extraídas interjeições e vícios de linguagem quando interferem na compreensão do texto. Palavras ou expressões não compreendidas no processo de transcrição são indicadas por “(...)”.

que poner – era gratuito – una sola frase que llamara la atención de alguien, porque se ponía Iglesia, no se, del Arco-Iris, nadie sabía que era. Entonces algo que asociara cristiano con gay, como que daba la, podía dar la sensación de que era algo posible. Y así después quedo el nombre CEGLA. Pero pusimos ese aviso pensando en que se había alguien que lo leía, le íbamos a contar el testimonio, yo iba a contar mi testimonio. Ayudarle a que experimentara lo mismo que había experimentado yo de la aceptación, la liberación, el estar contento. Entonces la palabra feliz cabe, yo hoy soy muy feliz, me siento feliz, después de tantos años duros y de angustia. Pero, ese fue en comienzo. Solamente decir “Dios, yo quiero compartir lo que me pasó”. Cinco años pasaron y hoy tenemos un grupo de gente porque se dio así. Cada año, cada, con el tiempo se í, nos íbamos dando cuenta para donde íbamos porque en realidad nunca yo tuve un proyecto. Yo no respondí a un proyecto, simplemente lo que yo quería era compartir lo que me había pasado. Por eso CELGA - ya me voy ahí por la rama pero – no se fue conformando como una organización formal. Sino que nos fuimos adaptando a las realidades, necesidades, a lo que la gente que se acercaba pedía, o necesitaba, o requería. Y así es como comenzamos a reunirnos en casa, cada quince días, después todos los viernes, después se abrió la puerta de la Iglesia Metodista.

Entrevistador: Desde cuando...

Marcelo: Casi dos años. Tenemos casi 5 años de existencia. En realidad fue muy lenta, muy de a poquito, porque fue un aviso y de a poco iba llamando uno, respondiendo personas, pero al año éramos un grupo de unos 10 personas, 12 o más, más muchos otros que habían venido, pero que no se insertaban en el grupo porque venían de lejos, como yo te digo, gente que vive a dos horas, hacía el norte, hacía el sur que, bueno, pero sí fue bendecida también por lo que pudimos compartir, gente que nos escribe cada tanto, que dice acá estamos, ahora me siento bien, me siento mejor. Y eso es lo que me hace bien, poder compartir eso. Por eso, eso ha sido lo que, digamos lo que a mi me motivó a comenzar.

Entrevistador: bueno, en el principio las personas venían a tu casa.

Marcelo: Venían a mi casa. Siempre, primero lo que hacíamos era una entrevista personal. Porque normalmente la persona que venía era una persona que venía también con muchos prejuicios, con mucha culpa, con mucho, con, en su cabeza, que la Biblia tenía ciertas pasajes que le condenaba, y que no podía armonizar eso con su propia realidad, con su orientación sexual. Entonces a mi me pareció que lo más importante era tener una conversación personal. La persona necesitaba contar su historia, su vida, sus cosas, que a nadie le había contado, y también yo poder transmitirle mi testimonio, porque me había aceptado, como había comprendido la lectura de los textos de la Biblia. Yo fui elaborando un material impreso que yo mismo fui haciendo en base a un resumen de la literatura que yo leía, porque tú viste que casi todo es en inglés. Por lo menos aquí no se consigue nada en español. Ahora sabemos que por ahí en España, México, hay algunos libros traducidos. Entonces teníamos y tenemos lo que llamamos un cuadernillo – que te voy a dar un ejemplar, bueno si me acordar cuando te vas – que es lo que les entregamos a las personas que se acercan. Ese cuadernillo fue evolucionando, cambiando con el tiempo, fuimos enriqueciendo un poco, pero es lo que, entonces explicaba a las personas los textos, porque los textos del Antiguo Testamento, los del Nuevo, y seguir con otras charlas se la persona necesitaba. Venir, después de leer, la persona vuelve, muchas veces dice “bueno, esto me cuesta aceptarlo”, y luego charlamos, y después le invitamos a las reuniones. A las reuniones que poco a poco fueron, fuimos comenzando.

Entrevistador: Sí, quizás un poco como, como empezaron esas reuniones, después lo que hacen en las reuniones, si hay otras actividades...

Marcelo: Bueno, comenzamos las reuniones porque las primeras personas que se fueran acercando querían, venían a tener una entrevista, una charla conmigo, en mi casa, pero, buenos “yo quiero conocer a otras personas, con la misma historia, con la misma...”, había

una necesidad de encontrar a otras que habían vivido lo mismo. En principio éramos casi todos varones. Siempre hubo pocas mujeres, pero durante algún tiempo fuimos solamente varones. Y entonces, dijo buenos, vamos a hacer una reunión, quienes quieran pueden venir. Y pusimos en los días viernes a la noche, en casa. Y la reunión era, como era aquí, era muy informal. Nos sentábamos, leíamos un texto de la Biblia, bueno, para meditar en algún pasaje, pero una cosa compartida, tratábamos de, a las personas que llegaban por primera vez, presentarnos y contar un poco la historia de cada uno, compartir testimonios. Y también en esa época nos dedicábamos mucho a explicar los textos de la Biblia, Levítico, Sodoma y Gomorra, porque también era una oportunidad para profundizar el lo que la gente ya lo había leído. Y lo que hacíamos, pero era más social. Había mucho componente social, después de tener esa pequeña reunión comprábamos comida, ya pedíamos comida delivery y compartíamos acá, entonces la gente se conocía, charlaba, se fueron haciendo amistades. Bueno, después decimos, porque no toda la semana, porque era quince días, después empezamos a hacer todos los viernes. Y siempre las reuniones eran más o menos el mismo estilo. Cuando se abre las puertas de la Iglesia Metodista a través de Elza, vos conoces a Elza, ella fue la que nos hizo el contacto, bueno, nosotros pensábamos que la Iglesia nos iba dar un aula. Pero de golpe vamos, como estábamos el otro día en ese salón donde hacemos el estudio bíblico, de golpe vamos, nos encontramos con, nos dan el templo. Sorprendió. Y entonces, poco a poco la reunión fue cambiando, por eso, fuimos experimentando cambios en la medida de que nos dábamos cuenta, o íbamos solos, como que Dios nos iba guiando. Entonces decimos, bueno, hay un piano, hay música, vamos a cantar, y la reunión finalmente parecía un culto de una iglesia casi. Y después decíamos pero esto es lo que queremos? Bueno, pero, la gente necesitaba esto, muchas personas necesitaban, les hacía bien. Muchas eran personas que hacía muchos años que se habían distanciado de sus propias comunidades de fe, y les hacía bien poder tener un tiempo para orar, para cantar, alabar a Dios. Bueno, así fue, pero siempre sin una estructura formal. A mi me reconocían como coordinador por poner un nombre, pues, bueno, quien es el que dirige un poco eso, bueno, Marcelo es el coordinador, después vino Alejandra, vos no conoces a Alejandra, pero ella, como era la primera mujer y una chica muy preparada, era psicóloga, y bueno, a mi me pareció que era una persona muy seria y responsable, Alejandra también era coordinadora, porque bueno, tenía que haber una mujer. Pero era coordinadora por que sí, nadie, no se si me entiendes, no habíamos dicho, bueno, a quien, a elegir, a elegir, en el grupo... Todas las decisiones si eran consensuadas. Cada paso que dábamos, nos reuníamos, decidíamos todos en común. Como no éramos muchos no era tan difícil. En eso tuvimos suerte, porque a veces a los grupos cuesta ponerse de acuerdo. Pero no, eso nos fue muy bien. Y bueno, siempre, en todas las decisiones importantes las podíamos charlar. Siempre tuve también una actitud de no querer imponer nada porque yo mismo no me sentía, yo no tenía, como te conté antes, un proyecto pastoral, o de fundar una iglesia, entonces me parecía que todo aquel que venía con ganas de trabajar era bienvenido. Bueno, Alejandra estuvo como coordinadora, como coordinadora, bueno, ella ayudaba y le llamábamos coordinadora, y también Víctor también, después Víctor hace dos años que el vino, que el vino con estudios, bueno, no, vino un pastor Armando, que no sé si te abran contado, Armando, Armando, también nos ayudó mucho, después Armando, bueno, se fue a Estados Unidos, y lo extrañamos mucho porque Armando era pastor. El era una persona que había pastoreado una iglesia mucho tiempo y era muy sensible a las necesidades de las personas. Lo extrañamos mucho. Pero siempre, no llegamos a tener una organización formal y recién este año, hace unos pocos meses, cuando decidimos comenzar a reunir, bueno, en principio a reunirnos para formar equipos de trabajo, y de esos equipos de trabajo de la gente más antigua del grupo, nos reuníamos acá más o menos 20, 22 personas, y ahí surgieron cuatro áreas dentro de CEGLA, cada una la gente misma eligió alguien como coordinador. Alguien capacitado, reconocido. Tenemos un área que es toda la actividad de iglesia, que

ahora se divide en dos partes: un estudio bíblico, porque la gente también pidió eso; y después la reunión que es una hora, que es donde cantamos, y lo hacemos en el templo. Y después tenemos un área que es de actividades especiales. Actividades especiales son charlas, conferencias. Ya el año pasado comenzamos a hacer este tipo de actividades. A algunas conferencias las hemos invitado a gente de afuera. Por ejemplo, charlas y talleres sobre autoestima, o temas que tienen que ver con la parte psicológica, o temas que tienen que ver con familia, con salir del clóset. O temas que tienen que ver con Biblia, con los ministerios ex gay. Bueno, esos son temas que hemos ido tratando. Este año hemos vuelto al tema de Biblia. Tuvimos, todos los meses tenemos una especie de taller. Ahora tenemos uno, este fin de semana que es sobre, bueno, un tema que ha desarrollado Tom, los mitos de Sodoma, los mitos de Romanos, entonces fuimos siguiendo el enfoque de Tomás, ellos son parte de... bien, entonces hay un grupo que coordina talleres de actividades especiales. Después hay un grupo que coordina actividades sociales y temas de comunicación hacia afuera. Actividades sociales, son actividades recreativas, sobretodo en verano, tenemos salidas a lugares al aire libre, hacemos un poco de deporte, comemos juntos, picknicks, o cosas así. En el invierno no tenemos tantas actividades, pero se hacen en lugares cerrados. Y después un área es nueva, por, bueno todo es nuevo en realidad hoy, que es la coordinación de extensión hacia otras ciudades de Argentina. Porque, ya por ciudad más grandes, este no es un país de ciudades muy grandes, pero por ejemplo Córdoba, Rosario, Mendoza, son ciudades donde hay mucha gente que nos escribe y ya tenemos en cada ciudad unas 10 o 15 personas interesadas. Y comenzamos por Rosario. Que ya ahora vamos a hacer lo primer encuentro en Rosario, charlas también, o conferencias, talleres, para acercarnos a la gente de allá y quizás ayudarles a que se forme un grupo si ellos sienten esa necesidad. Por lo menos para ayudar a la gente. Así que esa es otra de las actividades. Pero como todo se requiere dinero también, hay cosas que estamos limitados. Ahora sí hay personas que colaboran. En ese momento tenemos fondos como para la literatura, como para pagar los alquileres de un salón donde hacemos las charlas, o algunos viajes que ya comenzamos con el tema de Rosario, y folletos. Por primera vez este año – me estoy extendiendo mucho pero – vamos a participar de la marcha del orgullo con folletos para la gente, así que, bueno, esas son nuestras actividades.

Entrevistador: Bueno, así, también dijiste un poquito la mayoría siempre fueron varones, pero como describerías las personas que participan del grupo, así en términos de orientación sexual, pero también de tradición religiosa que provienen, cuestión económica-social, clase...

Marcelo: Bueno, fundamentalmente CEGLA es, como fue pensado, es un grupo destinado a dar ayuda, soporte, soporte, a personas creyentes, cristianas. No nos importa su denominación. Hoy somos un grupo con un espíritu muy ecuménico. Sí ayudarles a compatibilizar la fe con la sexualidad, este es nuestro lema, que la fe en Cristo con la sexualidad, la homosexualidad, no son incompatibles. La mayoría de las personas vienen, después de haber tenido en algún momento de su vida, o a lo largo de su vida, una trayectoria como miembros, como parte de una iglesia. El 90% de las personas que se reúnen son así. No somos un grupo, porque no somos una iglesia tampoco, por ahí vienen personas que se enteran porque tienen un amigo y se acercan y quieren compartir con nosotros, está todo bien, son bienvenidos. Pero no es nuestro, digamos, CEGLA es un ministerio para personas cristianas que tienen conflicto entre su fe y su sexualidad. Estamos pensando, como una actividad extra, tratar de hacer un trabajo con personas que nunca tuvieron un contacto con la fe cristiana. Porque siempre hay. Muchos hermanos y mucha gente del grupo ya decía “porque no...”, por ejemplo, vamos a la Marcha del Orgullo, bueno, y vamos a dar un folleto y se hay gente que nunca fue cristiano y quiere venir, bueno, vamos a tratar de poder hacer algo con ellos también. Pero nos sabemos mucho, todavía, pero algo vamos hacer. Pero fundamentalmente CEGLA es un ministerio para personas cristianas. Que están en las iglesias o que se han alejado en algún momento porque, bueno, se tuvieron que ir.

Entrevistador: Un poco de cómo se ...

Marcelo: No, bueno, y cuanto a clases sociales que me preguntaste también, es muy variado, y es muy bueno, porque en el grupo hay una muy buena armonía entre todas las personas, nadie se siente menos, eso es muy importante, no. Todos se sienten integrados, todos se sienten importantes, mas aún, tampoco, juzgamos a nadie, tratamos, yo trato, y bueno, los que me ayudan también, de que la persona que viene se sienta bien porque muchos vienen con culpa, con una vida a veces, ese, que le da vergüenza un poco, porque se son cristianos y a la vez por ahí su vida sexual puede haber sido un poco desordenada, nosotros nunca queremos hacer sentirle mal, no tenemos, este, digamos, reglas, ni límites, de decir esto sí esto no, porque ya venimos de muchos años de leyes en las iglesias, entonces, si bien quieres, a mi me importa mucho que las personas que lideran sí sean personas muy serias. Sean personas que puedan ser un buen modelo para los hermanos. Porque la gente que viene, viene muy sensible a nuestro grupo. Imagínate que es gente con culpa, con rechazo, rechazo a su sexualidad, rechazo al sexo, no todos pero una gran parte. Entonces los que lideramos es importante que tengamos mucha responsabilidad, mucha seriedad porque un mal, por ahí un mal ejemplo, no mal ejemplo, pero algo que por ahí que yo me puedo permitir, yo pienso que está bien, yo no tengo problema de conciencia quizás de algo, pero otro que viene con una historia muy larga de represión y todo, no, por ahí no está capacitado para entender algunas cosas. Y ahí viene, por ejemplo hay gente que viene con mucho temor y con mucho miedo, y dice “que es esto de cristianos y...” y no entiende que se puede ser gay cristiano. Entonces tenemos que ser como muy cuidadosos, porque a veces asta nos parece, yo era así pero hoy ya no, entonces nos parece que “ai pero que tonto que es, como no se da cuenta”. Pero yo fui igual. Entonces tenemos que tener mucha paciencia con estas personas. Tenemos que ser muy cuidadosos. Como dice Pablo, Pablo habla de los alimentos, “yo como lo que sea, pero por los débiles no como, o me abstengo, o para que no haya alguien que pueda caer o pueda sentirse mal porque no está capacitado para entender eso”. Eso tratamos de hacer en nuestro grupo, porque es un grupo donde viene gente con una historia, de iglesia. Diferente, una iglesia como, por ejemplo, ICM, donde la gente que viene por ahí hay gente que nunca tuvo estos problemas tan (...) que tuvimos nosotros. Y por eso CELGA es especial, y por eso es que nos han reconocido. La Iglesia Metodista donde estamos verdaderamente nos ha aceptado tanto, y hoy nos da tanta lugar, tanta cabida, dentro de las actividades de ellos y todo lo demás porque evidentemente ellos han visto que lo que hacemos nosotros hacemos con mucha seriedad. Y eso es lo que más me importaba. Porque, otra cosa más, dentro de mí, digamos, un propósito mío, digamos, siempre fue doble, pero, uno ayudar a las personas individualmente. Y otra es crear puentes con aquellos hermanos y hermanas de las distintas iglesias, líderes, pastores, que les cuesta comprender, aceptar, este tema que es tan complejo para ellos. Entonces, uno de los propósitos de CELGA es que poco a poco vamos empezando también a ir cumpliendo, es el diálogo, abrimos al diálogo, cuando se da la posibilidad de un pastor que está dispuesto a conversar con nosotros, ir hablar, que nos conozca. Nos hemos convencido que el discurso, que podemos decir, es muy importante, pero es 50%, lo otro es que nos vean a nosotros. Porque se rompen los prejuicios, los estereotipos, las... y eso nos ha ayudado. Hace un tiempo atrás tuvimos en un seminario teológico, nos invitaron a hablar sobre homosexualidad y Biblia. Algo increíble. No se da siempre. Pero ese es un poco el objetivo, que podamos ser escuchados y que se den cuenta de que no estamos locos, porque a veces ellos están tan, en una posición tan distante que les cuesta mucho aceptar que pueda haber una persona gay cristiana, como yo decía, un propósito de CELGA también es dialogar.

Entrevistador: Si, si, la pregunta que, que ya hablaste sobre eso, solo para así, más específico, como reconcilias, o como concilias, relacionas, la fe cristiana con la experiencia GLBT, como que, hablaste un poco sobre la Biblia y todo eso...

Marcelo: Bueno, normalmente las personas que se acercan a CEGLA, por ser mayormente de iglesias evangélicas privilegian mucho la Biblia, o su lectura, o la lectura que le han transmitido de la Biblia. Entonces una parte importante del proceso de la aceptación es comprender que los textos de la Biblia no le condenan. Eso les ayuda para poder superar las culpas y ahí entender que Dios le ama como es, no. O sea que los textos de la Biblia, solamente hacen referencia a conductas sexuales que tienen que ver con el abuso, la opresión, la explotación sexual, pero no a relaciones consensuadas entre adultos responsable, no. Y poco eso es lo que más hacemos énfasis en explicar todos los que se llaman textos garrotes, porque eso ayuda a las personas a comprender, porque el evangélico que viene con esa estructura, necesita eso, no. Y después encontrar un ambiente de contención, donde es comprendido, donde también puede hablar, donde puede ser el mismo. La gente siente que encuentra un espacio donde puede ser ella misma. Mayormente, bueno, somos gays y lesbianas, porque evangélicos o católicos trans o travestís casi no hay. Pero nuestro, o sea, nuestro, digamos, propósito es llegar a todas las personas GLTB. Por primera vez tenemos en el grupo, que está lejos de Buenos Aires, pero ella está muy contactada, una chica que es, este, travestí, Cristiana. Que también le ha hecho muy bien poder saber que Dios la ama así como es. Está muy contenta y participa en los foros que tenemos, del grupo en Internet. Y bueno, entonces creemos que esto es para todas las minorías sexuales. O sea, tenemos que prepararnos. Porque por ahí no estamos muy preparados, pero es un desafío.

Entrevistador: Claro. Quizás un poco sobre, en sí, como se dan las relaciones con otros grupos cristianos GLBT, o también si tienen relaciones con grupos civiles, del movimiento?

Marcelo: Con grupos cristianos GLBT no hay muchos, o sea, casi no hay. Bueno, ICM, en realidad ICM que existió en Buenos Aires en estos últimos años cuando CEGLA comenzó ya prácticamente se fue desapareciendo. O sea, eran muy poquitas personas, prácticamente ya no tenían reuniones. Y estaba, tiene un grupo hoy, Alejandro Soria, pero creo que es muy chiquito, con Alejandro tenemos buena relación pero esto, creo que es muy pequeño. Hay un seminarista católico que inició, empezó un grupo católico pero, este, es una cosa un poco rara porque es muy conservador, y entonces es como que no había una compatibilidad ente su posición muy conservador y, este, la parte que tiene que ver con la sexualidad. Entonces es una pena que haya sido así, y no funcionó. Hoy por hoy no hay grupos, pero estamos abiertos a todos, mientras verdaderamente sea gente que trabaje honestamente y quieran hacer las cosas bien. Pero lo bueno, es que estamos teniendo mucha apertura también en ese tiempo, por nuestra propia organización también que estamos teniendo, con grupos civiles. Ahora CELGA forma parte de la Federación Argentina GLTB. Y fue muy bien recibida, para nuestra sorpresa, como yo te contaba, y somos miembros adherentes. Y más, nos han pedido que personas de CEGLA, pero no como CEGLA, porque no correspondería, trabajen para la creación de una secretaría, o sea, un área dentro de la Federación GLTB que se va llamar Diversidad Religiosa. Que va abarcar todos grupos religiosos, de distintos trasfondos. No solo cristianos, judíos, musulmanes y todo lo que sea. Pero estamos comenzando a trabajar en eso. Yo no tengo tiempo pero hay dos personas del grupo que están, ya trabajando, así que estamos vinculándonos y abriéndonos hacía afuera. Eso es bueno. Participamos ya de dos encuentros de la Federación GLTB, a poco tiempo, y gente, y la misma gente de la Federación nos abre puertas, por ejemplo, ahora vamos a ir a Rosario a dar una charla allá y la gente de la Federación nos consigue lugar, salón, y todo eso sin, gratis, sin pagar. O sea que son contactos que son muy buenos. Y, bueno, creo que la gente nos ha recibido bárbaro. Nos hemos sentido cómodos. Tengo un poco de miedo a veces, en el principio ahí hay un grupo de gays, GLTB, no religioso, me sentí muy cómodo.

Entrevistador: Bueno, con Otras Ovejas, la Fundación, porque también haces la...

Marcelo: Bueno, yo estoy en la comisión de la Fundación de Otras Ovejas. Vamos a ver que pasa en estos, en ese futuro, en Otras Ovejas. En ese momento estamos pasando un poquito,

un momento un poco difícil. Pero espero que se solucione. A habido unas pequeñas tensiones, bueno no sé si por ahí supiste. Pero yo creo que eso se va a resolver. La Fundación este año tuvo también la posibilidad de abrirse a ser reconocida por, ese, bueno la Fundación ha trabajado muy encerrada en si misma, en esos tres, cuatro años, tres años. Y este año, ahora, se ha dado la posibilidad también de abrirse hacia afuera, de poder participar de otros proyectos y con otros grupos que trabajan por los derechos GLTB, y eso está en ese momento, está un poco como en una situación medio indefinida, pero espero que se pueda resolver. Pero bueno, es otro, es otra área muy importante, porque la Fundación tiene por objetivo trabajar sobretodo los temas de discriminación en general, particularmente en los medio cristianos, donde hay mucha discriminación y donde hay que hacer mucha docencia, enseñar. Un poco también lo que en CEGLA queríamos hacer abriendo, pendiendo puentes, yo digo, de acercamiento. Porque en la medida que nos, que nos producimos acercamientos, muchas cosas cambian. Mira André que hay gente que yo me ha relacionado primero desde el lugar de la agresión, no nuestra sino de ellos. “Ustedes quienes son, porque hacen eso, porque desvían a la gente de la verdad”. Líderes, pastores que nos han escrito. Y ojalá, fueran muchos más, pero son experiencias que hemos tenido. Y a través de contestar con mucha paciencia, con pidiendo ayuda a Dios en cada palabra que decimos, con mucho cuidado, y tratando de llevar a poder conocernos personalmente, ha derribado, o ha permitido derribar muchas barreras. Yo he tenido dialogo con líderes que se han visto muy abiertos a que nosotros hacemos. Lamentablemente en la charla privada. No se animan a, bueno es un proceso que llevará mucho tiempo a las iglesias, pero nos hace bien porque creemos que eso va rompiendo barreras, nos van conociendo, bueno, yo te conté, nos invitaron a un seminario donde eran estudiantes, un seminario, no ISEDET que es progresista, sino conservador, muy largo, que enseñamos ahí y fue muy bueno. Pudimos entregar nuestra bibliografía y todo lo demás. Bueno la Fundación tiene también mucho que hacer en eso, pasa que la Fundación tiene que cambiar un poco por ahí de su, hace una presentación un poco radical del tema de la homosexualidad. Entonces eso no es una buena estrategia. La estrategia de CEGLA es ir trabajando más de a poco, más cuidadosamente, sin presentar todo lo que pensamos de golpe. Porque les asustamos. Por ahí uno entra en el sitito de Otras Ovejas y encuentra literatura un poco fuerte. Y eso no, creo que para mí, no es la mejor estrategia. Porque la gente se reprigla. Las, iglesias, muchos cristianos se repligam, dicen “no, eso es muy escandaloso”. Yo, esas cosas escandalosas, hoy las puedo entender, pero me llevó un tiempo, entonces tengo que pensar que mucho más a alguien que es heterosexual, que tiene una historia tan complicada con estos temas sexuales como son las iglesias. La iglesia católica, las iglesias evangélicas tienen un problema con el sexo, no con la homosexualidad, con el sexo. Hay mucho...

Entrevistador: Un camino largo. Hablaste un poco sobre, bueno, también antes cuando hablábamos que, bueno, leíste mucho, y que eso te ayudó, quizás un poco que tipo de literatura, que tipo de teologías fueron importantes para ti personalmente, y también que te parece que es importante para el grupo?

Marcelo: Bueno, yo siempre estoy leyendo todo lo que me llega. Honestamente, lo que más estoy preparado y capacitado, por todo lo que he, me gusta mucho estudiar, es más bien exégesis, Biblia. No tengo una teología, verdaderamente, quisiera, quisiera, poder dedicar un poco más en profundizar en la teología GLTB, que es algo que me falta. Pero fundamentalmente, todo lo que es, este, trabajos y toda la literatura es, pasa mucho por la exégesis, todas cosas nuevas, todo lo que, bueno, hoy hay una profusión de trabajos, bueno, Tom Hanks, el está tan vinculado, y el recibe toda la literatura nueva, o sea que eso también me ha ayudado mucho a mí, como por ejemplo Jennings, y muchos otros, no. Pasa más por ahí, pero no por una teología. Una pena, no sé...

Entrevistador: Bueno, pero es una teología bíblica, porque también tenemos distinciones ahí entre teología bíblica, sistemática... Pero eso que hablabas de exégesis y de la Biblia, más ya lo que habla sobre la cuestión homosexual y todo eso, como Helminiak y...

Marcelo: Sí. Después también mucha cosa que pasa por el tema de la psicología, y yo he me dedicado mucho también al estudio de los movimientos ex gay, porque aquí en Argentina hay grupos de es gays, entonces eso también nos obliga a estar preparados y tener también argumentos, y tener, y estar fuertes en eso, porque hoy toda la cuestión evangélica pasa porque la homosexualidad es una enfermedad que se puede curar. Entonces tenemos que poder tener un dialogo, tener argumentos de base sólida para poder responder a eso que es una especie de fraude. Pero eso viene muy bien disfrazado que mucha gente se deja llevar por eso y termina muy dañada. Entonces también gran parte de los trabajos que me he dedicado es a todo lo que tiene que ver con los ex gay. No solo la literatura ex gay, sino profundizar en todo el discurso de ellos. Por que hay que conocer lo que piensa bien el adversario también para poder rebatir. Y eso son los temas más importantes. Y bueno también hacemos muchas traducciones de artículos, de cosas que publicamos en nuestro sitio de Internet, o que damos en los talleres que hacemos, es también parte del trabajo.

Entrevistador: Quizás para terminar, así alguna cosa sobre como ves el futuro de, no solo de CEGLA, pero de grupos cristianos o religiosos GLTTB, también, el futuro, teología, algo que esperas, o que tu ves que se va desarrollando.

Marcelo: Yo tengo, soy muy optimista. Creo que es un trabajo a largo plazo. En lo inmediato lo que podemos ver es personas que son beneficiadas en, justamente, en lo que nosotros procuramos hacer que es ayudarles a reconciliar su fe con su sexualidad. Pero por en cima de eso, lo que todos deseamos es que un día, o que cada día sean más, las iglesias o las comunidades que empecen a reflexionar sobre eso e a ir tomando una actitud positiva, inclusiva. Yo creo que va suceder. Yo nunca habría imaginado, como estamos hoy, en una congregación como la metodista, donde somos recibidos y donde en los cultos de ellos, CEGLA está presente, o gente de CEGLA está presente, y todos los miembros saben quienes somos. Entonces eso es muy importante. Estamos tratando de llegar a otros sectores y justamente nuestro, nuestra meta está, tener dialogo con los líderes de las iglesias metodistas y luteranas, y con el ISEDET. Nosotros teníamos para, hace dos semanas, una entrevista con el rector de ISEDET, que ahora, bueno, por algunas razones se postergó, pero tenemos la posibilidad de tener una oficina en ISEDET, o sea, un escritorio, no, que es una pequeña habitación que ellos nos puedan ofrecer para tener una computadora, poder hacer actividades y poder tener también las entrevistas con las personas que se acercan, entrevistas personales. Porque es mucho mejor para la persona que viene con temor decir que la entrevista se va hacer en ISEDET que en la casa de Marcelo, o sea “quién será Marcelo?”, será... así como piensan los evangélicos... será del diablo, será alguien que los lleva... y entonces, el hecho de estar en la Iglesia Metodista lo mismo, nos da un marco de referencia, “donde se reúne CEGLA?”, “En la Iglesia Metodista de Flores”, eso es importante y yo creo que se van a ir añadiendo otras comunidades. Eso es lo que yo veo para el futuro. Yo quiero trabajar hoy para eso. Tendiendo puentes. Por eso creo que es, tenemos que tener una estrategia. Y trabajar con mucho cuidado. Porque saber que, André, nos ponen la lupa. Es como que la oposición ya la tenemos de por si. Entonces tenemos que ser muy cuidadosos, sobretodos los que lideramos, tratar de tener un compromiso con nosotros mismos, si queremos obrar algo es para los demás. Porque nos van a querer encontrar muchos defectos. Y nos van a encontrar como somos humanos. Pero que se lo mínimo, porque eso nos va ayudar. Nos va ayudar no a nosotros, va a ayudar a que en algunos años muchas más iglesias abran las puertas. Y que sea un tema que se hable, no que esté escondido. Yo soy optimista. Si surgen grupos cristianos GLTB que trabajan también verdaderamente con responsabilidad y con seriedad, me parece bueno. No me parece bueno cuando sean grupos que, como a veces a pasado, ha habido

algunas experiencias un poco, poco serios, porque, está bien, que cada uno pueda hacer lo que quiera me parece bien. Pero esos grupos cuando no son un poco serios, no ayudan para que después nos consideren a nosotros. Me explico: nosotros somos muy observados. Entonces llega un grupo que es poco serio, nos afecta también a nosotros, y afecta a la larga esa posibilidad que empiece a haber apertura, inclusividad. Entonces a mi, cuando hay un grupo que es improvisado, que no tiene personas capacitadas, que no tiene una idea clara de se a donde van y cuales son los propósitos, eso si me preocupa. Porque en definitiva nos hace daño a todos. Pero a todos lo que verdaderamente quieren trabajar y con responsabilidad, y bien, aunque nos equivoquemos, porque todos cometemos errores, para mi, para nosotros, son muy valiosos.

Entrevista 7

Victor Braccuto¹

Entrevistador: Son como diez preguntas y a veces no las hago todas porque vamos vendo como van las cosas y se ya contestó en las otras preguntas alguno no necesito te preguntar otra vez. Pero, para empezar, como, cuando y porque te involucraste con el trabajo con grupos o iglesias GLBT?

Víctor: Yo estaba trabajando como director del programa de educación teológica por extensión en el seminario Bautista, estaba atendiendo cerca de 300 alumnos a distancia, en ese momento, esto hace unos 8 años, y comencé a tener una más clara visión con respecto a mi orientación sexual, la cual todavía no había experimentado, no había tenido ningún tipo de contacto, ni con mujeres, ni con varones, y, bueno, tuve como una crisis de fe, para decirlo de alguna forma, y decidí, yo estaba terminando mi segunda licenciatura en trabajo social, en ese momento decidí charlarlo, hablarlo en el seminario en el cual estaba. Bueno, al enterarse algunas personas me dijeran que no había problema con respecto a mi orientación sexual, pero como que se habían enterado otras personas, con las cuales probablemente sí iba haber problema. Así que, bueno, dejé el seminario, pudiendo haber hecho un juicio de discriminación y todo lo demás. Y no lo hice, me fue en buenos términos. Como estaba terminando mi segunda carrera, empecé a ejercer, como trabajador social. Y lo quesito de crisis de fe, se mi ocurrió que no podía ser el único que teniendo una orientación sexual distinta a la mayoritaria tuviera inclinaciones religiosas también, tuviera necesidades espirituales. Así que me puse a buscar y, bueno, me contacté con CEGLA, y ahí conocí a Marcelo y a Tomás de Otras Ovejas. Bueno, al poco tiempo comencé como coordinador de CEGLA, junto con Marcelo hasta hace dos o tres meses. Ya este año decidimos, muchos de nosotros teníamos inquietudes de no solamente ser un grupo sino una iglesia. Y nos encontramos con la dificultad de que había, todavía, en Argentina, separación entre, o falta de comprensión más que separación, falta de comprensión con respecto a lo que realmente dice la Biblia con respeto a la homosexualidad, y veíamos que muchos de nosotras o de nosotros teníamos que ir a la iglesia pero, o sin decir que éramos gays o lesbianas. O si estábamos en pareja decir que era nuestra amiga o nuestro amigo, y no realmente como, como realmente somos. O sea, una sorte de ocultamiento de lo que en realidad somos. Entonces, bueno, ahí comenzamos el trabajo dentro de la Misión. Decidimos poner la Misión Restauración, porque, en Argentina hay un grupo que se llama Restauración, pero lo que propone este grupo es cambiar la orientación sexual, y han adoptado esta palabra restauración, como se fueron los dueños de la palabra. Y me parece que la real restauración se da cuando uno realmente tiene unidad espiritual con Dios, con los hermanos y con lo que realmente uno realmente es. Creo que ahí está la real restauración. O sea, tomamos este nombre e estamos trabajando en la Misión. No si me fue por la rama...

Entrevistador: No, no, está... Que tipo de actividades ustedes desarrollan y se han producido materiales, que tipo de materiales? Y que, como les parece que es importante para la gente que viene, para la comunidad GLBT?

Víctor: Nosotros nos contactamos, o sea, comenzamos el proceso para ser Misión, en el mes de enero de este año, y fuimos aprobados como Misión en el mes de marzo. O sea, que tenemos unos pocos seis meses. Por el momento, como hay una, la mayoría de las personas que formamos la Misión Restauración pertenecen a CEGLA, estamos, casi todas las

¹ Entrevista realizada em Buenos Aires, gravada em fita K7 e apresentada em seu idioma original. Apenas foram extraídas interjeições e vícios de linguagem quando interferem na compreensão do texto. Palavras ou expressões não compreendidas no processo de transcrição são indicadas por “(...)”.

actividades que estamos haciendo están relacionadas a CEGLA. Lo exclusivo, digamos, de la Misión, en ese momento es, tenemos una reunión mensual solamente, en donde participamos de la eucaristía, la cena del Señor, tenemos una reunión donde comentamos como vamos seguir avanzando. O sea que momentáneamente nuestras actividades casi se reducen a la reunión mensual, donde es una celebración y la posibilidad de participar de la cena. Y dentro de la planificación está la confección de un material de discipulado, de discipulado básico, que muchas de las personas que se han acercado tienen inquietudes espirituales pero no son necesariamente cristianos. Así que, bueno, nos parecía importante tener una, una fundamentación discipular, o sea, con respecto a quién es Jesús, que es la salvación, que significa la iglesia, un material que estuve escribiendo, que en este momento está en la etapa de la edición, como que para hacerlo más bonito, para publicarlo, un material muy sencillo, con apenas siete sesiones, ese material de discipulado. La otra cuestión que estamos intentando avanzar es con la campaña de MCC/ICM a nivel mundial que es “Jesús discriminaría”, o una cosa así, como una pregunta, “Jesús discriminaría?” Y es un folleto muy interesante sobre algunos pasajes que hablan de los eunucos y como Jesús ha bendecido a personas eunucos que deberían ser como un equivalente a los gays de nuestro tiempo. O sea, materiales, grande producción no tenemos porque en general podemos echar mano al material que nos provee ICM, que hay bastante y es muy bueno, o al material de Tomás también, de la Fundación Otras Ovejas.

Entrevistador: Como describirías la gente participa, participa en el grupo, en términos de clase social, económica, etnia, género, orientación sexual, tradición religiosa...?

Víctor: Un poco de todo... Creo que la mayoría de las personas que asisten, en primer lugar, son varones gays. Aunque tenemos una creciente presencia de mujeres, la mayoría son varones. Hemos tenido algunos acercamiento de personas en un proceso trans, pero que no han prosperado. En general podríamos denominar, si bien el tema de clases sociales podría ser muy debatido ideológicamente, podríamos decir que nos encontramos con personas de clase media, hay algunas personas de una clase media alta, y hay algunas personas desocupadas. O sea, que hay abanico coexistente de las distintas clases sociales. Con respecto a la, a los extractos religiosos, de donde provienen a nivel religioso, si bien este grupo nació de CEGLA, en algún sentido, de la voluntad de CEGLA, de Otras Ovejas, tenemos muchas personas que vienen de un trasfondo evangélico. Así todo, hay cierta apertura a algunos católicos, y algunas personas que viene con inquietudes espirituales, pero que no se podrían encuadrar dentro de una religión oficial, culto religioso. Y con respecto a las edades, también tenemos una amplitud etárea bastante grande que puede ir desde los 18 asta los 70, en cuanto edad.

Entrevistador: Talvez mas o menos cuantas personas están participando...

Víctor: Del momento en que más personas hemos tenidos, han sido 30 personas. Como en este momento estamos donde CEGLA se va concentrar más a la cuestión evangélicos y a distintos proyectos, nosotros estamos como en una etapa de meseta, talvez por uno o dos meses, para abrimos más a otros grupos. Porque asta ahora están demasiado vinculado con CEGLA. Y con una visión bastante evangélica y talvez bastante conservadora en algunos aspectos, y nosotros entendemos que desde la Misión Restauración ICM Argentina tenemos que abrimos un poco en cuanto a la diversidad religiosa y en cuanto, quizás no la inter-religiosidad, pero sí al menos el ecumenismo. Entonces, bueno, estamos en una etapa ahí como de transición. Muchas de las personas que van a CEGLA seguirán viniendo a ICM, otras no, y muchas de las personas que vendrán a ICM quizás no vayan a CELGA. Entonces estamos en una etapa así como de separar caminos en este sentido, aunque siempre seguiremos en colaboración porque muchos vamos a pertenecer a ambos grupos.

Entrevistador: Cual es la relación del grupo, de la Misión con el movimiento GLBT, se tiene, y con otros, quizás más de CEGLA con otros grupos religiosos GLBT?

Víctor: Debido al poco tiempo que comenzamos, digamos, básicamente, nos hemos relacionado y yo como líder de la Misión, no tanto todo el grupo, nos hemos relacionado, bueno, fuertemente con CEGAL y Otras Ovejas, pero también con el grupo católico homosexual, uno de los integrantes de la mesa de la Misión también tiene mucha llegada con el grupo Arco-Iris, que es de la iglesia no-apostólica, también tenemos relaciones con grupos como el de Alejandro Soria, en general todo lo que sean grupos religiosos tenemos algún tipo de vínculo a nivel nacional. No así todavía con grupos GLBT en general, digamos, que luchan por derechos sociales más que religiosos. Y, a nivel, digamos, internacional, yo he tenido la posibilidad de participar de la conferencia bi-anual, que se hace en Phoenix, en Arizona, donde hemos podido, donde he podido, digamos, relacionarme con grupos de Uruguay, de Brasil, de Chile, de Venezuela, Colombia, bueno, todo los grupos de Estados Unidos, Nicaragua, Dominicana, varios grupos de distintos lugares, como posibilidad de interactuar con ellos.

Entrevistador: Como relacionas fe, o religiosidad, o espiritualidad, con la experiencia GLBT?

Víctor: Pregunta interesante esa. Me parece que, en general, las personas con tradición religiosa, vienen con una visión cindida, dividida, de sexualidad y espiritualizadme parece que, no podría decir que es la experiencia de todos, pero sí puedo hablar de mi propia experiencia. En mi propia experiencia, lo que ayudó es a, no esquizofreneizarme, vamos hacer un neologismo, me parece que uno viene con una visión esquizofrénica de la vida, del ser, sin entrar en un debate filosófico, y creo que la posibilidad de una experiencia de espiritualidad y de vida GLBT lo que hace es unir. Me parece que, por lo menos en mi experiencia, y es una experiencia muy sanadora y conciliadora. Lamentablemente no es la experiencia general, pero para mí es una experiencia absolutamente conciliadora, y sanadora, y restauradora, y todo lo que tenga que ver con cuestiones positivas en cuanto a experiencia personal. Si yo tengo que hablar de una experiencia GLBT con espiritualidad más abierta, en el sentido de inter, con otros grupos, ahí es un poco más traumático ya que las iglesias en Argentina, en general, no están tan abiertas a las experiencias GLBT. Gracias a Dios, con las posibilidades de iglesias como la ICM, que se posiciona de otra forma, y que posibilita el diálogo con iglesias, como por ejemplo la Iglesia Metodista, con la cual tenemos una relación, con la iglesia Anglicana, dado que hay alguna rama o vínculos, de hecho uno de los que han participado en las reuniones de la Misión de la mesa de los anglicanos, los grupos no-apostólicos, entonces genera la posibilidad de un, de cierto diálogo, aunque lamentablemente no está abierto el diálogo como para que muchas personas puedan sentir que esta cisión producida por distintos intereses, que no vienes al caso analizar – políticos, sociales, económicos, que esta cisión siga estando, digamos. Pero me parece que partiendo de uno, de la experiencia personal, y de la experiencia comunitaria, esta unión que tiene que haber entre sexualidad y espiritualidad se pueda restaurar, y es sumamente positiva.

Entrevistador: Y quizás, por tu experiencia con la gente, con el grupo, y también con CEGLA cuales son las cosas que son importantes, así, para la gente, cuales los temas, cuales son los temas que traen y como es posible ayudarles en tu, en hacer esta, o acabar con esta cisión entre la sexualidad y la espiritualidad?

Víctor: Me parece que, cuando la Biblia habla de renovados mediante la transformación de nuestros sentimientos, me parece que hay una parte de obra del espíritu viviendo en la comunidad y hay otra parte del yo. Me parece que lo humanamente posible es principalmente compartir los famosos textos garrotes, compartir lo que dice la Biblia con respecto a la homosexualidad, analizar, estudiar, dar la posibilidad de preguntas, de evacuar dudas, pero me parece también que una experiencia personal y renovadora con la Deidad es lo que hace el cambio en radical. Me parece que hay un, tendemos a dividir lo racional de lo emocional o lo espiritual. Me parece que esta división, en algún sentido trinitaria también, eso de espíritu, alma, cuerpo, es a los efectos pedagógicos, no a los efectos prácticos. Alguno se puede

acercar a Dios directamente por la razón y descubrir luego una espiritualidad, algunas personas emocionales pueden luego comprender y utilizar la razón para comprender. Me parece que el mayor problema es que las personas GLBT vienen con una historia de dividir todo. De dividir: esta es mi espiritualidad, que la vivo, los domingos y los miércoles, y de lunes, martes, hueves, viernes y sábado vivo mi sexualidad, con descontrol y sin cuidado. Me parece que lo importante es que las personas puedan comprender a través de la docencia y a través de la obra del Espíritu, que esa cisión, casi maldición que hemos tenido como comunidad GLBT, no es tal, o no debe ser tal en nuestra vida, y nos debemos cortar con eso, y creo que fundamentalmente se debe a estudios, charlas personales y la obra del Espíritu, digamos. En la medida que las personas se abren a eso. Porque durante mucho tiempo hemos tenido charlas ya nada más que con CEGLA sobre los textos garrotes, y me parece fantástico el deseo a profundizarlos, pero me parece que los textos garrotes son tan solo la leche para el cristiano. Me parece que hay cosas que competen absolutamente al Espíritu y a la decisión de la persona. Entonces me parece que, fantástico la persona comprenda, pero me parece fantástico también que podamos enseñar que tenemos dejar al Espíritu obre en nuestra vida. A veces es muy difícil por la presión familiar, la presión social, por la presión eclesial fuera de nuestros espacios eclesiales, pero digamos, hay, estas dos cosas me parecen que son fundamentales: por un lado la docencia, las charlas, y por otro lado, y muy fuertemente, la decisión de la persona y la obra del Espíritu.

Entrevistador: Bueno, cuales son, así se te ocurre, que puedes nombrar, cuales son algunas corrientes teológicas o tradiciones religiosas que para ti y para el grupo son importantes en términos de ayudar a hacer ese proceso, que influenciaron tu caminata...

Víctor: Me parece que hay mucho temor con respecto a la salvación. Una de las cosas más importantes para mí es afianzar y hacer anclaje en el amor de Dios, y en la salvación como un acto de amor a Dios, y la necesidad de una respuesta de parte nuestra que tiene que ver con corresponder a ese amor. Me parece que hay mucho temor con respecto a “si vivo mi vida GLBT como GLBT no voy a tener la salvación o no voy a tener el amor de Dios”. Me parece que hacer anclaje en la teología de la salvación es cosa de tal. La teología de la liberación, en tanto a, resumida, que no me escuche ni Sobrino, ni (...), ni Tom Hanks, nada, me parece que ha resumido en Lucas 4, cuando Jesús abrió el rollo y se encontró con Isaías, con pregonar eso, no, sanidad, espiritual, sanidad física, sanidad económica, liberación de los opresores, me parece que en ese punto hay que hacer también anclaje. Salvación, teología de la liberación, y me parece que como tenemos una muy pequeña base de teologías GLBT, muy incipientes todavía, pero existen, lo cual es siempre positivo, y me parece que de la misma manera que las corrientes feministas han hecho anclaje y han hecho cosas muy positivas, me parece que una mayor producción de literatura exclusiva en ese sentido, me parece sería algo bastante positivo. Particularmente una teología sobre la sexualidad, que está bastante, está poco desarrollada. Me parece que mucho del temor de la salvación, me parece que se debe a una teología de la sexualidad muy poco desarrollada con respecto a como vivo mi sexualidad, o porque vivo, tengo relaciones sin casarme, bueno, ya pierdo mi salvación. O sea, una comprensión muy carismática, de grupos muy carismáticos o neopentecostales, o que vienen por ese lado, me parece que como que hay que desmitificar todo ese tipo de cosa. Levantamos un montón de mitos con respecto a eso que hay que desmitificar. No que se otra cosa puede faltar en esa pregunta... O sea que haciendo anclaje a esas tres patas teológicas, me parece que, la teología de la salvación, teología de la liberación, teología de la sexualidad, sumadas a una experiencia comunitaria. Parece que siempre que se da la experiencia comunitaria ayuda al resto a poder discernir qué es lo que el Espíritu quiere para esa comunidad, y que es que el Espíritu va guiando con respecto a esa comunidad, haciendo anclaje, por supuesto, en lo que el Espíritu dice a través de la Biblia y a través de nuestros desarrollos teológicos.

Entrevistador: Bueno, me parece que un poco ya estás tocando en el tema de lo futuro, y una de las preguntas es como ves tu la, el futuro de los grupos, los grupos cristianos o religiosos GLBT y también en términos de teología, como ves que las cosas van?

Víctor: El futuro, como siempre, es incierto pero es agradable. Bueno, aquellos que hemos, decidido en algún momento estudiar teología y que por diversos motivos hemos tenido que en parte apartarnos del hecho de ser profesionales en teología, como en mi caso, hemos visto que en algún sentido, por lo menos yo en mi primera etapa he sentido que he tenido que dejar en el closet mi formación en teología, bueno, siento que a través de la Misión puedo, pude, y puedo, porque es como un ya y todavía no, sacar mi formación en teología y ponerlo en servicio de la comunidad GLBT cristiana, o que busca una espiritualidad, creo que el futuro en algún sentido es incierto porque una de las cuestiones que creo que atraviesa a toda Latino América, que es una cuestión de recursos. Donde el recurso escasea tanto por más que queramos hacer un trabajo serio, hacer un trabajo serio siempre es más costoso que hacer un trabajo mediocre, así que yo confío que en si Dios nos ha traído asta aquí también nos acompañará y irá abriendo las puertas e irá destrabando muchas cuestiones que podrían ir surgiendo en el camino. Y me parece que, si bien estaba comentando la importancia de hacer un anclaje a la teología de la liberación he visto que muchos grupos en América Latina que hacen anclaje a la teología de la liberación trabajan casi exclusivamente con pobres. Y no llegamos a las clases económicamente más altas. Yo creo que hay que encontrar un equilibrio sin tarjivarsar lo que la Biblia nos dice. Y llegar a todos y a todas. Llegar a los que más dinero tienen y a los que menos dinero tienen, o sea llegar con el evangelio sin distinción de, distinción social, o social-económica, porque también aquellas personas que más tienen, pueden aportar más al crecimiento de la obra. Entonces me parece que el futuro siempre va a ser positivo en términos de expectativas. Con respecto a como se ira desarrollando, no lo sé, económicamente, no lo sé, porque hoy por hoy es como que una limitante. Porque puedes tener muy buena producción de materiales pero si no tienes la posibilidad de imprimirlos, y sacarlos, y que otros y otras lo lean de poco sirve. Entonces eso lo veo como un limitante. Pero me parece que, si tenía que hacer una lectura más misionológica, diría que me parece que los grupos van a tener una tendencia más separatista, me parece que van a estar, va haber grupos ecuménicos, pero me parece que cada uno va intentar aferrarse a su tradición religiosa. El anglicano va querer seguir siendo anglicano, el evangélico va querer seguir siendo evangélico y así. Y eso algo que me parece que va a quitarle fuerza a los movimientos en lugar de darle la posibilidad de quitar las barreras denominacionales, yo creo en el pos-denominacionalismo, pero creo que algunos van a entrar en esa corriente pos-denominacional y van a poder interactuar en cuestiones básicas como Dios, la trinidad, el amor de Dios, distintas doctrinas básicas y comunes. Nosotros hemos elaborado un credo también, justamente como para dar la posibilidad de ver “ese grupo habla que, lo que cree”, pero me parece que algunos se van a ir al otro extremo, al esto “yo creo en esto porque desde chico creí eso, entonces quiero un grupo como en el cual fui formado”. Entonces creo que sí eso va quitar un poco de fuerza al crecimiento numérico de los grupos y no creo que vaya a facilitar el diálogo. Porque uno podría decir “bueno, como soy evangélico y sigo la tradición evangélica, va facilitarme el diálogo con los evangélicos”, yo creo que va a ser un efecto contrario. O sea, los evangélicos al ver que hay evangélicos, que dicen ser evangélicos y son GLBT, van a segregarlos aún más. Y los anglicanos que ven un grupo GLBT anglicano los van a segregar más. En cambio los grupos ecuménicos, tengo la percepción que van a ser mas aceptados porque van a ser aceptados desde distinto. No es el igual que está intentando de cambiar mi denominación. Tengo esa perspectiva, no lo sé.

Entrevistador: Bueno, no sé si quieres agregar algo, esas eran las preguntas que tenía.

Víctor: No creo que está.

Entrevista 8

John Doner¹

1) When, how and why did you get involved with the work of LGBT groups/churches?

I clearly sensed God's call in January 1978 to move to Mexico City from my home in Denver, Colorado (USA) to found a Christian ministry with the lgbt population in that city. I had rather recently discovered MCC and had become very active and sensed that the call meant to found an MCC there. I tested that call for nearly three years and moved to Mexico City in December 1980.

2) What is your educational background?

I never sensed a call to the ministry per se and thus have never had any theological education. I have a master's degree in social welfare, and I have always worked as a layperson. However, I grew up in an evangelical home and graduated from a Christian college. Consequently, I had a fairly solid Bible background.

3) Describe briefly the trajectory of your group/church from since its start?

The first introductory meeting of the first Christian lgbt ministry in Latin America was held in February 1981 in the apartment of a gay couple I had providentially met. Weekly Bible studies resulted and a core group very gradually formed. In July six of us went to MCC's General Conference in Houston, and the group was officially recognized. Our first official worship service was conducted in early October of that year. The new church gradually grew and soon the large apartment where we met was filled with 50-60 people each Sunday. We then arranged with an English-speaking Anglican parish to use their fellowship hall and later their sanctuary. Attendance quickly increased to fill the beautiful sanctuary with 240 people on Palm Sunday 1984. However, an evangelical Mexican senator discovered that a group of homosexuals was using the church and, exerting his influences, we were from one Sunday to the next no longer allowed the use of the church. The Easter Sunday service was then held in our apartment with about 50 of the most active congregants. The church continued meeting in our apartment and then in a slightly larger space, until 1986 when, with funds donated by MCC churches in other countries, a house was purchased as our church home. Attendance increased somewhat to perhaps an average of 80 but then declined to what I believe now is about 30-40.

The church, except for a very brief tenure at the beginning, has never had a theologically-trained pastor, but no one else was available. For its first three years it was led for brief periods by three different men, two evangelicals and a Catholic. The fourth pastoral leader was a young Catholic man, again with no theological training, who remained for some six years. After he resigned a split in the church occurred, and the current pastor, again with no theological training, became the leader. It was at about this time that I ceased to be actively involved in the church. This lack of a trained pastor throughout its history has been an extremely limiting factor in the church's growth. In about 2006 the pastor ceased cooperating with the denominational leadership, and the church was removed from the denomination.

¹ Entrevista realizada por correio eletrônico e apresentada em seu idioma original.

4) What kind of activities and materials were/are developed by your group and what is its significance for the LGBT community?

When ICM Reconciliación was founded there was, as I recall, no material in Spanish concerning homosexuality and Christianity. Several MCC brochures were translated into Spanish and professionally printed and were used in a number of places, a significant benefit to the lgbt population in Latin America. These dealt primarily with Bible and homosexuality and also AIDS.

5) How would you describe the people that participate in your group (in terms of class, ethnicity, gender, sexual orientation and religious tradition)?

Probably the majority of the people attracted to the church over the years have been members of the working class, with a minority being middle-class, professional people. The vast majority have been gay males, but at times lesbians have been part of the leadership. Probably a majority have been between the ages of 22 and 35, followed by those of middle-age. Participation by those over 60 has been very limited. With one or two exceptions (including myself), congregants have all been mestizos. There have been almost no heterosexuals involved in the church. Probably 80-90% of the participants have come from a Catholic background, and the great majority of these have been “socio/cultural” Catholics.

6) What is the relationship of your group/church with the GLBT Movement? And with other GLBT groups/churches?

From the beginning ICMR has participated in the annual gay pride parades, Aids-related events and public forum events in Mexico City. However, because of legal restrictions resulting from not being able to officially register as a religious organization, for many years the church kept a low profile. Mexican law changed in the early 2000’s, enabling the church to be more open in its participation. For the church’s first 15 years it was the only religious lgbt group in existence in Mexico City. Since that time it has had limited participation with the other lgbt Christian ministries as a result of the attitude of the pastor and his partner.

7) How do you bring together faith and religious/theological tradition with the GLBT experience?

When the church was founded almost all lgbt people in Mexico City assumed they were rejected by God. Through public Bible studies, sermons and the distribution of relevant written material, many lgbt learned of a new perspective on the Gospel and of the possibility for lgbt people to openly share in Christian community and to have a personal relationship with God through Jesus Christ. From the beginning an ecumenical form of worship was practiced, including robes for the celebrants. Early in the church’s history, when we were worshipping in and filled the Anglican sanctuary, we felt many attended out of curiosity, in part perhaps to see gay religious leaders in drag!

8) What theological/religious trends/traditions influenced/helped you and your group/church?

MCC’s ecumenical emphasis and practice of celebrating Holy Communion in each worship service, foreign to my evangelical background, helped me personally to experience what became perhaps the most important part of my collective worship experience and was very helpful in my attempts to help others accept an ecumenical worship style. These factors were also tremendously important in attracting Catholics to the church. The evangelical emphasis on tithing and giving was also helpful, although to a limited extent. MCC’s perspective on God’s gender-neutral character and emphasis on inclusive language over time became a significant influence, although in the beginning more energy was devoted to achieving an

ecumenical form of worship. The MCC emphasis on Christian social action also was important, although in practice it did not have the influence hoped for.

9) How do you see the future of GLBT groups/churches?

In this church and in my other efforts at lgbt group/church planting in Latin America, I have always placed significant emphasis on promoting an ecumenical form of worship. However, over the years I have found this increasingly difficult to achieve. ICM Reconciliación, of which I am no longer a member, now has a much stronger Catholic overtone than previously, and all of the other lgbt Christian groups and churches in the city are now Catholic, evangelical, Pentecostal or Mormon, never a mixture of any of these, although many nominal Catholics participate in some of the non-Catholic groups. Throughout Latin America the Pentecostal lgbt churches are the ones which are showing significant growth.

10) What kind of theology do you see being developed in those groups/churches?

Sorry, no response at this time.

11) What are the main differences you see (regarding organization, theology, liturgy and faith experience) between GLBT groups/churches in Latin America in relation to your context of origin?

By “context of origin” I’m assuming the reference is to my lgbt church experience in the U.S. prior to coming to Latin America. In the U. S. in my home MCC the majority were from Protestant backgrounds (although that is where I learned that Catholics can also be Christians!). Consequently, the challenge in some respects was to provide an atmosphere that also appealed to Catholics without creating problems for Protestants. However, my experience in Mexico was the opposite and posed a far greater challenge, given the overwhelming predominance of Catholics and the tremendous gulf between these two wings of Christianity in Latin America. It is a rather difficult task to help committed Protestants in Mexico, basically evangelicals, understand that Catholics can also be committed Jesus followers. It is a tricky task to know how to handle the Catholic desire or need for imagery without offending Protestants or creating a physical environment that would be rejected by Protestants. At another level, the concept of the priesthood of all believers, a basic in MCC, is totally foreign to most Catholics. Developing leadership is a severe problem, in part because of the Catholic tendency to depend on clergy for all leadership, more of a problem in Mexico apparently than in U.S. parishes, I’m told.

Entrevista 9

Fernando Frontan¹

1) Quando, como e por que você se envolveu com o trabalho de grupos/igrejas GLBT?

Desde niño he sentido el llamado al ministerio. Ingresé al seminario católico, estudié allí varios años hasta que por mi orientación sexual tuve que retirarme. Luego me vincule a diferentes grupos políticos LGBT para luchar por los derechos. Allí descubrí que el llamado era más fuerte y que se orientaba hacia las personas cristianas lgbt, luego se amplió hacia otras tradiciones religiosas. Siento que Dios nos pide que nos ocupemos de esa parte del rebaño que otras denominaciones no se ocupa. Las ovejas perdidas LGBT, las ovejas no cuidadas, ni atendidas, ni dirigidas... Servir a la comunidad LGBT desde la espiritualidad y la fe, es la respuesta más próxima al llamado que Dios me hace.

2) Qual a sua formação?

Estudie el Bieño Filosófico en la Facultad de Teología Mons. Mariano Soler de Montevideo Uruguay. Realicé un bachillerato básico en TEOLOGIA en ISEDET.

3) Descreva brevemente a trajetória de seu grupo/igreja desde o surgimento?

La Iglesia que pastoreo surge en Enero de 1998 en la ciudad de Monterrey. Es fundada por un misionero americano, el Rev. David Pettitt apoyado por su Iglesia de origen ICM Resurrección (Houston/Texas). Desde entonces esta comunidad ha tenido un fuerte impacto en Monterrey y ha desarrollado muchos ministerios asociados a la prevención de VIH SIDA y acompañamiento de personas con SIDA, ministerios de evangelización con niños, ministerio radial, una fuerte inserción en la lucha política del movimiento lgbt, a parte de desarrollar ministerios internos a la iglesia (estudios bíblicos, ministerios de oración y adoración, predicación). Actualmente la iglesia tiene registro legal, un ministerio publico reconocido, dos cultos semanales, circulo de oración reflexión, consejería, ministerio social con: una revista aprobada por las autoridades de educación que se reparte en los centro de enseñanza secundaria con información sobre sexualidad, salud sexual y prevención de ITS y embarazos no deseados, talleres de prevención y uso correcto del condón; un programa de alimentación para personas viviendo con VIH SIDA, un grupo de Prevención con reparto de condones en las discotecas; un programa de prevención dirigido a las personas trans; y en breve tendremos nuestra propia estación de radio en internet (a partir de set.07); un Pastoral de la Pareja y la Familia, con programas para apoyar a las personas lgbt en la constitución de sus proyectos de familia, con platicas, talleres, consejería sobre temas de sexualidad en la pareja, proyecto común y todos los temas que hacen a la relación vincular; se celebran y bendicen las parejas en santa unión. Y se administran los sacramentos de la Eucaristía y el Bautismo.

4) Que tipo de atividades e materiais foram/são desenvolvidas pelo seu grupo e qual a importância delas para a comunidade GLBT?

Tenemos: Talleres sobre Homosexualidad y Biblia; Introducción a las sagradas escrituras. Talleres sobre homofobia y DDHH. Inserción Política de la comunidad GLBT. Prevención de VIH SIDA y ETS; Uso correcto del Condón.

¹ Entrevista realizada por correio eletrônico e apresentada em seu idioma original.

5) Como você descreveria as pessoas que participam de seu grupo (em termos de classe social, etnia, gênero, orientação sexual e tradição religiosa)?

Nuestra comunidad esta formada por personas de varios estratos sociales y económicos, muchas tradiciones cristianas (mayoritariamente de procedencia católica, presbiterianos, metodistas, testigos de Jehová, pentecostales; gays lesbianas travestis heterosexuales.

Si tuviera que describirla diría que es un grupo diverso, heterogéneo, ecuménico.

6) Qual a relação do seu grupo/igreja com o Movimento GLBT? E com outros grupos/igrejas GLBT?

Nuestra Iglesia tiene un fuerte liderazgo dentro del Movimiento GLBT de Monterrey. Participa en la organización intergrupala "NUEVO LEON INCLUYENTE" que nuclea a diferentes organizaciones LGBT y el movimiento social.

7) Como você concilia fé e tradição teológica/religiosa com a experiência GLBT?

La historia de liberación del Pueblo de Israel, es nuestra historia de liberación. La insistente fidelidad de Dios por mantenerse en su alianza con el pueblo, es la insistente opción de Dios por todas las personas excluidas y su incansable e inmenso amor es la voz de sus profetas que intentan reunir bajo la fe y la fidelidad al pacto de amor a todas las personas, incluidas sin excepción las personas GLBT.

La experiencia de incomprensión del Jesús histórico por parte de su pueblo y las autoridades del templo, es la misma incomprensión que las personas lgbt viven cuando se pretende por parte de las autoridades eclesásticas contemporáneas, hacer prevalecer el legalismo de la ley por sobre los actos y actitudes que nacen del amor.

La exclusión fue el motivo que llevó a Jesús a la cruz, pero es su entrega por amor la liberación de ese signo de muerte. Muchas personas glbt que comprenden este ministerio de Jesucristo por ellas mismas, y se identifican con la liberación que Cristo les ofrece, logran emanciparse del peso de muerte de la cruz que la sociedad y el prejuicio religioso depositan sobre ellos y ellas y viven una autentica resurrección donde la muerte, la flagelación, los insultos no pueden matar la vida renovada de quienes se sienten liberados por la fuerza de su amor. La fe en Cristo, es la puerta a una salvación real para las personas GLBT.

8) Quais as correntes/tradições teológicas/religiosas que influenciaram/ajudaram você e seu grupo/igreja?

Los principios inclusivos y renovadores de la reforma. La teología de la gracia por sobre la teología de los méritos; el sacerdocio universal de los creyentes; la teología de la liberación la teología de la Amistad...

9) Como você vê o futuro dos grupos/igrejas GLBT?

Lo veo insertos dentro del movimiento cristiano global. Siendo muestra de la vocación ecuménica, construyendo la unidad y enseñando su experiencia a la comunidad de creyentes.

Veo a los grupos cristianos glbt siendo inclusivos a todas las personas, y viviendo su diversidad sin dejar afuera las demás diversidades, incluyendo y celebrando el don maravilloso de la vida y el amor.

10) Que tipo de teologia você vê sendo construída nesses grupos/igrejas?

Estoy trabajando una teología de la unidad basándome en el camino de liberación personal y la vivencia de la comunidad. Construyendo una visión basada en la teología de la amistad como base de las relaciones humanas liberadoras.

Estamos desarrollando una teología de la sexualidad como parte de ese camino liberador e integrador del concepto de corporeidad

Entrevista 10

María Araceli Ezzatti¹

1) Quando, como e por que você se envolveu com o trabalho de grupos/igrejas GLBT?

Entré en contacto con la comunidad Gay cuando trabajé como pastora metodista en la cárcel, durante 8 años. Luego surgió el trabajo con la ICM, a partir de la idea de formar una comunidad religiosa para GLBT, pero diversa o sea abierta a la comunidad heterosexual, o sea un espacio de inclusión. Mi idea es que la inclusión no pasa por hablar de homo o heterosexualidad en forma teórica, sino de encontrarse en situaciones de vida e ir derribando los prejuicios.

2) Qual a sua formação?

Licenciada en Teología y Psicología en etapa de estudios doctorales en ISEDET. Estudios de Educación popular con Paulo Freire en Chile, Brasil y Tanzania. Estudios de Ciencias políticas en la Universidad Complutense de Madrid. Pastora Metodista y educadora desde 1968.

3) Descreva brevemente a trajetória de seu grupo/igreja desde o surgimento?

La DCD comenzó hace cinco años como un grupo de amigos cristianos bajo el liderazgo de quien les escribe y el hoy Rev. Fernando Frontan. Nos reunimos tres años en diferentes locales, hasta concretar un lugar propio. Acompañamos la formación pastoral de Fernando Frontan y ordenamos un diácono. Es un grupo pequeños unas 25 personas, pero firme y responsable. En actividades especiales podemos llegar a 50. Ahora estamos en una etapa de expansión.

4) Que tipo de atividades e materiais foram/são desenvolvidas pelo seu grupo e qual a importância delas para a comunidade GLBT?

La actividad central es el culto semanal y el encuentro comunitario previo. Se realiza atención pastoral toda la semana. Tenemos una comunicación en red (boletín semanal) que llega a más de 300 personas, así como el blog. Se participa de reuniones ecuménicas. Tenemos un programa de formación de laicos. Se participa de actividades internacionales de ICM. Se está cultivando un pensamiento teológico desde la perspectiva LGTB y especialmente una liturgia inclusiva.

5) Como você descreveria as pessoas que participam de seu grupo (em termos de classe social, etnia, gênero, orientação sexual e tradição religiosa)?

Todos somos de clase media y media baja. Raza blanca. LGTB y heterosexuales. Tradiciones religiosas varias.

6) Qual a relação do seu grupo/igreja com o Movimento GLBT? E com outros grupos/igrejas GLBT?

No hay otras iglesias LGTB. Con los movimientos es un poco difícil porque la mayoría son laicos.

¹ Entrevista realizada por correo electrónico e apresentada em seu idioma original.

7) Como você concilia fé e tradição teológica/religiosa com a experiência GLBT?

Hay mucha literatura para compartir que nos envía ICM, pero también la discusión grupal, la hermenéutica y la actualización del mensaje desde lecturas conjuntas nos dan la mayor riqueza. Hay mucho para pensar y construir como andamiaje teológico.

8) Quais as correntes/tradições teológicas/religiosas que influenciaram/ajudaram você e seu grupo/igreja?

La tradición metodista, especialmente por su sensibilidad social, la Teología de la liberación y otras teologías contextuales de Asia y África, con la que tomé contacto hace unos 20 años. Mi relación con la comisión de Fe y Orden del CMI. La teología de ICM.

9) Como você vê o futuro dos grupos/igrejas GLBT?

Creo que es el gran desafío de las últimas décadas de siembra militante y creyente. Estamos recogiendo los frutos de una etapa pionera, ahora estamos en tiempo de sistematizar.

10) Que tipo de teologia você vê sendo construída nesses grupos/igrejas?

Principalmente una teología que vuelve al mensaje de Jesús inclusivo y comprometido con las personas marginadas, que ha sido oscurecido y cautivo de las tradiciones. Hay que decodificar la marginación teológica de los “pequeños” de la sociedad y reaprender a evangelizarnos. Espero una teología cristiana y honesta, dialogal y fermental para animar el encuentro real de la gente con Cristo y no con la iglesia institución.

Entrevista 11

Victor Orellana¹

1) Quando, como e por que você se envolveu com o trabalho de grupos/igrejas GLBT?

Comecei a me envolver ainda no ano de 1997 com a formação da Comunidade Cristã Gay, uma entidade que procuraria englobar o binômio Homossexualidade/Cristianismo, mas por conta dos ativistas que, com os quais eu iniciei sua formação, o grupo descambou para a perda de uma identidade cristã, adotando uma postura muito mais ativista e militante gay do que cristã em si, englobando também uma postura um tanto que eclética, ou seja, se diluiu qualquer conceito cristão para tentar abraçar toda e qualquer forma de religiosidade. Por não me identificar com tal postura, acabei me desligando da instituição que, anos depois veio a desaparecer, foi exatamente nela que fui consagrado o primeiro pastor assumidamente gay pelo pastor Nehemias Marien, da Igreja Presbiteriana Bethesda, único pastor favorável a causa gay que existia na época.

2) Qual a sua formação?

Sou formado em bacharel em Teologia pelo Instituto Betel de Ensino Superior e também fiz pós-graduação no Clap, centro de estudos de Ciência e Religião ligada aos salesianos.

3) Descreva brevemente a trajetória de seu grupo/igreja desde o surgimento?

A Acalanto foi o primeiro grupo e comunidade que tinha como proposta a inserção do homossexual dentro de um ambiente cristão, mas como uma diferença de comunidades que já operavam nos EUA, com por exemplo a ICM. Nossa comunidade não era nem se dizia voltada unicamente para o público gay, tanto é que evitávamos usar símbolos que nos setorizariam nesse quesito, não usamos bandeiras gays ou outras coisas nesse sentido, não queremos nos sentir rotulados. Iniciamos usando o termo Gays de Cristo mas sabíamos que esse termo, bem como usar denodadamente o termo gay ou lésbica em nosso meio faria com que desenvolvêssemos uma postura segregada com um discurso direcionado. Pouco a pouco fomos abandonando tais termos rotuladores para apenas pregar a mensagem para todas as pessoas, sem distinção, com certeza as diferenças eram salientadas apenas no sentido de alcançar-se uma auto-estima necessária, preferíamos e preferimos usar termos: “Minorias Sexuais” e “alternativos” apenas no sentido de dar especificidade apenas, procurando não nos separarmos tanto em idéia, como em pensamento e ação do resto da humanidade.

4) Que tipo de atividades e materiais foram/são desenvolvidas pelo seu grupo e qual a importância delas para a comunidade GLBT?

Na época elaborei uma apostila que se chamava Ministério Outras Ovelhas e que viria a ajudar no sentido de instruir as almas nesse âmbito de pensar a fé cristã e homossexualidade. Também produzi muitos textos quando ainda estávamos fazendo uma coluna no site GLPLanet (www.glsplanet.com.br) onde qualquer pessoa acessando a busca religião ali, se deparará com os textos da coluna GLSpiritual, que ajudaram muitas pessoas na inserção social e auto-ajuda (muitas pessoas estavam em conflitos pelas suas formações religiosas hostis aos gays e preconceito introjetado) atualmente sou colunista de um site também onde procuro incentivar a mesma auto estima aos gays na área espiritual e religiosa, que é o www.portog.com.br. Já escrevi vários artigos que foram publicados também no

¹ Entrevista realizada por correio eletrônico.

www.mixbrasil.com.br. Apareci na mídia pois compreendia assim que poderia ajudar as pessoas que se sentiam solitárias em algum canto do país e tbém nos ajudaria a reunir pessoas afins que quisessem uma proposta como a nossa, na midia televisiva, e em revistas como a *Eclesia* e a *Época*.

5) Como você descreveria as pessoas que participam de seu grupo (em termos de classe social, entia, gênero, orientação sexual e tradição religiosa)?

Bem, em sua grande maioria eram pessoas advindas de ambientes evangélicos fundamentalistas, que ao mesmo tempo em que procuravam ter uma auto afirmação gay, ainda traziam muitos conflitos de aceitação e dificuldades de inserção social. Também houve muitos gays que em outra época tinham sido religiosos de tais igrejas e que agora traziam vícios de posturas liberalizantes adquiridos no meio gay e em convivência com guetos e points gays (que são segregacionistas etc.) Na sua grande maioria eram pessoas de classe baixa e muitos, traziam fortemente a formação de suas antigas igrejas, o que acabou gerando conflitos, etc.

6) Qual a relação do seu grupo/igreja com o Movimento GLBT? E com outros grupos/igrejas GLBT?

No meu pensamento e das pessoas que estão a nossa volta, sempre apoiamos as reivindicações do movimento gay e seus ativistas, cremos que é válido esse esforço e esse mover na esfera política e social. Na medida do possível participamos de eventos com eles, etc. Mas procuramos esforçarnos para não confundirmos as coisas, pois queremos um ambiente que seja para todos, não queremos viver num gueto, numa situação de segregação ou confinamento, não cremos mais que esses points ou lugares de segregação sejam necessários, daí porque queremos acima de tudo incentivarmos nos locais onde nos reunimos um estado de Coexistência, onde todas as pessoas sejam respeitadas com a diferença que tenham, pois vemos nisso verdadeiramente o objetivo do Cristianismo e sua Inclusão. Para nós, inclusividade se dá somente dessa forma, e não usando bandeiras gays e usando apenas o nome de "inclusiva", que sempre gera rótulos, hoje, muitos gays que nós aconselhamos, foram incentivados por membros de suas antigas igrejas a saírem de suas igrejas e procurarem uma "igreja gay", bem, essa nunca foi nossa postura, um rompimento com a comunidade heterossexual e uma segmentação (segregação).

7) Como você concilia fé e tradição teológica/religiosa com a experiência GLBT?

Tenho uma base cultural e conhecimento necessários, mas sei que fica difícil para pessoas que não tenham essa base conseguirem romper os dogmas de dominação que as igrejas fundamentalistas nos embutiram. Creio que minha conciliação seja intransferível, pois advém de um conhecimento e experiência de tempo. Acima de tudo quebrei terminantemente com o meu passado e formação fundamentalista.

8) Quais as correntes/tradições teológicas/religiosas que influenciaram/ajudaram você e seu grupo/igreja?

As correntes liberais como por exemplo artigos do bispo John Spong, Pr Nehemias Marien e também da Teologia da Libertação que na minha opinião, dá o espaço necessário para um mover teológico nesse sentido, que liberte das opressões sociais das quais sujeitos históricos como mulheres, negros e gays se vêem vítimas. Na minha formação também existe um embasamento numa subjetividade espiritual baseada nos místicos como Mestre Eckhart, do existencialista Soren Kierkegaard e do pensamento de C.G. Jung. Na reconstrução da minha formação cristã e do tema homossexualidade é inegável a ajuda que obtive de leituras que fiz de André Musskopf, dos luteranos da apostila "Coraje de amar" e do livro do prelado

metodista Bruce Hilton, “Cura para a homofobia” que narra as experiências dos “Grupos de Reconciliação” existentes das igrejas da mesma denominação nos EUA.

9) Como você vê o futuro dos grupos/igrejas GLBT?

Como já coloquei, não estou de acordo em convencionar chamar entidades com esses termos, seja teologia ou igreja glbt ou gay, pois acredito que isso tende a segregar e manter a comunidade ainda mais separada do resto da sociedade, se tornando algo paralelo e alienado pela sua segregação e guetificação.

10) Que tipo de teologia você vê sendo construída nesses grupos/igrejas?

Acredito que eles não estão fazendo uma teologia saudável, muito diferente posso falar dos teólogos que trabalham dentro de igrejas tradicionais como John Spong, Norman Pittenger e outros. Creio que formar teologia a partir dessa setorização é contraproducente à essência do Cristianismo que é o compartilhamento, a comunhão, a convergência e unidade, e não um exclusivismo restritivo como se vê. Creio que extremos como o que vemos no ativismo gay não é algo que venha a beneficiar no que tange a um Cristianismo para as Minorias Sexuais

Entrevista 12

Juan Cornejo¹

1) Quando, como e por que você se envolveu com o trabalho de grupos/igrejas GLBT?

Comencé a trabajar en grupos GLBT en Brasil (Rio de Janeiro), en el Grupo Arco Iris. Allí además de miembro fui secretario del consejo de dicho grupo.

El Arco Iris estuve durante 7 años, luego que regrese a Santiago ingrese a CEGAL, una organización religiosa para gays y lesbianas recientemente creada en esa época. En el CEGAL llevo ya casi 8 años de militancia.

Además de CEGAL, cree en el año 2000 otra agrupación gay no religiosa: Grupo Gay Domos.

En todos estos años he estado militando con otras agrupaciones gays chilenas en defensa y promoción de los derechos humanos de GLBT.

Además del trabajo con gays hace ya varios años que vengo participando, en mi calidad de representante legal de CEGAL, en ASOSIDA, que es la red nacional de agrupaciones con trabajo en VIH/IDA.

2) Qual a sua formação?

Originalmente estudie pedagogía en historia y geografía, además de sociología. Posteriormente hice filosofía y teología. Eso a nivel de pre - grado.

A nivel de post - grado tengo maestría en ciencias sociales, ciencia política, historia, educación y teología.

Además de dos doctorados ya concluidos: doctor en ciencia política y doctor en historia.

En el presente año estoy en la fase realización de un post - doctorado en este momento estoy en EE. UU realizando una pasantía (bolsa sandwich) como parte del post - doctorado.

3) Descreva brevemente a trajetória de seu grupo/igreja desde o surgimento?

El CEGAL nació originalmente para acompañar espiritualmente y dar formación teológico - bíblica a GLBT. En la actualidad, además de esas funciones ha desarrollado un intenso trabajo en prevención primaria y secundaria del VIH/SIDA: no solo con población homo-bisexual, sino también con personas privadas de libertad (varones) de Santiago..... no necesariamente gays.

Otra característica de los últimos años de CEGAL, es que naturalmente, por el trabajo en VIH se han ido incorporando algunos(as) heterosexuales, aun cuando la mayoría siguen siendo gays y lesbianas.

La característica de CEGAL es que sigue siendo una agrupación laical ecuménica (sin adherencia a ninguna iglesia en particular), cuyo eje en lo espiritual sigue siendo el desarrollo humano, espiritual y la formación teológica.

4) Que tipo de atividades e materiais foram/são desenvolvidas pelo seu grupo e qual a importância delas para a comunidade GLBT?

CEGAL desarrolla fundamentalmente tres tipos de actividades de formación:

a) Religiosa: cursos de formación teológica y bíblica donde se intenta hacer la conexión con cualquiera de los tratados de la teología con la homosexualidad.

Estos cursos son impartidos para los miembros de CEGAL, y dos veces al año (primavera y otoño) se imparten cursos de formación para agentes pastorales de distintas denominaciones

¹ Entrevista realizada por correio eletrônico e apresentada em seu idioma original.

religiosas (no gays) que trabajan con personas que viven con el virus, o en prevención del VIH (particularmente monjas, curas, pastores, líderes laicos de comunidades religiosas, etc.)

b) Formación de monitores en VIH: CEGAL desarrolla cursos de formación de monitores y consejeros en prevención primaria y secundaria del VIH /SIDA. Estas personas que asisten a los cursos de monitores son miembros de CEGAL, o pertenece a otras organizaciones (no necesariamente gays) que trabajan con la temática (jóvenes, niños, mujeres, etc.)

c) Prevención de VIH con personas privadas de libertad: desde hace ya varios años CEGAL trabaja con varones en situación de encierro, ya sea que viven con el virus (prevención secundaria), ya sea con reos comunes (prevención primaria).

5) Como você descreveria as pessoas que participam de seu grupo (em termos de classe social, etnia, gênero, orientação sexual e tradição religiosa)?

A CEGAL asisten todo tipo de personas, comenzando por la orientación sexual: gays, lesbianas, heterosexuales.

En relación a la condición socioeconómica las personas que asisten a CEGAL van desde profesionales hasta personas que no han concluido la enseñanza media (segundo grau).

En relación al origen étnico, dado que en Chile hay poca variedad, y somos todos mestizos no es posible reconocer una variable importante en este punto. No obstante, históricamente CEGAL ha estado conformado no solo por chilenos (por supuesto siguen siendo la mayoría). También hay personas de otras nacionalidades: peruanos, uruguayos, centroamericanos, etc. De hecho, la tesorera de CEGAL es una mujer heterosexual centroamericana.

6) Qual a relação do seu grupo/igreja com o Movimento GLBT? E com outros grupos/igrejas GLBT?

CEGAL históricamente ha estado vinculado y ha trabajado con las otras agrupaciones GLBT, no solo en cuestiones relativas a gays, sino también en temáticas relacionadas con el VIH y derechos humanos en general.

En relación a agrupaciones religiosas, CEGAL es la primera agrupación de esta naturaleza en Chile, y mantiene vínculos de amistad con las otras dos agrupaciones religiosas gays que existen en Chile. Los mormones gays y la ICM. De hecho algunos miembros de CEGAL militan también en esas otras agrupaciones religiosas.

No obstante no se puede decir que tengamos un trabajo en conjunto, pues, las otras dos agrupaciones gays religiosas chilenas están mas bien orientadas hacia el trabajo interno: es decir, no participan del trabajo reivindicatorio con las otras agrupaciones GLBT chilenas o de VIH/SIDA.

La únicas actividades publicas a las que son invitados son para el Candlelight y día internacional del SIDA, en que se realiza una liturgia ecuménica interreligiosa organizada por CEGAL en las templos mas importantes de Santiago (incluida la catedral católica).

En relación al movimiento GLBT chileno, CEGAL históricamente ha participado (y sigue participando, dada su compromiso con la visibilidad publica), no solo como asistente a algún evento particular, sino en calidad de co-organizador a las marchas del orgullo GLBT, visitas a parlamentarios, diseño político del programa de la actual presidenta de la republica, diseño de proyectos de ley antidiscriminatorios, encuentros nacionales e internacionales de GLBT, de VIH, etc.

7) Como você concilia fé e tradição teológica/religiosa com a experiência GLBT?

Ese ha sido siempre el gran desafío de CEGAL conciliar la fe con la homosexualidad. Es decir, CEGAL considera que la visibilidad publica, la militancia, etc..... son testimonios vitales desde el punto de vista de la fe.

Además CEGAL ha insistido siempre en la formación teológico - bíblica como una manera de proporcionar subsidios a sus miembros para que puedan cuestionar a sus iglesias y/o

denominaciones religiosas de origen: es decir, se conviertan en elementos de cambio, cuestionamiento, renovación, etc. de sus propias comunidades religiosas de origen. En este sentido CEGAL nunca ha pretendido ser una iglesia alternativa de Gays y lesbianas, sino una comunidad de formación, de fe, de oración y de apostolado.

Además CEGAL, por su carácter laical, desprovisto de toda pretensión clerical, ha reivindicado siempre la construcción y vivencia de una espiritualidad laical.

A lo anterior se suma que CEGAL ha intentado entrar en dialogo con los sectores mas progresistas de las distintas iglesias para promover el derecho de los GLBT a mantener su fe sin necesidad de tener que castrar sus sexualidades. En otras palabras, a desarrollar proyectos de amor, pareja.... sin tener que convertirse en héteros o vivir en celibato para vivir su fe de forma comprometida.

Finalmente CEGAL siempre ha promovido el compromiso social (comenzando por sus propios pares: GLBT), renovación de las estructuras político, económico, sociales, culturales, etc. de nuestra sociedad: especialmente aquellas que abierta o veladamente promueven la discriminación y/o marginación de las personas en razón de su orientación sexual, etnia, condición social, física, etc.

8) Quais as correntes/tradições teológicas/religiosas que influenciaram/ajudaram você e seu grupo/igreja?

Sin lugar a dudas, la teología de la liberación. Aunque, no desconocemos que aun subsisten en muchos de estos grupos formas veladas de discriminación de los GLBT. No obstante, por ser una teología que privilegia a los marginados de la sociedad, es una teología mas susceptible de ser aplicada a las situaciones de marginalización que viven muchos GLBT del continente.

9) Como você vê o futuro dos grupos/igrejas GLBT?

A nuestro entender el desafío es que GLBT no renuncien a su fe. Cuestión que ha sido el camino de muchos dirigentes GLBT del continente, que ante situaciones de discriminación tienden a desarrollar un anticlericalismo militante. El problema es que estas personas tienden a confundir la fe con la institucionalidad religiosa. Dicho en otros términos, las iglesias (instituciones) te pueden cerrar las puertas, pero nunca Dios. Además renunciar a la fe para un GLBT es reconocer (aunque sea de un modo inconciente) que los "religiosos" (los que se creen dueños de la fe) tienen la razón. es decir, que la homosexualidad es un pecado, o algo malo. La homosexualidad no es pecado, ni los homosexuales son pecadores en razón de su orientación sexual.

Además para vivir la fe, no es necesario castrar la propia sexualidad como propone la Iglesia Católica), o convertirse en hetero (como pretenden muchas iglesias evangélicas). Se puede ser homosexual con todo lo que ello implica, y ser al mismo tiempo un buen cristiano (o miembro de otra denominación religiosa).

10) Que tipo de teologia você vê sendo construída nesses grupos/igrejas?

Una teología que intenta liberar a las personas de sus miedos, de las heridas que dejaron muchas de sus comunidades religiosas de origen. Sin embargo, una teología que también cuestiona a los propios GLBT, en lo que tiene que ver con sus propios prejuicios hacia otras personas con orientación sexual distinta a la heterosexual (homofobia internalizada). Es decir, una teología que promueve la inclusión, pero sin dejar de cuestionar a los propios sujetos de esa fe. En otras palabras, una teología que busca la conversión de sus iglesias, en el sentido de incluir a todas las personas, sin excepción: pero también una teología que no encubre los prejuicios de los gays o lesbianas hacia otras personas en razón de su apariencia física, condición socio económica, escolaridad, etc.

Entrevista 13

José Josélio da Silva¹

1) Quando, como e por que você se envolveu com o trabalho de grupos/igrejas GLBT?

Desde os meus doze anos sou envolvido com grupos na Igreja Católica Romana – ICAR e nos últimos 15 anos no CEBI – Centro de Estudos Bíblicos, associação ecumênica que tem discutindo gênero há algum tempo. Foi nos encontros de gênero que percebi que seria possível também discutir sexualidade, diversidade sexual e gênero e como tudo isto estava interligado, inclusive com a teologia e com o jeito que lemos a Bíblia. Deste modo muitas pessoas homossexuais, bissexuais e heterossexuais tem se aproximado para discutir tanto seus questionamentos pessoais, como teóricas e históricas.

2) Qual a sua formação?

Na academia, sou formado em licenciatura em letra e atualmente faço uma especialização em sexualidade humana.

Meus estudos Bíblicos foram feitos através do Curso de Teologia para Leigos da Diocese de Caruaru/PE, do Curso Extensivo de Assessores/as de Bíblia e em outros seminários do CEBI.

3) Descreva brevemente a trajetória de seu grupo/igreja desde o surgimento?

Em Pernambuco, O CEBI tem um grupo que se propõe estudar teologia, gênero, sexualidade e corporeidade. Surgiu exatamente da necessidade de termos um grupo permanente de leitura e produção textos sobre estas temáticas. No primeiro ano discutimos exatamente a questão da diversidade sexual. Isto foi muito positivo, pois, logo de cara, enfrentamos um tema que era, até então, tabu para o grupo. Agora estamos estudando a questão das masculinidades dentro do tema de gênero.

4) Que tipo de atividades e materiais foram/são desenvolvidas pelo seu grupo e qual a importância delas para a comunidade GLBT?

O grupo é bastante recente e heterogêneo. Agora temos começado a produzir os círculos bíblicos sobre masculinidades, onde, sem direcionar o foco para a comunidade GLBT, simplesmente a incluímos. Temos, sempre que possível procurado está presente nas atividades GLBT que estão ligadas aos direitos humanos. Penso que é muito importante está lá representando um grupo cristão, pois, dentro do universo religioso, sempre vejo as comunidades de matrizes africanas representadas, mas nunca vejo entidades e/ou igrejas cristãs lutando contra a discriminação por orientação sexual e apoiando os grupos GLBT organizados, quando sabemos que dentro das igrejas há muitas pessoas gays, lésbicas e bissexuais. Neste, aspecto o grupo, também se propõe a ser um apoio a estes cristãos e cristãs na reflexão de sua fé e práticas de vida.

5) Como você descreveria as pessoas que participam de seu grupo (em termos de classe social, etnia, gênero, orientação sexual e tradição religiosa)?

Como falei antes o grupo é muito heterogêneo. O grupo se reúne uma vez por mês. Temos algumas pessoas que são bem fixa e outras que vêm esporadicamente. Temos pessoas de diversas classes sociais. Heterossexuais, bissexuais e homossexuais. Não temos a presença de travestis e nem de transexuais. Estas pessoas também são bem vindas e creio que nos ajudariam muito na discussão de gênero. Temos brancos/as e negros/as participando do grupo.

¹ Entrevista realizada por correio eletrônico.

Quanto a tradição religiosa, temos ou já tivemos no grupo: batistas, anglicanos, católicos romanos, metodistas, luteranos, espíritas e algumas pessoas que já pertenceram a alguma igreja e hoje não se sentem pertencentes a nenhuma igreja.

6) Qual a relação do seu grupo/igreja com o Movimento GLBT? E com outros grupos/igrejas GLBT?

O grupo não tem nenhuma ligação com movimentos GLBT ou grupo/igrejas GLBT. Mas faz parte de uma associação de apoio à leitura popular da Bíblia nas igrejas cristãs. Neste aspecto, creio que o grupo pode levar a discussão da temática da diversidade sexual, da sexualidade e de gênero, exatamente onde ela mais deve ser discutida: as igrejas. Aqueles têm sido temas tabus nestas instituições e quando são trabalhados sempre são discutidos na ótica do senso comum, das crendices, da tradição da igreja e da Bíblia e com muito fechamento. Nunca estão abertas ao diálogo ou a um estudo mais científico sobre a questão. A Bíblia é sempre estudada como um livro onde estão todas as verdades científicas e isto fecha muito o diálogo. Temos aqui o velho problema da hermenêutica bíblica. O mais interessante é que quando se trata de direitos das mulheres e negros/as, a questão hermenêutica bíblica já é muito mais aberta, mas quando se trata da comunidade GLBT então nenhuma outra interpretação é possível a não ser a literal.

7) Como você concilia fé e tradição teológica/religiosa com a experiência GLBT?

Na minha experiência pessoal o primeiro passo foi minha auto-aceitação homossexual e me sentir amado por Deus como eu sou. Creio que meu primeiro relacionamento homossexual, que foi uma experiência muito bonita de amor e paixão, me ajudou muito neste sentido. Como no livro Cântico dos Cânticos, eu percebi que um amor tão lindo, tão desejado, tão apaixonado, só podia ser da vontade de Deus. Deste modo Deus abençoava nosso amor na própria vivência humana e igualitária dele. Claro que havia muita pressão e dúvidas nos nosso vinte e poucos anos, mais foi exatamente ao longo do relacionamento que, pelo menos para mim, as coisas foram sendo clareadas. O segundo passo foi enfrentar a discussão dos textos bíblicos que falavam de relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo. Isto não foi muito difícil, muito pelo contrário, a medida que eu me apropriava destes textos (na verdade cinco textos e mais o relato de Sodoma em Gn 19), abordando os vários aspectos históricos e culturais, eu percebia outras possibilidades de ler as entrelinhas do texto, do discurso, os não ditos, exatamente aquilo que na minha experiência como homem homossexual eu também nunca podia dizer. Por exemplo, quando saía com alguém sempre dizia: estou saindo com uma pessoa, estou namorando, estou apaixonado por alguém. Sempre usando termos de duplo sentido. Hora se eu, em pleno século XX/XXI não ousava dizer o nome do meu amor, como posso querer que a linguagem bíblica e a tradição cristã digam isto claramente. Neste sentido, ao mesmo tempo em que ousava dizer o nome do meu amor, também ia ousando ler os textos bíblicos neste aspecto. Não é uma questão de saber se Jônatas e Davi; Rute e Noemi ou o centurião e o servo tiveram um relacionamento homoafetivo. Eu não posso afirmar isto com as ferramentas exegéticas que tenho mas como a minha experiência de corpo eu sei que isto era plausível, sei que isto não é um pecado e portanto poderia está expressado na Bíblia ou na tradição cristã, só não podia ser dito abertamente naquela época. Neste sentido eu posso usar da hermenêutica bíblica para buscar leituras positivas que iluminem a minha vivência como pessoa homossexual e na minha experiência de vida ir percebendo na bíblia os textos que dão brechas para perceber que naquela época havia muitos relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo e que de um modo ou de outro isto também estava relatado nos textos bíblicos, mesmo que de uma forma não explícita.

8) Quais as correntes/tradições teológicas/religiosas que influenciaram/ajudaram você e seu grupo/igreja?

A Teologia Feminista me ajudou muito neste aspecto. A hermenêutica bíblico feminista me fez ver que: escutar o não dito, o não nomeado, e ler as entrelinhas do texto é muito importante para falar daqueles/as que eram excluídos/as socialmente.

Outra influência foi quando conheci a Teologia Queer. Esta me fez perceber como a minha corporeidade podia me ajudar com uma chave de leitura bíblica onde a minha experiência de corpo podia identificar outras vivências semelhantes as minhas. Foi muito importante para mim perceber que teólogas e teólogos estavam discutindo suas experiências de vida à luz da teologia. Isto foi um abrir de portas para falar de minha vida integralmente, como eu sempre fui, mas nunca pude falar.

Quanto ao grupo também temos recebido influência da teologia feminista, da teologia da libertação, da missão integral e da leitura popular da Bíblia promovida pelo CEBI e por tantos outros centros bíblicos.

9) Como você vê o futuro dos grupos/igrejas GLBT?

Os grupos e a igrejas GLBT existem exatamente por conta de uma política de exclusão das igrejas hegemônicas. Mesmo as igrejas GLBT sendo abertas à diversidades sexual, inclusive a heterossexuais (especialmente àqueles não heteronormativos), muitas têm dificuldades em atrair o público heterossexual, correndo o risco de criarmos guetos que só fazem altear os muros entre as pessoas. Acho que no atual momento é importante que elas existam para criar uma identidade cristã homossexual onde as pessoas se sintam acolhidas e confiantes, mas, espero ver chegar um dia em que esta segregação não seja mais preciso. Sou mais simpático a questão dos grupos, pois acho que muita coisa precisa ser conversada, muita cura precisa ser realizada e muita confiança precisa ser criada entre as pessoas que ainda estão dentro das igrejas e entre as que já saíram delas. Só criando auto-confiança é que as pessoas se sentirão seguras em falar de sua experiência de fé e vida como ser homossexual, bissexual, transgênero, travesti ou transexual.

10) Que tipo de teologia você vê sendo construída nesses grupos/igrejas?

Não posso falar da experiência do grupo que participo por não ser um grupo cristão GLBT, mas visitei igrejas e grupos cristãos GLBT. No geral acho que não é possível fugir completamente dos modelos pré-existentes. Então vamos encontrar pessoas nos grupos/igrejas que vieram de tradição carismática e com idéias tradicionais e/ou fundamentalistas. Algo que percebo é uma abertura no acolhimento de pessoas gays, lésbicas e bissexuais e um pouco mais de dificuldades no acolhimento de pessoas transexuais/transgeneros e travestis o que é algo natural uma vez que também não vemos nas igrejas estas últimas pessoas. Parece que ainda persiste o discurso moralista em algumas igrejas, como que se quisessem criar um código moral para a pessoa homossexual de acordo com o código moral para pessoas heterossexuais. De certo modo é como se dissesse: o que o heterossexual cristão pode fazer o homossexual cristão também pode. Isto é bem questionado por uma corrente de teóricos que vê neste comportamento uma maneira de querer enquadrar GLBTs no esquema heteronormativo, quando sabemos que a sexualidade sempre foi usada como meio de controle e poder sobre as pessoas.

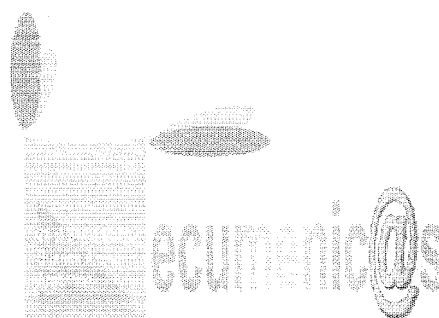
Anexo II

História e Teologia de Grupos/Igrejas GLBT na América Latina
- Materiais e Documentos -

Sumário

1. “Prendidos a una rama de olivo” – Crónica del 1er. Encuentro de Grupos Religiosos LGTTB
2. Programa – II Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB del Cono Sur
3. Carta Aberta – II Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB del Cono Sur
4. Convite – I Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul
5. Project – I South Cone Seminar for LGBT Christian Groups Leaders
6. Programação – I Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul
7. Carta Aberta – I Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul
8. Lista de Materiais Disponíveis – Ñemity: Centro de Documentación de Diversidad Sexual Cristiana
9. Lista: Ministerios cristianos con minorías sexuales en Américal Latina y España
10. La Comunidad del Discípulo Amado – Colombia

De: Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB - Comunicaciones
<comunicacionesdelcentro@data54.com>
Para: Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB <cecristianoglttb@tutopia.com>
Data: Quinta-feira, 11 de Abril de 2002 21:54
Assunto: Crónicas del Encuentro de Grupos Religiosos GLTTB



encuentro de grupos religiosos glttb

PRENDIDOS A UNA RAMA DE OLIVO

Crónica del 1er. Encuentro de Grupos Religiosos LGTTB

Buenos Aires, Marzo 28 - 30 / 2002.

Sepan tod@s, que l@s habitantes del sur nos hemos reunido
y hemos creído en la promesa de una tierra para tod@s
y nos hemos encaminado hacia ella,

sin más riquezas que la fe y nuestra vulnerabilidad,
prendidos a la Divinidad, como las hojas de olivo a su tallo...

Cómo hojas prendidas a una rama de olivo, así surgió entre nosotr@s la necesidad de compartir la savia de la fe: nuestro alimento, la fuerza que nos revitaliza en el camino de la liberación. Compartir, reflexionar y celebrar la experiencia, el ánimo, la alegría y la paz, celebrando y adorando a la Divinidad que nos une amorosamente. Surgió como inquietud y como proyecto en el seno de las comunidades de la ICM, el Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB y el MMMS Otras Ovejas, en Buenos Aires. Pero rápidamente se extendió a la región sur de América Latina y pronto se convirtió en el primer *Encuentro de Grupos Religiosos GLTTB* con la participación de Brasil, Paraguay, Uruguay y Argentina, sumándonos en México.

"**ECUMENICO@S**" fue el nombre escogido. En ese nombre de origen griego (*oikoumené*) que significa "la tierra habitada" y que se abre a tod@s, en su profundo contenido de universalidad, pretendimos dar sentido a nuestro encuentro. Abriéndonos a toda la experiencia religiosa dada en la comunidad LGTB. Tras él, habitar la tierra prometida por la Divinidad. Una tierra rica en bendiciones y en generosidad; una tierra sin excluidas ni excluidos. Una tierra para celebrar el gran banquete de la vida. Así fue que anticipamos la promesa celebrando: La Santa Cena (jueves santo), el Agape (recuperando una de las tradiciones cristiana más bellas del viernes santo) y La Pascua de Resurrección (el sábado santo). Celebraciones en

15/04/02

las que los gestos, la lectura, los cantos, la fracción del pan, la predicación, el saludo de paz, las intercesiones fueron compartidas entre tod@s, laic@s y clérigos, huéspedes y anfitriones, gays, lesbianas, transgéneros y heterosexuales. Toda la diversidad presente actuando participativa y democráticamente.

"COMUNICACION" fue el tema escogido por el cual transcurrir y discurrir. Ya que la comunicación es un acto de vida: ineludible e intransferible; posibilidad de ser y estar, existir aquí y ahora. Pero también es objeto de manipulación, de poder segregatorio y de discriminación. Por ser personas lgtb y religiosas hemos sido presa de la incomunicación y por tanto objeto de marginación. Dentro de nuestras comunidades de fe, incomprendid@s y condenad@s por los fundamentalismos religiosos que rechazan la experiencia diversa de sexualidad y la diversidad de identidades lgtb. Dentro de la comunidad lgtb por reconocer la fe y la religiosidad como sandalias para nuestra experiencia de liberación. En ambos coinciden la incomunicación. Comunicación obstruida por barreras de orden ideológico- fundamentalistas, políticas, estéticas, emocionales, psicológicas...

Una comunicación auténtica reconoce la existencia y la vida del otro y la integra como parte diversa de la realidad. Porque la comunicación es un acto de negociación entre partes iguales en la diversidad. Un acto que sólo puede existir conscientemente. Intercambio negociado de simbólicos. Pero estamos acostumbrados a un relacionamiento verbal, gestual y simbólico de manera prejuiciosa, negadora del otro y por tanto basada en mensajes subliminales que no negocian sino que pretenden imponerse, y a veces lo logran, anulando la posibilidad de una relación fluida, de frecuencia paralela. Desde esta perspectiva el encuentro tuvo su instancia de talleres sobre: **Teleología y Comunicación** (Rev. Roberto González, Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB /Argentina); **Comunicación e Imagen** ("autorreportage en libertad" /Fernando Frontan, eelms/Uruguay); **Investigaciones Bíblico - Teológicas** y las resistencias que ello ha provocado (Rev. Dr. Thomas Hanks, MMMS O.Ovejás/Argentina); **Comunicación y Medios Electrónicos** (Norberto D'Amico, Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB /Argentina); **Nuestro Ministerio en América Latina** (John Doner, MMMS O.Ovejás/México); **Comunicación y Liturgia** (Rev. Alejandro Soria, ICM-Bs.As.); la presentación de una **Tesis para una Teología Gay** (Lic. André Musskopf, lgl.Luterana /Brasil). Talleres que nos ofrecieron la oportunidad de intercambiar, concientizar, correr velos, despejar hipótesis, reflexionar...

Tres días en los que detuvimos la marcha cotidiana y nos despojamos del morral que pesa sobre el hombro, nuestras responsabilidades y nos dispusimos a orar comunitariamente, escuchando la Palabra de Dios y rumiando el contenido de su buena noticia que especialmente nos convoca. Adoramos la grandeza de la Divinidad, compañera inseparable de nuestra caminata, de nuestras luchas, de nuestros dolores y desvelos, nutriente de nuestra esperanza y nuestra fe. Por eso "Ecumenic@s" fue un encuentro especialmente signado por la oración y los devocionales que iluminaron la meditación de la Palabra y la Realidad. He allí por las mañanas y por las tardes su reflexión a cargo de Betina Passon (Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB /Argentina); John Doner (MMMS O.Ovejás /México); Ernesto Retamales (Vida Nueva, San Martín); Pastor Andrés Albertsen /Argentina.

Muchas preguntas prendidas a la rama de Olivo... ¿Cual es la realidad que estamos viendo? ¿cómo, con que ojos, la decodificamos? ¿Cuáles son

las herramientas para una mejor comunicación? ¿desde dónde lo estamos haciendo? ¿nuestras limitaciones pueden limitar nuestra fe? ¿qué podemos hacer para enriquecer la comunicación entre nosotr@s y entre nuestros países? Con ellas llegamos a Buenos Aires el pasado jueves 28 de marzo y no las respondimos todas, tal vez sólo pudimos abordar algunas. Pero descubrimos que este es un camino para realizar junt@s de aquí en más. Esta ha sido nuestra pascua. Pasar de la vivencia aislada, como personas y grupos dispersos por la región, a la construcción de un proyecto inclusivo, de apoyo mutuo e integración. He aquí la grandeza de una promesa que se revela nuevamente entre nosotr@s: habitar la tierra, gustar de sus privilegios y bendiciones comunitariamente.

Mirando al Horizonte, ya casi en el ocaso de este encuentro, tuvimos una plenaria en la que definimos y formulamos acciones y propuestas para el futuro:

1. PROPUESTAS Y DEFINICIONES:

- 1.1. Se decide realizar un próximo encuentro.
- 1.2. Concentrar la atención en el Cono Sur pero ampliando su convocatoria a todos los grupos y países que se quieran unir a nuestro caminar.
- 1.3. Lugar y Fecha: Montevideo - Uruguay, durante la Semana Santa de 2003.
- 1.4. Formar una comisión, con una persona por país que reúna y redistribuya la información.

2. CARACTERISTICAS DE LOS ENCUENTROS:

- 2.1. Se definirán como Encuentro de Grupos Cristianos LGTB.
- 2.2. Continuarán desarrollando espacios de: Reflexión teológica, espiritualidad y liturgia, aunque no se reducirán a ese único fin.
- 2.3. Se buscará integrar al espacio: Familiares y Amig@s LGTB y las experiencias de ecumenismo que viven los diferentes grupos.
- 2.4. Elaborar un Documento para distribuir al resto de las Iglesias.

3. OPERATIVAS:

- 3.1. Se elige la Comisión Internacional permanente hasta el próximo Encuentro con los siguientes delgados por país:

Argentina - Norberto D'Amico
 Brasil - André Sidnei Musskopf
 Paraguay - Bernardo Puente
 Uruguay - Fernando Frontan

- 3.2. Esta comisión compartirá de una manera amplia la información con toda la lista de las y los participantes y realizará una invitación amplia a participar de las acciones en conjunto, así como del próximo Encuentro.

- 3.3. Desarrollará tareas y gestiones ante agrupaciones que puedan dar financiación y apoyo económico para la realización del Encuentro. Pensará estrategias comunes de acción para poder garantizar la mayor participación y el desarrollo de las actividades necesaria para nuestro creciente movimiento.

¿El Sur también existe?... No somos originales al plantearnos la

pregunta. La misma ya persiguió a los contemporáneos de Jesús, mientras él vivió entre ellos (<<¿es que puede salir algo bueno de Galilea?>>). Los hebreos esperaban a un Mesías, pese al anuncio de los profetas, lleno de poder, especialmente político para que les devolviera la tierra de la promesa que habían perdido por ocupación del Imperio Romano. Pero se les presentó Jesús, montado en un burro, lleno de humildad y grandeza de Dios que invitaba a la conversión del corazón como buena y gran noticia de liberación. ¿Cómo iban a creerle?, ¿qué garantías le daba aquél hombre que se refería a sí mismo como el Hijo de Dios? ¿Cómo creerle, pues, al hijo de un carpintero, habitante de las tierras del sur, especialmente empobrecidas y marginadas a causa de la explotación?

Era muy difícil, ya en esos tiempos, para la Divinidad comunicarse con su pueblo.

La inquietante pregunta sigue persiguiéndonos a lo largo de la historia. ¿El sur también existe? Existe pese a la pobreza, la corrupción política, la indiferencia y la explotación de los países desarrollados... Pese a todo lo que nos hace falta, pese a nuestra vulnerabilidad, nuestra falta de recursos... Pese a todo, aún existe el llamado y sigue convocándonos a un pacto con Cristo. Un pacto que sólo podemos sellar en la confianza de la fe. Cada un@ ha de ser responsable de su respuesta.

Sepan tod@s, que l@s habitantes del sur nos hemos reunido y hemos creído en la promesa de una tierra para tod@s y nos hemos encaminado hacia ella, sin más riquezas que la fe y nuestra vulnerabilidad, prendidos a la Divinidad como las hojas de olivos a su tallo.

Comisión Internacional del Encuentro de Grupos Cristianos LGTTB

Fernando Frontan - Uruguay

Bernardo Puente - Paraguay

André Sidnei Muszkopf - Brasil

Norberto D'Amico - Argentina

II° Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB del Cono Sur

Un Cuerpo para Celebrar

17-19 de Abril de 2003

Uruguay

Tema: **Corporalidad y Fe**

PROGRAMA

Jueves 17 Jueves 17

- 16:00 a 17:00 Recepción-Inscripciones
 17:30 a 19:00 **Estamos Aquí Para...**
 Espacio de integración coordinado por la Lic. Ana Rubiolo
 19:30 **Celebración de Apertura**
 A cargo de la Diaconía Cristiana en la Diversidad de Montevideo, Uruguay

Viernes 18 Viernes 18

- 09:00 a 09:30 Devocional
 09:30 a 11:00 **Corpo na Teología Gay**
 Taller facilitado por el Lic. André Musskopf
 11:15 a 12:30 **Desde la Expropiación a la Reapropiación del Cuerpo**
 Taller coordinado por Elsa San Martín, Lic. Ana Rubiolo y Cristina García Acevedo
 12:30 a 13:30 Almuerzo
 13:45 a 15:00 **Escrit@s en el Cuerpo: Vida y Pasión de las Santas y Santos GLTTB**
 Taller facilitado por el Rev. Roberto González
 15:00 a 16:30 **El Cuerpo Silenciado en la Celebración de la Fe**
 Taller facilitado por la Pastora Lic. Araceli Ezzatti y Fernando Frontán
 19:30 **Celebración**
 A cargo del Grupo de Lesbianas del Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB, Buenos Aires, Argentina

Sábado 19 Sábado 19

- 09:00 a 09:30 Devocional
 09:45 a 11:00 **Culpa, Cristianismo, Homosexualidad y Liberación del Cuerpo**
 Taller facilitado por el Lic. Jan Hopman
 11:30 a 13:00 **Un Cuerpo para Celebrar la Alegría de Estar Vivo**
 Charla sobre VIH-SIDA facilitada por Gerardo Mignone
 11:30 a 13:00 **La Formación y el Crecimiento de Comunidades: Trabajo en Equipo**
 (Simultaneo) Panel auspiciado por Otras Ovejas Ministerio Multicultural para Minorías Sexuales
 13:15 a 14:15 Almuerzo
 14:30 a 16:00 **Cuerpo y Eucaristía**
 Taller facilitado por el Rev. Alejandro Soria
 16:15 a 16:30 Oración Preparatoria al Plenario
 16:30 a 18:00 **Plenario 1**
 18:15 a 19:30 **Plenario 2**
 20:00 **Celebración de Clausura**
 A cargo de ICM Buenos Aires e ICM del Centro, Buenos Aires, Argentina
 22:00 Cierre del Encuentro

Montevideu, 17-19 de Abril de 2003

**II Encontro de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul
(Gays, Lésbicas, Travestis, Transexuais e Bissexuais)**

CARTA ABERTA

Durante a Semana Santa de 2002 estiveram reunidos/as em Buenos Aires grupos cristãos e ativistas religiosos GLTTB independentes de diferentes países da América Latina para o I Encontro de Grupos Cristãos GLTTB refletindo sobre o tema *Teologia e Comunicação*. Neste encontro foi eleita uma Comissão Internacional responsável pelo II Encontro, considerando três eixos principais: a reflexão teológica, a vivência da espiritualidade e a experiência litúrgica. Durante o último ano esta comissão, comporta por um representante da Argentina (Norberto Damico), Brasil (André Sidnei Musskopf), Paraguai (Bernardo Puente) e Uruguai (Fernando Frontán), elegeu como tema para o II Encontro “Corporeidade e Fé – Um corpo para celebrar”.

No marco da Semana Santa deste ano se reuniram grupos cristãos e ativistas cristãos independentes GLTTB dos países do Cone Sul (Argentina, Brasil, Chile, Paraguai e Uruguai), além de outros países da América Latina e Estados Unidos, somando em torno de 100 pessoas. Esta representação transnacional enriqueceu a diversidade do encontro e revelou a nossa presença na parte sul deste continente.

Nos reunimos como membros de uma comunidade de fé, para celebrar esta fé, refletir teologicamente e reforçar os laços que nos unem a partir de nossa fé e nossa diversidade.

Através de diferentes oficinas e celebrações litúrgicas refletimos sobre nossa presença corporal no mundo e como temos vivido nossa fé a partir dessa experiência. AS marcas que trazemos em nossos corpos, marcas de preconceito, de discriminação, de exclusão, de invisibilização, muitas vezes internalizadas em nós mesmos/as, assim como as alegrias e felicidades desde nos aceitarmos como somos e construirmos nossa identidade desde aí, nos fazem diferentes, diversos. Desde esse reconhecimento caminhamos juntos/as reclamando nosso direito à vida e ao exercício concreto de nossa fé. A reflexão em torno do tema da mulher, nos mostrou como há uma discriminação múltipla que leva a uma invisibilidade ainda maior. Por outro lado, pudemos também fazer um resgate de nossa memória histórica, conectando-nos com pessoas de diferentes épocas e lugares e recordando-nos da experiência mística de tantos irmãos e tantas irmãs através da história.

Partimos deste Encontro com a certeza de que necessitamos, em nossos países de origem, de espaços onde possamos compartilhar nossas experiências, refletir teologicamente e conviver em comunidades de fé onde sejamos aceitos/as como somos e nossa individualidade seja valorizada. Nos comprometemos, desde os nossos lugares de origem, a lutar para criar, manter e fortalecer estes espaços que nos alimentem e apóiem em nossas caminhadas de fé.

Desde nossos grupos, movimentos pastorais e diaconais, queremos estabelecer e reforçar o diálogo com as Igrejas Históricas. Neste diálogo, queremos discutir com uma postura de respeito e aceitação, sobre nossas construções teológicas para crescermos em solidariedade.

Este Encontro representa a continuidade de um caminho que iniciou em 2002 no I Encontro e queremos que siga nos próximos anos, com a finalidade de reconhecer nossa diversidade e buscar maneiras de valorizar a experiência de fé de cada um e cada uma.

Por Argentina

Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Buenos Aires

Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB – ICM del Centro

Otras Ovejas – Ministerio Multicultural para Minorías Sexuales – Argentina

Grupo de Lesbianas del Centro Cristiano GLTTB

P-Flag Argentina

Por Brasil

Grupo de Celebração Inclusiva – São Leopoldo
ICM Río de Janeiro

Por Paraguai

Activistas Religiosos GLTTB Independientes de Paraguay

Por Uruguay

Encuentro Ecuménico para la Liberación de las Minorías Sexuales
Diacona Cristiana en la Diversidad
Parroquia San Esteban de la Iglesia Anglicana
P-Flag Uruguay

Por Chile

CEGAL Comunidad Ecuménica Gay - Lésbica

Por México

Otras Ovejas – Ministerio Multicultural para Minorías Sexuales – México

Por Estados Unidos

Junta de Elders de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (Los Angeles, California) Rev. Elder
Armando Sánchez
Oficina Denominacional – Sr. Carlos Chávez

Convide

O Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva/ASPA convida para o I Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul

Este Seminário pretende criar um fórum de discussão sobre a experiência e desafios atuais de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul. O fórum visa estabelecer a articulação desses grupos criando uma rede de suporte para crescimento comum e atuação política no contexto religioso e social. Além disso, buscar formas de articulação entre o Movimento Homossexual e Teólogos e Teólogas Gays/Lésbicas/Queer com estes grupos. Por outro lado, este Seminário permitirá pensar e planejar os Encontros de

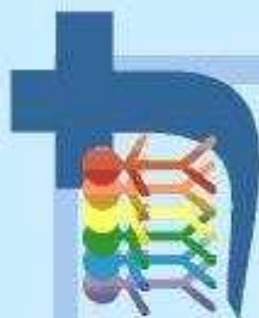
Grupos Religiosos GLTTB do Cone Sul.

Local: ASPA - Rua São Caetano, 965 - São Leopoldo - RS - Brasil

Contato: (0xx51) 5901505 - E-mail: aspa@aspa.org.br

Coordenador do Seminário: André Sidney Musskopf - asmusskopf@hotmail.com

Obs.: Há possibilidade de concessão de bolsas para viagens



Project

I South Cone Seminar for LGBT Christian Groups Leaders

Motivation: In 2002, through the initiative of the Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Buenos Aires, the Centro Cristiano de La Comunidad GLTTB and Otras Ovejas the *I Encuentro de Grupos Religiosos GLTTB* (I LGBT Religious Groups Meeting) took place in Buenos Aires. People who participate in groups in Argentina, Uruguay, Paraguay, Brazil as well as Mexico participated at this first Meeting. The goal of this Meeting was to have a wider Latin American presence, which was not possible because of the great distances and financial impediments to participate at such a meeting. At this event an International Committee was elected in order to articulate and organize the II Meeting, that took place in 2003 in Montevideo, now called *II Encuentro de Grupos Cristianos GLTTB del Cono Sur* (II South Cone LGBT Christian Groups Meeting). At this Meeting a new International Committee was elected in order to organize the III Meeting in Chile, having as general theme "Inclusion/Exclusion". For several reasons, one of which is the disarticulation and fragility of the groups locally, this meeting did not take place. In this context emerged the idea of having a Seminar for leaders of these groups, representatives from the Homosexual Movement and LGBTQ Theologians in order to diagnose the situation of the LGBT Christian community and its religious citizenship in the South Cone, searching for ways of overcoming difficulties in a common way for the creation of a network in order to strengthen these groups locally and regionally.

Goals: To create a Forum to discuss the experience and current challenges of the LGBT Christian Groups in the Latin American South Cone. This Forum seeks to establish the articulation of these groups creating a network of support for the common growth and political action in the religious and social context. Besides, it seeks forms of articulation with the Homosexual Movement and LGBTQ Theologians with these groups. On the other hand, this Seminar will allow to envision and plan the South Cone LGBT Christian Groups Meetings in the future.

Date: September 16-18, 2005.

Place: Apoio Solidariedade e Prevenção a Aids/ASPA, São Leopoldo/RS, Brazil

Organization: Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva/ASPA (Inclusive Ecumenical Worship Group)

Guests: (maximum of two representatives per group)

Groups that participated at the South Cone LGBT Christian Groups Meetings: ICM Buenos Aires, ICM del Centro (Buenos Aires), Diaconia Cristiana (Montevideo), CEGAL (Chile), ICM Rio de Janeiro, Representative from Paraguay, Grupo de Mulheres de Buenos Aires.

Other groups: Integridade Brasil, Igreja Acalanto/SP ...

Homosexual Movement: Associação Brasileira de Gays Lésbicas e Transgêneros, Fórum LGBT de Porto Alegre...

Theologians: Marcella Altaus-Reid, Mario Ribas, Jan Hopmann, Lizandro Orlov, Robert Goss, Thomas Hanks, Hugo Cordova ...

Program

Day	Activity	Responsible
F R I D A Y	8:00 PM: <i>Opening with Ecumenical Service</i>	Inclusive Eccumenical Worship Grup (ASPA)
S A T U R D A Y	8:30 AM – Report from the South Cone Groups <i>The experiences and challenges of the LGBT Christian Groups in the South Cone</i>	South Cone LGBT Christian Groups – Representation per group
	12:00 PM - Lunch	
	2:00 PM: Report from Guest Groups <i>The experience and challenges of LGBT Christian Groups in other contexts</i>	Lutherans Concerned North America and Metropolitan Community Churches
	4:30 PM – <i>Theology and LGBT Christian Groups</i>	Marcella Althaus-Reid and Robert Goss
S U N D A Y	8:30 AM – Debate and resolutions <i>How to articulate a support and experience exchange network for LGBT Christian Groups in the South Cone</i> <i>III Encontro de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul planning</i> <i>IX World Council of Churches Assembly in Porto Alegre -2006.</i>	Coordinated by André S. Musskopf
	12:00 – Lunch	
	2:00 PM – Presentation of the Meeting Report and Document for the South Cone LGBT Christian Groups. Closing Service	Appointed Committees

Budget

Item		Amount in R\$	Amount in US\$
Infra-structure	General supplies	420,00	150.00
	Infra-structure	280,00	100.00
Air-fairs	2 Representatives from Argentina	1.932,00	690.00
	2 Representatives from Uruguay	1.680,00	600.00
	1 Representative from Paraguay	1.484,00	530.00
	2 Representatives from Chile	1.792,00	640.00
	1 Representative from São Paulo	700,00	250.00
	1 Representative from Rio de Janeiro	700,00	250.00
Room and Board (10 Representatives)		1.372,00	490.00
TOTAL		10.360,00	3,700.00

To cover this budget, this project will be sent to several organizations in order to share the expenses. This way, the funds request doesn't refer to the total amount but to the specific amount requested from each of the support organizations.

Programação do I Seminário de Lideranças Cristã GLTTB do Cone Sul

Dia	Hora	Atividade
Sexta	15:00 17:00	Recepção na Sede do ASPA
	20:00	Celebração de Abertura
Sábado	8:30	Meditação
	9:00	Relato dos Grupos do Cone Sul - Experiências e desafios
	10:30	Pausa
	10:45	Relato dos Grupos do Cone Sul - Experiências e desafios
	12:30	Almoço
	14:00	Relato de Grupos convidados Experiências e desafios em outros contextos
	15:30	Pausa
	16:30	Teologia e os Grupos Cristãos GLTTB - Mario Ribas
	20:00	Lançamento de Livros
Domingo	8:30	Meditação
	9:00	Sistematização e debate
	10:30	Pausa
	10:45	Encaminhamentos
	12:30	Almoço
	14:00	Leitura e aprovação de documentos
	15:00	Celebração de encerramento

CARTA ABERTA

DAS ORGANIZAÇÕES CRISTÃS LGBT DO CONE SUL

Os grupos e pessoas reunidas em São Leopoldo, nos dias 16, 17 e 18 de Setembro de 2005, em virtude do **1º Seminário de Lideranças de Grupos Cristãos LGBT do Cone Sul**, que viemos de diferentes regiões do Brasil (São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Brasília, Recife), e dos países: Argentina, Chile, Estados Unidos, México e Uruguai; compartilhamos com a comunidade de fé inter-religiosa, a comunidade LGBT e com toda a sociedade civil:

1. Que Deus está vivo, presente e libertando através de seu Espírito as pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgênero e a todas as suas famílias. Somos testemunhas disso através dos ministérios inclusivos da diversidade sexual, que se desenvolvem em nossos países, e nas diferentes tradições cristãs das quais participamos. Esta é a experiência compartilhada pelos/as diferentes líderes que trabalham em favor da reconciliação da experiência de fé e a plenitude de sua sexualidade, dando alívio espiritual, esperança, consolo a todas as pessoas que sofrem exclusão e preconceito homofóbico.
2. Que nos identificamos com a mensagem inclusiva e amorosa da Bíblia para todas as pessoas, sem distinção. Esta certeza é fruto das pesquisas exegéticas e hermenêuticas do movimento teológico de pesquisa histórico-crítica. Esta é a nossa boa nova: **“Deus criou a diversidade e viu que era boa”**.
3. Portanto todas as pessoas têm o direito de viver e celebrar sua fé comunitariamente, dentro das igrejas de sua tradição. Fazemos um chamado para a reflexão comunitária e teológica para nos libertarmos do grande mal que nos aflige: a enfermidade social da homofobia. Nós fazemos este clamor a partir da consciência e do compromisso com a justiça e a promoção da dignidade humana.
4. Fazemos um chamado profético a todos os grupos e instituições que têm feito do discurso homofóbico um instrumento para excluir nossos irmãos e nossas irmãs do projeto de Deus, para que procurem nos quatro evangelhos uma só palavra de Jesus Cristo condenando pessoas por sua diversidade sexual. No tempo de Jesus “a homossexualidade” estava presente na cultura greco-romana. Jesus deve ter sabido dela, deve ter tido contato como fez com tantos excluídos, “seus pequenos e suas pequenas”, mas os autores sagrados (Mateus, Marcos, Lucas e João) em nenhum de seus textos colocam palavras homofóbicas, ou de desprezo, ou de condenação para essas pessoas... Jesus não as condenou! Sua mensagem foi: **ama a Deus sobre todas as coisas e a teu irmão e a tua irmã como a ti mesmo/a; não o/a julgues**. Com que autoridade pode alguém julgar outra pessoa por sua diversidade sexual?

5. Repelimos categoricamente toda pretensão, provenha de onde provenha, de transformar a orientação sexual e/ou a identidade sexual das pessoas. Além de ineficaz, esta prática é verdadeiramente negadora do plano libertador de Deus para o ser humano e uma flagrante violação dos Direitos Humanos.
6. Alentamos, promovemos, acompanhamos o esforço, o compromisso, as iniciativas de todas aquelas pessoas, grupos, instituições que, no anonimato ou a partir da visibilidade, ajudam as pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transgênero e suas famílias a assumir sua vida a partir da dignidade que Deus lhes deu, pelo simples fato de serem pessoas, suas criaturas, suas filhas e seus filhos tão amadas e amados como as pessoas heterossexuais.
7. Celebramos as muitas conquistas e avanços que estão ocorrendo tanto na sociedade civil como nas igrejas: a eleição do **Arcebispo de de Canterbury** (Comunhão Anglicana); a eleição da **Rev. Bispa Nancy Wilson** como Moderadora da **Fraternidade Universal de Igrejas da Comunidade Metropolitana** (FUICM); a eleição do Bispo Episcopal **Rt. Rev. Gene Robinson**; **a ampliação do Matrimônio Civil**, com todos seus direitos, para casais do mesmo sexo na Espanha, Canadá, Holanda, Suíça, Noruega, Suécia, Dinamarca e todos os países que avançam positivamente em suas legislaturas; a criação do espaço público que honra a memória do genocídio nazista contra homossexuais na **"Plaza de la Diversidad Sexual"** da cidade de Montevideu; o crescimento da **visibilidade LGBT** em nossos países; o crescente **diálogo ecumênico** entre algumas Igrejas de tradição e os grupos LGBT.
8. Convidamos todas as pessoas e instituições cristãs, grupos e instituições religiosas e toda a sociedade civil para que se somem a este movimento do Espírito, que renova todas as coisas.

OUTRO MUNDO É POSSÍVEL!

Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva/ASPA – São Leopoldo, Brasil

Harpazo - Movimento Cristão pela Diversidade – Brasília/DF, Brasil

CEBI - Centro de Estudos Bíblicos/Pernambuco - Brasil

Integridade Brasil

Igreja Cristã Acalanto – São Paulo, Brasil

Igreja da Comunidade Metropolitana de Niteroi (ICM) – Rio de Janeiro, Brasil

Igreja da Comunidade Metropolitana do Rio Janeiro (ICM) – Brasil

Iglesia de la Comunidad Metropolitana del Centro (ICM) – Bs. As., Argentina

Fundación Otras Ovejas de Argentina por la no Discriminación

Iglesia Cristiana Misionera de Buenos Aires, Argentina

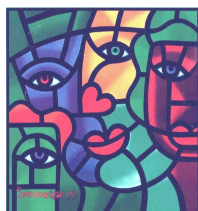
Cristianos Evangélicos Gays Lesbianas Argentinos (CEGLA)

Comunidad Cristiana Ecuménica Gay Lésbica (CEGAL) – Santiago, Chile

Otras Ovejas – América Latina

Lutherans Concerned / North America

Diaconía Cristiana en la Diversidad – ICM Uruguay – Montevideo, Uruguay



Ñ
e
m
i
†
y

Centro de Documentación de Diversidad **Sexual**
y **Cristiana**

MATERIALES DISPONIBLES PARA SER SOLICITADOS

ACLARACIÓN: Los títulos que tienen el signo † son de contenido cristiano. Y los que tienen V.E., es que esta la versión electrónica.

1.- " **¿Violencia contra la Biblia? ¿O inspirada por la Biblia?**". Por el Rev. Tomás Hanks. 7 pag. Se habla de las malas traducciones de la Biblia implicando la condenación de la homosexualidad cuando la Biblia no dice nada. Las malas interpretaciones vienen de los prejuicios de los traductores y ha causado mucho sufrimiento a los homosexuales y lesbianas. † V.E.

2.- " **¿Conoces la quinta ley espiritual para gente gay y lesbianas?**" Por el Rev. Tomás Hanks. Un folleto que describe el plan que nos ofrece Dios. Así como hay verdades científicas que caracterizan al universo, también hay verdades espirituales que describen nuestra relación con Dios y que nos conducen a la libertad auténtica. Tu orientación sexual es un don de Dios. † V.E.

3.- " **Hermenéutica y homofobia: Romanos**" Por el Rev. Tomás Hanks. 8 pag. Se explican las pautas para interpretar la Biblia en asuntos sexuales y muestra cómo por su homofobia muchos traductores han fallado. †V.E.

4.- " **¿Existe homosexualidad en la Biblia?**" Por Eduardo Gómez, 35 pag. Un tratado sobre los textos que hablan de la supuesta homosexualidad en la Biblia; muestra como al hablar equivocadamente las ediciones modernas de homosexualidad se está hablando de personas, cuando los textos originales están hablando no de personas sino de practicas relacionadas con abuso e idolatría. †

5.- " **Homosexualidad: Ni pecado, ni enfermedad**". Por el Rev. Anciano Don Eastman. Es un estudio sobre lo que dice y no dice la Biblia referente al tema. Trata las seis citas bíblicas referentes a actos sexuales entre personas del mismo género. Escrito en 1989, no incluye los puntos académicos más recientes; sin embargo, es tal vez el tratado más accesible. † V.E.

6.- " **¿Qué nos dice el relato bíblico de la creación acerca de los homosexuales y las lesbianas?**" Por el Dr. William Conuntryman, pag 10. Algunos teólogos sostienen que la prueba de la inmoralidad de la homosexualidad es la creación de Adán y Eva. El autor refuta este argumento. † V.E.

7.- " **La Biblia también es la historia de las lesbianas y los gay**". Por el Rev. Nancy Wilson. Pag 4. No es suficiente decir que la Biblia no condena la homosexualidad. También proclamamos que la Biblia es nuestra historia. † V.E.

8.- " **Acompañamiento a homosexuales**" Resumen sobre la pastoral de acompañamiento a personas lesbianas y homosexuales. Resumen de algunos capítulos de el libro "La Iglesia y la Homosexualidad". †. V.E.

9.- **"Otras Ovejas"** Ministerio multicultural con minorías sexuales. Cuando nació, a que se dedica, direcciones de la Web, como afiliarse, y otras informaciones generales. † V.E.

10.- **"Siempre serán nuestros hijos"** Un mensaje pastoral a los padres con hijos homosexuales y sugerencias para agentes pastorales. Una declaración del Comité de Obispos para el Matrimonio y la Familia, Consejo nacional de Obispos Católicos de Estados Unidos. Aun no aprueba la actividad homosexual, se insiste en la necesidad de mantener abierto el diálogo entre los padres y sus hijos homosexuales sin prejuicios, estereotipos y con un profundo respeto por todas las personas implicadas en el proceso. † V.E.

11.- **"Limitaciones de la carta pastoral Siempre serán nuestros hijos."** Pag. 2. Por el Rev. Tomás Hanks. †

12.- **"La homosexualidad en la enseñanza y la práctica de la Iglesia Católica"**. Por Daniel Helminiak, sacerdote de la Iglesia Católica. †

13.- **"Dilema de ser Gay y Católico"** Por Casey Lopata. Es el relato de la búsqueda a través del campo minado de la teología por un padre, un aficionado a la teología que lee los documentos del Vaticano en vacaciones, al saber que su hijo es gay. † V. E.

14.- **"Se extiende en México la teología Gay para sacerdotes y feligreses"** Un artículo publicado en la revista Proceso. †

15.- **"Darme a conocer: mi camino para la reconciliación"**. Miembros del grupo Génesis y Otras Ovejas cuentan sus testimonios. Testimonio de Ariel en Argentina. †

16.- **"Apuntes sobre la enseñanza de la Iglesia Católica con relación a las personas Homosexuales"** Por el Cardenal Basil Hume OSB. Publicado en la revista de teología Orígenes el 27 de abril de 1995. † V.E.

17.- **"¿Podemos entender?"** Folleto para ayudar a los padres a entender y sus hijos e hijas gay y lesbianas. † V.E.

18.- **"Manual de Políticas Públicas Populares"**. Pag. 14. Un manual claro y sencillo para generar cambios sociales y movilizaciones ciudadanas.

19.- **"Breves trabajos: La homosexualidad, en la comunidad latina los homosexuales aun crean un dilema, y La homosexualidad"** Tres pequeños trabajos; el primero es la fundamentación típica de la homofobia y su fundamentación en todo tipo de argumentos (religiosos, bíblicos y pseudocientíficos); el segundo busca la visibilización de los homosexuales en el mundo latino; y el tercero es un intento de explicación de la homosexualidad de forma monográfica. V.E.

20.- **"Lo que todo hombre debe saber pero no se atreve a preguntar"** folleto con preguntas y respuestas para hombres que tienen sexo con hombres.

21.- **"Guía de Recursos para salir del Closet"** folleto en el marco de la campaña a favor de los derechos humanos. Plantea preguntas y posibles respuestas que uno y una misa/o se debe hacer antes de salir del clóset.

22.- **"El amor homosexual- Una cuestión pendiente para las iglesias"** documento traducido de la Iglesia Evangélica de Renna. Reflexiones pastorales sobre el amor entre personas del mismo sexo, pero no en abstracto sino partiendo de vidas reales. † V.E.

23.- **"El Coraje de Amar- Seis Estudios sobre Homosexualidad"**.†

24.- **"Respuestas a las preguntas sobre la orientación Homosexual"** Es una declaración de la American Psychological Association. Indica que la orientación sexual no es una opción y que la terapia no puede modificar la orientación sexual. V.E.

25.- **"Revista Adelfos"** Revista del Grupo Génesis. Arqueología de la moral, origen de nuestros prejuicios, quienes somos, el mundo y sus alrededores. N° 1.

26.- **"Fundamentos, objetivo y credo de la Iglesia de la comunidad Metropolitana (la iglesia de los/las gay, lesbianas bisexuales y comunidad transgenero)"**. †

27.- **"Un Día después de mañana"**. Por Amado Caballero Aguilera. Es la biografía del autor, joven homosexual paraguayo que cuenta sus sentimientos y emociones después de obtener el resultado positivo al test de Elisa.

28.- **"Revista Transexualidad"** Continuum Trans, Prostitución un trabajo como cualquier otro, ¿Qué es transvestismo, transgenericidad, transexualidad? ¿Qué es orientación sexual e identidad de género? ¿Cómo son las operadas?

29.- **"El pequeño libro de las lesbianas"** cuadros famosos de las diversas culturas donde se visibiliza el lesbianismo.

30.- **"Orientaciones- Revista de homosexualidades"** N°1 de la Fundación Triángulo de España. Trata de un modo más jurídico el tema de la ciudadanía de los gay, lesbianas, bisexuales y comunidad transgenero.

30.1- **"Orientaciones- Revista de homosexualidades"** N°2 Revista editada por la Fundación Triángulo. En este número se trata el tema: Hacia una reescritura de la historia.

31.- **"La homosexualidad"** Por Michael Ruse. Libro que trata filosóficamente distintos aspectos de la homosexualidad. El autor intenta ir llevando un razonamiento filosófico y lo más objetivo posible (cree el autor) de los orígenes y las consecuencias de la homosexualidad y el lesbianismo.

32.- **"La Iglesia y la Homosexualidad"** Por John J McNeill. El autor es un jesuita que después de luchar mucho consigue publicar este libro que la jerarquía eclesiástica retuvo por varios años. El autor no solo fue sancionado por este libro, sino que después de su primera edición como fue todo un éxito fue retirado del mercado y hasta la fecha no fue re editado. Se estudia la homosexualidad desde la antigua Grecia hasta la teología moral católica. † VE.

33.- **"Una historia natural de la homosexualidad"** Por Francis Mark Mondimore. El autor hace una historia de la homosexualidad por muchas culturas, para después meterse en las mas modernas investigaciones sobre el origen o no de la homosexualidad a nivel biológico, para terminar opinando sobre la gestión del estigma gay y los movimientos gay-lesbicos.

34.- **"Concebir la maternidad/paternidad: Ser madres, ser padres, y los derechos de las personas lesbianas, gays, bisexuales, transgenero, sus hijas e hijos"**. Informe de la JGLHRC sobre el tema de la adopción, custodia, diferentes recursos de inseminación, y los derechos de familias no tradicionales. V.E.

35.- **"Antecedentes Judiciales"** Juzgado de familia colombiano falla a favor de pareja homosexual en relación a un juicio por herencia, declarando a la pareja gay del fallecido único heredero universal. V.E.

36.- **"Comprendiéndonos"** Relatos de un/una integrante de la comunidad transgenero que describe sus pensamientos. V.E.

37.- **"Desarrollo de la identidad Sexual"**. Desarrollo de las dos fases en el proceso de aceptarse y la gestión del estigma. Por el autor de Historia natural de la homosexualidad. V.E.

38.- **"La homofobia- ¿a que le tenemos tanto miedo?"** Folleto educativo para analizar los orígenes de la homofobia. V.E.

39.- **"Nuestros Derechos"** Sobre el derecho a la reasignación de sexo. V.E.

40.- **"Yo disforica"** Sobre la comunidad transgenero y sus diversas formas de manifestarse. V.E.

41.- **"La Homosexualidad"** Por Eduardo López Azpitarte. Cap 8 de su libro Ética de la sexualidad y del matrimonio. Es básicamente lo que se enseña en las Universidades de teología (ni muy tradicionales, ni muy progresistas) católicas. Muestra muchas de las ambigüedades y homofobias del pensamiento católico con respecto a la homosexualidad. †

42.- **"Estados Intersexuales y cambio de sexo"** Por Eduardo López Azpitarte. Cap 6 de su libro Ética de la sexualidad y del matrimonio. Es básicamente lo que se enseña en las Universidades de teología (ni muy tradicionales, ni muy progresistas) católicas. Claramente a favor del cambio de sexo, muestra y analiza cual es la reflexión teológica con respecto a la comunidad transgenero. † V.E.

43.- **"Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral de las personas homosexuales"**. Famosa carta pastoral donde se fundamente (con poco fundamente) la homofobia de la congregación para la doctrina de la Fe y su fiel exponente quien firma esta carta Joseph Card. Ratzinger. †

44.- **"Darse a conocer- Una etapa en la historia social de la Argentina"** Por Ariel Barrios Medina. El autor hace un análisis de la importancia de salir del armario y en este artículo toma el ejemplo de dos lesbianas/feministas que han publicado sus historias de vida: Fuskova y Marek. V.E.

45.- **"Contribución Gay a la Ética Cristiana Sexual"**. El autor entre otras cosas volaría y analiza las parejas "abiertas" en la construcción de una nueva ética de la sexualidad. También analiza la teología de la amistad, sobre la matrimonial sacada de la teología feminista. † V.E.

46.- **"El currículo escolar como instrumento del abuso sexual homofóbico"** Por Ariel Barrios Medina, donde analiza un estudio sobre Homosexualidad y Derechos Humanos realizado por la Universidad de Buenos Aires y traslada sus conclusiones a la homofobia del nuevo currículo escolar de la Argentina. V.E.

47.- **"Sexo y Vida- SIDA, Homosexualidad y Aborto"**. Por Dr. Luis Aldo Ravaioli. Este autor fiel exponente del fundamentalista católico despliega en su libro la más cruel de las homofobias, basándose solo y exclusivamente en sus pareceres.

48.- **"Antología de la Sexualidad humana"** Folleto educativo donde presenta máximas sobre el erotismo, el género, la identidad, la orientación sexual...

49.- **"Sexo sin riesgo para Travestíes"** Folleto educativo del grupo Gay de Bahía y de la Asociación de Travestíes de Salvador.

50.- **"Construyendo la ciudadanía Travestie"** Por Lohana Berkins. La autora hace un análisis de lo que para su comunidad significa la identidad de género y cuáles deberían ser las implicancias en un estado de derecho, con un planteo claro de legislaciones que deberían crearse para asegurar la igualdad de todos y todas las y los ciudadanas y ciudadanos.

51.- **"Ensayo sobre el Transexual"** Por Millot Catherine. Es un ensayo desde la psicología tradicional psicoanalítica de las tendencias a ser mujer.

52.- **"El Placer Travestie"** Por Olga. La autora/o cuenta sin desenfado donde radica para el/ella el placer de ser transformista.

53.- **"El transexualismo: Europa condena a Francia y la casación cambia su jurisprudencia"** Por Julio Cesar Rivera. Es un estudio jurídico de la situación de la comunidad transgénero en cuanto a lo legal.

54.- **"Soluciones para el Pseudohermafroditismo y la transexualidad."** Por Santos Cifuentes: distinción con relación al sexo, la intervención de la justicia, El régimen legal, y el fallo de San Nicolás.

55.- **"Diez Mitos en las interpretaciones modernas Homofóbicas de Romanos 1:24-27"** Por el Rev. Dr. Tom Hanks. †

56.- **"¡Varones!, No desprecien las profecías" (de las Mujeres), 1 Tes 5:20.** Por Dra. Irene Foulkes, de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Irene pone en tela de juicio las tradiciones e interpretaciones homofóbicas de 1Cor 6:9. En este artículo ella manifiesta porque ataca tan fuertemente este fundamento ideológico, tanto dentro de los evangelistas, como de los católicos. †

57.- **"Salir del Clóset- Reflexiones sobre el proceso de aceptarse como lesbiana o gay y salir del clóset"**. Son dos historias personales. El psicólogo mexicano Víctor Manuel Velasco Morales, titula su historia ¿Acto de amor o suicidio? La otra historia es del Padre Gerardo Cleator, un sacerdote católico romano que tuvo que enfrentar su propia homosexualidad después de su ordenación. †

58.- **"Llamados a la Bendición. Carta pastoral sobre la fe y (homo) sexualidad de la Asociación de Trabajo de Pastores Homosexuales Católicos en Holanda"** Carta pastoral donde este grupo de sacerdotes gay hacen un llamado de atención sobre el trato que la cúpula de la Iglesia Católica, ha hecho sobre la sexualidad. †

59.- **"La Sexualidad Humana y la Fe Cristiana"** Documento de Reflexión dentro de la Iglesia Luterana sobre todas las cuestiones referentes a la sexualidad, tata temas como el ejercicio del sexo antes del matrimonio, la homosexualidad, la virginidad, etc. † V.E.

60.- **"Fe cristiana y sexualidad: entre la Pureza y el Poder"** Por el Rev. Lisandro Orlov. Lisandro realiza un análisis de el modo en que la iglesia a encarado el tema de la sexualidad desde estos dos ejes de pureza y poder. † V.E.

61.- **"Acéptenme como soy"** Guía para padres con hijos e hijas gay y lesbianas. V.E.

62.- **"El Amor y el Deseo"** por Lic. Mara Vacchetta Boggino, psicóloga paraguaya que realiza un análisis desde el psicoanálisis sobre estos temas y se plantea el tema de los 5 sexos, la homosexualidad, el lesbianismo, el transbestismo. Fácil de leer, pero desde la concepción más ortodoxa del psicoanálisis.

63.- **"Crímenes de Odio, Conspiración de Silencio. Tortura y malos tratos basados en la identidad Sexual."** Libro publicado por Amnistía Internacional. Informe y estado de la situación.

64.- **"Derechos Humanos" Como presentar denuncias en el sistema internacional.** Es un manual practico donde explican los pasos a seguir para la presentación de denuncias.

65.- **"La Homosexualidad es Amor"**. Folleto que trata sobre algunos mitos sobre la homosexualidad, esta dirigido al joven Homosexual, y en el contexto de Suecia. V.E.

66.- **"Los Regios de Santa Lucia"** por Jorge Pujado Torres. Historias de vida de jóvenes homosexuales de Santiago de Chile. El autor se hace varios interrogantes sobre la vida de los jóvenes homosexuales, en cuanto a la conformación de su identidad, por esto plantea una investigación con un grupo de jóvenes del Cerro Santa Lucia. V.E.

67.- **"Catolicismo, Homosexualidad y Dignidad"** por Daniel A. Helminiak, folleto educativo sobre las preguntas mas comunes de los Gay, Lesbianas, y Transgeneros sobre el ser Católico. También trata sobre la postura oficial de Dignity, y cual es su misión. † V.E.

68.- **"El Buen Samaritano"** por el Padre Mario, desde su sacerdocio en Argentina este sacerdote católico intenta contribuir con un granito de arena al acompañamiento a personas Gay, Lesbianas y Transgenero; desde la apertura y la aceptación. Es un espacio cibernético para todas aquellas personas homosexuales creyentes y católicas, parta sus familiares y amigos. † V.E.

69.- **"La Biblia: Los textos GLTTB"** del Centro Cristiano de la comunidad GLTTB. Folleto educativo sobre lo que la Biblia dice y no dice en un lenguaje no académico, fácil de entender. † V.E.

70.- **"El Hombre en el Espejo"** por Sy Rogers folleto en el que se cuenta la Historia de vida de una persona de la comunidad transgenero que según el autor es liberada de la esclavitud del sexo, a través de terapias de modificación de la identidad sexual que promueven grupos conservadores cristianos.

71.- **"De Igual a Igual"** por Julio Elias Gonzales. Obra póstuma. Un paso más allá de la homosexualidad y la muerte.

72.- **"Veinte preguntas acerca de: La homosexualidad"** Algunas respuestas desde una perspectiva cristiana, por Roy H. May. Folleto educativo de la Universidad Nacional de Costa Rica. † V.E.

73.- **"Acéptate, acéptalo. Cómo explicar y comprender las distintas orientaciones sexuales"**. Por Bob Powers y Alan Ellis. En este libro se cuentan historias de como distintas personas, con distintas orientaciones sexuales y opciones de vida se aserraron a la homosexualidad.

74.- **"Homosexualidad" que dice y que no dice la Biblia.** Breve descripción de lo que dice y no la Biblia acerca de la homosexualidad, así como un comentario sobre el termino "naturaleza". † V.E.

75.- **"Un testimonio: superando la homofobia"** Artículo de Janet W. May. V.E.

76.- **"Letras pastorales en homosexualidad"** Por el obispo católico Daily de Brooklin. Carta pastoral sobre el tema de la homosexualidad y el cuidado pastoral. † V.E.

77.- **"Homofobia en América Latina"**. Por Luis Mott. Artículo. V.E.

78.- **"Otros cuerpos otras sexualidades. Tendencias y herencias de la sexualidad: de la cristiandad medieval a la colonia"** Por Jaime Humberto Borja Gómez. Breve recorrido histórico donde el autor intenta reconstruir como se fue construyendo la idea de sexualidad y homosexualidad en Occidente, a partir del cristianismo. † V.E.

79.- **"El Cristianismo y la Homosexualidad"** Una visión positiva de la homosexualidad desde el cristianismo. Artículo. † V.E.

80.- **"P. John Harvey, OSFS; Observaciones sobre la versión revisada de la carta pastoral "Siempre serán nuestros hijos" de la conferencia episcopal de los EE.UU."** † V.E.

81.- **"La Buena Noticia del Evangelio desde la perspectiva del homosexual"**. Comisión de Asuntos religiosos del colectivo de lesbianas y gay de Madrid. Texto positivo y alentador sobre el amor de Jesús a las personas con diferentes orientaciones sexuales. † V.E.

82.- **"Artículos relacionados al Padre Mantero quien en febrero del 2002 salio en la revista ZERO diciendo que gracias a Dios es homosexual"** La sexualidad, asignación pendiente para la iglesia. Comunicado de apoyo a José Mantero. Un militante del PP dice que tuvo relaciones con tres curas que hoy son obispos. Un cura desafía a la jerarquía eclesiástica al declararse públicamente homosexual. Sacerdote Gay. Ser homosexual es un don de Dios, no un pecado. † V.E.

83.- **"Movimiento GLTTB y Cristianismo. Activismo y Teología GLTTB"** Un recorrido histórico de como se fue construyendo el movimiento teológico GLTTB, dentro del activismo GLTTB. † V.E.

84.- **"Espiritualidad y Sexualidad. Una reflexión Cristiana"** por Janet W. May. Lectura crítica desde la comunidad GLTTB. † V.E.

85.- **"La mentalidad de los primeros cristianos Romanos en torno a la homosexualidad en el primer siglo de la era cristiana"**. Por J. Enrique Peláez Malagó. Recorrido histórico por el mundo griego, filosófico, y romano en torno a la homosexualidad y a la relación de personas del mismo sexo. † V.E.

86.- **"Cuerpos contruidos para el espectáculo"** Por José Fernández Amaya. Estudio sociológico sobre las diferentes representaciones corporales dentro de los bares Gay. V.E.

87.- **"Grupos de Ayuda Mutua"** Por la sexóloga Inmaculada Mujika Flores. Ponencia del congreso mundial de sexología celebrado en Valencia en 1997. Habla de la necesidad de crear grupos de autoayuda para gestionar el estigma dentro de la comunidad GLTTB. Explica método, fines y objetivos de los mismos. V.E.

88.- **"Las variantes del odio y del temor"**. Por Warren J. Blumenfeld. V.E.

89.- **"La homosexualidad y la escritura"** Por Alan D. Lach. Una perspectiva bíblica desde los grupos GLTTB de los Santos de los últimos Días (Mormones). † V.E.

90.- **"Juegos sexuales entre chicos adolescentes"** Por Shere Hite. Nuevo. V.E.

91.- **"El gran Fraude de la Educación Sexual"** Por Human Life Internacional. Crítica al estudio de Kinsey por parte de una organización conservadora, pro-vida católica. La crítica esta dirigida a las influencias de este estudio en una educación sexual más honesta. Nuevo V.E.

92.- **"Mitos Sobre la Homosexualidad"** de COGALE Folleto explicativo de los principales mitos en contra de la homosexualidad. † V.E.

93.- **"La opinión de Human Life Internacional, con respecto a la homosexualidad"** organización conservadora, pro-vida católica. Textos homofóbicos que intenta dar una respuesta a los grandes estudios sobre la homosexualidad. Algunos temas que trata son: Lo que debe saber sobre el homosexualismo, Mitos acerca del homosexualismo, la homosexualidad en la historia del mundo, Homosexualismo y discriminación, entre otros. † V.E.

94.- **"En tierra Santa. Meditaciones sobre espiritualidad Gay"** de Donald L. Boisvert. . † V.E. Estudios dentro de la sociología de las religiones.

95.- **"Violencia Domestica en las parejas LGTTIB"** por Dr. Dante Olivera Pérez del Centro de Estudios Intersexuales de Uruguay. V.E.

96.- **"¿Que dice la Biblia sobre la homosexualidad?"** por Rafael S. V. Riveras, licenciado en filología Bíblica por la Universidad Pontificia de Salamanca. . † V.E.

97.- **"El evangelio subversivo. Liberación para todos los oprimidos"** por el Rev. Dr. Tomás Hanks. Es la guía para la lectura de todo el Nuevo Testamento, desde la perspectiva de los oprimidos, incluidos los GLTTB. †

98.- **"Diario de oraciones privadas"** Por Jhon Baillie. Diario de oración que consta con 30 días para poder seguir todo el mes. †

99.- **"Antidiscriminación. La orientación Sexual desde una perspectiva Humanista"** de Homer Hobi y Marnie Ann Joyce. † V.E.

100.- **"Estudio académico sobre el lesbianismo"**. Por Mercedes Martí Alma Pérez y Fernando Levy, de la Universidad de l República Oriental del Uruguay, facultad de Psicología, área: Psicología Social. V.E.

101.- **"Dossier sobre Sexualidad y Homosexualidad"**. De la Fundación Triángulo de Madrid- España. Estudio breve, pero completo sobre la sexualidad y la homosexualidad. V.E.

102.- **" Seamos comprensivos". "Hablemos de nuestros Hijos". "¿Por que mi hijo es Gay?"**. De la Federación de Padres, Amigos de Lesbianas y Gay. Textos positivos para padres, madres, y familiares de personas gay y lesbianas. V.E.

103.- **"Mitos de la modernidad y Posmodernidad sobre la maternidad lesbiana." "La homofobia en la psicoterapia infantil del Uruguay"** Dr. Dante Olivera Pérez, terapeuta y sexólogo clínico. Habla sobre las manipulaciones que se realizan en la infancia y la adolescencia, tanto como la confusión entre identidad, género y sexo. V.E.

104.- **"Valoración moral de la homosexualidad"** Por Padre Dr. Marciano Vidal. Teólogo moral católico muy controversial, y muy atacado por el Vaticano, a raíz de sus escritos sobre la ética sexual. V.E.

105.- **"Carta a un homosexual creyente"** Por Mario Purroy Remón, ocd. Carta de un sacerdote a un laico gay. Aunque intenta ser abierto, cae en contradicciones y no se puede desprender de la concepción conservadora de la Jerarquía eclesiástica.V.E.

106.- **"La homosexualidad y las escrituras desde una perspectiva Santo de los Últimos Días"** Escrito por Alan D. Lach . V. E.

107.- **"La sexualidad, asignatura pendiente del cristianismo"** Escrito por JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA †V.E.

108.- **"Orientación sexual, mujeres y derechos humanos en América latina y el caribe 1995-1999"** Documento redactado por la Comisión Internacional de Derechos Humanos para Gays y Lesbianas (IGLHRC), como contribución al proceso regional de evaluación Beijing+5. San Francisco, EEUU - Enero, 2000 V.E.

109.- **"Caliente pero muy caliente. Taller de sexo más seguro"** V.E.

110.- **“¿Mi hijo es Gay! ¿Y ahora qué hago?”** Recursos para padres de jóvenes Gays, Lesbianas, Bisexuales y Transexuales... por Scott Bidstrup. V.E.

111.- **“La declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación algunas observaciones”** Por Rev. Dr. Ishmael Noko, Secretario General, Federación Luterana Mundial, CENTRO PRO UNIONE, ROMA, 4 DE NOVIEMBRE DE 1999. †V.E.

112.- **“Catalogo de Bibliografía Gay en Español”** de <http://www.geocities.com/laespia/autores.htm> V.E.

113.- **“Entrevista a un heterosexual”** por Javier Sáenz. V.E.

114.- **“Gays y opinión pública”** por Alejandra Goldschmidt. V.E.

115.- **“Genealogías del lesbianismo: Historias de mujeres y literatura”** V.E.

117.- **“I Seminario: Sexualidad y Homosexualidad. Por el derecho a la diferencia.”** Organiza: CES (Centro de estudios de la Sexualidad) y MOVILH (Movimiento de Liberación Homosexual). Edición de mayo de 1997. Santiago de Chile. †V.E.

118.- **“Las experiencias sexuales de chicos gay y bisexuales adolescentes con hombres: un examen empírico de las correlaciones psicológicas en una muestra no-clínica”** Por Bruce Rind, PhD .Department of Psychology, Temple University, Philadelphia, Pennsylvania 19122 USA Publicado en: Archives of Sexual Behavior, Vol. 30, No. 4, 2001. V.E.

119.- **“Tratado Sobre La Homosexualidad”** V.E.

120.- **“Símbolos Homosexuales”** V.E.

121.- **“La Gracia del Cuerpo”** Por Rowan Williams Traducida por Elsa San Martín, Buenos Aires, Argentina. Rowan Williams, ahora el 104 Arzobispo de Canterbury, presentó esta conferencia ante los miembros del Movimiento Gay-Lésbico Cristiano (MGLC) en Londres en 1989 cuando era profesor de Divinidad en la Universidad de Oxford; también ha sido un miembro del Directorio del Instituto de Estudios sobre Cristianismo y Sexualidad del MGLC. †V.E.

122.- **“La homosexualidad y la Biblia”** por Walter Wink es Profesor de Interpretación Bíblica en el Auburn Theological Seminary en la Ciudad de Nueva York. Con anterioridad fue pastor de parroquia en la Iglesia Metodista, estudió y enseñó en el Union Theological Seminary en Nueva York y es autor de diversas obras, entre ellas: “Homosexuality and Christian Faith. Questions of Conscience for the Churches” (Homosexualidad y Fe Cristiana. Temas de Conciencia para las Iglesias) Fortress Press.Minneapolis. 1999 Hoy, como nunca antes, el debate en torno a los temas sexuales divide a nuestras iglesias. Al igual que lo hizo el tema de la esclavitud hace ciento cincuenta años, la cuestión de la homosexualidad amenaza con fracturar a todas las denominaciones. Naturalmente, nos volvemos a la Biblia en busca de una guía, y nos hallamos hundidos en las arenas movedizas de la interpretación. ¿Puede la Biblia decirnos algo en nuestra confusión sobre esta materia? †V.E.

123.- **“QUE DIJO MARTIN LUTERO SOBRE LA HOMOSEXUALIDAD” UN FORO ADULTO.** Un ensayo escrito por MARKUS MÜLLER presentado en el Pacific Lutheran Theological Seminary en octubre de 2000. †V.E.

124.- **“Uma brecha no armário. PROPOSTAS PARA UMA TEOLOGIA GAY”** Trabalho de Conclusão André Sidnei Musskopf. Área Histórico-Sistemática. Monitora Pa. Dra. Wanda Deifelt. São Leopoldo, 1o Semestre de 2001. †V.E.

125.- **“LA CULTURA GAY Y LA HOMOSEXUALIDAD: Temas para las Iglesias”**JAMES B. NELSON. “Embodiment. An approach to sexuality and Christian Theology”. Augsburg Publishing House. Minneapolis.1978. pág.180 a 210. James B.Nelson es Profesor de Ética Cristiana en el United Theological Seminary de Minneapolis. Recibió su doctorado de la Universidad de Yale y realizó estudio de postgrado en las Universidades de Oxford y Cambridge. Con anterioridad a formar parte del cuerpo docente del seminario sirvió en parroquias en Connecticut y Dakota del Sur. †V.E.

126.- **“Adopción por homosexuales, ¿Qué interés prevalece?”** (Por: Carlota de Barcino, Mujer Nueva, 2002-05-30). V.E.

127.- **“Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales”** Congregación para la Doctrina de la Fe. V.E.

128.- **“La homosexualidad: un debate abierto”** F. Javier Gafo Fernández.

129.- **“La homosexualidad en el sacerdocio y en la vida consagrada”** *Carlos DOMÍNGUEZ MORANO, en Sal Terrae Febrero (2002).* †V.E.

130.- **“Sacerdote homosexual EL NUEVO DESTAPE ESPAÑOL”** Ana María Yébenes. †V.E.

131.- **“Sexo entre Varones”** Guillermo Nuñez Noriega V.E.

132.- **“Un poco de historia: Matrimonios medievales”** †V.E.

133.- **“La Homosexualidad Y El Cristiano. Las preguntas que con mayor frecuencia hacen los homosexuales.”** Por Sy Rogers y Bob Davies. (V.E.

134.- **“El Transito del infierno a la vida”** Juan González Tuiz. (V.E.

135.- **“Preguntas y respuestas sobre ser lesbiana, gai, bisexual o transexual y católico.”** Esta colaboración fue escrita por Dignity/USA por Daniel A. Helminiak, el autor de Lo que la Biblia realmente dice sobre la homosexualidad. Tiene un Ph.D. en teología sistemática de Boston College y la Escuela de Teología Andover Newton y un Ph.D. en psicología educacional de la Universidad de Texas en Austin. Por 28 años fue cura de la Iglesia Católica Romana. Es miembro de Dignity/Atlanta. †V.E.

136.- **“En tierra santa. Meditaciones sobre espiritualidad gay”** Donald L. Boisvert. Este libro es sobre cómo nosotros, los varones gay, creamos y habitamos espacios religiosos. Llamo a ese proceso espiritualidad gay. Como tal es un fenómeno relativamente reciente aunque afirmarí, como efectivamente lo hago, que las manifestaciones de nuestros

pecaminosos impulsos eróticos han tenido siempre una dimensión espiritual. Que es, al presente, donde estamos. (V.E.)

137.- "A la Sombra de Sodoma: ¿Dice la Biblia Realmente lo que Pensábamos Acerca de la Homosexualidad?" Dr. Greg Bahnsen. Fue noticia de primera plana en el diario Orange County Register en Marzo de 1991: "El tema de la ordenación de gays sacude a los protestantes." Una vez más las principales y más antiguas denominaciones estaban entrando al debate e intentando establecer divisiones en sus filas sobre la cuestión de ordenar a homosexuales. (V.E.)

138.- **“Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad, Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV”**, John Boswell, Biblioteca Atajos I, Muchnik Editores SA, Barcelona 1998, 604 pp. [Traducido del inglés por Marco Aurelio Galmarini]. Un ensayo en el que «no es competencia del historiador alabar o condenar, sino meramente registrar y explicar». En palabras del autor mismo «este libro no tiene la finalidad de apoyar ni de criticar ningún punto de vista contemporáneo particular – científico o moral– en relación con la homosexualidad. Allí donde se han presentado extensos análisis de las argumentaciones contra el comportamiento homosexual, se persiguió un doble propósito: en primer lugar, demostrar que, a menudo, lo que podría parecer origen de antipatía popular en el pasado, no lo era; y, en segundo lugar, esclarecer las decisivas diferencias que se dan entre las objeciones a la homosexualidad, aparentemente análogas, del pasado y del presente... Lo que produzca en ciertos lectores la impresión de un punto de vista partidista es, ante todo, la ausencia de las actitudes negativas que sobre este tema se dan por doquier en el Occidente moderno; tras un período extremadamente largo y ruidoso, un silencio repentino puede resultar ensordecedor...»

139.- **“Gestión familiar de la homosexualidad”** Gilbert Herdt – Bruce Koff, *Gestión familiar de la homosexualidad*, Serie General Universitaria núm. 18, Edicions Bellaterra, Barcelona. Este libro recoge las experiencias de unas familias cuyas vidas se han visto afectadas por el descubrimiento de que uno de sus descendientes es lesbiana o gay, describe cómo la percepción de los demás influye en ellas y en qué medida se ve modificada la imagen que los propios padres tienen de sus hijos. VE.

140.- **“Cuando en el medioevo había parejas gay y eran aceptadas”** John Boswell, Extracto de las bodas de la Semejanza VE.

141.- **“LA REALIDAD DE LOS PADRES HOMOSEXUALES”** Jackie Souter. No hace falta hablar más de 10 minutos con Andrés para darse cuenta de que adora a su hijo Carlitos, de 14 años. Juntos comparten todo tipo de actividades y se comunican muy bien. Pero aunque a simple vista Andrés y Carlitos parecen tener una relación de padre e hijo igual que cualquier otra, hay un detalle que los hace diferentes: Andrés es homosexual. VE.

142.- **“LA SEXUALIDAD HUMANA Y LA FE CRISTIANA”** Selecciones de un estudio para reflexión y deliberación de la iglesia, división para la iglesia en la sociedad. IGLESIA EVANGELICA LUTERANA EN LOS ESTADOS UNIDAS DE AMERICA. Este estudio es la primera etapa en el desarrollo de un pronunciamiento social sobre el tema de la sexualidad humana. Su intención es estimular reflexión y dialogo con la Escritura, con la tradición teológica luterana, así como también estimular diálogo entre nosotros mismos. Es parte del proceso para desarrollar una ética sexual fiel a las Escrituras y a nuestra tradición, consciente de las preguntas a las que nos enfrentamos en la actualidad respecto a este tema. VE.

143.- **“¿Qué dice la Biblia sobre la homosexualidad?”** Alexandre Awi M., Isch, Licenciado en Teología por la Philosophisch - Theologische Hochschule Vallendar, Alemania. "Si la referencia bíblica se diluye, la praxis pastoral se modifica. Si la cobertura bíblica no es 'negociable', el tratamiento pastoral tiene sus límites. El 'logos' condiciona el 'ethos', y el 'ethos' condiciona la 'praxis' pastoral". A la luz de este pensamiento, el autor analiza y comenta las fuentes bíblicas en relación al tema de la homosexualidad. Recorre las posiciones de teólogos que afirman que la Sagrada Escritura no aporta datos significativos ni decisivos que permitan llegar a un juicio negativo sobre la moralidad de la homosexualidad. Hace una reflexión crítica de estas posiciones, confrontándolas con otros juicios, hasta proponer su propia valoración. VE.

144.- **“DESARROLLO DE LOS NIÑOS”** EMILIO CARLOS BOGGIANO, Comité de Pediatría Ambulatoria, Sociedad Argentina de Pediatría. La investigación sobre el desarrollo de los niños cuyos padres son gay o lesbianas ha estado muy limitada en la amplitud de sus preguntas, la generabilidad de sus muestras y la profundidad de las mediciones de los resultados. Sin embargo, los datos son sorprendentemente consistentes y discrepan con los estereotipos comunes. Este creciente caudal de evidencia científica colabora para asegurarnos de que la orientación sexual es un factor menor de los niños, si es que juega algún rol. Muchos estudios empíricos no han encontrado diferencias entre niños criados en hogares de padres gay, lesbianas o heterosexuales con respecto a adaptación emocional o social, autoestima, identidad de género, comportamiento sexual u orientación sexual. VE.

145.- **“Maternidad y Paternidad Gay / Lésbica”**, Por D. Gabriela Suárez. En nuestro intento de investigar el status de los derechos humanos de la población de gays y lesbianas en el área centroamericana y de configurar el mapa de los temores de los/as costarricenses hacia la homosexualidad y el lesbianismo, temores que les da el “gran honor” de ser una de las poblaciones más intolerantes del área, realizamos una encuesta nacional, en la que participaron 986 personas de todo el país. VE.

146.- **Círculo Académico “Una Fe Más Allá del Resentimiento: Fragmentos Católicos en Clave Gay”** Conferencia de James Alison, teólogo inglés. VE.

147.- **“LA MUJER LESBIANA LAS ENFERMEDADES DE TRANSMISIÓN SEXUAL”** Por Dr. Dante Olivera Pérez Psicoterapeuta y sexólogo clínico. VE.

148.- **¿Qué sucede cuando “los gays leen la Biblia”?** Por Ken Stone es profesor adjunto de Biblia hebrea en el Seminario Teológico de Chicago. Es autor de Sex, Honor and Power in the Deuteronomistic History (1996) y compilador de Queer Commentary and the Hebrew Bible (2001). Varias circunstancias nuevas dentro de la Iglesia y de la sociedad en general, y dentro de la interpretación bíblica en particular, han hecho posible pensar en esta pregunta y en las cosas que presupone. Ya a finales de la década de los sesenta del siglo pasado, una mayor atención a las cuestiones sexuales comenzó a producir sus efectos en la reflexión teológica de ciertos círculos. Desde entonces, un movimiento cada vez más visible de lesbianas, gays, bisexuales y de quienes los apoyan ha exigido una transformación positiva respecto a los gays de las actitudes cristianas hacia la sexualidad, a veces utilizando las teologías de la liberación y feminista como modelos para la formulación de tal exigencia. VE.

149.- **“TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN Y MINORÍAS SEXUALES EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE”.** CONSIDERACIONES PRELIMINARES. Por Iván Pérez Hernández. Ensayo presentado en el XXII Congreso de la Latin American Studies

Association, Miami, EE.UU., 16-18 de marzo, 2000; y en el Congreso de la SOTER, Belo Horizonte, Brasil, 24-28 de julio, 2000. Este es un ensayo en proceso. VE.

150.- **“APUNTES SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA IGLESIA CON RELACION A LAS PERSONAS HOMOSEXUALES”**. Por Cardenal Basil Hume OSB. Este artículo plantea el cuidado pastoral para con las personas homosexuales, examina el significado del termino “*desordenadas*” con relación a la actividad homosexual y afirma el valor de la amistad y del amor en la vida de las personas homosexuales. Estos apuntes se concentran en la posición de la iglesia con relación a la legislación civil acerca de las personas de orientación homosexual. VE.

151.- **“La responsabilidad del y de la homosexual en la formación religiosa”**. Carlos Gómez Ruiz, Ensayo sobre la subversión responsable de los homosexuales en la Iglesia católica a la luz de algunas nociones psicoanalíticas, IFTIM, 2003, 10 pp.VE.

152.- **“La angustia en la condición homosexual en la formación religiosa masculina”** Carlos Gómez Ruiz, Ensayo sobre la situación actual de los homosexuales en la Iglesia católica a la luz de algunas nociones psicoanalíticas, IFTIM, 2003, 10 pp. VE

153.- **“DEL PECADO HACIA UNA TOLERANCIA DE LA LIBERACION GAY.”** tercera parte de la exposición del teólogo Jan Hopman. VE

154.- **“El anhelo de paternidad”** Por Cristina Canaparo y Rasia Friedler . El presente trabajo, síntesis de otro más extenso, parte de una inquietud ética por elucidar y conceptualizar algunas formas de la diversidad que surgen en el quehacer psicoanalítico con parejas, en el campo de la intersubjetividad. Nos referiremos particularmente a parejas homosexuales de varones desde una perspectiva psicoanalítica transversalizada por la interdisciplinariedad. VE

155.- **“Familias gay salen a la luz”**. Serie de tres artículos: 1) LOS PADRES DE IGUAL sexo intentan salir de las sombras y llevar una vida normal. ¿Serán ellos (y sus hijos) aceptados? 2) Crecer con Dos Madres 3) “somos una familia y tenemos derechos”. VE

156.- **“Historias de Padres de Chicos Gays”** por Jim Lokken, St. Francis Lutheran Church, San Francisco. VE

157.- **“INFORMES ESPECIALES - Las otras familias”** por Gabriela Granados. VE

158.- **“La atracción homosexual en el niño”** Por John Harvey. Entrevista al padre John Harvey, Oblato de San Francisco de Sales, fundador de "Courage", un apostolado católico para adultos que se sienten atraídos por el mismo sexo, y co-editor de «Same-Sex Attraction: A Parent's Guide» (Ignatius) – (Atracción por el mismo sexo: Una guía para los padres). Ha compartido con Zenit la forma en que los padres pueden educar a sus hijos en una sana sexualidad humana. VE

159.- **“LOS ANGLICANOS Y LA ORIENTACIÓN SEXUAL”**. Informe preparado por la comisión teológica anglicana sudafricana y avalada por el sínodo de obispos para su estudio.

Este documento se propone ser una guía de estudio para un debate permanente, a la vez que un folleto anexo al informe de la CPSA sobre “La Iglesia y la Sexualidad Humana”. Se propone abordar un tema que es, a la vez, tanto delicado como, algunas veces, extremadamente polémico, donde se sostienen opiniones ampliamente discrepantes. VE.

160.- **“Padres Transexuales, Matrimonio e Hijos”** Por Isabel Montserrat Sánchez F. Tener un padre transexual no es signo de vergüenza, burlas o rechazo social. La ignorancia y desinformación de la sociedad es lo que da pie a que este tipo de sentimientos surjan. VE.

161.- **“Prácticas Homosexuales”** Por Edgar Esau Navarro Caro. VE

162.- **“San Sergio y Baco”**. Breve biografía. VE

163.- **“Sí, soy gay!”** Es la recapitulación cruda, pero cierta, de la vida de un homosexual. Alberto Sánchez, en esta obra autobiográfica, comparte como actor y testigo, una realidad en que los sentimientos y los pensamientos tendrán que enfrentarse a una sociedad cargada de prejuicios y rechazos. Alberto, con tan sólo diecisiete años de edad, supo que el “amor”, en su muy personal experiencia, le cobró una cuota mortal: VIH. En, ¡Sí, soy gay!, Alberto dejó un legado: «El infierno es presenciar la propia destrucción y no poder hacer nada».VE

164.- **“La Sexualidad: Algunas Convicciones Comunes”** Un Mensaje Sobre La Sexualidad: Algunas Convicciones Comunes. Adoptado por el Consejo de la Iglesia Evangélica Luterana en América el 9 de noviembre de 1996.VE

165.- **“RELIGIÓN Y HOMOSEXUALIDAD”** Reflexiones y propuestas de un presbítero católico. “Quisiera, al menos por una sola vez, ofrecerles un servicio que vaya más allá de la repetición de las fórmulas oficiales de la iglesia. Quisiera compartir con mis hermanos y hermanas homosexuales las inquietudes que bullen en mi cabeza. Quisiera ser fiel a aquellas palabras de Jesús que nos recuerdan, en el evangelio de san Mateo, que Dios se complace más en la misericordia que en el cumplimiento de las normas rituales, más en la compasión fraterna que en los holocaustos (Mt 9,11-13)”. Quisiera, al menos por una sola vez, ofrecerles un servicio que vaya más allá de la repetición de las fórmulas oficiales de la iglesia. Quisiera compartir con mis hermanos y hermanas homosexuales las inquietudes que bullen en mi cabeza. Quisiera ser fiel a aquellas palabras de Jesús que nos recuerdan, en el evangelio de san Mateo, que Dios se complace más en la misericordia que en el cumplimiento de las normas rituales, más en la compasión fraterna que en los holocaustos (Mt 9,11-13). VE.

166.- **“¡Mi hijo es Gay! ¿Y ahora qué hago?”** por Scott Bidstrup. Recursos para padres de jóvenes Gays, Lesbianas, Bisexuales y Transexuales. VE

167.- **“Para personas gays, lesbianas, bisexuales y transgéneros Guía de Recursos Para SALIR DEL CLÓSET”** Algunas de las decisiones más difíciles e importantes en la vida de las personas gays, lesbianas, bisexuales y transgéneras están relacionadas al “salir del clóset” — es decir, el decidir vivir abierta y honestamente nuestra orientación sexual o expresión e identidad de género. Nadie te puede decir cuándo o cómo tomar el próximo paso. Es un viaje personal, pero no es uno que debes tomar solo. Sirva esta guía como tu compañera. VE

168.- **“La Homofobia. A que le tenemos tanto miedo?”** Un folleto educativo dedicado a la memoria de Bobby Griffith. "El conocimiento - esto es, la educación en su sentido verdadero - es nuestra mejor protección contra el prejuicio que no razona y el miedo que produce pánico,

ya sea que éstos nazcan de algún interés especial, de minorías restrictivas o de líderes aterrados." VE.

169.- **“El Vaticano y las uniones entropersonas homosexuales”** Por Michael Brinkschröder. “Lo primero que haré en esta conferencia es un esquema de cuáles son los fundamentos de las discusiones políticas y eclesiásticas sobre las uniones de personas del mismo sexo. En la segunda parte analizaré lo que dice el profesorado de la iglesia católica sobre el tema. Me concentraré en la retórica y en el contenido teológico del documento “Consideraciones acerca de los proyecto de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales”, publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en el 2003. La tercera parte propone un giro de perspectiva. Parte de la homosexualidad de la iglesia y explora cómo funciona la maquinaria de sublimación de esta institución”. VE.

170.- **“¿AUTOCULTURA O MASCARA? Opinión para el necesario debate”** Por ANDREA LARA C., Jefa de hogar, madre de tres hijos. Lic. en Teoría e Historia del Arte / Apoyo psicosocial Programa Puente Chile Solidario. “)... lo que falta para que las mujeres que aman a otras mujeres se integren como tales a la sociedad, sin discriminación de ningún tipo, es lo que podríamos generalizar como cultura lésbica, en rigor: AutoCultura.”

171.- **“Derechos humanos y discriminación a madres lesbianas”**. Por Cecilia Riquelme Ugarte. Las Amantes de la Luna realizamos una consulta sobre la situación de los derechos humanos de las lesbianas en la región a varios grupos organizados de América Latina, este trabajo contó con el apoyo de la Coordinación regional de La Comisión Internacional de derechos humanos de Gays y Lesbianas y la Asociación Internacional de Mujeres por el Desarrollo (AWID)i

172.- **“IDENTIDAD LÉSBICA: UNA MIRADA HISTÓRICA”** Por Cecilia Riquelme Ugarte. Revista Las Amantes de la Luna. Ponencia presentada en la II Semana cultural de la Diversidad sexual convocada por el INAH a través de la Coord. Nacional de Antropología. y Dirección de Antropología. Física, llevada a cabo del 2 al 7 de junio de 2003 en el Museo Nacional de Antropología de Chile.

173.- **“MARICONADAS”**. Por Javier Sáez y Eduardo Nabal. Este libro es una recopilación de artículos publicados en distintas revistas entre 1990 y 2000: Planeta Marica (Madrid), La Kampeadora (Burgos), Archipiélago (Barcelona), Debate Feminista (Méjico), De un Plumazo (Madrid), Mensual (Barcelona), Entiendes (Madrid), Paper Gai (Valencia).

174.- **“DESEO HOMOSEXUAL MASCULINO Y LENGUAJE MORAL”**. Un ensayo de ALEXANDER SALAZAR ESQUIVEL. Desde el instante en que la sexualidad fue aprehendida, regulada y transformada en erotismo, es decir, cuando se establecieron los elementos que conforman y determinan el ordenamiento social (espacial y temporal) de las prácticas amorosas y eróticas de los miembros de una sociedad, el encuentro entre personas del mismo género fue transfigurado en signo cultural de interdicción. VE.

175.- **“ANTIDISCRIMINACIÓN, LA ORIENTACIÓN SEXUAL Y LA PERSPECTIVA HUMANISTA”**. Por Homer Hobi y Marnie Ann Joyce. Perspectiva, definición, cultura gay, moral, discriminación, legislación, ¿cuál es la causa de la homosexualidad?, los autores. Anexo: Estereotipos y homosexuales famosos. Hoy nuestra publicación ha sido mejorada con este aporte presentado para su publicación. Desde luego que esto no debe quedar acá. Y no debe hacerlo porque la seriedad del trabajo y el punto de vista

expuestos son muy importantes para todos aquellos que se comprometen con la causa de la antidiscriminación. Esta tarea debe continuarse en una publicación más extensa y ser preparada para su circulación masiva... un libro, o varios, debe ser el objetivo a lograr y creo que todos los humanistas que quieran contribuir con sus ideas y experiencias sobre este particular deberían hacerlas llegar a estos dos excelentes expositores para que la obra sea completada en breve plazo. VE.

176.- **“Carta aberta ao Fórum Mundial de Teologia e Libertação, Até onde estamos dispostos e dispostas a ir?”**. Por André Sidnei Musskopf. VE.

177.- **“LA HOMOSEXUALIDAD DESDE LA PERSPECTIVA BIBLICA”**. Si somos sinceros, tendremos ciertamente que admitir que las Sagradas Escrituras desaprueban actos sexuales relacionados con la homosexualidad -al igual que otros vinculados a la heterosexualidad- pero parecen no desacreditar la posibilidad de una relación homosexual madura, seria y responsable precisamente porque el tema no fue considerado por sus diferentes escritores a lo largo de mas de dos mil años. Ensayo biblico que contiene tres apéndices: 1) Haceca de las terapias reparadoras y los grupos Ex Gay, 2) Se pregunta si existe una actitud positiva frente a la homosexualidad en los textos biblicos, 3) sobre los textos que tratan de la prostitución masculina. VE.

178.- **“EL PLACER DEL TRAVESTISMO”**. Por Olga. Si ya es difícil describir y mucho más explicar los comportamientos y gustos llamados 'normales', no digamos el ya famoso catálogo de perversiones, entre la que nuestra afición se encuentra catalogada . Así, tal es la confusión en la que me veo inmersa que no puedo sino invitarles, humildemente, a la crítica de estas impresiones mías.

179.- **“Homosexualidad-Producciones culturales, cidadania y salud”** Organizadores: Luís Felipe Rios, Vagner de Almeida, Richard Parker, Cristina Pimenta e Veriano Terto Jr. Em outubro de 2003, o projeto Juventude e Diversidade Sexual realizou no Rio de Janeiro, o seminário Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde. Esse encontro teve como proposta trazer para discussão as produções culturais relativas às homossexualidades e suas implicações para as qualidades de vida das pessoas com práticas homossexuais. Na ocasião, foram convidados para o debate atores envolvidos nas diferentes frentes da luta por uma sociedade que realmente respeite os direitos sexuais, destacando-se representantes do Movimento

Gay, Lésbico e Transgênero do Brasil; profissionais no campo da saúde e dos direitos sexuais de Organizações Governamentais e Não-Governamentais; e estudiosos e acadêmicos com pesquisas reconhecidas no campo das homossexualidades. Esta publicação, em linhas gerais, segue o formato do evento que lhe deu origem e pretende disseminar as discussões geradas na ocasião. Temos aqui o total de 24 textos organizados em nove sessões. VE

180.- **“La aventura del Celibato Cristiano. Sublimación o represión. Narcisismo o alteridad”** Por Carlos Domínguez Morano. En el presente trabajo se intenta abordar la cuestión partiendo desde la psicología y, más en particular, desde el psicoanálisis. Para ello se revisa en primer lugar el concepto de sexualidad, término problemático donde los haya a la hora de entenderse y definirlo. De él depende, sin embargo, el concepto de sublimación, base teórica ineludible en psicoanálisis para comprender la renuncia en la que el célibe se compromete. Desde este punto de vista, el Reino de Dios aparece como la clave fundamental y única que daría sentido al celibato evangélico. Es fácil, sin embargo, equivocarse en este

mundo complejo del deseo. De ahí, que se revisen también los equívocos y riesgos más importantes que se pueden encontrar a la hora de emprender esta opción de vida. VE

181.- **“La Iglesia y los Homosexuales: de la condenación al reconocimiento de su dignidad”** Por Michael Brinkschröder. Entre las pascuas del año 2002 y julio de 2003, cuando fue publicado el documento del Vaticano que lleva por título "Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales", la Iglesia católica en Alemania, Austria y Suiza experimentó una producción inmensa de conceptos referidos al tema de la homosexualidad. Si bien ya desde los años setenta, y en realidad desde siempre, la doctrina moral de la Iglesia había suministrado los argumentos que le permitían justificar su posición frente a este tema, lo que se vio en estos nuevos textos fue un giro represivo de una calidad antes no vista. Excelente conferencia donde entre otras cosas trata el tema de los grupos de Sacerdotes Gay. VE.

Ministerios cristianos con minorías sexuales en América Latina

(* = personas con inquietudes espirituales para formar un ministerio o un grupo está en proceso de formación)

Lista recopilada Marzo 2006 por

John Doner - Otras Ovejas / Sinaloa 199 - 1 / 06700 México, D. F. - MÉXICO

TelFax: (52-55) 5553-2103 / jpdoner@infosel.net.mx / www.otrasovejas.org

Rev. Dr. Tomás Hanks / Lavalle 376 - 2D / 1047 Buenos Aires - ARGENTINA

TelFax: (54-11) 4314-5989 / thanks@wamani.apc.org / www.othersheep.org

Carlos Gasparini Grupo de Reflexión H. Yrigoyen 2267 6ª "C" Buenos Aires - ARGENTINA Tel: (54-11) 4954-6644 gcarlum@hotmail.com	Juan Benítez Comunidad Evangélica Inclusiva Loyola 777, Hab. 2 1414 Buenos Aires - ARGENTINA Tel: (54-11) 4778-1479; (54-15) 5061-1478 juancb66_2003@yahoo.com.ar
Roberto González / Norberto D'Amico ICM del Centro Paraná 157 "F" 1017 Buenos Aires - ARGENTINA Tel: (54-11) 4373-8955 pastordelcentro@speedy.com.ar	Pastor Lisandro Orlov PASTORAL ECUMENICA VIH-SIDA Tte. Gral. Juan D. Perón 1593 Piso 8 Dto. O 1037ACC Buenos Aires - ARGENTINA TelFax (54-11) 4384-6568 orlov@uolsinectis.com.ar
Rev. Alejandro Soria / Oscar Benitez Iglesia Cristiana Misionera de Buenos Aires Av. Alte. Brown 1451 - 2º "N" 1159ABG Buenos Aires - ARGENTINA Tel: (5415) 6206-6824 icm_buenosaires@yahoo.com.ar	*Elsa San Martín A. Alsina 2596 1078 Buenos Aires - Argentina Tel /fax: (54-11) 4942-4602 elsisanmartin@yahoo.com.ar
Marcelo Saenz Cristianos Evangélicos Gay Lésbica (CEGLA) Cramer 2361 - 1C 1428 Buenos Aires - ARGENTINA Tel: (54-11) 4781-2327; Fax: 4782-2412 ceg-ba@fibertel.com.ar /	Armando Nolasco Santiago de Estero 690 1C 1075 Buenos Aires - ARGENTINA Tel: (54-15) 5830-1415; (54-11) 4381-5437 (c) armando_nolasco@hotmail.com
Daniel Ruiz Hermanos de la Resurrección Casilla 5351 Cochabamba - BOLIVIA Tel: (591-4) 411-8315; Fax: 440-0906 danielruiz94@hotmail.com	Pr. Joao Leite Grupo da ICM de Teresina, PI Teresina, PI - Brasil johnmilk@hotmail.com

Helry Lenny de Figueiredo II Grupo da ICM em São Paulo São Paulo, SP - BRASIL Fone (55-11) 9493-8318 de_bem-com-a-vida@yahoo.com.br	Gelson Piber Equipo de Desarrollo de Iglesias ICM Rua Padre Ildefonso Penalba, 187 20775-020 Rio de Janeiro, R. J. - BRASIL Tel: (55-21) 3278-2844; 8243-1121 gelsonpiber@icmbrasil.org
José Josélio da Silva Grupo de Estudos de Teologia, Sexualidade, Gênero e Corporeidade – CEBI/PE Recife - BRASIL joseliosilva@yahoo.com.br	Victor Orellana Igreja Acalanto Sao Paulo - BRASIL outrasovelhas@hotmail.com
Aline Dias Harpazo – Movimento Cristão pela Diversidade CLN 315 bloco A loja 48 subsolo - Asa Norte 70774-510 Brasilia D. F. - BRASIL (55-61) 3272-4770; (55-61) 8127-7989 harpazo-mcd@ig.com.br	Gelson Piber Missão de Niterói - ICM Rua Padre Ildefonso Penalba, 187 20775-020 Rio de Janeiro, R. J. - BRASIL Tel: (55-21) 3278-2844; 8243-1121 gelsonpiber@icmbrasil.org
Pastor Justino Luiz Comunidade Cristã Nova Esperança Rua Amaral Gurgel, 292 SL - Vila Buarque 02018-001 Sao Paulo, SP - BRASIL Tel: (55-11) 3141-5006 prjustino@hotmail.com	Patrick Bonfin Igreja da Comunidade Metropolitana Peniel CLN 315 bloco A loja 48 subsolo - Asa Norte 70774-510 Brasilia, D.F. - BRASIL Fone (5561) 9915-1305 icmbrasil@icmbrasil.org
Andre S. Musskopf Grupo de Celebracao Ecumenica Inclusiva Rua Antunes Ribas, 61 Apto 305 Sao Leopoldo/RS - BRASIL 93030-250 Tel: (55-51) 589-5245 asmusskopf@hotmail.com	Patricio Le-Beuffe ICM de Santiago Warren Smith 47, Apto. 46 - Los Condes Santiago - CHILE (56-9) 870-7876 (Patricio); (56-2) 326- 1650 (Ximena) icm_santiago@hotmail.com

Juan Cornejo Comunidad Cristiana Ecuménica Gay Lésbica Maturana 111, Dpto. 606 Santiago Centro - CHILE Tel: (56-2) 672-2012 CEGAL <cegalchile@hotmail.com>	Padre Carlos Suárez Comunidad del Discípulo Amado Circular 75 No. 39-33 Medellín - COLOMBIA Tel: (57-4) 413-9026 disamado@starmedia.com
Camilo Fajardo Grupo Espiritual Quirón Parroquia El Templete-Carrera 36 No.7-60 Cali, Valle del Cauca - COLOMBIA camifaja@yahoo.com	Carlos Triana La Comunidad del Discípulo Amado Carrera 2 #10-63, Apto. 101 Santa Fé de Bogotá - COLOMBIA Tel: (57-1) 284-7841 comunidad_discipulo_amado@hotmail.com
Confraternidad LGBT Pastor Amilcar Ulloa Apdo. Aereo 391 Medellín - COLOMBIA Tel: (57-4) 416-2170 confraternidad_medellin@hotmail.com	Alfonso Rodríguez / Jesús Brochero Semilla de Amor Iglesia Ágape AA 23141 Santa Fe de Bogotá - COLOMBIA Tel: (57-1) 503-4874 ea_rodriguez@hotmail.com
*Laura Zapata Medellín - COLOMBIA Tel: (57-4) 522-6805; 522-7748 laurarosazapatamunoz@yahoo.es	Rev. Raúl Ruiz Echeverry ICM (iglesia naciente - Cali) Carrera 18 # 16-03 Palmira, Valle del Cauca - COLOMBIA Tel: (57-2) 227-3452; (57-315) 275-6822 caliicm@caliescali.com
Luís Laborde Bruges Iglesia Cristiana La Puerta Bogotá - COLOMBIA Tel: (57-1) 316-309-0141 iglesia_la_puerta@yahoo.es	*Luís Baus Armenia - COLOMBIA Tel: (576) 746-9270 luisbaus23@yahoo.es
*Rev. Luís Roberto Aguilar San José - COSTA RICA luis_ro@yahoo.com	Bernal Esquivel Comunidad Arco Iris de Costa Rica San José - COSTA RICA Tel: (50-6) 892-3000; 280-5572 (c) caricr@hotmail.com; bernalesquivel@gmail.com

*Osbaldo Acevedo Maltez La Habana - CUBA osbaldoj.acevedo@fayl.uh.cu	*Román de Armas Piñeiro La Habana - CUBA
*Baltimore García Apdo.11 Sta. Tecla - EL SALVADOR Tel: (503) 2288-0964 terremotus@hotmail.com	*Nicolás Rodríguez Res.Jardines de Merliot Calle Ayugualo casa 20-21, Cd. Merliot Santa Tecla - EL SALVADOR, C. A. Tel: (503) 219-3228 (c); 741-3855 (cel.) creativox@hotmail.com
Centro Cristiano Las Otras Ovejas del Rebaño - Dallas Dallas, Texas - EUA Tel: Fax: RosarioAlma@aol.com	Grupo de Asistencia Espiritual - Donald Byrne Guatemala - GUATEMALA Tel: (502) 2434-7486; 5877-0783 (cel) siboneylabella@yahoo.es
*Germán Turcios San Pedro Sula - HONDURAS (504) 554-28-44 german_turcios@yahoo.com	*Padre Miguel Angel Polo San Pedro Sula - HONDURAS mia_terra@yahoo.es
Carlos A. Peralta Afirmación México (Mormones) México, D. F. - MÉXICO Tel: (52-55) 5491-1135; 5270-3090 affirmex@hotmail.com / http://www.afirmacion.org	Seguidores de Cristo Monterrey, N. L. - MÉXICO Tel: (52-81) 8375-9282 seguidoresdecristo@hotmail.com
Comunidad Catóilca Vino Nuevo - Valentín Conejo Enrique Juan Palacios 107 03590 México, D. F. - MÉXICO Tel: (52-55) 1657-2961 vino_nuevo2002@yahoo.com.mx	Rvdo. Jorge Sosa ICM Reconciliación Norte 77 #3218, Col. Obrero Popular 02840 México, D. F. - MÉXICO Tel: (52-55) 5396-7768; Fax: (52-55) 5341-0642 icmr_net@yahoo.com.mx
Rev. Ricardo Averill Comunidad Cristiana de Esperanza Av. Rio de la Loza 170- 2 piso 03812 México, D. F. - MÉXICO Tel. (52-55) 8580-3549 ccemexico@prodigy.net.mx	Marco Morales Vida en Abundancia Jesús Terán 37-1 06030 México, D. F. - MÉXICO TelFax: (52-55) 5566-1502 vidaenabundancia7@yahoo.com.mx

Rev. David Limón ICM Santa Cruz Apdo. Postal 1-2034 44101 Guadalajara, Jalisco - MÉXICO Tel: (52-33) 3617-1778 lasantacruz3@hotmail.com	Rev. Hector Gutiérrez ICM- Región 6 San Mariano 1304, Col. Sta. Maria 44350 Guadalajara, Jalisco - MÉXICO Tel: (52-33) 3637-4598 hectorgutierrez@MCCchurch.org
Martín Torres Iglesia Cristiana Ecuménica La Transfiguración Av. Francisco Sarabia #481 44730 Guadalajara, Jalisco - MÉXICO Tel/Fax: (52-33) 3344-5551 latransfiguracion@hotmail.com	Pastor Tomás García ICM de Guadalajara José Cruz Bernabé D. #1293 - Fracc. Ed. Jalisc. 45400 Tonalá, Jalisco - MÉXICO Tel: (52-33) 3602-3603(c), 3482-9756 (cel) rev_tomgarcia@hotmail.com
Victor Feregrino Grupo GÉNESIS (Cd. de México) Calz. San Mateo #8, A3-102, Col. Centro Atizapan 52900 Atizapán, Edo. de México - MÉXICO Tel: (52-55) 5816-6779 genesis_mexico@hotmail.com	Rev. Alfonso Leija ICM Renovación C. Estancia #4, Col. Lomas de Ahuatlán 62370 Cuernavaca, Morelos - MÉXICO Tel: (52-777) 323-4138; 310-1717 alfonsoleijasalas@yahoo.com.mx
Rev. Hector Gutiérrez ICM Monterrey Diego de Montemayor 219 Sur - Centro 64000 Monterrey, Nuevo León - MÉXICO TelFax: (52-81) 8340-3789 Fax: 8340-3789 icmmtty@casadeluz.org.mx; djpettitt@hotmail.com	Rev. Elder/Obispa Darlene Garner ICM Región 6 Diego de Montemayor 219, Centro 64000 Monterrey, N. L. - MÉXICO (52-81) 8345-5289 revdarlenegarner@mccchurch.org
Comunidad San Elredo - Grupo Católico Lésbico-Gay Carlos Eduardo LLamas Gómez Juárez Oriente #570 - Zona Centro Saltillo, Coahuila - MÉXICO Tel: (52-844) 412-2798 beatoelredo@hotmail.com	Comunidad Cristiana de Esperanza Puebla Puebla, Puebla - MÉXICO ccde_puebla@yahoo.com

Comunidad Cristiana de Esperanza Celaya Celaya, Guanajuato - MÉXICO elmo28@prodigy.net.mx	Alberto Nájera ICM Paz y Alegría Km 7 Carr. nte de Shell Waspan 5 cdns al nte Managua - NICARAGUA Tel: (505) 252-2790 alberto@icmnic.org
*Ricaurte Garrido Grupo Emmanuel Apartado 812-0277 Panamá - PANAMÁ Tel: (507) 694-3256 "Ric" <pana2000@tutopia.com>	Guillermo Horna Comunidad Cristiana Vida Nueva Apdo. Postal 2627, C. Central Lima 100 - PERU, S.A. Tel: (51-1) 247-4758 guillermohorna@hotmail.com
Rev. Manuel Guzman-Arizmendi ICM Cristo Sanador 67 Calle Robles, P1 San Juan - Puerto Rico 00925 Tel: (787) 281-6103 mcc_cristosanador@yahoo.com	Revda. Alma Matos Centro Cristiano Las Otras Ovejas del Rebaño P O Box 29636 San Juan - PUERTO RICO 00929-0636 Tel: (787) 282-7722 ccloorpr@ccloor.org
Rev. Aracelli Ezzatti / Fernando Frontan Diaconía Cristiana en la Diversidad (ICM) Florida 1267, Apto. 2 11100 Montevideo - URUGUAY TelFax: (598-2) 908-8304; 622-0670 mccuruguay@adinet.com.uy	Rev. Tito Salas ICM de Venezuela Apartado Postal 25019 - El Paraíso Caracas 1020 - VENEZUELA Tel: (58-212) 484-8920; (58-414)127- 8092 icmng@hotmail.com; http://www.icmng.tk/
César Sequera - ICM Cristo Redentor Av. Los Cármes, Quinta Cecilia N. 30- 08. Los Castaños El Cementerio Caracas - VENEZUELA Tel: (58-212) 631-3026; (58-414) 330- 2060 cerosenu@yahoo.com	

LA COMUNIDAD DEL DISCÍPULO AMADO: UNA COMUNIDAD VIVA PARA UNA CIUDAD VIVA

En Bogotá se conformó hace un poco más de 14 años un grupo abierto y ecuménico de hombres y mujeres de orientación sexual diversa animados en la búsqueda de un continuo crecimiento humano y espiritual desde su propia realidad personal.

Nuestra visión se resume perfectamente en la frase “Acogemos desde el Corazón y con mucho Amor a Hombres y Mujeres Diversos”, recogida iconográficamente en las manos abiertas, el corazón grande y los signos de los géneros masculino y femenino inscritos de manera diversa en nuestro escudo corporativo.

En el DISCÍPULO AMADO tenemos dos paradigmas para nuestra acción: el *amor*, como don más alto y camino muy superior, y la *felicidad de saber dar y saber recibir*”.

Con ellos nos reafirmamos como un espacio de construcción común y personal, cumplida públicamente, respetando a todos para que todos nos respeten y orientando nuestros logros al servicio de cada condiscípulo y la comunidad que integramos. Este espacio está organizado y mantenido con lo mínimo necesario para favorecer el crecimiento integral de la calidad de vida personal y colectiva, sin discriminaciones ni aislamientos.

¿Cuándo y cómo nació? ¿De quién fue la iniciativa de organizarla?

Al ver la soledad, el sufrimiento y el aislamiento de muchos hombres y mujeres que se sentían al margen de Dios y de sus hermanos a causa del rechazo social por su opción de vida, un sacerdote católico, conocido con el pseudónimo de *Juan de Dios Amado*, decidió convocarlas para *atender su crecimiento espiritual, ofrecer apoyo afectivo y crear una pastoral específica para personas de orientación sexual diversa*.

Inicialmente hizo llamamiento a algunas personas cercanas y, luego, en forma general a través de medios de comunicación escritos, encontrando eco suficiente para realizar la primera reunión el 4 de junio de 1995 con asistencia de un pequeño grupo de pioneros en las instalaciones de *Marta y María*, una de las casas de la Fundación Eudes.

Sin una sede fija y con integrantes inestables, se mantuvo constante el encuentro periódico semanal, en día Domingo, para tratar asuntos de interés común y explorar las múltiples inquietudes y necesidades del crecimiento individual de los participantes, sus historias de vida y la configuración de los proyectos personales de cada uno, partiendo de sus circunstancias concretas y particulares que, al ser compartidas en mutuas confidencias, ayudaron a determinar poco a poco lo que podría denominarse *nuestro proyecto comunitario*.

Así se fue gestando la vida de El Discípulo Amado durante la segunda mitad de 1995, etapa inicial que integró a la mayoría de quienes más tarde vendrían a asumir libremente la responsabilidad de coordinar las distintas actividades de la Comunidad aplicando un inusual esquema de fraternidad e igualdad, animados siempre por un espíritu de servicio generoso y amplio que, a juicio de muchos observadores, debe entenderse inspirado por la providente acción de Dios.

Se amplió con el paso de los meses la *convocatoria inicial* tanto por el efecto multiplicador de los asistentes asiduos como con el refuerzo de avisos en publicaciones de circulación cerrada para la *población homosexual* de la ciudad de Bogotá. Se hizo así posible una mayor presencia de El Discípulo Amado en ese ambiente y se registró una cobertura mayor para sus actividades.

Los desarrollos de La Comunidad se fueron dando paulatinamente. Primero las reuniones. Más tarde la expresión de inquietudes y aplicaciones tales como estudios acerca de la condición homosexual y las diferentes búsquedas y propuestas espirituales, lecturas comentadas, noticias del acontecer actual relacionadas con aspectos legales, valores humanos, características de la personalidad definitorias del perfil de los asistentes, experiencias de vida cotidiana, relaciones familiares y sociales, la relación con Dios, interpretación de textos bíblicos en especial los que se conocen como "textos garrote" en relación con la homosexualidad, así como los planteamientos doctrinales de la Iglesia Católica y de otras confesiones sobre este tema.

Esos *primeros logros comunitarios*, nacidos del encuentro interpersonal sincero y cálido, crearon una *atmósfera acogedora y amistosa* que hizo posible construir lazos de afecto más fuertes e integradores, basados en los *cuatro aspectos cardinales de todo desarrollo personal*, sea cual sea la orientación o preferencia sexual: *el autoconocimiento, la autoaceptación, la autoestima y la autoimagen*.

¿Por qué la Comunidad funciona en la Iglesia de Santa Teresita (Parroquia de Nuestra Señora del Carmen) y no en otra Parroquia de Bogotá?
¿Qué papel juega la Comunidad de los Padres Carmelitas?

Durante los primeros dos años (1995-1997), quedaron consolidadas, aunque insuficientes, algunas respuestas de La Comunidad para las necesidades realmente sentidas y compartidas por sus integrantes. También se precisaron los frentes de una acción común, se consolidó la presencia constante de algunos asistentes y se perfiló nuestro *carácter esencial de apertura, libertad y flotabilidad* de los participantes.

Luego de ocupar espacios en casas de familia y las instalaciones de un colegio privado bogotano, La Comunidad del Discípulo Amado fue acogida generosamente en la Parroquia de Nuestra Señora del Carmen (Iglesia de Santa Teresita) de Bogotá, por los Sacerdotes Francisco Javier y Jaime, O.C.D.

Gracias a esa amorosa actitud de la Orden de los Carmelitas Descalzos, continuada por otros religiosos carmelitas, que han adelantado igualmente importantes acciones pastorales en la Parroquia de El Santísimo Sacramento (El Templete) al servicio de la diversidad sexual en Cali, se abrió una nueva puerta y se dio paso a una segunda etapa para el Discípulo Amado, que se confió a nueve (9) de sus miembros designados por el Fundador antes de ser trasladado para Medellín.

Sin perder el impulso inicialmente orientado a descubrir y afirmar en cada individuo su propio conocimiento, aceptación, estima e imagen, la propuesta original de La Comunidad recibió en ese momento una *resignificación* en su intencionalidad, al asumir una espiritualidad más amplia entendiéndola más allá del terreno religioso para darle una concepción integral, infundiéndole un espíritu ecuménico y una visión integradora del ser humano, que es siempre

polifacético, tiene múltiples campos de acción y vive relaciones interpersonales diversas y sorprendentes.

Como el crecimiento espiritual con una perspectiva cristiana reclama una atención especializada que La Comunidad no puede satisfacer por sí misma, se dejó a la atención y dirección de la Orden de los Carmelitas Descalzos, en la Parroquia de Nuestra Señora del Carmen (Iglesia de Santa Teresita) puesta bajo su cuidado, especialmente desde el Grupo de Oración que allí existe y mediante las actividades que de él se derivan, como dirección y consejería espiritual, estudios doctrinales y publicaciones especializadas, talleres familiares, celebraciones eucarísticas, retiros espirituales, jornadas de reflexión, encuentros y ágapes, etc. Este Grupo de Oración para la Diversidad continúa reuniéndose semanalmente los días Jueves a las 7 p.m., funciona como una actividad pastoral parroquial y está inspirado en la espiritualidad carmelita, en los salones de la Parroquia de Nuestra Señora del Carmen - Iglesia de Santa Teresita, ubicada en la Carrera 18 # 43-59 de Bogotá.

Es indudable que para satisfacer en el futuro la necesidad de orientación espiritual de la comunidad LGBT se necesita la guía de personas idóneas. Creemos que algunos sacerdotes y ministros religiosos de diferentes iglesias están en capacidad de acompañar a quienes lo soliciten, con el fin de facilitar sus procesos de auto aceptación y crecimiento interior y esperamos su concurso respetando nuestro ecumenismo y libertad.

La Parroquia de Nuestra Señora del Carmen ha tenido presente siempre estos factores esenciales de La Comunidad, donde se acogen las distintas tradiciones y propuestas de crecimiento espiritual. No obstante ser comunidad católica la que nos da hospitalidad en sus instalaciones como iglesia local, atendiendo la formación y asesoría espiritual para quienes desean recibirlas, nuestra independencia se ha reconocido en todo momento en la autonomía de las diversas acciones adelantadas:

Los diferentes párrocos han ofrecido su experiencia pastoral y han estado bien dispuestos y disponibles para la asesoría espiritual de quienes lo necesiten. Algunos han puesto a nuestro servicio una gran experiencia en relación con grupos de apoyo y auto-apoyo, así como acompañamiento a personas y familias viviendo y conviviendo con VIH, manifestándose como signos de una espiritualidad carmelitana comprometida con un trabajo pastoral específico al servicio de las personas sexualmente diversas con énfasis en las familias, campo natural para el trabajo orientado a la promoción de conocer, reconocer y manejar mejor la diversidad en la sexualidad, ofreciendo visiones y discursos nuevos y trascendentes para alcanzar serenidad en los individuos, sosiego en el entorno familiar y paz social. Precisamente en el actualmente vigente Plan Global de Pastoral para la Arquidiócesis de Bogotá (Una Iglesia que anuncia la Buena Nueva con actitud de Buen Samaritano) se hace manifiesta una nueva disposición de la Iglesia Católica que invita a nuevos desarrollos tanto de la Teología como de la misma Espiritualidad Carmelitana, fundamentada en las enseñanzas de Santa Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz y Santa Teresita del Niño Jesús, y compromete muy directamente a la Parroquia de Nuestra Señora del Carmen (Iglesia de Santa Teresita), que es en nuestra ciudad una Parroquia especial y única (*sui generis*) en la cual se cruzan, encuentran y reciben atención pastoral personas de toda el área metropolitana, de manera que su función genera ejemplo para las demás parroquias de la ciudad, más aún tratándose en concreto de la pastoral para la diversidad sexual.

¿Qué busca y qué hace la Comunidad del Discípulo Amado?

Al ser recibida hacia mediados de 1997 en la Parroquia de Nuestra Señora del Carmen, la intencionalidad de La Comunidad del Discípulo Amado se enriquece con acciones más completas para cumplir el compromiso de buscar la plenitud en el crecimiento humano y espiritual y alcanzar una total realización individual. El Discípulo elabora con más detalle su *visión, misión y paradigmas*, enuncia sus *objetivos generales* y proyecta nuevos horizontes para sus *utopías*, es decir, para hacer posibles sus sueños y alcanzables sus deseos.

La Comunidad *proclama* en 1998 sus objetivos, *asume* públicamente el compromiso de hacer exigibles derechos fundamentales, *alcanza* una presencia más notable dentro de los grupos de población de orientación sexual diversa, *promueve* una actuación colectiva más participativa, *manifiesta* un pensamiento coherente acerca de la integración de esfuerzos entre diferentes grupos y *muestra* su interés por elevar el estilo y el nivel de sus realizaciones comunitarias.

A partir del segundo semestre de ese año, se impulsan por La Comunidad muchas iniciativas surgidas de las necesidades de sus mismos integrantes, orientadas a la realización de los proyectos personales de cada uno, que se dinamizan y completan al vivir *experiencias comunitarias constructivas* a medida que participan en las distintas actividades desarrolladas.

Los Objetivos de la Comunidad del Discípulo Amado son:

1. Conformar una Comunidad basada en el respeto mutuo, la búsqueda del crecimiento espiritual y la reafirmación de la personalidad de cada uno de sus miembros, sin discriminación por sus preferencias sexuales de opción diferente.
2. Procurar un espacio que permita plantear los conocimientos, experiencias e inquietudes de los miembros de la Comunidad respecto a su especial condición sexual y en relación con sus vivencias y madurez espiritual y humana.
3. Establecer una red de apoyo emocional entre los miembros de la Comunidad que les asegure una mano amiga en todo momento.
4. Promover en todos y cada uno de los miembros de la Comunidad una responsable toma de conciencia respecto de su dignidad como personas, los derechos humanos y las defensas a su alcance, teniendo en cuenta su carácter de minoría.
5. Acudir y apoyar a otras organizaciones afines que trabajan en todos los campos que inciden en el desarrollo integral y el mejoramiento de la calidad de vida de los miembros de la Comunidad.
6. Fomentar un ambiente ecuménico que permita acoger dentro de la Comunidad las distintas tradiciones y propuestas de crecimiento espiritual.

El pensador JEAN PAUL SARTRE dijo una vez que “los ideales son como las estrellas: nunca las alcanzaremos. pero igual que los marineros en alta mar, trazaremos nuestro camino siguiéndolas”.

En el Discípulo Amado entendemos que el camino a recorrer es “personalísimo” y, aunque nos acompañen por trechos, nadie nos puede reemplazar. Debemos seguir a nuestro propio ritmo, sin comparaciones, asumiendo nuestra responsabilidad. Para cada uno debe defenderse la propia posibilidad de vivir su “ANDAR DE AMOR”, no a alta velocidad sino con una marcha moderada, despacito y detrás de la luz escogida como guía.

Sabemos que como el amor es paciente, también debe ser paciente su andar: con esa paciencia infinita que es el arte de saber y de aceptar con paz que somos esencialmente limitados, que

queremos mucho y podemos poco, que con grandes esfuerzos vamos a conseguir pequeños resultados.

De esta manera se llevan a cabo nuestras actividades, que proporcionan apoyo moral y afectivo, integran sin dejar de estimular el crecimiento personal, aportan una experiencia de convivencia para superar los sentimientos de aislamiento y soledad, crean una estructura de canales y ayudas de información y soporte que favorece el constante mejoramiento en la comprensión de lo humano. Los logros más significativos alcanzados son la creación de una vinculación afectiva complementaria del modelo tradicional de familia, el fortalecimiento de la estima personal a través de una reconciliación consigo mismo, con la sociedad y con Dios, la disponibilidad de elementos y personas que facilitan la tarea de diseño y ejecución del proyecto personal de vida y la constante actitud de socialización que rompe viejos esquemas mentales, abre nuevos espacios y hace visible la realidad de cada uno y de la comunidad a la que pertenece dada su orientación sexual diversa.

La Comunidad ofrece una experiencia sorprendente por su coherencia en las realizaciones y su armonía funcional, que crea una organización dinámica, calificada por algunos observadores como única al prescindir de formalismos y estructuras de gobierno, con las siguientes características:

- a. Gestión de liderazgo de servicio
- b. Fomento de una comunicación general permanente.
- c. Estímulo de concertaciones operativas para desarrollar actividades en grupos de participación efectiva
- d. Vinculación personal libre de cada integrante, respetando el principio "hasta donde tu puedas y lo necesites", promoviendo la toma de decisiones personales generosas, que optan por los demás y no admiten imposiciones de cargas, exigencias o calificaciones externas arbitrarias. Cada miembro de La Comunidad debe experimentar el convivir, el compartir y el coexistir, bajo su propia responsabilidad.
- e. Asunción de responsabilidades comunitarias por la libre manifestación de quienes quieren hacerlo por considerarse con disponibilidad de tiempo, voluntad de servicio y capacidad de compromiso. Se ejerce un liderazgo al servicio de los demás Discípulos Amados, con una autoridad de horizontalidad que se inspira y no se impone. La Comunidad no tiene estatutos ni reglamentos escritos; las normas de convivencia surgen y se mantienen por un acuerdo tácito que se aprueba por todos en el día a día de la experiencia comunitaria. Es la aplicación del "plebiscito cotidiano" como máxima expresión de la democracia.
- f. Promoción constante de valores humanos personales y comunitarios, recuperando los que favorecen la vivencia del amor, la amistad, la libertad, la fraternidad y el respeto por los demás, por la vida y por la biodiversidad.
- g. Disposición permanente para un cubrimiento extensivo, siempre abierto, inclusivo, no discriminatorio, encaminado hacia un convivir, un compartir y un coexistir que integren la múltiple diversidad humana y ofrezcan oportunidades constantes y novedosas de interrelación personal.

Todas nuestras actividades son el resultado de iniciativas surgidas de sus integrantes, que nos permiten realizar nuestros proyectos viviendo *experiencias constructivas* para mejorar nuestros niveles personales de conocimiento, aceptación, imagen y estima. Fortalecer nuestra capacidad de socialización. Facilitar, así, la realización del proyecto personal de vida. El sentido con el que se proyectan y se realizan nuestras actividades es el de construir interna y

externamente *vínculos* afectivos sinceros, que nazcan desde el corazón y se mantengan con mucho amor.

Todas nuestras actividades contribuyen a que cada uno de los que participan en ellas alcance:

- Un nuevo concepto de familia
- Un continuo crecimiento personal
- Una permanente actitud de convivencia y apoyo mutuo
- Un desarrollo de habilidades y destrezas para comunicarse auténticamente con la sociedad
- Una motivación para asumir con responsabilidad el compromiso del proyecto personal de vida
- Una estructura que favorezca el mejoramiento de la apropiación personal integral de todo lo humano, material y espiritual.

Las reuniones semanales los días domingos, a partir de las 3 p.m., en los salones de la Parroquia de Nuestra Señora del Carmen - Iglesia de Santa Teresita, ubicada en la Carrera 18 # 43-A-59 de Bogotá, ofrecen el espacio más adecuado para generar y fortalecer nuestros *vínculos*, por eso son el centro de nuestra vida comunitaria.

Para asistir los domingos no se piden requisitos previos ni invitación especial. Allí cada uno se *vincula* de muchas maneras:

Dándose a conocer y conociendo a otros

Siendo él mismo

Expresando sus sentimientos

Aprendiendo de las enseñanzas de los demás

Aportando sus ideas y compartiendo sus criterios sobre los temas que se desarrollan en el tiempo fuerte de la reunión, conduciendo ese espacio o presentando a un invitado especial para ese propósito.

Invitando a sus amigos a compartir la experiencia de la Comunidad

Celebrando los cumpleaños

Dando la bienvenida a las personas que llegan por primera vez

Ayudando a crecer "*desde el corazón y con mucho amor*" con sugerencias y consejos

Dando y recibiendo avisos personales y de interés general

Dándose la oportunidad de construir una relación afectiva de pareja, si la necesita, la busca y se deja encontrar.

De manera continua en La Comunidad se recomiendan obras literarias, estudios y documentos relacionados con la diversidad sexual.

Nuevos retos para el Discípulo Amado:

Queremos diseñar un perfil de la personalidad de orientación sexual diversa, con sus fortalezas, debilidades e inconsistencias y los correspondientes correctivos; presentar una propuesta ideológica fundamentada acerca de aspectos específicos de la espiritualidad, la sexualidad y las diversidades que muestran; diseñar una visión que responda a la presencia constructiva de la comunidad G & L en la sociedad; enriquecer las experiencias de uniones efectivas y nuevas formas de convivencia y de familia que realicen el espíritu de La Comunidad en núcleos que van desde la pareja hasta la vida en comunas; impulsar los necesarios cambios de actitud en la cultura predominante y en los manejos de las diferentes

iglesias para superar las posiciones sancionatorias y excluyentes; estudiar, profundizar y divulgar el camino espiritual para la diversidad sexual con proyección a una actividad pastoral dirigida a los individuos y sus familias.

A lo largo de 12 años son numerosísimas las personas que han conocido y participado en las actividades de El Discípulo Amado. No tenemos registros de las personas que se acercan y viven La Comunidad, dado que nuestro propósito no comprende enlistar y guardar información de carácter individual. Sin embargo, sí existe como una base de datos elemental que hace referencias a nombres, direcciones y teléfonos libremente suministrados. Con este archivo, resulta que no menos de 3.000 personas han tenido contacto con nosotros. Es bueno recordar que la pertenencia nace de una actitud interior, no de una asistencia continua, de un aporte económico, del lleno de requisitos formales o de un reconocimiento oficial por ejemplo con inscripciones o carnetizaciones. Aquí seguimos aplicando el criterio de flotabilidad que mencionamos anteriormente y el principio de “hasta donde tu puedas y lo necesites”.

Podríamos decir, con una cifra estadística, que si el 10% de la población es sexualmente diversa, el 10% de los habitantes de nuestra capital, Ciudad Viva, y de nuestro país, tienen vocación de pertenencia a La Comunidad del Discípulo Amado. No es exageración. Naturalmente, esa vocación se activa con la participación y ésta ocurre con carácter selectivo o preferencial según sean las expectativas, intereses y necesidades de los individuos.

No es cierto que nuestras actividades sean reservadas. Realmente quien quiera hacerse presente y participar en las reuniones y actividades comunitarias, puede hacerlo. El sentido común sugiere que cada participante tenga buena fe y buena voluntad, empatía por quienes se reúnen y capacidad de interactuar con ellos. Nuestros escenarios son públicos o privados abiertos al público, como salones de reuniones y convenciones, discotecas, restaurantes, centros vacacionales, parques y canchas deportivas, pues las realizaciones que cumplimos de ninguna manera nos separan o confrontan con la sociedad en general.

El Discípulo Amado desde sus inicios se ha comunicado como realidad comunitaria, persona a persona sin excluir otros medios de publicidad pero sin buscarlos afanosamente.

Como es una realidad social que todos vivimos o convivimos con el VIH-SIDA, la Comunidad también busca ser grupo de apoyo en este campo, reanimando, fomentando e impulsando constantemente una capacitación especial en el tratamiento de la corporeidad, la sexualidad, la psicología, los temores o fobias, el manejo de la soledad y las relaciones interpersonales, los servicios de orientación, acompañamiento y asesoría, y la conformación de familias alternativas.

La Comunidad mantiene presencia y proyección hacia la Comunidad LGBT y hacia la comunidad en general, con acciones efectivas: testimonios, capacitación, imagen corporativa, etc. Cuidamos especialmente nuestras relaciones con otros grupos y comunidades hermanas en Bogotá., a nivel nacional y en el ámbito internacional, buscando siempre multiplicar y optimizar las acciones que cumple separada o conjuntamente para alcanzar sus objetivos, bajo los principios de autonomía y de participación-colaboración en alianzas de servicio. En cuanto a grupos afines, nuestra comunicación solidaria e intercambio son permanentes y nuestra presencia se ha encontrado desde 1998 en mesas de coordinación y acciones generales.

Está demás advertir que ningún temor mueve a La Comunidad, es decir, no es el resultado de un mecanismo protectivo o defensivo. Naturalmente, como a todos los colombianos, nos

asusta el desconocimiento de los Derechos Fundamentales y las actitudes que muestran irrespeto por las personas y el libre desarrollo de las mismas. Vemos felizmente una actualización notable en todas las esferas de la vida colombiana acerca de la Diversidad Sexual pero notamos, también, reacciones injustificadas u obstáculos que aunque no asustan si impiden el fluir positivo y sereno de la vida.

Vale la pena concluir con una frase que aparece en la primera edición de nuestros Objetivos y expresa claramente nuestras intenciones en el desarrollo de una Comunidad Viva para una Ciudad Viva:

“No se trata de empequeñecer la vida para que quepa dentro de nuestras ideas, sino de enriquecer nuestras ideas para que la vida pueda fluir mejor a través de ellas”.

Anexo III

“Histórias sexuais”

Sumário

Projeto de Pesquisa

Modelo de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Entrevista 1 – Maria Florzinha

Entrevista 2 – Júlia Guerra

Reportagem sobre Júlia Guerra – Jornal ABC Domingo

Entrevista 3 – Lolita Boom-Boom

Reportagem sobre Lolita Boom-Boom – Jornal Pois É

INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO
ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA

Projeto de Pesquisa

Título: “Histórias sexuais”

Orientador: P. Dr. Rudolf von Sinner
 Orientando: André Sidnei Musskopf

Introdução

Com a emergência de novas perspectivas no campo da Teologia nos últimos 40 anos, os mais diversos temas teológicos têm sido problematizados a partir de novos referenciais. A articulação destas teologias passa, necessariamente, pela desestabilização e reconstrução das imagens de Deus solidificadas ao longo dos séculos que podem ser sintetizadas na construção de um Deus masculino, branco, rico e heterossexual. A Teologia da Libertação Latino-Americana assumiu desde os seus princípios a idéia de um Deus que se coloca ao lado dos pobres/oprimidos, que faz uma opção preferencial por eles. É este Deus e a experiência de fé que brota desta relação que dá sentido a toda a elaboração teológica. Desde Mary Daly, a imagem do Deus Pai-masculino tem sido questionada pela Teologia Feminista, desvelando seu caráter misógino e patriarcal e sua relação com a manutenção de uma estrutura social que mantém as mulheres submissas e oprimidas.¹ As Teologias Negra e Indígena, também têm articulado seu discurso a partir da idéia de um outro “rosto” de Deus, que denuncie a opressão racial e étnica legitimada por um determinado discurso teológico e religioso e expresse a solidariedade de Deus com estes povos e estas comunidades. Mais recentemente, alguns estudos desde a masculinidade têm problematizado uma imagem e um conceito fixado e estático de Deus e suas conseqüências para a experiência dos homens.² Todas estas propostas não apresentam apenas diferentes formas de imaginar ou representar Deus, mas trazem consigo novas formas de conceber o sagrado e sua relação com a experiência humana.

No rastro destas teologias também a Teologia Gay tem questionado imagens e concepções tradicionais de Deus. J. M. Clark, por exemplo, no contexto do HIV/Aids e na sua busca por uma ecoteologia, argumentou por um Deus mais imanente, presente e atuante na realidade de sofrimento humano e da criação e que não transfira para um futuro transcendente a solução destes problemas.³ Já R. Goss, mais explicitamente devedor da Teologia da Libertação Latino-Americana, afirma Deus como poder erótico, unindo em sua teologia a

¹ Veja DALY, Mary. **Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's liberation**. Boston: Beacon, 1973. Bem como outras obras importantes como: RUETHER, Rosemary R. **Sexismo e religião**. São Leopoldo: Sinodal, 1993; RUETHER, Rosemary R. **Gaya and God: Na Ecofeminist Theology of Earth Healing**. New York: Harper San Francisco, 1992; JOHNSON, Elizabeth A. **She Who Is: The Mistery of God in Feminist Theological Discourse**; GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal**. Petrópolis: Vozes, 2000; e GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista**. São Paulo: Olho d'água, 1997.

² Veja, por exemplo, ELBERG-SCHWARTZ, Howard. **O falo de Deus: e outros problemas para o homem e o monoteísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 2005; e NELSON, James B. **The intimate connection: Male Sexuality, Masculine Spirituality**. Philadelphia: Westminster, 1988.

³ Veja CLARK, J. Michael. **Beyond our ghettos: Gay Theology in Ecological Perspective**. Cleveland: Pilgrim, 1993. p. 21-46. Também CLARK, J. Michael. **Defying darkness: Gay Theology in the Shadows**. Cleveland: Pilgrim, 1997. p. 27-42.

experiência sexual de gays e lésbicas com a luta por justiça e superação da exclusão.⁴ Todas estas abordagens são formas de “tirar Deus do armário”, e imaginar e pensar Deus para além dos padrões heterocêtricos.

Para Marcella Althaus-Reid o ponto de partida e a matéria-prima para a reconstrução da teologia dentro de uma perspectiva queer são histórias sexuais.⁵ São as histórias de desviantes sexuais, as narrativas sobre a forma como as pessoas vivenciam e experimentam sua sexualidade na ambigüidade que podem romper com o discurso hegemônico sobre Deus e opor as consequências deste discurso na vida das pessoas. Pois “o papel das histórias sexuais na teologia tem sido repetir e reforçar imaginações (hetero)sexuais para além de processos de naturalização através da sua divinização”.⁶ Por esse motivo:

Precisamos considerar seriamente o fato de que é com sexo oral que estamos lidando (o ato de recontar histórias sexuais no encontro das comunidades), que pode construir o Projeto de Libertação do Reino melhor do que as histórias reprodutivas heterossexuais às quais estamos acostumadas. Histórias sexuais que estão na base da pirâmide são cruciais para a construção do Projeto de Libertação do Reino por duas razões principais. Antes de tudo, porque em sua complexidade e diversidade elas desafiam a pressuposição monolítica do Projeto do Reino como uma *Heterotopia*, ao invés de Utopia. [...] A segunda razão pela qual precisamos recontar estas histórias sexuais orais é porque Deus é desejo.⁷

Estas histórias sexuais não cabem na estreita definição da ortodoxia heterocêntrica. Elas tratam de amores, desejos e relações vividas ambigualmente e contadas e compartilhadas nos espaços criados à margem. Ao mesmo tempo em que denunciam um sistema excludente engendram um conhecimento negado e a possibilidade de um outro discurso teológico. Estas histórias também atravessam o/a teólogo/a. Segundo Marcella Althaus-Reid teologias gay/queer são geralmente autobiográficas, no sentido de que é apenas quando o/a teólogo/a gay/queer compreende sua posição em relação a um discurso teológico hegemônico que ele pode articular o que ela chama de “epistemologia crítica bissexual”.⁸ Neste sentido, “a teóloga Queer desenvolve uma Teologia Bissexual ao compreender esta fluidez do pensamento e ao permanentemente introduzir novas parceiras 'inapropriadas' na teologia, que torna difícil fixá-la”.⁹

Objetivo

O presente Projeto de Pesquisa tem por objetivo coletar as “histórias sexuais” de três pessoas que, em sua performance de gênero e sexualidade, misturam elementos masculinos e femininos. Trata-se, neste caso, de uma pessoa identificada como travesti, assumindo uma construção feminina sobre um corpo masculino em seu cotidiano, sendo reconhecida como tal socialmente. E duas pessoas que, através de técnicas de transformismo, criam uma personagem feminina em ocasiões específicas, podendo ser definidas como *drag queens* ou transformistas. Neste sentido, as três pessoas se enquadram no que se tem convencionalmente chamar de transgeneridade – a mistura de diferentes modelos de gênero na construção da identidade.

⁴ Veja GOSS, Robert. E. **Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto**. New York: Harper San Francisco, 1993. p. 161-176.

⁵ ALTHAUS-REID, Marcella. **The queer God**. London: Routledge, 2003. p. 24; também ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics**. London: Routledge, 2001. p. 125-164.

⁶ ALTHAUS-REID, 2001, p. 126.

⁷ ALTHAUS-REID, 2001, p. 147.

⁸ ALTHAUS-REID, 2003, p. 7-22. Em seu livro anterior (*Indecent theology*), autora já argumentava pela teóloga indecente, aquela que escreve teologia “sem roupas íntimas” (p. 2).

⁹ ALTHAUS-REID, 2003, p. 17.

Estas histórias sexuais, por sua vez, servirão de fonte para a elaboração de uma narrativa que conte suas histórias de vida. Estas narrativas serão construídas pelo pesquisador a partir dos dados coletados e da convivência com as entrevistadas e permitirão a problematização de imagens tradicionalmente associadas a Deus, bem como para a construção de imagens alternativas no contexto da elaboração da Tese de Doutorado.¹⁰

Metodologia

As pessoas a serem entrevistadas fazem parte do círculo de relações do pesquisador. Por isso, suas histórias não são totalmente desconhecidas. É a partir deste conhecimento prévio que é pensado o procedimento de coleta. Neste sentido, com relação a cada uma das pessoas entrevistadas será desenvolvido um conjunto de questões específicas cujo objetivo é confirmar informações já conhecidas pelo pesquisador, bem como amplia-las, e a própria entrevista suscitará questionamentos adicionais.

As entrevistas serão gravadas em fita K7 e posteriormente transcritas. O material transcrito será compartilhado com as entrevistadas para comentários, correções e acréscimos, e utilizado como fonte para reconstrução da história destas pessoas na forma de narrativa, não correspondendo necessariamente ao texto literal coletado por ocasião da entrevista. Para elaboração da narrativa serão selecionadas informações e construída a partir da perspectiva do pesquisador. Ainda assim, é possível que o material coletado seja disponibilizado em sua integralidade, como anexo da Tese.

Cronograma

As entrevistas serão realizadas nos meses de novembro e dezembro de 2007.

Orçamento

Custeio com recursos provenientes da Bolsa de Doutorado concedida pelo CNPq.

¹⁰ Embora as narrativas tenham sido coletadas primeiramente para a discussão sobre as “imagens de Deus”, as mudanças no foco da pesquisa, bem como a análise do material colhido fizeram com que se optasse em inseri-las na discussão sobre epistemologia.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: “Histórias sexuais”

Nome do (a) Pesquisador (a): André Sidnei Musskopf

Nome do (a) Orientador (a): Rudolf von Sinner

1. **Natureza da pesquisa:** Você está sendo convidado a participar desta pesquisa que tem como finalidade coletar “histórias sexuais” de pessoas que, em sua performance de gênero e sexualidade, misturam elementos masculinos e femininos e que servirão de fonte para a elaboração de uma narrativa que conte sua história de vida. Esta narrativa será construída pelo pesquisador a partir dos dados coletados e da convivência para, então, servindo de fonte na elaboração da Tese de Doutorado.
2. **Participantes da pesquisa:** Serão entrevistadas três pessoas nesta pesquisa.
3. **Envolvimento na pesquisa:** Ao participar deste estudo você permitirá que o pesquisador utilize os dados fornecidos na entrevista para construção de uma narrativa de sua história de vida. Você tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para você. Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone do pesquisador do projeto e, se necessário através do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.
4. **Sobre as entrevistas:** As entrevistas serão gravadas em fita K7 e posteriormente transcritas. O material transcrito será compartilhado com você para comentários, correções e acréscimos, e utilizado como fonte para reconstrução da sua história na forma de narrativa, não correspondendo necessariamente ao texto literal coletado por ocasião da entrevista.
5. **Riscos e desconforto:** A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. Por tratar-se de uma pesquisa biográfica, é possível que a entrevista traga à memória lembranças desconfortáveis ou penosas, situações em que será respeitado seu tempo e sua necessidade. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução no. 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade.
6. **Benefícios:** Ao participar desta pesquisa você não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre as “histórias sexuais” de pessoas que constroem e vivem sua identidade de gênero e orientação sexual fora dos padrões heterocêntricos, de forma que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa romper estereótipos e revelar a realidade concreta destas pessoas, onde pesquisador se compromete a divulgar os resultados obtidos.
7. **Pagamento:** Você não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem:

Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa

Entrevistado

André Sidnei Musskopf - Pesquisador

TELEFONES

Pesquisador: (55) 51 3589 5245

Orientador: (55) 51 2111 1400

Entrevista Maria Florzinha

Entrevistador: Muito bem, então, pra começar, eu queria que você dissesse seu nome e sua profissão.

Florzinha: Ok. Meu nome inteiro, Fábio Alexandre Bezerra, e eu posso dizer que eu sou um ator transformista, do gênero caricata que podemos traduzir como humorista, também.

Entrevistador: Então, eu queria que você contasse, assim, várias coisas sobre sua vida, eu quero conhecer você mais intimamente, uma coisa intimidade. E eu pensei que a gente podia começar, assim, um pouco sua, de onde você vem, sua infância, sua família, suas relações...

Florzinha: Tá bom, vamos ver o que sai. Eu sou natural de Recife, Pernambuco. Toda a minha vida até os vinte, eu acho que 24 anos, por aí, eu morei em Recife. Sempre viajei. Meu tio é caminhoneiro, eu sempre viajei com ele, já viajei só com alguns amigos e algumas histórias meio românticas também. Mas sempre voltava e retornava a Recife. Só que em 92, não, em 2000 que eu saí de Recife e to retornando nesse ano. Portanto 7 anos atrás. E, que mais... o quê que eu posso falar?

Entrevistador: Sua família?

Florzinha: A minha família é uma família que, podemos dizer que é uma família grande. Eu sou o oitavo filho, portanto tenho 7 irmãos. Eu quando nasci, minha mãe tinha se separado já do meu pai, então tive um, a presença paterna um pouco ausente. Minha mãe foi sempre muito guerreira e criou os sete, oito filhos sozinha. A gente era sempre humilde, A gente era, nós, eu sou de uma família humilde? Tudo que a minha mãe conquistou foi com muito sacrifício mesmo. Ela é formada em, ela é técnica de enfermagem e, durante, a sua seringa que foi o nosso sustento. Ela trabalhou sempre em hospital e acompanhando idosos, coisas desse tipo. Que mais? Sobre a minha infância?

Entrevistador: É, assim, talvez, você morou em Recife sempre com a sua família?

Florzinha: Isso. E sobre a minha infância... o quê que eu posso dizer... bem, aos quatro anos de idade aconteceu um acidente com quase toda a minha família, só dois irmão que não estavam. Nesse acidente estava meu pai também. E esse acidente prejudicou muito a minha mãe que até hoje ela tem dois... um material de platina, eu acho que é parafuso, na rótula, uma coisa assim, e eu fiquei seis meses no hospital, depois eu fiquei, eu tinha uma fístula, no qual onde eu urinava eu urinava por dois lugares, com dez anos que eu fui operado. Portanto, eu passei seis anos com essa fístula, mijando sentado, até hoje eu mijo sentado (risos), mas de propósito, não por necessidade. O quê mais? Esse acidente marcou muito porque veio muito trauma, eu fiquei muito mimado, porque eu cheguei em casa, além de ser o mais novo e tinha toda uma questão de recompensa, minha mãe de repente queria me recompensar por esse sofrimento que eu passei. E eu tive muitas coisas ao meu favor, eu fui tratado com muito carinho.

Entrevistador: Como foi assim, bom, quando você começou a fazer shows?

Florzinha: Então, eu saí de Recife pra passar um tempo na Baía, tinha discutido com uns amigos meus, a gente tinha brincado, na realidade em Recife, eu tinha começado, eu tinha começado um pouco essa coisa de show, só que não era nada profissional, era mais por brincadeira, eu e um amigo meu, eu e um amigo de lá. Aí a gente fez uma dupla, era Xeba e Jeba, Xeba e Jeba, no caso eu seria a Xeba, que eu era baixinha e gordinha, e ele seria a Jeba que ele era alto e magro. A gente conseguiu viajar para Maceió. Eu preparei o texto e ele fazia a revisão. A gente era um dupla bem, assim, tinha uma sintonia muito gostosa. Porque eu sempre preparava o texto, ele dava a revisão e ficava perfeito. E esse show marcou muito a nossa carreira porque a gente chegou sem saber praticamente o que ia fazer, como era a relação de estar no palco. E fluiu tão natural, foi tão gostoso que essa dupla ficou mais ou menos uns três meses. A gente conseguiu um trabalho fixo numa boate chamada Butterfly, aí

o dono queria mudar o nosso nome, o que a gente não gostou, e a gente fez algumas apresentações. Só que rolou um desentendimento, coisa infantil, que hoje a gente se trata muito bem, hoje ele está na Itália, *virou travesti*, e a gente se trata muito bem. Naquela época, como todo adolescente, praticamente nós éramos adolescentes, queríamos provar um poder imaginário um pelo outro, sei lá, queria provar força. Aí a gente desfez. Mas até então, eu não considero minha vida profissional nessa época. Mesmo porque, era tudo, a gente não investia. Por exemplo, o cachê que a gente ganhava a gente não investia, a gente ia pra cinema. Não tinha uma preocupação. A gente só tinha um figurino e um sapato pra tudo o que a gente fazia. Era uma farda mesmo. Aí eu peguei e fui pra Baía. Eu já tinha conhecido o interior da Baía com meu tio, que viajava. E eu fui pra Baía. Tentei uma vez vestibular e não consegui passar. Mas esse não foi bem o motivo. Fui mais porque queria arejar mesmo minha cabeça. Queria passar apenas quinze dias. Tinha muito pouco dinheiro.

Entrevistador: Que idade você tinha?

Florzinha: Eu tinha mais ou menos, deixa eu me lembrar. Eu hoje to com 32, mas eu digo que estou com 30. (risos). Isso foi em 2000, então vamos fazer a conta. Eu tinha acho que 25? Em 2000.

Entrevistador: Ah, você já estava... eu achei que era uma coisa mais adolescente...

Florzinha: Não, a parte de eu e Silvio lá pra trás. Eu conheço o Silvio desde os 16/17 anos. A gente, eu estudava no ginásio pernambucano, ele estudava lá pro, porque ele é de Olinda, estudavam em Amparo e a gente se encontrava. Foi muito gostoso. Então a gente fazia sempre uma coisinha desde essa época, mas parava, esquecia, botava no baú, entendeu? Aí com 25 anos eu fui pra Baía, sozinho, sem conhecer nada, só tinha um mapa na minha mão. No caso esse mapa eu consegui na rodoviária (a que revela que não pegou avião – risos). E de lá eu queria, fui sozinho, fui pro Pelourinho, e aí eu percebi que tinha uma cena lá, uma cena meia gay, que eu podia inventar algumas histórias. Fui num brechó, peguei uma roupa, de criança, e fiz. Como eu já morava... e fui pro Pelourinho. Como eu tinha que ir à pé da Avenida 7 pro Pelourinho, uma avenida toda bordada de travesti, eu me virei caricata pra elas não pensarem que eu tava na avenida também fazendo força. Aí eu peguei, me transformei, a caricata, mais por proteção. Então antes de elas mexerem comigo eu já gritava e ia subindo a ladeira cantando “eu sei como pisar no coração de uma mulher, já fui mulher eu sei”, e eu não sabia a letra e elas achavam engraçado e eu consegui a proteção delas muito rápido. Portanto eu ia pra **Terça da Bênção** era mais ou menos dez horas da noite, por aí, e nunca me aconteceu nada em Salvador. Assim, em relação a assalto, alguma coisa grave neste período,. Chegando lá eu vendia bala. Justamente pra ter um dinheiro pra ficar um pouco mais de tempo. Porque na minha programação era só quinze dias. Aí consegui um dinheirinho bacana. Tirei fotos, cobrava um dinheirinho, porque lá em Salvador as baianas cobram, o turista, que vai tirar foto, eu vi aquilo e como bom papagaio que sou copieei a idéia delas. E eu também percebi que tinha um palco lá, um palco na Praça Quincas de Berro D’água, no qual eu pensei, como eu já fazia com o Silvio, antes, molecada, eu fazer um showzinho pra passar o chapéu. Aí foi quando eu busquei a administração da praça, pedi autorização, e eles me colocaram no intervalo dos músicos que se apresentavam na praça. Fiz um show e no primeiro dia eu já paguei o meu aluguel do mês inteiro. Nessa época eu morava num hotelzinho, chinfrim, na Avenida See. Aí eu achei gostoso e comecei a ficar e fazer. Portanto, de quinze dias já passou pra um mês e quinze dias. Aí depois o pessoal, a Bagagerie, eu procurei a Bagagerie que ela já tenha ido em outra oportunidade em Recife, então tinha uma referência só de baiano, a Bagagerie Spielberg. Aí eu procurei ela e ela mandou eu ir pra uma boate chamada Homes. Lá estava a Marlene Casanova, um ícone do mundo transformista, que eu pequeno, em 1980, quando Eloína estourou no Rio de Janeiro com os Leopardos, Marlene Casanova, quando Silvio Santos colocava muitos shows de transformistas, o pessoal que se apresentava lá sempre falava de Marlene Casanova. Então já tinha na minha memória esse nome gravado.

Então pra mim foi uma coisa meio que, meio que surpreendente, ser apresentado pela primeira vez numa boate por Marlene Casanova, que eu já tinha uma referência boa dela. Porque todo mundo falava muito bem dela. Só que eu não sabia como ela era. É uma veia realmente, uma travesti velha muito simpática, mas jovem mentalmente. E ela me perguntava o tempo todo “qual é o nome?” Porque lá no Pelourinho, eu não tinha preocupação de nome, sempre dava um nome diferente, eu gostava de dar nomes diferentes, adoro ter nomes, a lôca. E lá no Pelourinho eu sempre colocava “a menina sem nome”, sempre personagens, assim, lá de Recife, “a menina sem nome” foi uma história lá que isso aí não vem ao caso. E vários outros nomes. Botava Janaína, que hoje eu tenho a Janaína, mas com outra finalidade, é a minha versão bonita de mulher. Aí eu só sei que Marlene perguntava meu nome, eu tinha um CD, a faixa eu tinha mais ou menos um figurino de criança e de supetão saiu Maria Florzinha. Ou seja, foi naquela hora de, também, de improviso que veio o nome Maria Florzinha. Porque faz parte do folclore pernambucano e eu, quando pequeno, minha mãe, eu tinha problema com, eu acho que é mania de toda criança, eu mimado do jeito que era, eu tinha problemas de alimentação, não queria comer nada, e ela me assustava dizendo que a Maria Florzinha ia me pegar. E ela dizia, como a gente morava numa casa com quintal, tinha muito vaga-lume, e ela dizia que aquilo era a essência da Maria Florzinha, aquele vaga-lume fazia com que ela se aproximava e, aí, chamava Maria Florzinha com três assobios. Assobios ou assovios? Tanto faz.

Entrevistador: Tem as duas....

Florzinha: Então, com três assovios, e como vaga-lume anda, voa, o meu irmão assoviava, o vaga-lume, evidente, tá chegando perto eu pensei que ela tava vindo. E eu tomava aqueles, comida horrorosa a pulso, eu acho que sou gorda por causa disso, com medo da Maria Florzinha. Então foi uma, como é que eu vou dizer, foi uma peça do destino muito engraçada.

Entrevistador: Tá, mas qual a história da Maria Florzinha?

Florzinha: A Maria Florzinha é uma guria, uma menina, que vive só nas matas, pelo menos a parte de Recife, porque essa cultura, essa lenda, vai até Paraíba, não sei, então cada partezinha tem uma versão. A minha versão, que minha mãe contava, era essa: era uma menina loira, peralta, travessa, que vive só nas matas e atrai as crianças lá pra brincar e, enfim, ela acaba se perdendo. De repente por ela viver só ela quer uma companhia, não sei. E se tu queres fazer algum mal pra um fazendeiro ou um adversário, tu dá de oferenda um mingau pra ela e põe pimenta. Já a gente percebe que é uma coisa bem de Pernambuco. Se fosse na Bahia ela ia gostar. Como é pernambucano, se colocar pimenta, o teu pedido vai ao contrário. Portanto se tu pediu pra ela não acontecer nada de mal naquela fazenda ela faz, tudo ao contrário. Então ela libera a cerca dos cavalos, ela faz trança no rabo de cavalo, na crina de cavalo, enfim. Teu pedido vai todo ao contrário. Evidente que pra ti saiu certo, porque tu queria fazer mal lá pra pessoa. Então é uma coisa bem de Pernambuco mesmo. Já na parte de Olinda, descendo mais pra Pernambuco, mais pro agreste, alguns dizem que ela tem pés de cavalo. Eu não gosto dessa versão, eu prefiro aquela, mas continua menina peralta.

Entrevistador: Tá, e qual a relação Maria Florzinha da lenda com você?

Florzinha: Então, justamente, a relação é apenas o, logo no início eu era muito infantil, entendeu, tinha, a minha preocupação era justamente essa, o meu visual ser uma coisa infantil, como ela era peralta eu sempre to andando e sempre muito agitada. Então acho que a relação de Maria Florzinha lenda e Maria Florzinha drag, noturno, personagem noturno, é justamente isso, de ter a dinâmica, de estar conversando sempre e de estar querendo tudo ao mesmo tempo, acho de querer atenção. Eu acho que só nesse lado. No lado negativo acho que não (linda). E essa Maria Florzinha, e isso é tão sério porque a minha vó, diz minha avó, que viu, engraçado que ela diz que viu, sempre ela diz que viu a trança do cavalo, sempre tem alguém que conhece, que viu alguma coisa. Eu nunca vi nada. E quando eu falei que eu estava fazendo, o respeito a essas coisas é tão interessante, quando eu falei que meu personagem, pra

minha mãe, que era Maria Florzinha, ela “cuidado criatura, não se brinca com essas coisas”, porque a lenda é uma coisa, é um personagem que a gente teme, sabe e deve respeito, então ela ficou meio, assim, preocupada.

Entrevistador: A sua mãe conhece, sabe então, sobre seus shows, e tudo isso....

Florzinha: Sabe, eu conto tudo. Aos 14 anos me declarei em casa, entendeu.

Entrevistador: Você disse que era gay?

Florzinha: Eu disse que eu era gay aos 14 anos. Na forma que eu falei ela me deu um soco na boca. Porque eu estava discutindo com a minha irmã mais velha, e a minha irmã mais velha pegou falou que tinha visto comigo, que tinha me visto com alguns amigos. Alguém tinha visto eu com alguns amigos dando pinta no centro de Recife. Certamente foi verdade. Eu saía do colégio, eu ficava num bar chamado Pitty House, tinha uma cena atrás da (narrando) bem, para vocês entenderem estamos no centro de Recife e tinha um bar que os adolescentes, o pessoa da minha idade na época, ia todo mundo freqüentar, todo mundo ia tomar uma Coca mas passava dez horas na mesa, e certamente alguém realmente deve ter visto, e ela pegou na discussão e falou. Eu discutia muito com a minha família, principalmente com a minha irmã mais velha. Não sei por quê. Hoje a gente se dá muito bem. Mas nessa época a gente discutia demais, demais mesmo. Certamente que eu como gay queria andar na, queria fazer parte do mundo, do mundo dos adolescentes gays, queria ter, na minha época era, uma mochila da Company, uma pochete da Act, que lá era famosa, então de repente por não ter nunca nada disso, acho que me revoltei, bem, hoje eu tento entender esse lado, que eu acho tão desnecessário, não tem porque tudo isso, tanta revolta pra nada.

Entrevistador: Mas no geral a sua família sempre lidou bem com isso?

Florzinha: Sim, aí pronto, pra concluir, aí quando eu estava falando, discutindo com a minha irmã ela jogou isso, que tinha me visto, eu peguei e disse “eu sou gay mesmo, dou o cu e chupo pica”, e foi uma coisa bem vulgar mesmo, “mas tenho caráter”, desde essa época eu era uma coisa meio teatral, eu queria receber a Tália, eu falei “eu dou o cu e chupo pica, mas eu tenho caráter, coisa que você desconhece”, olha que coisa linda. Aí minha mãe nessa mesma hora me deu um soco e ficou, passei horas, e no colégio foi muito divertido, eu falava isso como se fosse um troféu, porque meus amigos tudo tinham medo de falar. Eu, da minha idade, da minha turma, fui o primeiro, fui o primeiro a me declarar, aí depois de mim eu puxei o cordão: veio Marcos, veio Júnior, e essa turma toda está lá e eu tenho contato ainda, é gostoso por isso.

Entrevistador: Você ajuda sua família ainda desde que você saiu?

Florzinha: Sempre ajudei. Sempre mandei dinheiro, sempre mandei. E eu acho que é coisa natural. Eu acho que não é obrigação. Eu acho que faz parte, assim como eu como, me visto, gasto comigo, eu acho que eu tenho essa, esse desejo natural de mandar, eu sei muito bem que lá as coisas, é mais difícil. A minha mãe não trabalha mais, eu não sei se ela está aposentada. Ela quando me falou a última vez que eu liguei, ela estava resolvendo os papéis, enfim, eu sei que ela não trabalha, e ainda parece que não saiu a aposentadoria dela.

Entrevistador: Você, bom, assim, na sua trajetória a gente parou na Bahia, que, quando você assumiu a Florzinha...

Florzinha: É.

Entrevistador: E foi nesse período que você conheceu a Lolita e depois veio pro Sul?

Florzinha: É. Eu cheguei, e Lolita chegou quatro meses depois. Eu cheguei primeiro e depois de quatro meses a Lolita chegou. Nós ficamos muito amigos, de repente a gente se identificou porque ela não era de lá, eu também não era, de repente aconteceu isso. Ela chegou depois e saiu primeiro. Eu saí, digamos, em Novembro de 2002, por aí, Outubro de 2002, é, por aí. Nessa faixa. E ela saiu em Junho, tipo assim. Ela chegou depois e saiu antes. E eu fiquei lá, fiz uma despedida, como eu sempre faço, porque passei um período grande. Lá em Salvador

meu trabalho era bem reconhecido, até hoje as pessoas falam do meu nome com carinho, e eu pretendo voltar agora justamente para isso.

Entrevistador: E depois você foi pra onde?

Florzinha: Depois de Salvador eu fui pra Vitória. Lá em Vitória eu passei, justamente, eu passei, justamente o que eu quero dizer que eu tava, aquela coisa que eu tinha falado de turnê. Eu saí de Salvador com tudo o que eu tinha. Ou seja, no caso, era tudo uma mala só, não, é, era uma mala pequena, tipo aquela ali (aponta), um pouco maior. E fui pra Vitória e passei tipo um mês, por aí, mais ou menos um mês. Lá eu conheci uma pessoa que me ajudou, é um empresário, ele simpatizou comigo, me levou pra morar na casa dele, me deu uma força, recebi uma proposta de uma boate chamada Moulin Rouge, me parece que hoje está fechada, pra ficar lá em Salvador, lá em Vitória, e trabalhar fixo como hostess. Mas só que eu não queria, porque eu não queria me fixar mais, eu queria ganhar o Brasil e outra coisa, eu tinha acabado de sair de uma experiência de dois anos em Salvador, eu queria mais histórias pra mim. Eu acho que se eu ficasse lá em Vitória ia acontecer a mesma coisa que Salvador e eu tenho muita pressa dos acontecimentos, se as coisas não acontecerem rápido eu mudo. Tem que acontecer rápido as coisas, e eu acho que isso que é legal, porque tudo é lento, a nossa evolução é lenta, então, portanto, as histórias têm que ser lentas também, mas eu não tenho essa paciência. Eu acho que hoje eu trabalhei um pouco essa questão e eu estou mais tranquilo em relação a isso. E eu peguei e saí, mesmo com proposta desse gênero, saí de Vitória. Engraçado foi que em Vitória eu não tinha dinheiro nem pra passagem e as gays da cena pegaram e falaram que, que lá só ia ser, só contratavam quem tivesse uma boa dublagem, quem tivesse um bom figurino e era uma coisa praticamente inviável uma caricata trabalhar lá. E eu cheguei apenas com algumas fotos que eu tinha preparado um book, e com muita vontade de trabalhar, e só com a passagem de ida. Portanto se eu não fosse contratado eu estava até hoje lá naquela, na praia. E nessa, essa boate ficava em Vila Velha, entendeu, portanto eu tava ainda, em outra cidade, perto, mas em outra cidade. Cheguei lá, peguei a mão de Jesus e disse “é comigo”, fui lá, falei com o homem, ele me contratou na mesma hora, e foi, digamos, assim, numa sexta, me contratou na sexta, no sábado e no sábado seguinte, e me fez essa proposta, no sábado, não na sexta, se eu ficasse lá teria uma casa, e um trabalho fixo como hostess. Eu fazia, eu ajeitava, eu organizava a fila, e brincava enquanto. Era uma fila gigantesca, a boate tinha uma escadaria, eu lembro, com uma escadaria e eu tinha que organizar a fila mais ou menos, e fazer com que a espera fosse já um prelúdio de uma noite gostosa, entendeu. E eu levava, eu lembro que eu levava, lembra que teve um apagão em São Paulo, uma história assim, por exemplo, eu tava em Salvador, trabalhava como hostess, aí eu chegava com uma vela. Eu sempre estava antenado no que acontecia e meu trabalho como hostess não era apenas sorrir e falar besteira. Era também atualizar, brincar com a situação. Então nessa época de Vitória eu não lembro bem o quê, mas eu sei que eu estava sempre levando alguma coisa. Tipo teve essa história do apagão, que eu tava em Salvador, e eu levei uma vela, tinha alguma coisa que acontecia na cidade e eu fazia alguma coisa, interagia, e era bem divertido. Aí depois de Vitória eu fui para Belo Horizonte. Aí eu conheci uma pessoa que foi um anjo pra mim, Carlinhos Brasil, até hoje eu falo com ele. Ele trabalha há muito tempo já com shows, e me deu a maior força e muitos conselhos legais. E lá eu acho que eu fiquei um mês. Fiquei e trabalhava, ele dividia cachê comigo, o pouco que ele recebia ele dividia, e a gente ria muito, se divertia bastante. Ele me levou pra vários lugares. A gente trabalhou até numa cidade vizinha, mas, saímos de Belo Horizonte juntos para trabalhar num evento que teve de Clube de Dirigentes Lojistas, uma coisa assim, numa cidade chamada Wespasiano. Foi muito legal porque tinha um monte de gente, assim, hetero, toda a gama da sociedade da cidade, uns empresários e aí foi divertidíssimo o show. Aí depois de Belo Horizonte, que aí Carlinhos Brasil já me deu uma direção pra eu ir pro Rio de Janeiro, ou seja, daí por diante, de Vitória já tinham me dado a pessoa pra eu procurar que era Carlinhos Brasil, e de Belo

Horizonte Carlinhos mandou eu procurar uma mulher que só alugava quartos pra quem fosse, a dona Helena, lá em Copacabana, pra quem tivesse uma referência. Portanto se tu chega, sem conhecer ninguém ela não te aluga. Então se eu cheguei lá dizendo “eu sou amigo do Carlinhos Brasil” então na hora ela me alugou. E mandou procurar uma pessoa chamada Lorne Washington. A Lorne é um amor de pessoa, também me chamou várias vezes. No Rio eu tive alguns problemas. No Rio infeliz..., aí sério André, no Rio (risos), no Rio foi muito divertido, eu trabalhei em vários lugares, reencontrei alguns amigos de Salvador, comecei a pirar o cabeção, comecei a cheirar, porque eu achava bárbaro, eu acho que, eu acho que nessa época, não foi nem pelo prazer mesmo de cheirar, eu acho que pelo prazer de ter alguma história. Eu acho que eu tinha 25 anos, eu achava, já me sentia velho, tinha poucas histórias. Aí eu subia no Tabajara, na moto, me sentia Kate Mahoney (risos), é verdade, e quando assim, o pessoal parava a gente pra perguntar, certamente querendo um dinheirinho das gays, os policiais paravam a gente pra perguntar se a gente estava com alguma coisa, só que a gente já tinha cheirado, aí meu amigo falava, to mas to no sangue, depois que eles saíram. Engraçado que só vinham pra mim. Meu amigo negro não revistavam, eu que sou no truque, seis e meia, vinha só pra mim. Só que ele se vestia melhor do que eu, o Tinho. Ele estava sempre bem vestido, e eu estava uma coisa meio, um reflexo da minha personalidade, eu queria usar calça rasgada, eu queria chocar quem eu não sei (risos). Mas foi muito legal. Aí eu percebi que a boate pra mim só tinha, só estava tendo prazer, se eu tivesse com pó, eu disse “eu acho que eu to ficando viciado”. Aí essa consciência fez com que eu parasse. Porque eu achei que isso era o início do vício, a importância, “ai, só vou pra boate se tiver”, aí eu falei, “espera aí, eu não sou assim”. Aí eu parei, reencontrei um amigo meu, o Júnior de Salvador, que me levou pra São Paulo.

(pausa)

Florzinha: Aí eu fui pra São Paulo, morar com ele em São Bernardo, eu, o Cris, o Michael e o Júnior. Foi bem legal esse período. A gente se divertiu bastante. Só que o Júnior, ele era garoto de programa e às vezes não tinha dinheiro pro aluguel, aquela coisa, e lá em São Paulo eu consegui trabalhar bem rápido, ficar fixo numa boate chamada Planet G, então a minha parte sempre estava certa. Aí o Cris trabalhava na Blue Space, ele era bailarino. E o Júnior e o Michael estavam nessa história de michê, então essa vida é uma vida de incerteza. Tu tem hoje, faz hoje, tu trabalha hoje, pena o resto do mês. Aí teve alguns problemas. Aí só sei que o Júnior conheceu um cliente, enfim, o Júnior foi pra Itália, o Cris arrumou namorado e foi embora, o Michael como toda a família estava lá, enfim, foi pra casa da família e eu como estou sozinho sempre, me fudi. Aí o que é que eu fiz, eu pensei, “meu Pai Eterno”, eu tinha algumas coisas pra vender, eu catei o que eu tinha pra vender que eu tinha comprado algumas coisas, eu sempre tive desapego às coisas. Na hora de partir, criatura, eu quero a minha mala com pouco peso. E também eu não tinha pra onde ir. Aí eu vendi algumas coisas, enfim, deu dois dias de diária, num hotel, lá na capital mesmo, lá em São Paulo. Aí nesses dois dias eu consegui um trabalho, foi quando eu reencontrei outra amiga minha de Salvador, que é a Danúzia Leão, Danúzia Leão não, Danúzia Summer, me convidou pra morar na casa dela, isso eu já morava bastante tempo já, porque eu estou resumindo aqui. Aí eu fui morar com Danúzia, um apartamento, aí um quarto, um apartamento bem pequenininho lá na Luz, em Cracolândia, olha onde. Aí ela pegou e me deu toda uma direção pra eu trabalhar com os heteros, nas casas hetero, nos puteiros. Aí eu comecei a trabalhar em vários puteiros lá em São Paulo. Porque lá, isso é comum você trabalhar, ter show de trans, seja transformismo, transformismo que eu falo é apenas dublagem, performance, com fogo, como é o negócio com fogo, negócio de pirofogia, coisa assim, que eles cospem fogo. Então isso é muito comum lá. Não tem essa separação como aqui no sul que eu acho que eu fui uma das primeiras a trabalhar em casas hetero, do gênero, assim, lá não. Então quando eu levei meu book e falei mais ou menos o que eu tinha, então a linguagem já muda um pouco, ao invés de você falar

caricata, você tem que falar humorista. Porque todo humorista, todo caricato é humorista, mas nem todo humorista é caricato, você sabe a diferença. Aí eu cheguei lá, vendi meu peixe, consegui trabalhar numa rua chamada Nestor Pestana, que fica ali na, na Luz, na Luz não, que fica no centro de São Paulo, perto daquela igreja, da Soledade eu acho. Ali perto da, é Soledade, fica ali na praça Roosevelt, ao lado tem...

(interrupção)

Entrevistador: Aí, então, nós estávamos em São Paulo...

Florzinha: Coffe break, teve um coffe break pra vocês, VAS, Panassonic é melhor, Panassonic. Eu estava em São Paulo e estava fazendo o quê?

Entrevistador: Ah, você tava na luz, morando com umas amigas...

Florzinha: Não, eu estava já fazendo show, na rua...

Entrevistador: Nos puteiros.

Florzinha: Estou pensando. Aí eu comecei a fazer show numa boate chamada Scorpion, de lá eu saía ia para o Vagão, do Vagão eu ia para o Coquetel, tanto que já teve um filme, com Fábio Assunção e Malu Mader, que filmaram no Coquetel, foi pouco, não foi pouco tempo depois, é que as meninas que me falaram, Benine e a Efige, uma coisa assim, nessa boate eu trabalhei dois anos. Eu ia, viajava para o interior de São Paulo, e voltava. Era a minha casa. Eu me sentia, assim, um pouco acolhido, Aí eu comecei a trabalhar também no Quilt, mas eu tinha um certo medo de lá, que tinha uma lenda, sempre as lendas me acompanhando, que toda mulher, eu me sentia mulher, da casa loira morria. Porque a dona do puteiro dava a mulher ao Satanás, uma coisa assim, pra ela ter sucesso. Mas isso é lenda da rua, das outras casas que de repente jogam assim para as meninas não irem pra lá. E lá foi muito engraçado porque ela queria, ela já não gostava de show de humor, ela gostava de show de transformista, e eu cheguei lá com peruca azul, já pronta, porque eu só saía com uma capa, que eu chamo de saída de show, e como é uma boate colada na outra então saía, montada mesmo, e ia. E todo mundo da rua já me conhecia. Tinha um bar lá, que eu me esqueço o nome, que eu já tinha conta, fazia fiado. E ela chegou, me olhou dos pés à cabeça e perguntou, “cadê a mulher maravilhosa?” eu fiz “eu sou uma mulher maravilhosa”. Independente do que você esteja vendo, e entrei, fiz o show, não fiz humor, fiz uma coisa meia transformista, meia, no truque, uma coisa meio lá meio cá, a boate, eu fiz Bjork, *It’s all so great*, sabe aquela (canta), fiz Bjork, me lembro bem até hoje. Uma coisa meio Emília Bjork, misturei, eu fazia gestos assim como ela, era uma coisa meia louca. E a boate adorou, os homens lá adoraram, as meninas gritaram, mas só foi essa vez pra mais nunca. Porque ela queria um show de transformista, aquele show paradinho, dublagem perfeita, coisa desse tipo. Aí, pronto, e depois eu comecei a viajar muito pra São Paulo, comecei a morar em alguns puteiros. Ia, morava, fazia algumas maquiagens em algumas meninas pra ganhar um dinheirinho extra. Teve algumas vezes que eu levava outras meninas pra ganhar um dinheirinho extra, dava uma até de agenciador. Ganhava um dinheirinho extra e pronto, só sei que tudo cansa. Voltou aquela, sempre depois de um tempo batia aquela depressão, não sei, uma vontade de conhecer outros lugares, outras pessoas. Eu sempre falava que “tem gente me chamando”, naquela cidade. Aí eu saí de lá, fui pra Curitiba, que foi o doce da goiaba, foi horrível pra mim. Fui com uma cafetina chamada Margô, aquela puta, nojenta, safada, que me aprontou horrores lá (risos). E isso numa terra que eu não conhecia. Me colocou num muquifo horroroso, uma boate podre, horrível mesmo, não pagaram meu show, e foi aquela coisa, tadinha, ela também não tinha culpa, o cafetão às vezes é meio louco, principalmente em cidade pequena, com pouco movimento, enfim, não me pagou, eu fui parar numa casa, chamava Quatro Bicos, essa mulher foi uma mãe pra mim. Lá eu trabalhava tipo um gerente, eu era tudo, um Bombril, eu era tipo gerente, e isso eu aprendi a ser gerente da noite pro dia, eu nunca fui gerente pra coisa nenhuma mas eu disse que sabia. Eu não digo “eu não sei”, eu faço, o que sair já era, mesmo que ela não goste, já era, já foi. Eu era gerente, eu era coreógrafo, olha, eu gordo coreógrafo, mas eu ensinava só o

strip, a sensualidade, que as meninas tinham que fazer. eu dava, assim, e elas tinham que pensar, eu dava a essência, eu sempre falava que strip era essência e pouca coreografia, mesmo porque eu não sabia a coreografia. Aí eu ensinei as meninas, porque eu chamava algumas meninas, eu mandava colocar anúncio no jornal, pra recrutar as meninas, pro balé lá, pra fazer, ela começou a pagar, eu modifiquei muito aquela casa, ela começou a pagar a noite das meninas, porque eu peguei o esquema das noites de São Paulo e levei pra São José dos Pinhais, que fica no Paraná, ao lado de Curitiba. Aí depois eu cansei, saí de lá, mas eu saí sempre com as portas abertas, até hoje, eu acho que eu vou até passar por lá agora nessa minha turnê, eu acho que eu vou até passar por lá e falar com Leila, foi uma pessoa maravilhosa, me pagou bem, nunca faltou nada pra mim, eu tinha casa, comida e roupa lavada nesse puteiro. As meninas me adoravam, ela também, me mostrava (ai André, vai chover) me mostrou a cidade de cabo a rabo. Me tratava como um filho. Mas eu cansei. Fui pra Curitiba tentar viver de shows de boate gay, só que lá é muito fraco, enfim, voltei pra São Paulo. Depois eu tava, Danúzia tinha, um cartão, uma agência, alguns trabalhos dela, alguns contatos, que ela não dava pra ninguém. Porque nesse mundo é assim, principalmente casa hétero, se eu te apresento e tu não for feliz lá, tu aprontar alguma coisa, além de ficar feio pra ti, tu se queimar, queima a pessoa que indicou. Então eu não fico nem chateado com Danúzia por ela não me ter dado alguns contatos, eu sei muito bem, hoje eu sei muito bem que é assim, hétero é assim, puteiro é assim, tu indica uma pessoa e a pessoa for uó, tipo roubar ou as pessoas não transmitir carisma, enfim, o público não gostar, queima ela e a pessoa que convidou. Não sei porquê isso, mas tem isso. Não é mentira, não é teoria, é verdade. Eu não sei porque. Eu fiquei até feliz agora, que agora eu vou para Fazendinha indicado por Vitor e Vitória. Eles falaram muito bem de mim, então quando eu liguei o homem já tinha, ta certo, falou só duas coisas, ta certo você vem quando. Então eu já, quando passar por lá, já deixo um doce pra Vitor e Vitória, a lôca, doce, forma de agradecimento. Então Danúzia guardava a sete chaves essa agenda, com todos, com todos os telefones, os contatos. E ela vinha muito pra aqui pro sul. Eu disse “meu Deus, eu tenho que ir no sul”, “eu tenho que conhecer o sul”, eu pensava em reencontrar a Lolita também, mas eu queria mais, o motivo maior, não era nem encontrar a Lolita (risos) era mais por curiosidade de conhecer o sul, porque lá pra cima o sul é a, a gente tem uma idéia que é a Europa do Brasil, essa coisa de favela que a gente vê, aquele monte de gente feia que a gente vê lá no centro, aquilo dali não existe na cabeça, principalmente na minha cabeça, na cabeça do nordestino não existe. Pra na realidade, eu vou te dizer bem claro, o sul, Porto Alegre pra, pessoal, em geral, evidente, lógico, é que nem vocês aqui, vocês não acham que todo mundo é feio lá? To falando, em geral. Porto Alegre é, o que eu vi em Gramado, o que eu vi em, uma cidade pertinho que eu esqueci, Petrópolis, eu acho, é a serra, então a idéia que a gente tem de Porto Alegre é aquela cidade de serra. (celular)

Entrevistador: Vou te interromper um pouquinho, assim, (cara feia) eu vou te interromper um pouquinho, mas aí você veio pro sul por causa de Danúzia, e queria conhecer o sul...

Florzinha: Pronto.

Entrevistador: Mas aí assim, eu queria saber um pouco...

Florzinha: Mas eu tenho que falar como eu peguei o telefone da...

Entrevistador: Tá, então fala.

Florzinha: Então, posso falar? Então aí Danúzia pegou, viajou e esqueceu a sua agenda em casa. Aí eu peguei o telefone da Carmem, liguei, vendi meu peixe dizendo que ela tinha me indicado. Como ela é uma pessoa querida da Carmem, na mesma hora a Carmem me contratou por quinze dias. Eu vim pro sul, pela primeira vez pela Carmem, pra passar quinze dias e fiquei quase um mês. Fiquei 20 e poucos dias. Aí eu comecei a fazer show em boate GLS, aqui em São Leopoldo com Lolita, enfim, eu fiz um certo nomezinho na noite. Voltei,

eu acho que eu voltei pra cá uma três vezes, e dessa vez eu passei quase, dois anos. Essa foi a minha história de vinda aqui no sul.

Entrevistador: Sim, porque depois, eu lembro, na Parada você veio.

Florzinha: Na Parada a Lolita conseguiu uma passagem eu vim de avião, foi nessa parada que eu vim definitivamente. Dessa Parada até o dia de hoje, portanto já faz quanto tempo, dois anos.

Entrevistador: Sim, porque agora foi a terceira Parada. Eu queria que você falasse um pouquinho assim, sobre os shows, assim, uma das coisas que eu lembro do seu primeiro show, lá na My Way, que não era My Way, era Felinos, eu acho.

Florzinha: ?

Entrevistador: Mas, assim, eu lembro porque era uma coisa muito escrachada, você, eu noto também assim que nesse período que eu te conheço, você, assim, não que você mudou, mas algumas coisas você foi adaptando, porque, eu não sei porque, mas parece que hoje em dia nas boates gays, assim, virou tudo mulher, entende, assim, você era muito, eu acho que em alguns shows você ainda usa o escracho, mas você era bem escrachada.

Florzinha: Entendi. Assim, porque o seguinte, o humor caricato, é aquele humor que a gente usa o corpo já pra fazer as pessoas rirem. Então se você bate numa mesma tecla muito tempo você perde trabalho porque perde a graça muito rápido, então se, a gente tem que ir se atualizando, porque o humor em si sempre vende, todas sabem, mas perde a graça muito rápido. Então eu tirei um pouco do excesso, fui me limpando um pouco realmente. Eu uso a forma caricata pra fazer alguns números, mas eu não chego, por exemplo, antigamente eu já chegava numa boate caricata, eu acho isso um erro, porque a pessoa já tá me vendo, ou seja, é uma carta a menos que eu tenho no palco. E as pessoas já estão sequeladas lá. Então transformar, tirar aquela essência, de seqüela, de carência, de um gay, pra me prestar atenção, então eu tenho que rebolar. Então eu percebi que tirava, era menos uma carta minha. E aí fui tirando esses excessos e tô usando apenas no palco. Se tu me vê na noite, tu vai me vê como a Florzinha bonitinha, que eu chamo que é Janaína, que eu digo que é outro personagem. Mas na realidade, como pessoa da noite, eu sempre vou me apresentar como Florzinha. Mas se for uma paquera, certamente o nome vai ser Janaína.

(risos)

Entrevistador: E como você sente essa coisa do palco, como é pra você isso?

Florzinha: O palco no início foi uma necessidade. Eu precisava, até hoje eu vivo do palco, portanto, tenho o palco não como uma brincadeira e sim como o meu ganha pão. No início eu me preocupava muito com essa coisa do cachê, eu sempre tive essa minha preocupação cachê, mesmo porque não tem uma outra pessoa pra recorrer. Hoje eu vejo o palco, além de uma necessidade física, eu posso dizer assim, quando eu fico muito tempo eu fico um pouco triste, mas eu vejo também no palco um ambiente de muita responsabilidade. É como eu te falei. Pessoas vão lá de diversas, de diversas situações, então eu penso nisso, eu tenho que trazer pelo menos alguma coisa boa, mesmo que seja um deboche, mesmo que ele esteja querendo me caçar, enfim, eu estou sendo pago pra distrair aquela pessoa. E é no palco, essa a responsabilidade que eu tenho. Eu vejo o palco como uma responsabilidade, apesar de fazer brincadeira, mas é uma brincadeira responsável, preocupado no cliente.

Entrevistador: Mas você também é muito, assim, muito diferente no palco, assim.

Florzinha: Como assim?

Entrevistador: Ou quando você tá montada, por exemplo, assim, mesmo, por exemplo, falar com você numa boate, quando você está montada, e falar como você, tipo nós estamos conversando agora, é diferente. Porque você, não sei, a impressão que eu tenho é que você vive um personagem muito intensamente quando você tá...

Florzinha: É, porque as pessoas, é eu acredito que sim, porque eu sem peruca, eu levo a vida muito mais a sério. Eu tenho o pé no chão. Com peruca eu acho tudo muito engraçado, eu

acho a falta de educação das pessoas eu acho engraçado, as pessoas que maltratam um garçom, ou que acha que mostra uma idéia de fina eu acho isso engraçado. Então pra eu não me estressar, a Florzinha entra aí. Eu entro no mundo delas e eu transformo essa, tento canalizar essa energia negativa, transformar essa energia negativa numa positiva. Eu chego já, com pessoas quando eu trabalho como hostess, bêbados, eles vêm chorar e a gente tem que dar uma de psicólogo, evidente que eu não vou sentar e dar uma consulta ou coisa desse tipo, mesmo porque eu não tenho instrução pra isso. Mas eu tento fazer com que ele esqueça. Portanto que acho que no palco eu não levo a cabeça das pessoas à sério, porque se eu for levar, não vai sair nada interessante, não vai sair nada engraçado. Talvez seja isso, quando eu converso contigo eu te levo a sério, te olho no teu olho, já a Florzinha não. Eu falo um pouquinho, e deu e saio...

Entrevistador: E Janaína?

Florzinha: Janaína já olha... Janaína não olha no teu olho, olha no teu pau, a lôca. Janaína é minha, é meu momento light, a lôca, meu momento sensual. Porque eu...

Entrevistador: Mas...

Florzinha: Deixa eu falar uma coisa....

Entrevistador: Vai...

Florzinha: Tu não acredita. Eu não consigo beijar ninguém dizendo que eu sou a Maria Florzinha. Não sei porque essa paranóia. De repente essa coisa do personagem, ta tão fixado, na minha cabeça que é o perfil, alguma coisa desse tipo, que a Maria Florzinha é criança, aquilo outro, tem alguns tabus que, tipo assim, eu não gosto, sabe de alguma coisa, eu acho que a Maria Florzinha não deve beijar. Eu acho que...

Entrevistador: Mas a Janaína beija...

Florzinha: Beija, a Janaína beija, vai ver que por isso que ela nasceu, a Janaína, pra suprir essa outra necessidade da Florzinha, entendeu, vai ver que é isso.

Entrevistador: Mas, assim, mas, mesmo nessas....

Florzinha: Até na hora da transa.

Entrevistador: Eu noto essa diferença, mas mesmo, você é sempre muito, muito engraçado, muito divertido, assim, assim é difícil não rir com você. E um dia você me disse uma vez que a gente só sobrevive porque a gente transforma tragédia em humor. Você estava me contando a história de um amigo seu que o pai tinha ficado doente ou ele tinha ficado doente, que era uma bicha que tava sempre deprimida...

Florzinha: Ai, eu não lembro...

Entrevistador: E que ele te contou que, ou ele ia fazer uma cirurgia e aí você fez, não o pai ia fazer uma cirurgia e você fez um monte de piada em cima da história, e disse “a gente só sobrevive com humor”. E eu acho que você tem essa coisa muito assim, do humor, é impossível não rir com você.

Florzinha: Eu acho que a vida, eu acho que sempre eu tive, eu acho que humor é uma coisa que ta no sangue, a minha família é muito engraçada. Mas a vida nos transforma em mais engraçado ou nos transforma em mais rude, depende como tu encara. Eu acho que a vida, tantas coisas, vivendo só esse tempo todo, se eu fosse levar ao pé da letra as situações desagradáveis eu ia ser uma pessoa muito chata, muito deprimida. Mas eu acredito que as coisas acontecem para o nosso engrandecimento. E a vida com humor é muito mais divertida. (risos) Amém, a lôca.

Entrevistador: Como foram assim, os, você falou um pouco dos lugares onde você morou, e eu sei que aqui, eu lembro que aqui você, você brincava muito com o quarto que você tinha. Você está morando numa pensão.

Florzinha: É, eu posso dizer que não é pensão. Eu costumo dizer que é um condomínio. Pra que você falar cu se você pode falar reto ou ânus. Então é, eu moro numa pensão.

(risos)

Entrevistador: Não, é porque eu lembro que você falava que tinha uma janela e que você sempre morou em lugares muito improvisados.

Entrevistador: É, isso. É, porque na realidade eu sempre, eu sentia, eu sempre soube que um dia ia voltar pra Recife. Eu sempre soube que tal lugar, tipo assim, passei um mês em Florzinhaianópolis, fui pra fazer um show e passei um mês, a lôca, e eu sabia que não ia, que não ia morar, não ia ficar fixo lá. Então sempre fiquei, como eu gosto de morar sozinho, depois de São Paulo eu comecei a morar sozinho, então eu sempre morei em hotel ou pensão. Eu sempre brinquei com isso. Teve uma vez que o Lauro chegou e tava falando da sua peça, em seguida, isso foi uma deixa pra mim e falar da minha peça, mas é a peça de pensão. Aí foi quando eu falei que tinha janela e isso e aquilo, eu falei, e ele falou todo da peça dele e eu falei tudo da minha peça. Então eu acho que é interessante isso, de repente isso que eu tenho, que eu observo nas pessoas e eu satirizo a situação. Então eu me ferro, porque as pessoas dão muita deixa pra tudo. São deixas pra você levar pro humor ou pra ser ignorante. Teve um dia desses que o rapaz perguntou quanto é que eu ganhava. Eu olhei pra ele e disse “você me deu uma deixa maravilhosa pra eu dizer que isso não te interessa porque eu não te pergunto quanto tu ganha. Mas mesmo assim eu não vou ser chato porque eu to indo embora e eu apenas vou dizer que isso não – como é que eu falei – que isso é muito particular querido”, isso foi minha resposta. Mesmo assim, eu já dei a resposta que eu queria. E ele ficou atordoado, olhou pra minha cara e riu, mas as pessoas dão muita deixa pra tudo, então cabe a você, o que você quer, você quer ofender ou você quer fazer rir. Eu não quero ofender ninguém, porque eu não quero ser ofendido. E eu me ofendo muito rápido.

Entrevistador: E, assim amores?

Florzinha: Ai, amores são todos passageiros, a lôca. Na realidade eu já tive o que, acho que me apaixonei duas vezes mesmo. Tanto que um até Lolita conhece. Foi muito engraçado. E não sei, acho que amor, a paixão mesmo não tenho, foi só essas duas mesmo. O resto é só flerte. As pessoas nos vêem, como a gente ta vestido, tipo caracterizado como um personagem, então as pessoas acham que a gente é um personagem 24 horas. De repente as pessoas saem com a gente só pra satisfazer sua curiosidade, pra entrar no currículo, ou coisa desse tipo, “ai saí com uma drag”, então mas depois quando vê que a gente tem calvície, é barrigudo, e que tudo, aquela silhueta é cinta, é tudo truque, nossos cílios são curtos, nosso nariz é um pouco achatado, ai, é uó, dormir com uma princesa e acordar com o demônio, quem quer. É verdade, eu também não levo a sério não, porque eu sei que como a gente tem livre acesso em várias boates, eu acredito que hoje em dia não mas pras gays novinhas, as teens, como a gente chega, fala, isso faz muito a cabeça delas, conhecer uma pessoa da noite, um profissional da noite. Então é isso, eu costumo dizer, eu acho que eu já falei pra ti, essas coisas de, eu tava brincando com um amigo meu, eu falava pra ele que se a gente observar as deusas, as musas, são referências de idade de um gay. Por exemplo, a Britney Spears é pras bichas novinhas. Bicha da nossa idade, André, é bicha Madona. Já a idade de Lauro, falei “Lauro”, que eu tava comentando, na idade de Lauro, 40 anos, é Bárbara Streisand, já de Castanha é Chiquinha Gonzaga (risos). Então é isso, essa brincadeira, sempre você ta levando, mesmo você ta envelhecendo e levando as coisas mais light, eu acho que...

Entrevistador: E porque você vai voltar pro Recife agora?

Florzinha: Ai, porque eu acho que sete anos já aconteceu muita coisa, eu acho que eu to um pouco cansado, eu to com muita saudade da minha família, meus sobrinhos que já tão, os que saíram com sete já estão com 14, tem um outro sobrinho, meu primeiro sobrinho já vai casar, ta com 21. Eu to curioso, eu to morrendo de saudade da minha mãe, eu vou chegar bem no Natal, eu acho que eu vou levar um acuezinho bacana pra ela. E eu acho que lá dá pra, como eu te falei, eu não tenho qualificação, assim, profissional, não tenho nenhum curso, assim, que eu possa ganhar dinheiro, mas a vida me ensinou um monte de coisas, a vida me ensinou a transformar as coisas em dinheiro. Por exemplo, eu posso ir em Recife, mesmo se eu não faço

dinheiro nenhum no palco, eu posso trabalhar como maquiador, como eu trabalho nas casas hétero. Mesmo se eu não consiga, eu vendo algumas coisas, porque eu tenho tino da venda. Já vendi perfume nos puteiros de São Paulo. Vendia perfume, calcinha, sutiã. Até fui DJ. Portanto a vida me deu esse aval, esse legado de poder conseguir transformar, porque em muitas situações eu olhava pra parede e dizia, “meu Deus, o que eu vou fazer amanhã, não tenho dinheiro pra comer”, e aí teve um dia que eu parei, “não vou passar mais isso”, e realmente, graças a Deus, não passo. Aqui em Porto Alegre teve uma situação muito incômoda, que eu me vi só e uma travesti, a Julia, que me ajudou, você, por exemplo, que me emprestou dinheiro, então é isso que eu não quero mais. Essa coisa de viver só, apesar de você sempre estar só. Eu vou sempre estar só, mesmo morando em Recife, eu quero alugar um apartamento, quero, mas eu vou ta na minha terra, eu vo ta, eu acho que isso faz diferença. Vo ta perto da minha mãe. Nessa situação eu me operei, não podia fazer nada, e aí, não tinha dinheiro, não tinha nada. Se não fosse Julia tava com o cu aberto até agora. Que ela fez todo, mesmo conhecendo pouco, me conhecendo pouco, me abriu as portas da sua casa e me deu toda assistência. E isso eu não vou esquecer jamais. Lá em Curitiba, em Curitiba não, lá em... aí, onde é que é, lá na... teve uma cidade aí, como é que é o nome... Florzinhaianópolis, Florzinhaianópolis que eu tinha saído daqui, cheguei lá tava quente, eu tive uma certa pontada, uma coisa, um problema muito sério de gripe, eu não sei o que foi aquilo, teve esses dois amigos meus, o Guto e o Ivo que, ai nossa Senhora, foram pais pra mim. Então eu acho que tudo dá certo na minha vida porque eu acho que eu sei agradecer. Mesmo Lolita, por mais que ela foi uó esses tempos comigo, porque ela foi... a que fala da outra (risos)... eu sei agradecer o que ela fez no início pra mim. Eu não me esqueço, quando eu lembro dela, eu lembro dela na Bahia, num momento bonito que a gente viveu. (risos)

Ai deu gente.

(lado B)

Florzinha: Pelo amor de Jeová...

Entrevistador: Umas das coisas, uma coisa só ainda pra terminar, que um dia...

Florzinha: Graças a Deus, eu não to agüentando mais. Panassonic... ai gente... eu tenho que pegar o metrô... fala André...

Entrevistador: É que você um dia me disse que você às vezes ia numa igreja pentecostal, assim...

Florzinha: Ah, sim, eu me considero cristão. Eu não sigo dogmas da igreja, as coisas de viver fixo. Mas eu vou, quando eu to me sentindo um pouco pesado, sequelado, eu vou, é um ambiente que me traz muita paz, me traz luz, e eu vou justamente pra isso, pra encontrar um pouco o meu eu, pra me sentir um pouco em paz e eu saio realmente confortado. De repente o pastor lá, ou quem ta pregando, fala uma coisa direto pra mim e é isso que me ajuda a ser uma pessoa melhor. Eu tenho muito defeito como todo mundo, mas eu tenho consciência que tem que trabalhar esses meus defeitos. Eu acho que isso já é facinho.

Entrevistador: Tá bem.

Florzinha: Deu?

Entrevista Júlia Guerra

Entrevistador: Eu queria que você começasse me dizendo seu nome, idade e profissão.

Júlia: Meu nome é Júlio Cezar de Paula, eu tenho 38 anos e sou cabeleireiro.

Entrevistador: Eu queria que você começasse me contando um pouco da sua infância. Você não é de São Leopoldo, certo?

Júlia: Sou de São Leopoldo, nasci aqui, meus pais que voltaram pra cidade natal deles quando eu tinha 18 (?) anos e eu resolvi ficar. Minha infância foi normal. Estudei em colégio estadual, brincava normal com os meninos de rua, com as meninas. Tive uma adolescência normal também, nunca me envolvi com drogas. Uma juventude pacata, simples.

Entrevistador: Quando você começou a construir a sua identidade feminina?

Júlia: A minha identidade feminina eu comecei a construir depois. Eu tava muito decepcionado com a situação, eu tinha 24 anos, eu tinha uma namoradinha, e descobri que não era aquilo que eu queria, que eu tava enganando a ela e a mim mesmo. Aí eu resolvi assumir a minha homossexualidade. Mas a minha identidade feminina mesmo veio aos 27. Que eu resolvi transformar meu corpo, minha aparência, deixei cabelo crescer, fazer sobrancelha, manipular a unha, pele e tudo. A feminina mesmo foi com 27, 28 anos.

Entrevistador: Uma coisa que eu queria te perguntar é sobre essa marca que você tem...

Júlia: A marca que eu tenho são cicatrizes de queimadura. Eu me queimei com um ano e cinco meses, fiquei nove meses no hospital, tive dois meses e meio de coma, voltei a caminhar com cinco anos, não me lembro de nada, do que aconteceu, de nenhuma etapa desse tempo. Eu acho que isso é bom pra mim ou, eu não sei, de repente é um bloqueio, não sei, de repente isso tenha afetado alguma coisa na minha personalidade, na criação da minha personalidade. Eu descobri que eu era homossexual, tinha tendências, com treze anos, mas como eu era criança, fui escondendo, depois na juventude a vergonha, dos próprios colegas, dos amigos, foi também me evitando de esconder. Quando eu já tinha maioridade que eu resolvi assumir realmente que eu era... que eu era gay, assim... mas não completamente. E depois de ver que eu estava insatisfeito com a minha namorada - nunca tive relações com ela - eu resolvi assumir a minha homossexualidade.

Entrevistador: Nesse período você morava aqui em São Leopoldo?

Júlia: Morava aqui em São Leopoldo.

Entrevistador: Como era aqui em São Leopoldo quando você saiu do armário? Você conheceu outros gays, tinha outros amigos?

Júlia: É, assim ó, eu resolvi sair do armário mesmo quando eu achei que a minha vida profissional não tava legal. Eu era vitrinista, em Novo Hamburgo, e queria mudar. Tive a oportunidade de trabalhar no Salão [de beleza] de um amigo meu, e daí começou. Eu acho que o convívio com outras pessoas, com outros gays, com outros travestis, foi me dando idéias, vontade, de repente de ser como elas, ou ficar parecido. E a primeira vez que eu me vesti mesmo de mulher eu me senti bem. Senti que eu era legal assim, me gostei. Daí aos pouquinhos eu fui mudando. Primeiro de tudo eu tentei adquirir o respeito das pessoas. Tanto na área profissional como na área pessoal. Depois que eu consegui o respeito delas eu comecei a me transformar aos poucos, pra não se tornar uma coisa muito agressiva.

Entrevistador: Como que as pessoas viram isso?

Júlia: Normal. Hoje em dia todo mundo me trata como Júlia, ninguém me conhece como Júlio Cezar, todo mundo me chama de Júlia, a minha vida diária é uma vida normal, eu não me visto praticamente de mulher, de salto, de saia, mas eu uso uma roupa mais feminina. Tenho o cabelo comprido, me maquio às vezes, quando eu saio eu só uso roupa feminina, todo mundo me conhece assim. Ninguém se lembra, ou, as pessoas que eu convivo hoje não sabem o meu nome de batismo. Pra mim é normal ser chamada de Júlia e ser o que eu sou. Às vezes eu

entro em certo conflito. Tenho um pouco de medo da reação do público, sou um pouco tímida, eu me retraio um pouco dentro de mim, com medo que as pessoas não me aceitem. Mas eu estou trabalhando um pouco mais isso, já que eu resolvi ser assim eu acho que a gente tem mais é que ser o que a gente realmente é. Porque eu acho que eu não fosse pra ser assim como eu sou eu acho que eu não teria a oportunidade de me modificar.

Entrevistador: e como foi a coisa de mudar o corpo?

Júlia: Eu comecei a ver algumas amigas minhas que tinha seio, tinham pernas bonitas, quadril, e comecei a querer ter também. Comecei a ver a imagem feminina bonita em mim. Porque é claro que a minha estatura física também permite isso. Tem muitas pessoas que querem se transformar em mulher ou travesti ou transformista e a aparência física não se adapta, fica um pouco estranho. Comigo já foi mais natural, eu sou mignon, eu não tenho uma estrutura óssea muito grande, não tenho musculatura masculina, então pra mim foi mais fácil.

Entrevistador: Não foi agressivo... Porque há histórias de outras que passam horrores tomando hormônios...

Júlia: Não. Eu já tomei muito hormônio pra crescer o seio, tive muito problema com isso, porque o hormônio é uma coisa assim ó, te atrofia os órgãos genitais, ele te causa vários problemas circulatórios, entendeu, varizes, problemas intestinais, problemas de fígado. Então ele é perigoso, porque não é natural o masculino ter hormônio feminino em excesso. Tem a quantidade que precisa ter. E com essa transformação toda, sempre tem uma reação adversa.

Entrevistador: E você continua tomando?

Júlia: Não, agora eu não tomo mais. Não tomo mais porque eu não veja a necessidade de ter seios. Se eu quiser ter seios eu vou guardar dinheiro e vou botar uma prótese, é muito mais saudável. Mas não vejo necessidade nisso, eu me sinto bem do jeito que eu sou. Apesar de não me ver assim... uma mulher, eu me sinto bem do jeito que eu sou. Eu não consigo mais me ver ninguém me chamando mais de Júlio, a minha convivência, o meu aspecto é natural, eu não forço minha maneira de ser, minha maneira de falar, minha maneira de agir, me posicionar. É natural, eu não interpreto um personagem. Eu acho que isso foi o que eu consegui de mais valioso. Além do respeito que eu tenho das pessoas na sociedade, que é mais difícil de se conseguir. Porque a maioria das travestis, que é classe em que eu sou colocada hoje, são promíscuas, se envolvem com drogas, porque de repente não souberam assumir a sua homossexualidade, ou não foi aceito pela família. Eu graças a Deus tive uma aceitação maravilhosa pela minha família.

Entrevistador: Como foi esse processo?

Júlia: Ah, no início tudo era mais por brincadeira, me chamavam de bixinha, juliete pra cá juliete pra lá, e eu brincava numa boa, jogava piada e coisa e tal, não era uma coisa assim tão... é gay, é gay. Mas chegou uma hora em que a família tinha que saber e eu também tinha que me aceitar. Isso aconteceu quando eu tive o meu primeiro relacionamento. Relacionamento assim duradouro, vamos supor. Ele me pressionou, porque eu já conhecia a família dele toda, então eu resolvi jogar todas as cartas, ou aceita ou não aceita, eu não podia obrigar eles a me aceitar também, então eu teria que entender isso. E eu resolvi contar, pra toda a minha família, foi numa festa de aniversário da minha mãe, onde estaria todo mundo, assim que eu não precisasse explicar mais de uma vez. Meu maior medo era o meu pai, mas eu acho que a educação que ele me deu foi tão valiosa, o que ele me ensinou foi tão bom que não foi difícil pra ele me aceitar. Ele sabia que as pessoas gostavam de mim, do jeito que eu era, eu tinha uma convivência muito boa, com muita gente, desde a minha infância, ele via que eu era respeitado, que não tinha me envolvido com drogas e coisa e tal... Claro que pra ele foi um choque ver eu de mãos dada com outro menino e dormindo na mesma cama na casa dele. É óbvio que foi um choque. Mas eu acho que o amor dele é tão grande por mim e o meu também se tornou muito maior depois da revelação que isso foi superado. Hoje em dia a gente brinca normal, ele faz piada comigo eu também brinco com ele numa boa, não tem... claro que

eu sempre procuro manter um respeito, André. Eu não fico demonstrando muito carinho, muito afeto pelo meu parceiro, que eu agora não tenho mais na frente dele, eu sempre trato as pessoas com muito respeito, com muita dignidade, mas numa boa assim, bem legal. A convivência com a minha família foi muito boa. Aliás, melhorou 200% depois que eu me revelei, ser homossexual e adotar essa imagem feminina. Eu ainda tenho medo, tenho medo de aparecer vestido de mulher na frente dele, na frente da minha família também, porque querendo ou não, sempre é, travesti é um travesti. Homossexual é homossexual. É diferente, porque tu podes ser um homossexual e não precisa transformar teu organismo, teu corpo todo, tua aparência. Depende da maneira que tu pensa, da tua vida, do que tu quer. Mas eu achei que ia ser bom pra mim. Foi duro, foi difícil, é difícil, tu conquistar um espaço é muito difícil, como travesti. Como homossexual já não é tanto. Porque é muito comum ver um homem caminhando do lado do outro na cidade, jantando junto, conversando. Agora para uma pessoa ver um homem conversando com um travesti, ou jantando junto com um travesti já dá asas pra imaginação, ou coisa parecida.

Entrevistador: As pessoas te respeitam como travesti?

Júlia: Quem me conhece sabe que eu sou travesti, mas a maioria das pessoas quando eu saio não sabem e não imaginam que eu seja. Eu acho que pela naturalidade com que eu enfrento as coisas e pela timidez que faz eu ficar retraída. Então eu não demonstro muito. Porque a maioria dos travestis homossexuais falam muito com as mãos, entendeu. Fazem muitos gestos, são exagerados... eu já não sou assim. Eu sou virginiana, eu sou um pouco retraída, tímida, mas eu sou alegre sou... palhaça. Mas eu tenho uma certa timidez, eu tenho vergonha de entrar nos lugares com grande concentração de público. Eu tenho vergonha, não vou dizer que não tenho, eu tenho medo, eu não sei a reação que as pessoas vão ter... “ai uma travesti, o que tu tá fazendo aqui”. E a mesma coisa nos lugares que vou, quando eu vou em lugares héteros eu não deixo ninguém se aproximar de mim, eu tenho medo.

Entrevistador: Uma vez tu me contou uma história do Escala....

Júlia: eu não deixo ninguém se aproximar de mim porque eu tenho medo da reação de eles vão ter. Porque a maioria das vezes eles não sabem que eu sou um travesti. Eles vêm e dançam, querem ficar comigo, querem me beijar, querem me fazer carinho e eu evito muito isso. E no momento em que eu conto pra eles, que não dá porque eu sou um travesti a reação é inusitada. Muitos deles me largam no meio da pista de dança e somem. Poucas pessoas disseram que aceitavam, mas que numa boa, não queriam, e coisa e tal. Teve alguns que eu não contei, fique namorando por telefone vários dias, e depois eu resolvi contar e eles aceitaram numa boa, até tivemos encontros. Mas é muito difícil ficar com alguém na rua, porque a pessoa... se eu desconfiar que ela não sabe que eu sou um travesti jamais vai ficar comigo. Jamais vou deixar ela se aproximar de mim. Acho que é por medo, ou uma maneira de defesa. Agora se eu sei que ela sabe que eu sou travesti tudo bem, não tem problema nenhum, mas é complicado.

Entrevistador: E quando eles não sabem ou não vêm problema, como que é a relação com os homens?

Júlia: A maioria das vezes eles querem só realizar uma fantasia, infelizmente. Eles querem realizar uma fantasia, ver como é que é, se é legal, se não é. Muitos deles já tiveram experiências com outros homossexuais, é óbvio. Eu não sou nenhuma criança em achar que eu vou ser a primeira da vida deles. Então, é, realizar uma fantasia, só a hora do desejo, do tesão, ver como é que é. Mas é muito difícil uma pessoa que eu conheço assim, de ficar comigo e a gente manter um relacionamento. É muito raro, muito raro. Mesmo porque hoje em dia ninguém quer um compromisso, sério. Eles vão querer um compromisso com uma traveca? Eu tenho consciência de que é difícil, é muito raro, e a maioria das vezes quando acontece de continuar um relacionamento é muito doloroso, porque eu to procurando encontrar alguém, entendeu. E geralmente as pessoas que ficam com pessoas como eu ou

querem se aproveitar, tirar algum proveito, seja financeiro ou algum proveito de comodidade, porque eu tenho uma casa, eles vêm, comem, bebem, tomam banho. É legal, é seguro, mas eles têm vergonha de entrar no meu prédio, eles ficam se escondendo pra ver se não tem ninguém olhando... dói, dói. Porque no momento em que eu resolvi me transformar em mulher... não mulher, porque eu não sou mulher, mas me transformar pra ficar de acordo com a personalidade que eu tinha, eu achei que dentro disso vinha também a aceitação masculina. Que eu ia encontrar um príncipe, que ele ia se apaixonar por mim, que a gente ia sair de mão dada comigo na rua... isso já aconteceu, eu tive um relacionamento assim de oito anos, e que às vezes até eu tinha vergonha de sair com ele de mão dada, por um preconceito meu, eu não tava preparada pra isso ainda. Mas eu sonho em encontrar alguém que me respeite, que queira conviver uma vida legal, numa boa, como um grande amante e como um grande amigo.

Entrevistador: E como é que os homens lidam com o teu corpo?

Júlia: Olha, pelo que eu vejo, pelo que eu percebo, a maioria deles é natural. Porque, que nem eu já falei, eles já saíram com outros homossexuais, então eles sabem que eu tenho um corpo que talvez com contornos femininos, mas é um corpo masculino. Tenho órgãos sexuais masculinos, eu sinto tesão normal como um homem sente, não vou dizer que eu não sinto, eu sinto, é por onde eu sinto tesão. Mas às vezes é difícil eu me soltar, eu tenho vergonha, no início eu não aceitava de maneira nenhuma que o homem me tocasse intimamente, no meu órgão genital. Eu achava que eu era feminina e eu tinha que ser a mulherzinha, entendeu, ele não podia ver, não podia tocar. Agora a coisa já tá mais madura dentro de mim, eu entendo que se eles querem ficar com um travesti é porque sabem o que vão encontrar. Então pra mim é numa boa, numa legal. Às vezes eu tenho um certo preconceito por causa das minhas queimaduras, porque eu tenho cicatrizes de queimadura pelo corpo todo, eu acho que eles não vão gostar, ou coisa parecida, mas não. É uma relação normal.

Entrevistador: Assim uma das coisas... não sei se você quer falar sobre isso... mas você fez a opção de não fazer a cirurgia...

Júlia: Não é, eu acho que é uma mutilação. Eu acho que... cirurgia pra mim, de reversão sexual, ou é quando tu tem um problema genital muito grande, ou quando tu realmente é mulher, feminina. Tu vive aquilo ali, tu sente aquilo ali. Houve muitos casos já de mutilação, em que o homossexual não se aceita, não aceita ter o órgão masculino. No meu caso eu estou muito bem resolvida com ele. É o que tenho, é o que eu aprendi a ter, aprendi a gostar, aprendi a conviver. Eu não sei se eu teria uma estrutura psicológica para enfrentar uma cirurgia dessas. Claro que eu queria parecer feminina, botar um biquíni na praia sem medo, poder sair num lugar e o homem querer me tocar e eu não ter medo, é óbvio que eu ia adorar isso. Tive fantasias inclusive a respeito disso. Mas eu acho que estrutura psicológica pra enfrentar uma cirurgia dessas eu acho que não, não teria. Porque querendo ou não a minha personalidade foi montada em cima de uma estrutura física que é a que eu tenho. E que de repente eu vou me olhar no espelho e não vou ver mais aquela estrutura física. Eu não sei se eu vou conseguir me identificar com aquela imagem que eu vou ver, entendeu? Claro que eu queria, eu tenho sonhos, fantasias de que eu sou mulher, que eu sou feminina e coisa e tal. Mas eu acho que cirurgia pra mim não.

Entrevistador: Uma das coisas assim que, talvez até curiosidade minha, mas... porque a gente olha pra você e assim, a gente poderia pensar que não tem um pênis...

Júlia: Mas eu tenho...

Entrevistador: Pois é, como que é assim, disfarçar, não sei, como você vê isso? Você disfarça, esconde?

Júlia: É assim ó... Eu criei por hábito, disfarçar, o volume. É uma técnica complicada, dolorida, mas que com o passar do tempo eu aprendi. E com a dose de hormônios que eu tomei, a libido ela é mio que bloqueada às vezes, entendeu? Se eu não tomo hormônio eu ajo como um homem normal. Sente tesão por uma figura que lhe causa interesse e fica com o

pênis ereto, e coisa parecida. Se eu tomo hormônio já é muito mais difícil isso acontecer, entendeu? Porque atrofia, eu não tenho aquela, como é que eu vou dizer, aquela função sanguínea que te deixa com o pênis ereto ou te dá tesão. É muito mais difícil ter o tesão. Então geralmente eu tomo hormônios assim quando eu pretendo ir pra praia, ou mais no verão, quando eu quero usar uma roupa mais apertada, uma roupa mais decotada, ou quando acho que quando eu boto um sutiã e o sutiã fica grande demais aí então eu tomo hormônio para a glândula crescer um pouco. E vou indo.

Entrevistador: Você aprendeu a técnica de esconder com alguém?

Júlia: Ah, com certeza. As bixas se comunicam, elas ensinam como é que faz. No início doía muito, porque eu não sabia como é que era. Hoje em dia às vezes dói. É desconfortável tu colocar uma coisa pra um lugar que não tem que ser ali. Porque o órgão sexual masculino é feito para ser colocado pro lado, pra cima, entendeu? E eu não faço isso. Eu tento esconder ele ao máximo. É encaixado o testículo pra cima, numa cavidade que o ser humano tem na bacia ali do osso, então como se fosse um ovário feminino, tu empurra ele pra cima, entendeu? E o pênis tu puxa pra trás, o máximo que tu puder. Daí tu imagina ficar o dia inteiro sentado em cima do teu pênis, com uma calcinha apertada. É dolorido, é engraçado, às vezes me machuca, me dói. Mas é uma coisa bem natural. Eu vou no banheiro às vezes fazer xixi, eu sento, faço xixi normal, e quando eu vou me vestir já é natural. Eu não preciso fazer toda essa técnica como eu fazia antigamente. É complicado, porque às vezes eu to numa festa com uma roupa feminina extremamente ousada e se eu não tomo hormônio e um homem vem e me toca é óbvio que vou ficar com tesão e daí o que que é faço? Aí eu tenho que correr para o banheiro. Ou se eu to na praia, de biquíni... graças a Deus nunca aconteceu, mas se eu olho pra um salva-vidas lindo e maravilhoso de sunga. É lógico que tu vai sentir tesão. Mas eu me dou bem com essa situação, porque agora eu sei que quando um homem procura um homossexual ele não ta procurando uma mulher, ele ta procurando uma fantasia, então ele sabe o que ele vai encontrar. Eu no início achava que eu ia ser a mulherzinha e tudo bem muito obrigado e agora eu sei que não é isso. O homem que procura um homossexual ele quer sexo livre. Ele quer tanto ser ativo quanto passivo. Alguns tem vergonha de me tocar no meu sexo, mas não se importam de me beijar, me fazer carinho, de me tratar como uma mulher. Tem homens que não me tocam na frente. Me tratam como uma mulher, normal. Tem outros que já tocam, me tratam como mulher mas tocam, sabem que eu tenho um pênis, sabem que eles podem realizar a fantasia que eles querem. Às vezes eu fico um pouco constrangida. Mas... é a evolução dos tempos.

Entrevistador: E, assim, em termos de, não só do seu trabalho agora, mas em termos profissionais assim, como que é a relação no lugar de trabalho? Agora você faz muito tempo que você trabalha no salão...

Júlia: Faz 10 anos. Pra travesti é muito complicado. É muito complicado porque se eu fosse um homossexual assumido, mas com caracteres masculinos, cabelo curto, uma roupa bem transada, bem fashion, mais masculina, eu acho que eu estaria bem melhor profissionalmente e financeiramente. É mais aceitável isso. Tanto pros homens clientes quanto pras mulheres clientes.

Entrevistador: Mesmo no universo do salão de beleza...

Júlia: Mesmo no universo de salão de beleza. E daí de repente entra um cliente e se depara com uma travesti, porque, querendo ou não ainda o termo travesti é muito pejorativo. E pra eles um homossexual como eu, afeminado com corpo de mulher é um travesti. Então existe muito preconceito, tanto da parte feminina quanto da parte masculina. Te homens que preferem ser atendidos por gays masculinos do que por gays afeminados como eu. Já enfrentei muito isso. Enfrento até hoje. Enfrento muito isso até hoje. Mas eu acho que com a minha paciência e com a índole que eu tenho eles acabam percebendo, que profissional e a pessoa são, como é que eu vou dizer, são aceitáveis.

Entrevistador: Você já teve clientes que se negaram a....

Júlia: Já. Já tive clientes que se negaram a sentar na minha cadeira. Chegaram no salão e disseram “eu quero cortar meu cabelo” aí eles me chamam na recepção e quando eles se deparam comigo eles preferem não cortar o cabelo. Ou então eles me olham, pro lugar que eu to e dizem não eu não quero cortar com ela. A não ser que um colega meu diga “não, eu vou estar afastado do salão por tanto tempo, mas tu podes vir aqui, eu quero que a Júlia te atenda, ela é uma boa profissional, ela faz um trabalho como eu faço, ela é caprichosa, ela é inteligente. Daí é diferente, daí tu foi indicado. Mesmo assim eles já vêm com receio. Depois que eles foram atendidos por mim e vêem que eu tenho uma índole, um caráter, daí eles conseguem aceitar mais fácil, mas é muito difícil. Tanto é que eu tenho dez anos de profissão e ainda to remando. Se eu fosse, às vezes eu me culpo por ter me transformado. Porque agora é tarde demais, não dá pra voltar atrás. Seria ridículo eu cortar o meu cabelo e usar uma roupa mais masculina. Seria ridículo. Porque a cidade inteira me conhece por Júlia. Então às vezes eu me arrependo de ter me transformado assim. Mas eu penso bem, duas vezes, e não, espera aí, eu acho que eu tenho caráter, eu tenho vontade de crescer e eu aceitei isso pra mim eu vou ter que fazer isso pra mim. Vou ter que enfrentar isso. Eu sei que é muito mais difícil tu viver de uma maneira correta. É muito difícil ser correto, ser honesto. Hoje em dia parece que as pessoas dão mais valor pra futilidades, pra indiscrição, as pessoas não dão mais tanto valor pelo caráter. E eu dou muito valor pra isso, porque o meu pai me ensinou a ter caráter. Ele disse assim pra mim que quando você tem amigos você é forte, mas se você tem família você é invencível. Isso me marca muito. Eu sei que eu tenho vários amigos, tenho muitos amigos, mas eu sei que eu tenho uma família. Eu aprendi a amar muito o meu pai e agora eu não tenho vergonha de abraçar ele, de beijar ele, ele também não tem essa vergonha comigo, a gente brinca muito sobre a questão de eu ser homossexual, quando acontece alguma coisa na televisão, aparece uma travesti, ou uma reportagem ou alguma coisa, ele diz “ó, vem cá ver, olha lá, não sei o que” ou quando eu me acordo de mau humor ele diz “a bixa ta atacada hoje, não se mete com ela, não sei o que...”, ele é muito engraçado, o meu pai, é muito legal. Eu tive até mais problemas inclusive com a minha irmã, que é mais velha. Meu maior problema foi com ela, porque ela sentiu vergonha pela família inteira por eu ser homossexual. Então ela assumiu a vergonha que meu pai teria que ter, que minha mãe teria que ter, que meus tios, meus primos, ela assumiu sozinha essa vergonha então foi um conflito muito grande. Porque ela já tinha quase quarenta anos e não tinha namorado, e eu sempre tinha um namoradinho ou outro, eu atraía os meninos. Não sei se isso é uma parte da puberdade ou coisa parecida, que isso é muito comum, ou se porque eu realmente atraía e ela sentia ciúme disso, então, foi muito difícil contornar a situação com a minha irmã. Só depois que ela viu que meu pai me aceitou, que eu conviva com o meu namorado e com a minha família, que a família dele convivia com a minha família ela começou a aceitar mais a minha condição de homossexual e de travesti. Hoje eu vou nas festas lá nas terras da minha mãe, lá na família, de casamento, de quinze anos e coisa, e eu vou. Claro que eu vou discreta, eu não vou botar uma roupa de drag queen e vou enlouquecida gritando festa adentro. Eu vou com uma roupa feminina mas com uma roupa discreta, normal, assim, nada de espalhafatoso.

Entrevistador: Você me contou uma vez a história do casamento da sua prima...

Júlia: É... esse casamento foi muito engraçado porque seria praticamente a primeira vez que eu ia enfrentar toda a família, os primos, tios, todo mundo, amigos, lá fora, colônia, tu imagina. Eu não queria ir no casamento porque o tio, pai desse meu afilhado que ia casar, ele meio que teve receio quando eu assumi o meu relacionamento com o Everton. Quando eu era menino, que eu tinha 13 anos, que eu cuidava dos filhos dele, recém-nascidos que era gêmeos, ele me bolinava, ele me assediava. E quando ele me viu com outro homem eu não sei se foi ciúmes ou o que que foi que aconteceu, mas ele não gostou. Ele disse que não queria saber de eu entrar na casa dele. E quando meu afilhado esse que eu ajudei a criar fez 21, resolveu casar

e coisa e tal eu disse que eu não ia no casamento. Seria hipocrisia minha ir nesse casamento. E ele não, ele fez questão de me ligar e dizer que fazia questão que eu fosse no casamento, que fazia questão que eu arrumasse a noiva dele e que eu fosse como eu quisesse ir no casamento, que o casamento era dele. E daí eu disse “ta, eu vou, mas vocês se preparem”. E daí foi aquela confusão toda, a gente se organizou pra mim ir pra lá de férias para arrumar a maioria dos convidados, arrumar as minhas tias, foi uma bagunça, uma correria, depois eu arrumei a noiva, me arrumei, consideravelmente poderosa, e a noiva, eu fui com a noiva. Todo mundo já tinha saído. Ninguém me viu produzida, com a roupa que eu fui na festa. Era uma igreja pequena, a igreja estava fechada. Então eu saí do carro, arrumei a noiva, ajeitei ela direitinho na porta igreja e abri a porta. E quando eu abri a porta o povo parou, ninguém conheceu, ninguém me conheceu, porque nunca ninguém tinha me visto produzida daquela maneira, pra festa, assim, exuberante, completamente diferente, e daí eles não sabiam quem eu era, e daí eles foram olhando pra mim de acordo pro lugar que eu ia pra ver que família que eu ia me sintonizar. E daí que eles descobriram quem realmente eu era e muitas vezes, muitos, não conseguiam assimilar que era eu a mesma pessoa que estava ali montadíssima de salto, de taller, maquiadíssima, cabelo produzidíssimo. Ninguém entendia nada do que estava acontecendo. Tanto é que muitos primos meus me passaram uma cantada no meio da festa. Queriam saber que eu era, de onde eu era. Não se flagravam que eu era o Júlio, primo deles. Porque é uma transformação muito grande. De repente tu é um menino, fica anos sem ver os teus primos, e quando tu vê de novo tu olha é um mulherão. Eu não me considero um mulherão, mas uma mulher bem vestida, bem maquiada pode ser considerada um mulherão. Então foi muito engraçado.

Entrevistador: Eu já vi você bem vestida e bem maquiada...

Júlia: Então, é, foi legal. Claro que até a festa terminar eu tinha perdido uns cinco quilos suando, de nervosa, eu não aproveitei muito a festa porque eu tava muito retraída, com medo, e até hoje eu ainda tenho medo da reação de várias pessoas. Mas eu já estou me controlando mais isso, já estou me aceitando mais, eu tenho que, não “eu sou um travesti, eu escolhi isso pra mim, então eu vou ter que enfrentar, tanto a aceitação quanto a negação das pessoas”, elas tem o direito de me aceitar e de não me aceitar. Não posso obrigar elas a me aceitar, eu tenho que entender isso, não posso ficar magoada com a pessoa porque ela diz “ah eu não quero saber de ti porque tu é uma travesti”.

Entrevistador: Você tem um vida razoável, estabilidade, assim...

Júlia: É, estabilizada em termos, André. Eu tenho sonhos muito grandes, eu tenho anseios muito grandes, que quero tudo muito rápido, pra ontem, eu quero viver, quero viver, viver, porque eu tenho medo assim ó de demorar muito para conseguir as coisas e não conseguir usufruí-las... ficar velha de mais pra conseguir usara quilo que eu consegui obter. Então, eu tenho uma vida confortável, eu moro de aluguel, mas meu apartamento, eu adoro ele, tudo o que eu tenho eu consegui com muito sacrifício, demorou um tempo mas eu consegui, fui eu que consegui, ninguém me deu, foi por mérito meu. Eu prezo muito as coisas simples que eu tenho, que eu consigo. Quero ter muito mais ainda, to batalhando, to trabalhando e eu vejo assim que com honestidade é muito mais difícil, é incrível. Porque às vezes eu deixo de ganhar dinheiro porque eu não quero passar a peran num colega meu porque o cliente é do meu colega. Eu, eu tenho medo de cobrar pelo procedimento, de valorizar o meu trabalho. Eu tenho que aprender com isso ainda. Mas eu to levando, to indo em frente, tenho os meus projetos, to tentando botar em pauta, o que eu consigo fazer num ano eu faço, eu tento forçar a barra pra terminar no ano seguinte, e vou levando. Eu aprendi que tudo tem que ser devagar.

Entrevistador: Com quantos anos que você foi morar com ele (Everton)?

Júlia: Eu tinha vinte e sete... foi logo que eu me transformei feminina, 26...

Entrevistador: Você morava sozinha?

Júlia: Eu morava com um colega meu, a gente dividia apartamento, o Luís, a gente foi na inauguração de uma boate...

Entrevistador: Luís, é a Luzinha?

Júlia: É, a Luzinha. Fomos na inauguração de uma boate e eu conheci ele lá. Menino, bonito...

Entrevistador: Qual o boate que era?

Júlia: Ali, no, Eclipse. A primeira boate que o Su montou ali na 1º de março, é. Era uma sexta-feira, a gente ficou junto, foi muito legal, muito divertido, muito bom. No sábado de manhã eu fui trabalhar, ele ficou dormindo, logo depois ele levantou e saiu junto com os outros meninos, porque a Luzinha tinha um namoradinho, e a Chris Stein tinha outro namoradinho que também freqüentava lá o apartamento do Luís. Daí então ele me ligou no sábado, que queria me ver de novo, que tinha gostado de mim, só que já era muito tarde, ele morava em Esteio e não conseguia. Daí no domingo a gente se encontrou. Eu até fui meio rude com ele. Não quis que ele dormisse lá em casa, e coisa e tal. Aquela coisa assim, ah é namorado então não pode dormir comigo. Burra! A gente foi convivendo, se vendo, se telefonando, foi se namorando. Ele na verdade se demonstrou muito mais apaixonado do que eu. Eu acho, ele até que fez me aflorar mais o meu lado feminino, ele não tinha vergonha de sair comigo. Ele freqüentava todos os lugares que eu ia. Ele que me pressionou a me declarar para a minha família. Isso foi a coisa mais bonita que aconteceu na minha vida. Se não fosse ele eu jamais teria revelado pra minha família que eu sou homossexual, gay assumido, e durmo com outros homens. Talvez não tivesse me mudado tanto. Ele foi muito bom pra mim como foi também muito ruim. Porque eu acho que todo relacionamento que acaba tu acaba achando ruim. Porque tu sofre, tu sente falta, sente saudade. Tu te pergunta porque aconteceu isso, e no mundo gay é muito difícil ter um relacionamento porque existe muita coisa em volta, muita inveja, muita... hoje em dia tem muita promiscuidade no mundo gay, eles acham que gay é gay, que transa com qualquer um e que marido de bixa marido de bixa que não pode ser, tem que ser galinha e coisa e tal. E ele acabou caindo nessa idéia assim que tinha que se colocar no mundo gay e aconteceram traições, brigas. Eu fui me cansando. Durou 6 anos, acabei percebendo que eu estava me machucando demais e que eu não estava vivendo a minha vida, eu estava vivendo a vida dele. Então eu resolvi terminar depois de 6 anos. Daí eu voltei, eu morava com os pais dele, eu voltei pra casa do Luís, fiquei mais um ano lá e tracei uma meta: “eu vou ficar um ano aqui contigo Luís, depois de um ano eu vou fazer a minha vida”. Eu achei esse apartamento, montei. No fundo, no fundo, eu ainda montei na esperança de voltar pro Everton. Eu achava que eu tendo o meu canto, a minha casa, a gente ia poder voltar e ser feliz, mas isso infelizmente não aconteceu. Porque eu vi que ele tinha o mesmo caráter que o pai, que ele era um homem que gostava de ter vários relacionamentos. E eu não queria isso pra mim. Tanto é que hoje eu já não aceito mais qualquer tipo de relacionamento. Eu já não fico mais com um homem só porque ele é bonito e porque ele transa bem. Eu to cortando isso da minha vida porque não é isso que eu quero realmente. Eu quero ter, claro que eu quero ter um homem na minha cama, me satisfazendo sexualmente. Mas eu quero poder me levantar de manhã e ver que eu tenho um amigo do meu lado, eu quero poder chegar estressada do trabalho e ver que eu tenho uma pessoa pra conversar comigo e me dar um conselho, eu quero ter alguém que me xingue a faça eu acordar da fantasia e voltar para a realidade. É importante a gente ter uma pessoa do lado. É muito difícil de encontrar. Porque a convivência de dois seres humanos é difícil, não importa se é hetero, se é homossexual, se é bissexual, o que que é. E a maioria dos relacionamentos que eu ando tendo são relacionamentos com homens héteros, casados, com filhos, e eu acabo percebendo que eles querem só realizar uma fantasia, ou eles estão chateados com a esposa, ou estão com um problema com o filho. E isso me machuca, porque eu me sinto usada, eu não me vejo mais usando eles, eu me sinto usada, porque quando eu preciso de alguém eu não tenho. Daí eu... eu tenho os amigos pra me escutar, que não tem nada a ver com meus problemas. Então eu

acho que o sonho de todo mundo é ter alguém, é encontrar alguém, é ter um relacionamento, por mais triste que seja, mas ter esse relacionamento.

Entrevistador: Você falou que você achou esse apartamento, e desde lá você não se mudou, .

Júlia: É, eu estou aqui há cinco anos. Há quatro anos.

Entrevistador: Você também montou, você é um artista plástico, pinta, faz de tudo que é coisa...

Júlia: É. Eu sou uma pessoa bem versátil, assim André, eu aprendi a me virar, a me sustentar, ter o meu dinheiro, e como eu sou muito exigente, virginiano é exigente, eu gosto de coisa bonita, de coisa bem feita, então eu comecei a fazer, porque eu não tinha dinheiro pra comprar um tela pintada. Eu não tinha dinheiro pra pagar. Então comecei a dizer “ah, eu sei fazer”, e comprava o material e fazia. Eu era metida. O meu primeiro emprego foi de vitrinista e eu nunca tinha feito nenhuma vitrine na minha vida. Eu menti pro dono da loja que eu era vitrinista. Era lojas Renner. E eu me dei bem só de vendo os outros fazerem. Então eu acho que eu tenho esse dom, essa facilidade de olhar para as coisas de analisar como ela foi feita, e eu testar e fazer igual. Talvez não tão bom, ou talvez melhor ainda do que a pessoa que fez. Eu cada vez aperfeiçoção mais. Eu pintei o primeiro quadro, que foi aquele ali, demorei meses pra conseguir fazer ele, desenhar, pra pintar. Ele ainda não está pronto, faltam alguns detalhes que eu ainda não me inspirei pra terminar ele. E o resto das coisas que eu tenho dentro de casa também. Tudo coisa usada, que eu mesma reconstruí, pintei, arrumei, porque eu via nas revistas e não podia comprar. Tudo muito caro. Eu sonho em ter a minha casa e as minhas coisas, tudo feito por mim. É um projeto bem longo ainda, mas é o meu sonho, eu quero fazer. E nada eu fiz curso também, André. Não tenho curso de nada. Bem depois que eu fiz curso de, nem foi curso de vitrine, foi mais ou menos um curso de vitrine pelo SENAC, eu já estava trabalhando há cinco anos no Renner. Curso de Belas Artes eu nunca fiz, de pintura, tela óleo, desenho, nunca. Eu que me meti a desenhar. Eu tenho o dom, e quando tu tem o dom tu não precisa fazer curso. Eu ando meio relaxada ultimamente, mas eu gosto. Eu gosto de fazer isso.

Entrevistador: Pois é, agora você está fazendo as casquinhas de Páscoa, .

Júlia: É. Artesanato. Adoro artesanato.

Entrevistador: Você falou também que é pra tocar o...

Júlia: é uma maneira de ter uma renda, André. Porque assim, ó, como a minha profissão é muito ingrata, às vezes dá e às vezes não dá. É uma profissão cara, tu tens que investimento, o produto é caro. Se tu queres ter uma clientela de um certo nível tu tens que ter um produto de nível também. Então isso sai muito caro, o preço de custo é muito alto. Então assim, ó, eu tenho que fazer alguma coisa pra aumentar meu orçamento. O que que eu faço? Eu faço artesanato. Eu pinto tela, eu faço textura, eu faço pátina, eu faço artesanato, como as casquinhas de Páscoa, eu já me arrependi o fio de cabelo de ter feito, porque é um trabalho do cão fazer aquilo ali. E às vezes eu faço as coisas tão complexas e acabo me arrependendo. Porque na verdade, na verdade, lucro mesmo eu não vou ter tanto lucro assim. Mas quando eu preciso realizar algum projeto meu e eu não tenho dinheiro eu vou à luta, eu invento uma coisa pra ganhar dinheiro, pra fazer, eu não me mixo pra trabalho. Sem contar que é prazeroso.

Entrevistador: Uma das coisas que eu ia te perguntar, no ano passado teve a questão do braço também... que foi um momento bem difícil pra você...

Júlia: Foi. Foi muito difícil. Porque eu me acidentei, foi um acidente bobo, um tombo boca-aberta e me vi com o braço quebrado. Braço direito. Eu trabalho com as mãos... daí eu comecei a ver a importância de tu ser humano, ser gente, porque eu não passei fome porque eu tinha dinheiro no banco. A minha família tava do meu lado me dando apoio. Mas assim, eu perdi clientela, bastante, com esse acidente. Eu fiquei quase três meses sem trabalhar, três meses sem trabalhar. Porque depois de que tirei o gesso eu ainda fiquei um tempo sem trabalhar, e resolvi trocar do salão, foi na época da transição aquela. Foi muito difícil porque

daí eu pensei “puta merda, como é importante o ser humano ser completo, ter os sentidos, poder ver, poder falar, poder ouvir, poder falar”. Eu não conseguia amarrar o meu cabelo. Imagina eu com essa cabeleira toda, me acordando de manhã e não podendo botar uma borrachinha no cabelo. Eu tinha que esperar as gurias da lojinha da frente de casa abrir a loja às 9 horas pra mim ir lá pra elas amarrarem o meu cabelo. Eu dependia de alguém pra lavar a minha cabeça, era ruim pra tocar de roupa. Mas eu acho que quando o ser humano tem força dentro dele, ele se adapta a todas as situações. Quando ele passa fome ele aprende a plantar e a colher, quando ele passa frio ele aprende a fazer uma roupa pra se vestir, o ser humano aprende tudo, quando ele passa necessidade ele aprende tudo. E eu só quebrei um braço, eu só quebrei um braço...

Entrevistador: É, eu lembro também que depois, na época que a Flor estava com o problema dela ela até passou uns dias aqui...

Júlia: Isso foi, assim ó, eu passei por uma cirurgia parecida com a dela. Muito mais complexa, eu tive um tumor no intestino, eu tive que fazer quimio, na época eu tava completamente sozinha. O meu namorado me abandonou porque ele achava que eu tinha tido uma relação com outra pessoa e eu tinha me machucado, ele não me entendeu. Então ele me abandonou, não tinha ninguém. A minha madrinha estava na casa dos meus pais com câncer generalizado, foi pra casa pra morrer, daí de repente como é que eu ia chegar pra minha mãe e dizer “eu estou com câncer”. Ou eu matava ela, minha mãe e meu pai do coração, ou eu me matava. Foi muito difícil, foi uma fase horrível da minha vida, muito dolorosa, eu não tinha convênio médico, eu saía às duas horas da manhã lá da Avenida São Borja, como não tinha ônibus ainda era muito cedo eu vinha à pé, até o SUS, aqui no centro, era mês de maio, um frio do cão. Eu ficava até às 7:30 da manhã em pé pra abrir o SUS pra pegar uma ficha, pra ser atendida no outro dia e foi muito doloroso porque eu tava sozinha. Eu não podia contar pra ninguém aquilo ali porque eu tinha vários medos. Medo de ser mal interpretada porque um homossexual com doença ele é tratado, como surgiu a lepra na época de Jesus Cristo. Era a doença mortal. Então tu imagina eu com câncer, sem dinheiro, tendo que trabalhar, sem o meu amor, uma pessoa na minha família morrendo, o que que eu ia fazer. Eu não sei de onde que eu tirei força, mas eu enfrentei assim tudo bem legal até. Eu trabalhei com o pessoal da confecção que eu trabalhava na época de manhã e de tarde eu trabalhava no salão. Daí então eu saí do salão e trabalhei direto na confecção durante três meses. Pra poder ficar três meses parada recebendo o salário mínimo que eu ganhava deles. Como seu eu estivesse fazendo hora adiantado pelo salário. Pedi pra eles não falarem nada pra ninguém a respeito da cirurgia, eu disse que era uma cirurgia de fístula pra minha mãe. E daí o médico disse várias coisas pra mim: primeiro – que ele ia ter que tirar muita musculatura, então eu poderia ter problema no esfíncter, porque eu tive um abscesso, por causa desse tumor, então ele acompanhou o caminho desse abscesso até o tumor. Foi uma cirurgia perianal, é uma cirurgia que eles fazem do lado do ânus, pra chegar até o tumor; segundo – eu teria que colocar uma mola de titânio no esfíncter pra ele não cair senão eu teria que usar fralda; terceiro – talvez eu tivesse que tirar o intestino, daí eu teria que usar bolsa de colostomia. Imagina um homossexual não podendo nunca mais ter relação, com câncer, sem emprego, sem lugar pra morar, porque que morava praticamente de favor na casa de um colega meu, a gente dividia as despesas, o apartamento era dele não era meu. Daí o que que eu ia fazer? Não podia fazer nada, tinha que enfrentar a cirurgia. E seja o que Deus quiser. Graças a Deus foi tudo bem, a cirurgia foi ótima, o procedimento foi rápido, a recuperação foi muito dolorosa, eu fiquei quatro meses imobilizado e a minha mãe só ficou sabendo quando eu saí da sala de cirurgia que ela falou com o médico. Daí ela quase surtou... ela quase surtou daí veio meu pai, veio família, veio irmã, foi um tumulto dentro do hospital que à princípio era pra ser uma cirurgia simples. Eu ia pro hospital, faria a cirurgia e eu disse pra ela que no outro dia eu saía do hospital. Ela veio só pra me ver, pra mim sair do hospital. Na verdade não era pra ser assim, talvez eu nem saísse

do hospital. Mas eu precisava passar por aquilo ali porque a minha mãe não podia mais uma vez perder alguém da família. E infelizmente depois que eu saí do hospital, na mesma semana a minha madrinha morreu, eu tive que ficar sozinho esperando que a minha mãe fosse pra lá e daí voltou depois pra me buscar, eu fiquei na casa dela, então a ligação que eu tenho com a minha mãe é muito forte nesse sentido. Ela se preocupa muito com a minha saúde, porque eu sempre tive uma saúde meio frágil mesmo, desde criança, depois que eu me queimei, pra ela eu sou um bibelô. Eu já estou com quase quarenta, então eu pego uma gripe e ela fica apavorada. Então a minha relação com a minha mãe é muito, muito assim de união. E depois dessa qualquer coisinha ela fica com medo que eu não conte mais pra ela, que eu estou doente, que eu tenho algum problema. Então essa fase, foi, eu superei... e quando eu vi a Flor que teve que fazer essa cirurgia, que no caso dela era simples, eu me coloquei no lugar dela, porque ela é uma pessoa sozinha, a família dela não é daqui, ela não tinha ninguém aqui, ninguém, ela contava só com os amigos. E é muito difícil um amigos se dispor a ir pra um hospital e ficar lá um dia inteiro esperando tu fazer a cirurgia, é muito difícil. E eu me propus e fui. Eu saí do salão e fui... até nem tinha saído do salão, eu tava com o braço quebrado na época, . foi em setembro.. é. Então eu fui, fiquei o tempo inteiro da cirurgia, ela saiu já tarde da noite, ela não quis vim pra cá comigo. No fim, na verdade foi um erro, porque no outro dia eu tive que buscar ela em Porto Alegre, ela passou mal e tudo. Mas eu gostei muito que ela tivesse ficado aqui em casa, que eu pude cuidar dela. Assim se todos as pessoas precisassem de um amigo numa hora dessas tivessem André. Porque hoje em dia não tem, é muito raro.

Entrevistador: Você fez os curativos dela...

Júlia: Fiz curativo, dei banho, fiz banho de assento, eu não tinha nem dinheiro, André, eu fui no banco, tirei dinheiro da minha poupança, no dia que eu fui buscar ela em Porto Alegre, na hora que ela me ligou o Marco, um amigo nosso comum, me ligou também e daí eu disse “Marcos, pelo amor de Deus, eu não sei o que fazer, a flor ta passando mal, a Flor ta passando mal” e ele se dispôs a buscar ela. A gente foi a Porto Alegre, buscamos ela, eu passei no banco, eu tirei dinheiro, fui na farmácia, comprei medicação, porque ela não tinha dinheiro nem pra comprar a medicação. Comprei a medicação pra ela, comprei curativo, dei banho, dei roupa minha pra ela usar, fiz curativo nela, todos os dias, três vezes ao dia, ela ficou aqui na minha casa. Foi muito boa a experiência, foi bem legal. Porque eu fiz por ela o que eu não tive, infelizmente eu não tive.

Entrevistador: Então, acho que podemos parar....

Júlia: Agora que eu estou toda eufórica?

Parte II

Entrevistador: Muito bem. Bom a gente já fez, na verdade, a entrevista da outra vez, assim, mas tem algumas coisas que eu queria perguntar pra você pra entender melhor e pra acrescentar também.

Júlia: Ta.

Entrevistador: Uma delas é com relação ao seu nome...

Júlia: O meu nome é Júlio Cezar de Paula.

Entrevistador: Não, eu sei. Mas aí você é conhecida como Júlia. E você...

Júlia: Júlia.

Entrevistador: Mas seu nome continua no registro sendo Júlia Cezar de Paula.

Júlia: Isso. Por enquanto.

Entrevistador: Então, eu quero que você fale sobre o “por enquanto”. Você pretende mudar?

Júlia: É. É assim ó: eu cheguei numa fase, André, que o constrangimento ta sendo maior do que o esperado. Por circunstância do nome. Porque por eu ter mudado meu gênero, de masculino pra feminino, me vestir como mulher, agir como mulher, pensar como mulher,

torna difícil pras pessoas conseguirem ver que eu não sou uma mulher. Isso tá me dando problemas em instituições públicas, porque, a gente chega lá na instituição e a pessoa, a primeira coisa que ela vê é a imagem. Então ela vê uma mulher. E depois ela se depara com o nome físico e fica meio que assustada e até mesmo constrangida. Então não é só um constrangimento meu, é um constrangimento mútuo. Porque eu me sinto constrangida por causar aquele constrangimento pra pessoa. Porque daí ela não sabe o que vai fazer. Se ela vai me tratar por Júlia, por senhora, por senhorita, ou por Júlio. E pra elas fica difícil elas lerem ali Júlio Cezar de Paula e, não sabem se me chamam de Júlia ou como é que vão me chamar. É difícil. Então eu quero ver se consigo abrir o processo pra reverter isso, e trocar meu por... o sexo vai continuar sendo masculino porque eu não pretendo fazer a cirurgia, de troca de sexo. Eu acho que isso ainda não tá bem entendido dentro da minha concepção. Prefiro eu acho que preciso continuar com o sexo masculino. Porque a troca de sexo, eu acho que pra ti ser considerado uma mulher ou um ser de qualquer tipo de gênero, tu não precisa mostrar o teu sexo. Isso é uma coisa muito particular. Porque muitas pessoas fazem cirurgia de troca de sexo mas continuam com a mesma atitude do seu nome na carteira de identidade. Eu acho que isso invalida um pouco. Porque a pessoa vê você primeiro. Você não tem um cartaz escrito sou transexual, sou homossexual, sou mulher, sou homem. A pessoa vê a tua imagem, e ela não sabe se você é um bandido, se é uma pessoa do bem, ou se você tem algum defeito físico porque tá ali a sua imagem a sua roupa. Ela vai conhecer você depois intimamente, talvez, ou não, mas só vai conhecer você depois de um contato, seja ele verbal ou físico. Então eu pretendo trocar meu nome sim, alegando constrangimento público, dificuldade, às, vezes, também.

Entrevistador: Você me contou uma vez uma história de, lá do Salão, que as pessoas, da Caixa eu acho...

Júlia: É, eu tentei fazer, eu fiz um financiamento, prum, pra casa própria e infelizmente conta no meu financiamento Júlio Cezar de Paula. E isso me causou muitos problemas. Porque no banco, quando eu cheguei pra fazer a entrevista o rapaz chamou Júlio Cezar de Paula e seu sentei na frente dele, ele disse que não era a minha vez que ele tinha chamado um outro cliente. Eu disse que eu era o Júlio e ele ficou meio que constrangido. E eles ligaram pro Salão onde eu trabalho depois pra falar comigo, pedir mais alguma documentação que estava faltando, e pediram por Júlio Cezar de Paula e as meninas do Salão disseram que lá não tinha ninguém trabalhando com esse nome. Porque elas não se deram conta de que o meu nome é Júlio Cezar e não Júlia Guerra. Júlia Guerra eu uso como pseudônimo, por enquanto. Então eu acho que a partir do ano que vem eu vou ter mais clareza no assunto e mais tempo também pra pensar nisso e vou começar a tentar mudar isso e passar meu nome pra Júlia.

Entrevistador: Tá. Outra coisa que a gente não chegou a conversar da outra vez, mas, como eu te conheço, você já contou algumas vezes, que você passou por várias, na verdade, tradições religiosas, vamos dizer assim.

Júlia: Sim.

Entrevistador: Aí eu queria que tu me contasse um pouquinho como foi, não sei se, você foi batizada católica...

Júlia: Sim. É. A minha família é católica praticante. Mas a maioria das pessoas na minha família já passaram também por experiências com outras religiões. É que nem eu falo assim ó: o homem tá sempre em busca de alguma coisa. Ele escolhe a resposta que ele quer ouvir. E onde ele ouve o que ele quer ouvir ele fica. Ele aceita melhor, entendeu. Então assim ó: eu fui batizada na religião católica, fui prometida pra Padre Réus quando eu me queimei com um ano e cinco meses, meu pai fez uma promessa, então, eu não sou muito devota a ele, mas acredito muito nele, que é um santo católico. A minha mãe é ministra da Igreja Católica lá na comunidade dela na cidade onde ela mora. Eu fiz a comunhão, primeira comunhão, fiz a crisma. Só que eu comecei, depois, a perceber algumas coisas que não, que não me

satisfaziam, algumas respostas não eram o que eu queria ouvir a respeito de religiosidade. Com a maturidade eu comecei a ficar sabendo de outras religiões, tomar conhecimento, conviver com pessoas que viviam em outras religiões, comecei a ter também curiosidade. Cheguei a freqüentar a Umbanda, fui quase, como é que vou te, fui batizado na Umbanda também. Mas, quase fiquei, assim, fixa. Fiz aqueles juramentos que é necessário fazer na religião da Umbanda. Freqüento bastante a religião espírita, porque eu acho que eles têm uma ideologia muito legal, muito tranqüila. Eu acho que a troca de amor que eles fazem a gente pensar é muito importante pro ser humano. Fazer o que tu quer fazer por amor, não por reconhecimento. “Ah, eu vou fazer porque eu quero que as pessoas achem que eu fiz por bem, e porque eu fiz e ah, a Júlia fez aquilo ali, que legal”. Eu não quero isso. Eu quero que as pessoas vejam que eu fiz, mas que eu fiz por amor. Porque eu tava com vontade de fazer pra aquela pessoa naquele momento.

Entrevistador: Na Umbanda você não tem mais nenhuma relação?

Júlia: Uma relação eu continuo tendo, porque em alguns pontos eu acredito na Umbanda. Ela me supre em algumas necessidades. Por exemplo, eu acredito muito na Mãe Oxum, que na religião católica é Nossa Senhora da Conceição, que é a padroeira da cidade, porque ela representa fortuna, brilho, luz, entendeu, eu acredito muito nela. Ela não deixa de ser mãe. Eu acho que a concepção da mãe na religião é muito importante. Ela é muito avaliada. Eu acredito na, na, no Espírita pela ideologia que eles têm do amor. Acredito também na religião católica. Mais pela história dela, o que ela fez pra congregar tantos adeptos, entendeu, apesar de eu não aceitar a política que eles usaram. Porque agora, na idade que eu to eu consigo entender como foi feito a religião católica, foi baseada em cima do que. E na verdade eu acho que não era isso que Cristo difundia. Cristo difundia um outro tipo de religião. Uma religião sábia, uma religião heterogênea que misturava muitas outras, ele era um homem muito estudioso. Então eu acredito que muito nele, na sabedoria dele. E a religião católica não demonstra isso. Não abre isso, entendeu. É mais uma política religiosa do que uma ideologia de vida. Eu também já tive contato com a religião luterana, que é a tua. Já freqüentei palestras a teu convite. Já tomei conhecimento da estrutura, da onde veio a Igreja Luterana, o porquê que ela surgiu, que foi da insatisfação de um católico, propriamente dito, que surgiu a nova religião. Eu acho que as outras religiões também foram todas insatisfações. Porque a Umbanda aqui no Brasil era a insatisfação dos escravos por não poderem demonstrar no que eles acreditavam então eles conseguiram convencer os patrões deles que a religião deles era a mesma dos patrões brancos. Então por isso que eles misturaram muitos santos católicos com a religião deles. E a crença, na verdade, é no mesmo Deus. Na verdade o homem crê numa só coisa, em Deus.

Entrevistador: Você fez, comum..., porque, assim, seus pais se mudaram pra...

Júlia: pra Venâncio Aires.

Entrevistador: Você fez comunhão, crisma, aqui em São Leopoldo?

Júlia: Em São Leopoldo, na Campina. Comunidade são Jorge.

Entrevistador: E nessa época você ainda, assim, era menininho?

Júlia: É. Eu era menininho mas eu acho que eu já tinha alguma característica homossexual. Porque os meninos da rua gozavam muito de mim, e coisa e tal. Eu tinha, eu já tinha uma tendência. Já tinha sim.

Entrevistador: E a relação na Igreja?

Júlia: Eu gost..., eu era fissurada pela Igreja, mas eu acho que por uma questão de, até de repente seja vergonhoso dizer isso, uma questão de deslumbramento. Porque eu tava lá no altar. Todo mundo tava me vendo porque eu era sacristão, entendeu. Eu era coroinha, então todo mundo tava me vendo. Então aquilo ali pra mim era uma coisa maravilhosa. Então, não deixava de ser uma exploração homossexual dentro de mim já, eu já tava exacerbando aquilo ali. Porque eu queria que todo mundo percebesse que eu existia, entendeu. Na religião da

Umbanda, então, talvez também tivesse isso. Eu queria ver que as pessoas me olhassem e me vissem com uma entidade, que a entidade tivesse ali em mim. Eu queria que elas acreditassem que eu tinha o poder de incorporar uma entidade. Que não passava de uma energia intuída por mim próprio. Eu botava na minha mente que eu tinha a entidade e deixava a energia me levar, entendeu. Apesar de achar que eu acho que o ser humano quando incorpora, tudo faz parte da força mental dele. Da energia que ele gera em volta dele pra conceber que as pessoas acreditem naquilo que ele ta fazendo.

Entrevistador: E você tem alguma ligação hoje com, ou você vai em missa, ou vai em, ou frequenta algum terreiro, ou vai em alguma casa espírita?

Júlia: Na Igreja Católica eu não tenho ido, não, porque eu to muito decepcionada com algumas coisas. A maneira com que ta indo, o caminho que a Igreja Católica ta levando, mesmo porque agora muito bem concebido dentro de mim a homossexualidade. E eu não consigo conceber que a Igreja Católica não aceita a homossexualidade. Impede muitas coisas. Não aceita o divórcio, não aceita o controle de natalidade, na situação política que o mundo ta eu acho que isso é muito importante. E a Igreja Católica ta barrando isso. Ela ainda tem uma interferência política no mundo. Então, na Igreja Católica eu não tenho ido. Mas eu já, tenho frequentado centro de Umbanda, consultado com Mãe de Santo, procurando algumas respostas. Quando a resposta não é aquela que eu quero ouvir, eu analiso e penso duas vezes em fazer aquilo que eu quero. Quando a resposta é aquela que eu quero ouvir me dá uma energia boa pra mim seguir em frente. Eu acho que os ser humano é muito carente nesse sentido. Ele precisa que alguém diga “vá, faça”, daí ele cria uma energia positiva e vai, faz e aquilo dá certo, entendeu. Daí se a pessoa diz “ai não faz”, e o ser humano é teimoso, vai lá e faz, e diz “ah, a Mãe de Santo me avisou, não faça, então não deu certo porque ela disse que não era pra dar”, entendeu. Então tudo eu acho que tem uma coligação. E no Espírita eu gosto de ir também porque eu me sinto tranqüila. Eles dão conselhos muito bons, eles conseguem colocar parábolas fictícias pra ti, e tu tira alguma coisa daquilo ali, algum ensinamento, eu também gosto. Frequento também.

Entrevistador: Mudando geral de assunto... como foi que você se envolveu na organização da Parada Gay, aquela de 2006, .

Júlia: Isso. Eu frequento muito pouco a noite. Não sou muito chegada na noite, não sou muito chegada no mundo gay propriamente dito. Porque o mundo gay é conhecido como a promiscuidade, drogas, sexo fácil, boate, Madonna, Cher, essas coisas assim, e eu não sou muito chegada isso. Eu sou muito caseira. Eu gosto de conversar com pessoas inteligentes, sobre todos os assuntos, inclusive sobre homossexualidade. Mas eu me senti um pouco, assim, como é que eu vou te dizer, excluída do grupo. Porque eu tinha um grupo de amigos e eu vi que o grupo dos meus amigos estava organizando um evento que globalizava tudo o que eu gosto e eu não tava naquele grupo, entendeu. Então no primeiro não que teve a Parada Gay aqui eu não tava na organização, e, eu pensei “puta merda” (nesse momento cobre a boca por causa do palavrão), “poxa vida, eu podia ta junto ali, lutando por aquilo ali”, porque é um ideal bonito, lutar pelos seus direitos. E daí no ano seguinte eu pedi “ai eu quero participar, eu quero ajudar, eu quero ta dentro, de alguma maneira ajudar”. Foi daí que eu procurei o pessoal da boate, que é a Lolita, fui re-apresentado a ti e ao Dil porque até então a gente tinha uma amizade, mas não era, era uma amizade noturna “oi tudo bom, como é que ta” beijinho e fazia festa e tchau e nunca mais se falava. E aqui que se criou uma amizade que a gente conversa bastante a respeito de vários assuntos, a gente briga, a gente discute, um diz desaforo pro outro, um diz as verdades pro outro, e é legal, o poder que o amigo tem de dizer uma coisa pro outro sem querer ofender, entendeu, tentar fazer com que o amigo veja que existem outras opiniões que também são válidas.

Entrevistador: Ta, mas assim, faz de conta que eu não estava na organização da Parada Gay e conta como que foi assim, o que você fez, como que você se envolveu.

Júlia: Ah, a gente começou com reuniões numa ONG que tem aqui em São Leopoldo que é o ASPA, que trabalha com dependência de drogas e com a sexualidade também, um pessoal que trabalha com sexo, e começamos com reuniões, com conversas, uma troca bem legal, assim, de informações. E começamos a formatar a Parada. Como seria, o que que a gente teria que fazer, que tipo de projeto que a gente queria desenvolver. Era um projeto bem legal, assim, um projeto social, legal, não era só uma farra gay, uma farra bonita, linda, cheia de purpurina. A gente tinha uma intenção político-social naquilo ali. Mas infelizmente quem tinha mais intenção nisso era um grupo menor. Então o grupo maior ganhou que era a coisa da farra, da festa, do deslumbre. Mas foi legal porque a gente trabalhou junto, a gente deu opinião, cada um com as suas diferenças conseguiu chegar naquilo que a gente queria chegar. Eu acho que foi a melhor Parada que São Leopoldo já teve, porque teve uma divulgação político-social muito importante, teve simpósio falando de drogas, de doenças sexualmente transmissíveis, dos direitos dos homossexuais. Foi aí que a gente conseguiu lutar pela nossa lei, que infelizmente eu acho que ta engavetada, ninguém mais faz uso dela. Por causa, eu acho, da falta de consciência política, que existe na cidade, e na sociedade em si. Mas foi muito legal, foi muito bom, foi bonito, foi cansativo, mas foi lucrativo pra mim em alguns pontos. E foi uma festa linda também. Sem contar que aquilo que a gente tava esperando se concretizou, que era o público que a gente tava almejando. Foi uma festa, como é que, vamos dizer familiar. Tinha muita gente ali, família, muita criança, foi uma festa muito bonita.

Entrevistador: E você arrasou no palco...

Júlia: E quase peguei uma pneumonia. (risos). Eu acho que foi isso.

Entrevistador: Muito bem.

Júlia: Ai, já?

Domingo, 21 de julho de 2002

2/3

D

DOMINGO

Um corpo de homem em uma alma de mulher

A história de Júlio Cesar de Paula, 33 anos, não se diferiria das demais protagonistas por pessoas casadas não fosse por um detalhe: foi casado durante cinco anos com um rapaz. *Júlia*, como prefere ser chamado, precisou enfrentar um longo caminho até vencer a resistência da sociedade para este tipo de relação. Começou pelos mais próximos: "Primeiro é preciso ser aceito na família, depois entre os colegas de trabalho e, finalmente, pela sociedade", ensina.

A cartilha foi seguida à risca. Depois de conquistar a confiança dos pais e irmãos, há dez anos, *Júlia* deixou claro quem era entre os colegas da loja onde trabalhava como vitrinista. O momento de assumir o namorado perante a família foi escolhido no dia do aniversário da mãe, que mora em Venâncio Aires, que ficou sabendo da notícia um dia antes, por telefone. "Ele já havia me apresentado aos pais dele e pedi que eu fizesse o mesmo."

O churrasco com a presença de tios e primos não foi fácil, embora os dois se comportassem como amigos, sem de-

monstração de carinho ou intimidade. "Eu tremia feito vara verde." Havia tias e tios por toda a casa. O único comentário desagradável pariu de um deles, que disse "não achar certo" o amor entre dois homens.

Júlia e o namorado dormiram na casa dos pais dela naquele final de semana. "Na manhã seguinte ele chamou meus pais e perguntou se podíamos namorar." Diante do pedido, ainda segundo *Júlia*, seu pai disse que ambos eram adultos e que, para ele, estava tudo bem. "Só pediu que ninguém viesse chorar no ombro dele caso a relação não desse certo."

A conversa familiar foi definitiva. "Não tive mais medo de abraçar e beijar o meu pai. Meu irmão mais velho (41 anos) é gaudério, do tipo *lá de fora*, mas tenho muita afinidade com ele", conta *Júlia*, que também tem uma irmã de 36. Atualmente solteira, *Júlia* diz que sente falta de um companheiro. "Meu psicólogo me disse que há pessoas que nascem do sexo masculino mas têm uma alma feminina. Comecei a perceber essa alma."



Júlio Cesar, a Júlia

Adoção de um nome feminino e casamento de cinco anos com a avó da família

Entrevista Lolita Boom-Boom

Entrevistador: Pra começar eu queria que você dissesse seu nome, idade e profissão.

Lolita: Nome de homem ou nome de menina (risos).

Entrevistador: O nome que você quiser.

Lolita: Eu sou Suelci Fontana, vulgo Lolita Boom-Boom, eu tenho 35 anos.

Entrevistador: E a sua profissão?

Lolita: Minha profissão... uma delas é comerciante e outra delas artista, meretriz, ah não, atriz (risos), melhor dizendo, atriz.

Entrevistador: Então, queria que você me contasse, assim, na verdade a sua vida, não dá pra contar toda a vida porque senão a gente vai ficar aqui uns três dias...

Lolita: Não, 35 anos.

Entrevistador: Pior. Mas, assim, talvez começando um pouco, assim, da tua família, da tua infância, adolescência, essa parte mais...

Lolita: Bem... A minha infância foi mais ou menos normal, tirando os percalços de, de um jeito um pouco afeminado, que sempre traz alguns transtornos pra criança, pra adolescente, então é um pouco complicado, mas não tive grandes problemas com isso. Com 15 anos eu assumi a minha sexualidade, casei com 15 anos, com o primeiro namorado e até então a minha família não sabia de nada, ficou sabendo da minha sexualidade com 15 anos. No começo foi um pouco difícil, mas hoje em dia já aceitam normal. Então eu tive uma infância, uma adolescência bem, bem normal, assim. Tive namoradas até os 15 anos, tive várias namoradas, mulheres, e daí com 15 anos conheci o Cláudio, com quem eu fui casado 18 anos. Estou separado dele há três anos, nós moramos juntos ainda, E é isso, assim, da minha adolescência não tem muita coisa.

Entrevistador: Tu é daqui de São Leopoldo?

Lolita: Eu sou de Lajeado, natural de lajeado, morei em Sapucaia desde os meus seis anos de idade. E a partir dos meus seis anos de idade, morei com a minha família até os meus 15 anos, até os 16 anos, 16, 17 anos, morei com a família em Sapucaia. A família tem a minha mãe, meus três irmãos, dois irmãos e uma irmã, e eles continuam morando em Sapucaia e agora eu moro em São Leopoldo já há seis anos.

Entrevistador: E a relação hoje com tua família?

Lolita: Hoje em dia a minha família... minha irmã sempre me apoiou, super bem, assim, foi super apoiadora na minha vida. Minha mãe também sempre me apoiou. No começo foi difícil pra ela conciliar as coisas, mas hoje em dia ela aceita super bem, adora ver a Lolita montada, adora o trabalho que eu faço. E os meus irmãos até pouco tempo não, eles respeitavam mas não aceitavam minha opção sexual. Mas surpresa minha foi que há dois, há dois ou três meses atrás, meu irmão que é o mais cabeça-dura a respeito disso, me ligou me convidando pra fazer uma festa, uma animação na festa de 25 anos do time de futebol dele, com 250 amigos dele na festa. Não fui. Não tive coragem de ir. Mas foi um baque bastante grande, assim, foi uma surpresa grande pra mim. E todas as vezes que saía reportagens minhas em jornais, revistas, que ele tem restaurante, ele tem assinatura do jornal e aparecia lá no jornal e aparecia fotos minhas ele escondia os jornais. E na última reportagem que teve, que eu apareci, da última parada gay, ele deixou pra todo mundo ver, mostrou pras pessoas e hoje em dia ele mostra naturalmente pros amigos dele, não tem mais problema quanto a isso.

Entrevistador: As pessoas mudam...

Lolita: É, evoluem...

Entrevistador: Tu é professor de educação física ou foi professor de educação física?

Lolita: Eu não cheguei a me formar, estudei educação física durante um tempo, mas dei aula de ginástica durante treze anos, fui professor de ginástica durante treze anos, tive academia

durante cinco, quatro, quatro anos, tive academia em Esteio. E daí vendi a minha academia na época que eu abri a minha primeira boate. Conciliei as duas coisas durante dois anos e depois vendi a academia.

Entrevistador: E como é que foi a decisão, assim, como é que vocês chegaram a abrir a boate?

Lolita: Eu sempre fui muito boêmio. Desde os meus 15 anos eu adorei a noite, assim, e sempre tive muita vontade, como eu vivi a minha vida toda dentro do comércio, a minha família toda é de comerciantes, e, 90% da família é de comerciantes, então eu sempre tive um pezinho no comércio e o meu sonho sempre foi ter uma boate ou bar gay. E daí quando, na época, uns 10, 11 anos atrás, existia a boate Masmorra aqui em São Leopoldo, e o proprietário faleceu. Daí a casa ficou fechada durante algum tempo e nós fomos eu e um amigo meu lá no bar e tinha aberto uma casa de mulheres que não tava dando muito acerto. Daí a gente ofereceu pra ele pra comprar a casa e ele nos vendeu. Daí começamos. Era eu e mais quatro sócios. Meu ex-namorado, e o Edson que também na época era meu namorado, nós éramos um triângulo amoroso, durante 10 anos nós tivemos um relacionamento a três, eu, o Cláudio e o Edson. Moramos juntos até hoje como amigos. Então na época nós éramos nós três os sócios e mais um outro colega nosso, o Marcos, que era nosso colega e a gente teve sociedade durante algum tempo. Daí depois a gente comprou a parte do Marcos e ficamos nós três durante quatro anos...

Entrevistador: Na época do Eclipse?

Lolita: Na época do Eclipse. Aí nós ficamos quatro anos com a boate Eclipse e depois fomos morar na Bahia. Moramos um ano e meio na Bahia, onde eu também tive um bar gay, num ponto bastante conhecido, assim. Daí em outra época lá na Bahia, durante um ano e meio a gente morou lá, em outra época eu gerenciei uma das boates mais antigas do Brasil que é a Home's, New Look Home's, era na época. Ela era a boate mais antiga do Brasil, a primeira boate gay que teve no Brasil e que existe até hoje. E agora eu acho que fechou, ouvi falar que tinha fechado. Mas eu fui gerente desta casa durante algum tempo também e depois a gente retornou pra cá, fiquei um ano sem boate...

Entrevistador: Porque vocês foram pra Bahia?

Lolita: A gente foi pra Bahia por vários motivos, assim, que vinham nos atrapalhando, que a gente foi assaltado na boate duas vezes, perdemos tudo que tinha, toda a aparelhagem da boate. Perdemos a primeira vez, compramos tudo de novo, roubaram de novo, daí roubaram o meu carro, daí nós nos endividamos e daí nós resolvemos vender tudo e arriscar em outro lugar do Brasil. Aí nós miramos um ponto no mapa e fomos, na verdade caiu no Ceará, mas daí a gente disse “não, vamos um pouco mais perto, depois se não der certo a gente vai subindo”. E acabamos indo pra Bahia, moramos um ano e meio, e retornamos pra cá, porque nada como a terra da gente,

Entrevistador: Lá vocês conheceram a Flor?

Lolita: Lá nós conhecemos a Florzinha, que ficou, morava, praticamente morava com nós, fizemos uma super amizade, depois ela veio a morar aqui no Rio Grande do Sul com a gente. E daí já retornando de lá eu fiquei um ano trabalhando só com telemensagens e um barzinho em Sapucaia, mas um barzinho hétero, e depois de um ano nós abrimos uma danceteria que chamava-se The Queens, que era minha e da Kaliandra. Aí durou um ano essa danceteria, a qual pegou fogo, perdemos tudo o que tínhamos, e após 20 dias que tinha queimado a casa nós abrimos, eu abri com um outro sócio que era dono de outra boate de mulher, que não estava dando muito certo, ele me convidou para abrir uma boate com ele que foi a Felinos, que também durou mais um ano, e foi o tempo de eu me levantar pra conseguir abrir a boate My Way, que já estamos há quatro anos.

Entrevistador: Chegaram a descobrir o que que aconteceu, porque que pegou fogo agora?

Lolita: Não, não chegou a ser feito perícia, não foi feito laudo. Os bombeiros não, eles meio que nos enrolaram, assim, que eles tavam em briga interna na corporação, meio que nos

enrolaram, disseram que era pra nós fazer a perícia na segunda-feira, quando nós fomos solicitar a perícia eles disseram que já tinha chovido, que não tinha ficado ninguém cuidando então não tinha mais como fazer a perícia. Acabou não sendo a perícia. Algumas pessoas acham que foi criminal, outras acham que foi acidental, mas eu não faço questão de saber. Como dizem, há males que vem pra bem. A gente cresceu bastante depois disso.

Entrevistador: E, mas foi, assim, vocês perderam tudo também...

Lolita: Perdemos tudo e ficamos só com a roupa do corpo. Sem nada mesmo.

Entrevistador: E aí tiveram que começar do zero...

Lolita: Começamos do zero, como eu falei, a gente abriu essa boate com esse senhor, durante um ano a gente teve a boate com ele, fizemos, trabalhei com mensagens pra conseguir comprar bebidas e coisas, Fiz um esforçinho daqui, um esforçinho dali e conseguimos re-abrir vinte, dias depois do acidente daí conseguimos abrir a casa e, como todas as outras, na inauguração já bombamos, assim, e não parou.

Entrevistador: E como é que é esse negócio de telemensagem?

Lolita: As mensagens ao vivo, na verdade assim, praticamente nem em São Paulo existiam essas mensagens quando a gente começou fazer há muitas anos atrás, oito anos atrás, mais ou menos, e ela, a gente trabalha com animação na telemensagem. As mensagens ao vivo, com carro de som e coisa, e a gente faz um trabalho de animação nas festas. Aí o pessoal faz a mensagem normal, daí eles nos anunciam, que tem um presente pro aniversariante, a gente desce, dança com as pessoas, levanta o povo...

Entrevistador: E vocês vão montadas...

Lolita: Sim, montadas, vestidas de menininha, menininhas carcatinhas. Então é assim...

Entrevistador: E como é a recepção?

Lolita: Já, têm pessoas e têm pessoas. Em 90% dos casos é maravilhoso, assim, o pessoal adora, é o *up* da festa. É a parte da festa que anima a festa pro resto da festa. Então, são vinte minutos que vão valer o resto da noite, deixar as pessoas animadas, vai descontrair o ambiente. Mas têm pessoas que não gostam muito, então eu já fui ameaçado com arma, já fui queimada com cigarro, várias coisas que tu tem que saber contornar.

Entrevistador: Claro. Ta e vocês abriram primeiro a My Way ali na Brasil...

Lolita: Na Brasil.

Entrevistador: Ali ficou quanto tempo?

Lolita: Durante três anos. Daí agora fazem, faz um ano, fez no último mês um ano que a gente abriu o novo endereço agora. E já crescemos bastante. E durante este tempo que a gente teve a My Way na Brasil a gente, eu também tive sozinho a Boate Star Way, que era uma boate, na verdade o nome anterior era (...pensando), era só pra meninos...

Entrevistador: Não lembro...

Lolita: Spicy Boys.

Entrevistador: Ah, era Spicy Boys, é verdade.

Lolita: Era Spicy Boys. Daí durante um tempo a gente teve a Spicy Boys e depois transformou em Star Way. A Spicy Boys era só pra meninos e depois a Star Way era só pra meninas. Nenhuma das duas deu muito certo, então eu resolvi ficar só com a My Way mesmo.

Entrevistador: Ta, assim, você falou que você, com o Cláudio você, vocês se conheceram quando você tinha 15 anos.

Lolita: 15 anos.

Entrevistador: Aí vocês foram morar juntos ou...

Lolita: Não, a gente ficou dois anos só namorando e depois de dois anos eu fui morar com uma amiga minha, e morei em Camboriú durante meio ano, daí depois voltei e a gente continuou morando junto eu e ela aqui em Sapucaia mesmo e depois de uns três anos, mais ou menos, a gente foi morar junto.

Entrevistador: Lá em Sapucaia?

Lolita: Em Sapucaia.

Entrevistador: Ta, e como é que o Edson entrou nessa história?

Lolita: O Edson... nós tivemos, no nosso relacionamento, assim, durante sete a oito anos a gente foi super fiel, assim, daí, apaixonados e tal, só que pelo meu ponto de vista todo relacionamento precisa de um, de alguma coisa pra esquentar. Então, a gente começou, a gente percebeu que tanto eu quanto ele gostávamos de, sentíamos vontade de sair com outras pessoas. Só que nós nos gostávamos, então nós achamos que “se tu tem vontade de fazer uma coisa e eu tenho vontade de fazer uma coisa, porque não fazermos juntos”. Isso não se tornaria uma traição. Então nós começamos a sair, em outros lugares, e conhecer pessoas, e tal. No começo foi meio complicado por causa dos ciúmes e tal, mas isso foi uma coisa que com o tempo a gente, a gente começou gostar e viu que era bem por aí mesmo, que era uma coisa que não nos atrapalharia no relacionamento, só que a gente tinha uma regra: que uma pessoa que a gente ficasse era só uma noite e não, não mais. Daí a gente conheceu, foi no enigma um dia e conhecemos o Edson. Daí... (nesse momento o Edson está no recinto), daí ele, daí nós conhecemos ele, levamos pra casa, daí ele começou a ir de novo, e de novo, e de novo, e de novo e ele não largava do pé (risos)...

Edson: Conta bem direitinho quem foi que fugiu várias vezes...

Lolita: E daí, daí sei lá, eu acho que nós nos identificamos, assim, vimos que combinávamos os três e acabamos ficando juntos os três, num relacionamento a três, durante dezoito, durante mais de dez anos, dez a onze anos. Daí...

Entrevistador: e também profissionalmente...

Lolita: E profissionalmente. Na verdade esse relacionamento durou mais pela profissão do que pelo, pela sexualidade ou pelo amor, porque de repente uma coisa contemplou a outra. A gente começou a trabalhar junto, abriu a casa junto, depois de três, quatro anos, e, não, três, quatro anos não, depois de dois anos a gente abriu a casa juntos e nos tornamos cúmplices uns dos outros.

Entrevistador: E como nasceu a Lolita?

Lolita: A Lolita...

Entrevistador: Ou ela não nasceu (risos)...

Lolita: A Lolita não nasceu, ela foi chocada. (risos) Ela não nasceu, ela foi chocada. Então a Lolita foi, depois de dois anos de casa, que a gente tava com o Eclipse, ela, a gente de brincadeira, as pessoas me perguntava porque que eu não me montava e eu tinha até vontade, mas não tinha coragem, daí eu, um dia a gente fez uma brincadeira e colocamos faixas e, colocamos faixas e cartazes na boate (Edson traz vinho) daí colocamos faixas e cartazes de que ia ter a estréia de uma drag nova que era Lolita Bum-Bum, na época Bum-Bum com U, que era de bunda mesmo, que ela era, tinha uma bunda exagerada, os peitos exagerados de enchimento e daí fizemos toda aquela função em cima do lançamento e daí quando vê chegou eu vestida de Lolita, uma super-produção feita pela Baronesa, Carlos Schreder, que é um dos melhores do estado nessa questão e daí lancei, como uma brincadeira. Daí as pessoas gostaram e acabou repetindo e repetindo e se tornando profissão mesmo. E daí eu vi que, na verdade não precisaria pagar apresentadores, poderia fazer essa parte, que às vezes os apresentadores não vinham e daí não tinha quem apresentasse os shows. Então pra evitar esse tipo de coisa eu acabei me profissionalizando nisso pra, pra representar a casa. E foi bem legal, assim, daí depois a gente, depois de um tempo que eu fui me adaptando aos tempos, que as drags foram se transformando em top drag e coisas assim, daí a gente pegou e, daí como eu parei de usar enchimentos e por causa do transtorno todo que causa também, daí comecei a usar meu corpo mesmo sem, sem artifícios, então eu troquei o Lolita Bum-Bum com U por Lolita Boom-Boom com dois “o’s” que se torna explosão, boom boom. Explosão. E daí ficou. Daí hoje em dia a gente já consegue ter o nome bastante conhecido.

Entrevistador: É, na verdade My Way e Lolita é...

Lolita: Praticamente a mesma coisa.

Entrevistador: Quase inseparável, assim.

Lolita: Têm pessoas que não sabem o que que é My Way, mas sabem que, qual é a boate da Lolita.

Entrevistador: A boate da Lolita... é verdade. Muita gente comenta. E daí nesse, nesse, assim, como eu freqüentei essa casa, assim, o que acho interessante é que vocês três acabaram também dividindo as tarefas, porque você trabalhava então como hostess, recebia as pessoas, toda a parte de show e os outros dois faziam as outras atividades.

Lolita: É, na verdade na época que a gente iniciou o Edson trabalhava na copa, o Cláudio era DJ, como continua até hoje, e eu fazia a parte de hostess e administração da casa. E hoje eu continuo fazendo a mesma coisa, controlando toda a casa, eu faço toda a parte interna da casa, o Edson agora tá trabalhando de DJ na pista nova e o Cláudio continua na pista principal como DJ também. E a gente colocou agora funcionários pra trabalhar nas copas, e no caixa.

Entrevistador: E como é a relação de vocês hoje? Na verdade vocês, assim, tiveram um relacionamento muito tempo, foram pra Bahia, voltaram...

Lolita: Na verdade o nosso relacionamento até hoje não mudou nada do que era desde o começo, a gente não mudou nada. O carinho, a amizade, a cumplicidade, o respeito existe como sempre foi. A única diferença é que a gente não transa mais. A gente só se separou de cama, mas a questão, a questão de sentimento, de amizade, a gente, a gente é uma família. São vinte anos morando junto praticamente, então a gente é uma família. Eu considero eles mais família do que a minha própria família. Ano Novo, Natal, a gente sempre passa junto, como eu não passo com a minha família há quase, faz quase vinte anos que eu não passo com a minha família, eu passo sempre junto com eles, então, a gente sempre passa junto, aniversário, tá sempre junto. Então a minha família, se me perguntarem quem é a minha família, eu vou dizer que são eles dois e hoje mais o Marcos que é o meu atual namorado. Três anos.

Entrevistador: Como foi seu envolvimento com a história da Parada Gay?

Lolita: A Parada Gay sempre foi um sonho a ser realizado. Um sonho que eu venho galgando há muitos e muitos anos, como tu sabe, a gente tentou fazer uma brincadeira há dez anos atrás, que não deu nada certo. E eu sempre tinha essa coisa na minha cabeça que um dia eu ia fazer uma Parada aqui em São Leopoldo. Só que ninguém acreditava nisso, nessa proposta. Ninguém acreditava nisso. Todo mundo dizia: “São Leopoldo não tem cabeça pra isso; São Leopoldo não tá na hora de fazer isso ainda, não é, não tá pronta pra isso”. Só que na minha cabeça eu tinha certeza que, por conhecer o público, por trabalhar com o público gay eu sabia que as pessoas tavam mais abertas pra isso. Eu achei que a hora certa era aquela. Então eu disse: “vou fazer; se tiver gente pra me apoiar, me apóia, se não quiser eu faço sozinho”. Então eu resolvi fazer, daí tive um grupo de amigos que me apoiaram, inclusive você, e daí a gente conseguiu ir a frente com essa proposta que graças a Deus foi o maior sucesso. Surpresa grande pra muita gente, calou a boca de muita gente.

Entrevistador: É, na verdade eu acho que também através da Parada Gay você, eu não consigo já nem pensar na Parada Gay sem pensar em você como apresentadora da Parada Gay. Eu acho que as pessoas também vão lá pra ver você.

Lolita: A princípio eu não tinha intenção de apresentar a Parada. A minha idéia era trazer uma apresentadora de nome no estado pra trazer mais público e dar mais ênfase pra Parada, mas como foi unânime a pressão pra mim apresentar. Eu acho que foi legal, porque o público recebeu muito bem, o público gostou muito, eu vejo isso pela, pelo orkut, pela forma como as pessoas me recebem na rua, quando eu vou em alguma festa hétero as pessoas comentam muito da minha apresentação e tal. Recebi muitos elogios do pessoal da câmara de vereadores, da Prefeitura também, o prefeito me elogiou bastante pela questão da forma com qual eu apresentei, com a desenvoltura que eu apresentei e da forma que eu induzi o público a respeitar o nosso trabalho. Então foi bem legal, assim. Eu acho que eu pude mostrar melhor

do que outras pessoas o que eu queria mostrar. Na verdade eu não queria estar mostrando, botando uma Parada Gay pra botar as bichas na rua pra dar close pras outras. Na verdade eu queria fazer uma Parada Gay pra mostrar pro público hétero que a gente é um público alegre e feliz e educado, que é o que, na verdade, a gente é. Eu não queria estar mostrando, não queria só fazer mais uma Parada pra darem close na rua. Eu queria fazer uma Parada educativa, demonstrativa pro público hétero.

Entrevistador: Essa de dez anos atrás, me conta um pouquinho como foi.

Lolita: Na verdade isso foi mais uma palhaçada. Foi, nem eu lembro direito como é que foi. Eu sei que nós resolvemos e que tinha Parada Gay em alguns lugares e a gente disse “ah, vamos fazer uma mini Parada, vamos convidar algumas pessoas”, convidamos o povo e chegou no dia tinha 10, 15 pessoas, e três ou quatro faixas e balões e nós saímos na Independência. Vestidas muito caricatas, assim, como na época éramos. Que na época as maquiagens eram terríveis, as roupas eram terríveis, e a gente saiu daquele jeito na Independência. Não tinha ninguém pra olhar também. Mas nós estávamos lá. Registramos o momento. Na nossa cabeça vai ficar pra vida toda.

Entrevistador: Como é a relação da Lolita com o público? Ou como é a Lolita...

Lolita: Eu, muitas pessoas me vêem de uma forma que eu não me vejo. Porque hoje em dia a Lolita é uma, um, praticamente um símbolo sexual. Porque ela é uma pessoa que usa roupas muito curtas, só que com uma postura bastante elegante, que não seja vulgar. Então muitas pessoas vêem ela como, como símbolo sexual, digamos assim, que eu já ouvi isso da boca de várias pessoas. E coisas que eu não considero, porque eu me vejo vestida de Lolita, eu vejo o Su, eu não consigo ver uma mulher. Então as pessoas me perguntam “porque tu não vira travesti”. Daí eu digo assim “mas eu não tenho cabeça de travesti”. Eu tenho cabeça de homem. E pra ti ser travesti tu tem que ser interno antes pra depois conseguir ser externamente. E então as pessoas me vêem como, me vêem de uma maneira que eu não me vejo. Elas me vêem uma pessoa feminina, sexy, e eu me vejo um homem vestido de mulher. Então eu me vejo totalmente diferente ou o oposto que as pessoas me vêem. E isso mais da parte masculina. E da parte feminina as pessoas me vêem muito como inspiração, uma, sei lá, um exagero que as pessoas gostariam de ter e não conseguem ter. É um exagero da mulher, a mulher gostaria de ser toda exuberante, toda, usar jóias exageradas, coisas que eu posso usar como uma top drag eu uma mulher normal se usasse isso ia ser chamada de louca. Então é um detalhesinho que a gente pode exagerar e as mulheres não. Então elas me vêem assim como, uma pessoa simpática, que recebe muito bem as pessoas em qualquer lugar, se dá bem com todo mundo e, mas que, tem uma postura que impõe respeito pras pessoas. Eu acho que as pessoas me vêem assim, pelo menos é o que eu sinto das pessoas. E o que eu tento passar também.

Entrevistador: Mas, você, como é por exemplo, o seu relacionamento com outros homens, na verdade, assim, mais com o seu namorado? Como ele te vê? Como Lolita? Ou ele não se relaciona com a Lolita?

Lolita: Ele é apaixonadíssimo pela Lolita. Ele me ama também. Como ele sempre diz, assim, ele não gosta de, ele não gosta de homem, ele se apaixonou por mim. Ele não é apaixonado por homens, ele é apaixonado por mim, tanto como Lolita quanto como Su. Mas ele é enlouquecido pela Lolita. Ele sente muito tesão, muita loucura pela Lolita. Então pra ele é o fetiche, dele é a Lolita. Ele gosta de transar com a Lolita, ele, quando, sempre que eu permito ele transa com a Lolita, quando eu não tenho ciúmes dela. Então, mas é, rola muito assédio, assim. A gente te, eu passo por muitos sufocos, assim, digamos, às vezes to em algum lugar as pessoas ficam perseguindo e querendo alguma coisa. Só que eu me, eu procuro ser muito séria pra não dar abertura pras pessoas. E, só que as pessoas às vezes não entendem e me seguem e vão até o meu carro, e me seguem de carro, coisas assim. E às vezes eu tenho que até ser um pouco estúpida pra, pra manter um pouco a postura. Tem pessoas que em boates, às vezes, eu,

eu mantenho uma postura muito, como eu posso dizer, arredia, assim, pra não deixar as pessoas se aproximarem, porque tu nunca sabe se as pessoas estão fazendo as coisas pra te debochar ou porque estão a fim de ficar contigo mesmo. Inclusive rolou já várias histórias comigo assim: as pessoas mexem comigo e eu não sei se elas estão mexendo porque querem ficar comigo ou porque estão debochando. Então eu sou um pouco, às vezes até um pouco agressiva pra não deixar as pessoas zombarem da personagem que estão vendo ali. Então eu quero que eles me tratem, como eu já te falei, pra mim ficar com uma pessoa entre quatro paredes, eu tenho que ficar com ela em público antes. Se a pessoa não me aceitar em público, eu não aceito ela em quatro paredes também. É uma regra que tenho comigo. Se for pra pessoa, se eu conhecer uma pessoa em uma danceteria, algum lugar que for pra mim ficar com alguém, vai ter que ficar entre quatro paredes, pra ficar entre quatro paredes vai ter que ficar em público também. Não pode ter vergonha de mim em público pra, e não ter vergonha de mim na, numa cama.

Entrevistador: Eu acho que uma vez eu vi você conversando com a Júlia e com a Flor e você disse que na verdade o Marcos foi o primeiro homem que você ficou de Lolita. É verdade?

Lolita: Foi.

Entrevistador: Você tinha um pouco de dificuldade de ficar...

Lolita: Tenho até hoje. Tenho até hoje. Não gosto muito de me relacionar com homens vestido de Lolita. Ela é, não é muito do sexo. Ela é um pouco assexuada.

Entrevistador: Ela é mais de badalação...

Lolita: É.

Entrevistador: Muito bem. Assim, na verdade também tem entre, dentro do meio gay, assim, especialmente as pessoas mais novas tem uma certa admiração também pela Lolita, tem uma coisa assim, como é que é essa coisa?

Lolita: Ah isso rola muito, mas não é, tipo, se tu observar um pouquinho melhor, tu vai ver que eu tenho mais admiração, que ela tem mais admiração do público de mais idade do que do público... as jovens, elas ficam alucinadas porque elas gostam, elas têm vontade de se montar, de se produzir, de ficar parecida ou coisas assim. E o público de mais idade tem respeito, tem muito respeito, tem uma admiração diferente, uma admiração, digamos assim, mais espontânea, assim, não é aquela coisa de, a mesma coisa amor e paixão. A paixão é uma coisa que, avassaladora, mas que daqui há pouco passa. E o amor é uma coisa que vem e fica. Então eu, é uma coisa mais ou menos assim. Então as pessoas de mais idade, elas têm uma admiração mais sincera, sincera. Elas sabem o quê elas estão admirando, elas não estão admirando a tua aparência, elas estão admirando a tua personalidade. Então isso eu acho mais interessante. Mas rola muito essa coisa de, essa admiração, assim, de, as pessoas me pedirem autógrafo que eu acho muito... “não to em condições”. (risos). Então, aconteceu um dia, poucos dias atrás, um senhor, devia ter quase cinquenta anos de idade e pediu pra mim dar um autógrafo na camiseta dele dentro da boate. Foi uma coisa, assim, que me deixou de queixo caído, eu não sabia o que fazer, se eu dava ou se “ah, não tem necessidade”, eu fico constrangida dando autógrafo. Eu não sou nem uma celebridade.

Entrevistador: Você é mãe, também tem uma, ah você não, a Lolita tem algumas filhas...

Lolita: Tenho... várias, várias, várias, várias, várias...

Entrevistador: Como é que é essa história? Como é que nasce uma filha de Lolita?

Lolita: É, não é, digamos, pelos métodos tradicionais (risos). Pelos tradicionais isso seria um pouco complicado, eu estaria um pouco estragada. Não, essa questão de filhas eu acho que assim é essa questão mesmo de admiração que as pessoas tem por ti e elas querem se aproximar de ti e querem que tu produza elas e tal. Então a gente costuma dizer que a primeira vez que tu foi produzida a pessoa que te produziu é tua mãe. Ou a primeira pessoa que te lançou no palco é a tua mãe de palco e tal. Mãe ou madrinha, coisas assim. Então eu tenho

muitas pessoas que então são as minhas filhas de palco que se consideram filhas, então é isso que rola.

Entrevistador: E elas respeitam a mãe?

Lolita: às vezes, se não pintar um bofe na área (risos).

Entrevistador: A Débora foi a primeira?

Lolita: A Déb..., não a Kaliandra.

Entrevistador: A Kaliandra....

Lolita: A Kaliandra foi a minha primeira filha. A Débora Mont Serrat foi uma das filhas que deu mais certo, que hoje já virou mulher e já está operada. E, na verdade, a Débora foi uma história bastante complicada, que ela foi um legítimo, uma coisa obsessiva de admiração porque ela mentia a idade dela, mentia a data de nascimento pra dizer que era no mesmo dia que eu, ela mentia a idade e dizia que tinha a mesma idade que eu. Na verdade ela nasceu dia 22 de outubro, ela mentia que tinha nascido no dia 24 de outubro. Inclusive o signo os signos são separados, ela mentia que era de escorpião pra... Então, até, até ela fazer a operação dela, ela tinha uma personalidade que era copiada da minha. Ela copiava a minha personalidade. Tudo o que eu fazia, tudo que eu tinha ela queria ter, tudo que eu fazia ela queria fazer. Hoje, que ela ta operada, que ela conseguiu adquirir o que ela queria, que era o sonho da vida dela, que é o que ela sentia por dentro, que ela queria se transformar no que ela sentia por dentro, hoje ela tem a personalidade própria. Hoje ela consegue ter a sua própria personalidade, mas ela já foi bem assim, dependente da minha personalidade.

Entrevistador: Vocês, lá da Bahia vocês decidiram voltar, assim, porque estavam com saudade ou...?

Lolita: O motivo maior foi saudade, mas um dos motivos também foi necessidade, porque lá é muito difícil de emprego e a questão financeira lá era muito, é muito difícil de tu conseguir emprego, de, o povo não tem dinheiro mesmo, então é bem complicado. Não teria como crescer lá, a gente não ia conseguir crescer do jeito que a gente queria crescer, como a gente conseguiu bastante. E lá a gente ia ficar empatando, assim, trabalhando de noite pra viver de dia, trabalhando de dia pra viver de noite e não ia esta rendendo. Então não, nós chegamos a hora que “não, assim não dá, vamos partir pra um...”

Entrevistador: Vocês moravam onde lá?

Lolita: Nós morávamos na Barra em Salvador, no Porto da Barra.

Entrevistador: E depois, a Flor veio pra cá, a primeira vez, vocês já tinham a Felino's lá.

Lolita: Na época em que ela veio a gente tinha a Felino's, isso.

Entrevistador: E ela chegou a morar com vocês?

Lolita: Ela morou com nós quando nós já tínhamos aberto a My Way, já morávamos no apartamento. Ela morou com nós durante um ano, mais ou menos.

Entrevistador: Muito bem, tem mais alguma coisa? Porque da minha listinha acho que já foi tudo. Tem mais alguma coisa que você gostaria de dizer?

Lolita: Acredito que não.

Entrevistador: Da tua vida...

Lolita: É um livro aberto. (risos)

Entrevistador: Então ta.

Lolita: Acho que é isso.

Entrevistador: Muito obrigado.

Lolita: De nada.

Matéria
de Capa

Empresário bem-sucedido, to Su, Lolita e

Texto: Dani Bittencourt
Fotos: Giovani Paim

Dizem que tudo na vida tem dois lados. Ying e yang, inter e grêmio, praia e serra, solteiro e casado, arroz e feijão. Então, não tem como começar essa matéria de capa sem dizer que, dessa vez, ela é dupla. Tem duas personalidades, muito bem assumidas e divididas. Nesse dois em um, conversamos com o Su, dono da boate My Way e militante da causa homossexual; e com a Lolita Boomboom, top drag famosa na cidade e na região. "A personalidade é totalmente diferente. Eu sou sério, tímido, reservado, a Lolita é extrovertida, brincalhona, não tem vergonha de nada", explica. Com um detalhe: eles são a mesma pessoa.

Um pouco dele

O Su (apelido pro nome Suelci, que está na certidão de nascimento e do qual ele não gosta muito) tem 35 anos e é um cara tímido natural de Lajeado. Com dois irmãos e uma irmã, é o caçula de uma família de comerciantes que veio pra Sapucaia quando ele ainda era criança. Está em São Leopoldo há 5 anos, onde mora com o namorado e dois amigos. Sempre soube que era gay: "Não me transformei em homossexual, eu nasci assim, é natural", explica.

A família, quando soube, não teve uma reação muito legal. "Meus irmãos descobriram e, como minha mãe estava viajando, me chamaram pra conversar. Disseram que, se eu

mudasse e 'saísse dessa vida', não contariam pra ela. Eu estava bem consciente de tudo, sabia quem eu era e o que queria. Não ia arriscar a minha felicidade ficando com uma mulher e tendo filhos pra mais tarde fazer todos sofrerem. Daí eles decidiram contar", lembra.

E como foi a reação da tua mãe quando soube?

"Ela começou a chorar e perguntava se a culpa havia sido dela. Eu disse 'Mãe, a senhora conhece minha personalidade e minha honestidade. Eu já era gay antes e a senhora não notou. Nada vai mudar'."

Nessa época o Su tinha 15 anos e estava com o primeiro namorado, com quem ficou quase duas décadas. Numa fase complicada pra alguns adolescentes, ele enfrentou de forma tão honesta suas vontades que mudou o conceito da família.

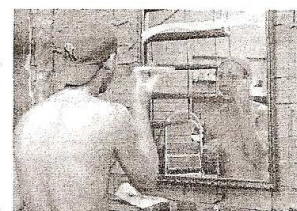
Como eles lidam com isso hoje?

"Meus irmãos respeitam, mas não se envolvem. Minha irmã adora, vai na minha boate e faz a maior propaganda da Lolita. Mas a maior surpresa é minha mãe; que está com 80 anos e guarda tudo que sai na mídia sobre mim. Em festas de família, para os parentes do interior, ela diz 'Viram as fotos dele na frente da boate? Traz lá pra mostrar'. Ela assume escancaradamente, adora me ver 'montada' (vestido como Lolita)."

Um pouco dela

Aproveitando a deixa, como nasceu a Lolita?

"Há vários anos teve um concurso de glamour gay aqui em São



Leopoldo e eu participei, com um personagem montado pelo João Oliveira (cabeleireiro e carnavalesco), já falecido. Foi legal, ganhei o título de princesa, mas foi a única vez. Quando abri minha primeira boate, a Eclipse, os amigos insistiram pra que eu montasse algo."

Influenciado pelos pedidos, Su anunciou, sem revelar quem seria o intérprete, uma nova atração na casa: a personagem Lolita Boomboom. E foi assim, com data marcada, público ansioso e superprodução, que ele fez o primeiro show como transformista. A perfeição era tanta que nem a irmã o reconheceu por traz de figurino e maquiagem.

Dali em diante a Lolita não parou. Virou profissão, cada vez mais promissora. "Quase tudo que adquiri foi através dela", reconhece. Além de ser a alma do My Way, a Lolita conquistou muitos direitos na cidade. Até três anos atrás o trabalho dela não era tão reconhecido, mas, principalmente depois que idealizou e executou a Primeira



Fonte: BITTENCOURT, Dani. **Empresário bem-sucedido, top drag famosa e militante da causa gay: Su, Lolita e suas conquistas. Pois É**, São Leopoldo, ed. 15, abr. 2008, Matéria de Capa, p. central.

pra drag famosa e militante da causa gay: suas conquistas



Parada Gay em São Leopoldo, as pessoas passaram a entender melhor. Hoje existe mais consciência sobre preconceito, respeito e direitos. Ela esclarece: "Pra ter uma idéia, eu, Lolita, já compus a mesa da câmara, falei em plenária e hoje tenho acesso livre na prefeitura. Espero que todos os gays possam andar livremente pela cidade, como quiserem, assim como eu pude estar na casa mais ilustre. Homossexualidade não é uma deformidade, nem uma doença, é o mundo".

Então a homofobia capilé está mais controlada?

"As coisa mudaram, mas ainda existem pessoas que têm o pré-conceito de falar mal sem conhecer. Também tem o outro lado, é preciso se dar ao respeito pra ser respeitado. Se uma mulher chega num lugar se atirando pra todos os homens, vai ser considerada puta. Homem que chega brigando vai ser marginal. O gay que chega fazendo escândalo vai ser tachado também, o preconceito é o mesmo."

E quem tem mais preconceito, homens ou mulheres?

"Drag sempre chama a atenção. Isso às vezes desperta o ciúme e a inveja de algumas mulheres e a atração de alguns homens. O homem tem preconceito quando está na turminha de amigos; se ele te encontra sozinho na rua, quer sair contigo. E as mulheres muitas vezes viram amigas. Normalmente as pessoas enrustidas são as que têm mais preconceito. Se fizer uma pesquisa, talvez metade da população seja homossexual, entre assumidos e não assumidos. E não é porque o público gay cresceu, é porque as pessoas saíram do armário."

Trajatória na noite

Pra quem não sabe, a My Way é uma das maiores boates GLS (gays, lésbicas e simpatizantes) da região. É sucesso entre o público gay, o público bissexual, o público hetero e todos que têm cabeça aberta. Mas, muito antes disso a Lolita já fazia história.

No início, o Su era professor de educação física e sócio em uma academia de ginástica em Esteio. Há oito anos montou a primeira boate, a Eclipse, já em São Leopoldo. "Quando a boate estava em alta, fomos assaltados e levaram toda aparelhagem de som. Um mês depois destruíram meu carro e no outro mês, depois que tínhamos comprado aparelhagem nova, roubaram tudo outra vez", conta. Como o Su tinha largado de mão ser professor de educação física, a Lolita havia tomado a frente na noite, mas se decepcionou com os assaltos. O namorado e os companheiros sugeriram vender a boate. Ele conta: "Subimos o país e fomos

pra Bahia. Abrimos um bar lá, ficamos um ano e meio e voltamos", diz.

Começando do zero, a trajetória passou por um bar hetero e muitos trabalhos de telemensagem, até juntar uma grana e abrir a boate The Queens, com uma amiga. "Ficamos um ano nessa e incendiou. Tínhamos adquirido muita coisa e perdemos tudo. Só sobrou a roupa do corpo", lamenta. Mas logo surgiram outras oportunidades, como uma sociedade na boate Felino's e depois a parceria com a amiga Jane, pra inaugurar, dia 9 de outubro de 2004, a My Way, ali na Rua Brasil.

Foi um super sucesso e durante quase 3 anos a coisa cresceu tanto que o lugar já não dade de

comportava mais. Veio a necessidade de mudar e, após muitos reparos e divulgação, a My Way da rua D. João Becker inaugurou com 1.500 pessoas dentro da casa! Cerca de 500 ficaram na rua. A fila ia até a esquina da rodoviária, um público gigantesco que não se imaginava.

É real essa idéia de que em boates gays tudo é sacanagem?

"Aqui na My Way não. Nossa casa não é casa de prostituição nem lugar pra putaria, não se vê uma pessoa botando a mão no sexo do outro, por exemplo. Rola beijo, abraço, como em uma casa hetero, com a diferença que a maioria é homem com homem ou mulher com mulher. Também não rola nenhum tipo de droga aqui dentro."

continua→



Quem for pego com algo é expulso. Nosso diferencial mesmo é a 'dark room', um quartinho escuro, onde entra só quem quer e lá dentro faz o que quiser. Cada um sabe de si!"

Mas não acontecem excessos dentro da boate?

"Em qualquer lugar tem clientes que ficam chatos ou causam problemas depois que bebem. Mas se a pessoa está

incomodando, converso e, em casos extremos, convido a se retirar. Mas aqui é calmo. Se no público hetero dá 5 brigas por noite, aqui dá 5 brigas por ano. Todo mundo brinca, se diverte. A Jane, minha sócia, fica mais no balcão e eu controlo todo o resto. O pessoal sabe que a Lolita não é de brinquedo, ela é muito bonitinha, mas quando fica brava... "(risos).

Então tu é machão, impõe

respeito?

"De homem eu sou cagão. Mas na noite, de mulher, viro bicho. Não pisem no meu calo! Uma vez, quando eu estava saindo de um trabalho, montada, havia uns 10 guris numa mesa de bar. Um deles disse "E aí, loira, vai pagar uma cerveja pra gente?". Eu voltei e respondi "Meu bem, na minha época o homem pagava bebida pra mulher; a não ser que tu queira ser minha mulher". Os amigos caíram na

cabeça dele. Se tu quer brincar comigo, tudo bem, mas tenha cacife pra agüentar a resposta."

Precisa mais?

Anota aí

O My Way Club fica na Rua Dom João Becker, nº 968, no Centro de São Leopoldo. O site é www.mywayclub.com.br.