

A CRUZ E O ARCO-ÍRIS: REFLETINDO SOBRE GÊNERO E SEXUALIDADE A PARTIR DE UMA “IGREJA INCLUSIVA” NO BRASIL

*Fátima Weiss de Jesus**
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Resumo: O presente trabalho problematiza as articulações entre (homo)sexualidades, relações de gênero e religiosidade a partir das primeiras impressões da pesquisa etnográfica de uma “igreja inclusiva” na cidade São Paulo (Brasil) e do diálogo com pesquisas recentes sobre outras denominações “inclusivas” no Brasil. As igrejas inclusivas são um fenômeno recente no Brasil e chamam atenção pela compatibilização de condutas não heterossexuais e cristianismo (majoritariamente evangélico). A partir de início dos anos 2000 acontece a proliferação de diversas denominações no Brasil, configurando importantes diferenças teológicas e de adoção de condutas morais (sexuais) entre elas. Desse modo é possível perceber diferentes formas com que estas “novas” igrejas lidam com a diversidade sexual também a partir de suas representações de “femininos” e “masculinos”.

Palavras-chave: religião (cristianismo); Relações de gênero; Homossexualidades.

Abstract: This paper discusses the links between (homo) sexuality, gender relations and religion from the first impressions of the ethnographic study about an “inclusive church” in the city of São Paulo (Brazil) and dialogue with other recent research on other “inclusive” denominations in Brazil. Inclusive churches are a recent phenomenon in Brazil and call attention to the compatibility of Christianity and non-heterosexual behavior (mostly evangelical). From the early 2000s happens the proliferation of various denominations in Brazil, setting major theological differences and the adoption of moral conduct (sexual) between them, in this way, it’s possible to apprehend different ways in which these “new” churches deal with sexual diversity well from their representations of “feminine” and “masculine.”

Keywords: religion (christianity), gender relations; homosexuality

O presente trabalho pretende problematizar as articulações entre homossexualidades, relações de gênero e religiosidade a partir da partir da pesquisa etnográfica que estou realizando numa “igreja inclusiva” na cidade São Paulo (Brasil) e do diálogo com os ainda poucos trabalhos recentes sobre outras denominações “inclusivas” no Brasil.

“Igreja Inclusiva” é o termo êmico e controverso pelo qual se designam essas igrejas, que em geral pode ser definidas por compatibilizar sexualidades não heterossexuais e religiosidades cristãs, majoritariamente evangélicas. As igrejas inclusivas são um fenômeno recente no Brasil, surgido a partir do final dos anos 1990 com a articulação de alguns grupos que discutiam religião e homossexualidade a partir da experiência de LGBTs em suas igrejas de origem. Mas é somente a partir do início dos anos 2000 que acontece uma proliferação de diversas denominações religiosas inclusivas no Brasil¹.

A expansão das igrejas inclusivas se dá não apenas pela experiência de exclusão de seus líderes nas suas igrejas de origem mas, sobretudo pela configuração de importantes diferenças teológicas e de adoção de condutas morais (sexuais) entre as próprias igrejas inclusivas. Da mesma forma em que é possível perceber diversos modos com que estas “novas” igrejas lidam com a diversidade sexual é possível também perceber diferenças na forma como constroem suas concepções de “femininos” e “masculinos”. Entendo que tais concepções são construídas socialmente (Scott, 1990) e que masculinos e femininos não são propriedade consecutivamente, de homens e mulheres, mas construções simbólicas múltiplas permeadas por relações de poder.

Além disso, o campo das igrejas inclusivas está permeado também por disputas (Bourdieu, 1992) que envolvem não apenas as concepções acima referidas, mas a própria relação (de refração ou aproximação) com o movimento LGBT² amplo.

I- Aproximações temáticas

Iniciei minha aproximação com a temática desta pesquisa durante o período de campo do mestrado sobre Teologia Feminista, ao conhecer o debate sobre a ordenação³ de homossexuais na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil - IECLB (o que ainda não acontece) e verifiquei a ênfase que diferentes discussões sobre homossexualidade têm no interior do grupo de teólog@s⁴ envolvid@s com o estudo de gênero e teologia feminista.

Tenho observado que outras discussões têm ganhado força no campo da teologia feminista. Por exemplo, tem havido uma grande problematização do controle das sexualidades, no sentido de contestar a “postura cristã” definidora de uma “ética sexual normativa” heterossexual (Deifelt, 1999) que

não tem permitido a inclusão de homossexuais no seio das Igrejas Cristãs. Por outro lado, este assunto permanece como um tabu ainda maior nas igrejas cristãs tradicionais (“evangélicas” e católica) quando, da discussão teológica sobre a problemática da homossexualidade, passa-se à definição de proposições práticas para inclusão de fiéis e principalmente, para a aceitação da homossexualidade daqueles que exercem algum ministério nestas Igrejas.

Mais recentemente tenho observado também que existe entre teólog@s uma crescente discussão sobre a necessidade de realizarem uma “teologia inclusiva”, ou seja uma teologia que inclua homossexuais, uma “teologia *gay*” e ainda de forma mais contundente, o que tem sido chamado por algum@s teólog@s (Althaus-Reid, 2005; Althaus-Reid & Isherwood, 2007 e Musskopf, 2008) de *Teologia Queer*⁵.

Teologia aqui, não é tomada apenas como um campo de reflexão ou de conhecimento intelectual, mas, nas palavras de Ivone Gebara (2006) teologia é compreendida como uma “dimensão simbólica” a partir das religiões, que estabelece prescrições em relação às crenças e doutrinas sustentadas e sistematizadas através das interpretações de argumentos “dos textos chamados sagrados e da tradição da comunidade” (Gebara, 2006, p. 25-26). Produzem teologia deste modo, não apenas acadêmicos, mas também líderes religiosos, “conselheiros”, dirigentes de igrejas, pessoas consideradas autoridades religiosas, aptas à manipulação dos saberes e fazeres relacionados ao sagrado (Bourdieu, 1992).

Discussões mais recentes em torno da homossexualidade no campo das Igrejas Cristãs, sob, principalmente, o ponto de vista de teólog@s, apontam para “a necessidade de uma interpretação contextual e não homofóbica/sexista da Bíblia”. André Sidnei Musskopf teólogo ligado à IECLB, participante das discussões de gênero e Teologia feminista nesta Igreja, em sua dissertação intitulada *Talar Rosa* (Musskopf, 2004), discute exatamente a ordenação de pastores homossexuais (não trata de mulheres pastoras homossexuais).

Além da constatação de que mesmo em Igrejas que não vêem a homossexualidade como uma expressão da sexualidade possível há teólog@s como Musskopf, refletindo sobre a temática da homossexualidade a partir da ótica da Teologia Feminista em confluência com o que vem se chamando Teologia Queer e fazendo a ligação entre as teologias feministas, gay e queer (Musskopf, 2008), vejo que por outro lado, conforme Natividade (2008) aponta que as novas denominações religiosas inclusivas no Brasil parecem se distanciar de um campo reflexivo teológico para as “necessidades” prá-

ticas de uma vivência religiosa ou mesmo na disputa no mercado religioso brasileiro. Entretanto, percebo que há uma grande movimentação em torno daquilo que as “igrejas inclusivas” têm chamado “teologia inclusiva”⁶.

Conforme Natividade (2006), a homossexualidade tem sido, nos últimos tempos, amplamente discutida em algumas Igrejas autodenominadas “Cristãs”⁷, freqüentemente buscando embasamento bíblico para repudiar ou justificar a tentativa de “cura” deste “mal” espiritual ou físico. Deste modo, uma espécie de “heterossexualidade compulsória” (Rich, 1999) – entendida como a base de toda uma ordem que beneficia com poder os homens que subordinam as mulheres em suas relações sociais e que não se relacionam afetivamente com outros homens – é advogada historicamente, nos Antigo e Novo Testamentos e acionada pelas mais diferentes denominações cristãs. (Navarro-Swain, 2000; Deifelt, 1999).

Considero de fundamental importância que se perceba quais articulações entre sexualidade e religiosidade cristã estão sendo tecidas na reflexão sobre a homossexualidade no campo religioso brasileiro (Giumbelli, 2005). A discussão passa pela Igreja Católica, no Brasil, concentrando-se entre teólogas ligadas ao grupo Católicas pelo Direito de Decidir (Rohden, 1995) e mais recentemente ao grupo “Diversidade Católica” (Lima, 2008). Mas circula também em diferentes igrejas protestantes como a IECLB (Muskopf, 2004 e 2008), que oficialmente entre seus dirigentes tem discutido a questão da homossexualidade, observando diferentes pontos de vista e entre pentecostais, mesmo que seja na tentativa de “converter” as pessoas à condição de heterossexual ou ao menos para uma “homossexualidade não ativa” (aconselhando o celibato) (Natividade, 2003; Giumbelli, 2005). Cabe aqui lembrar que a idéia de “cura” da homossexualidade não é difundida e defendida apenas nas igrejas. Psicólogos, ONG’s, políticos⁸ têm realizado proposta para a cura do “homossexualismo”, seja como doença física ou espiritual (Góis, 2004).⁹ Natividade (2008) ainda aponta para grupos de ajuda de caráter psicológico e religioso que continuam a atuar apesar do conselho federal de psicologia já ter se pronunciado afirmando que homossexualidade não é doença mental¹⁰.

Através destes exemplos, é possível perceber que a Igreja exerce um papel fundamental na normalização da vida social das pessoas, seja por força dos dogmas ou simplesmente por padrões morais aos quais os fiéis se engajam formando a identidade do grupo. Num contexto político-social e cultural, acredito que a Igreja, mais fortemente a Católica (e as chamadas evangélicas) têm exercido esse papel conscientemente para legitimar sua

visão (Aldana, 2005). Ao mesmo tempo Igrejas Cristãs tradicionais (Católica e Protestantes históricas) refletem e debatem sobre a problemática homossexualidade (Weiss de Jesus, 2003).

II- As Igrejas Inclusivas: o caso da Igreja da Comunidade Metropolitana -ICM

É neste contexto, brevemente descrito, permeado por disputas e conflitos que inicia-se a implantação e a proliferação das “igrejas inclusivas” no Brasil. Nos Estados Unidos, desde a década de 60 do século passado, acontece a emergência de movimentos gays cristãos. Esse movimento também é refletido e começa a tomar corpo aqui no Brasil desde o final da década de 1990 e, hoje assim como nos E.U.A., o surgimento de grupos religiosos organizados sob a bandeira LGBT, torna-se cada vez mais visível e causa impacto, não apenas no campo religioso, mas no enfrentamento das questões ligadas aos direitos LGBTs.

A participação efetiva de homossexuais nas Igrejas abriu a possibilidade de olhar o surgimento de igrejas que não são discriminatórias em relação às sexualidades que fogem à heterossexualidade – *Igrejas Gays*, ou, Igrejas para o público LGBT, ou ainda, Igrejas que incluam a comunidade homossexual – *Inclusivas*¹¹ (Natividade, 2008) – como grande parte dessas igrejas se designam e como referir-me-ei a elas de agora em diante. O surgimento de tais denominações configura-se como um importante fenômeno a ser observado no campo religioso brasileiro.

Em São Paulo as igrejas tentam se expandir fazendo divulgação através de entrega de panfletos na Marcha Para Jesus, nos eventos organizados pelos movimentos que lutam pelos direitos dos homossexuais e na parada do orgulho LGBT. A internet é outro meio importante de divulgação, em suas páginas as igrejas divulgam fotos dos eventos que organizam e publicam artigos sobre temas bíblicos envolvendo principalmente a homossexualidade, dando ênfase à mensagem de que “Deus não faz acepção de pessoas”.

Em um levantamento realizado através de pesquisa em sites da Internet foi possível localizar desde 2004, a existência de “Igrejas Inclusivas”, também então autoneamadas “Igrejas *gays*” com sites na Internet e com inserção em vários outros sítios LGBT ou GLS (com fim mais comercial), indicando que estas Igrejas estão inseridas na rede do movimento LGBT.

Em 2004 foram encontradas oito denominações que utilizavam o

termo “inclusiva” ou que estavam em consonância com ele. Já em 2009, dez denominações foram localizadas no Brasil, sendo que algumas das denominações existentes em 2004 deixaram de existir e outras surgiram neste período. A grande parte destas igrejas é autônoma e existem apenas no país. Pelo conteúdo dos sites percebe-se que as “igrejas inclusivas” possuem discursos diferentes e conflitantes, doutrinários e com respeito as suas prescrições morais e que, apesar disto, todas têm ligação – e a utilizam como discurso fundador – com Igrejas tradicionais (Igrejas Protestantes, Pentecostais e Católica). Essas igrejas têm em comum o fato de seus fundadores serem oriundos de denominações cristãs tradicionais e que em determinado momento de suas vidas se desligaram das mesmas (Rodrigues, 2007). Em alguns casos, fica evidente a manutenção da estrutura organizacional da igreja nos moldes das denominações de origem da liderança.

Analisando o conteúdo dos sites das Igrejas, foi possível localizar pequenas semelhanças e diferenças entre as suas perspectivas, ou sobre o que desejam apresentar ao seu público alvo, mas não me deterei aos conteúdos dos sites neste artigo. Ao contrário, deter-me-ia na apresentação da denominação escolhida para a realização da pesquisa etnográfica. Elegi a *Igreja da Comunidade Metropolitana no Brasil – ICM*, pois na ocasião me pareceu ser a mais institucionalizada organizada e a que possui o maior número de membros (Rodrigues, 2007) no Brasil, além estar presente em um grande número de países. Sua matriz mundial – A Metropolitan Community Church (MCC) – foi fundada em Los Angeles, Estado da Califórnia, EUA no ano de 1968, pelo o Rev. Troy Perry que segundo o site, “aos 27 anos de idade, após uma drástica exclusão da sua Igreja Pentecostal por ser homossexual e a recuperação de um atentado suicida [...]”. A igreja faz parte do Conselho de Igrejas Norte-Americano e está em processo para pertencer ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI).

Atualmente esta igreja está presente em 23 países e é dirigida por uma mulher, Reverenda Nancy Wilson e a coordenação da América Latina pela bispa Darlene Garner. No Brasil, esta Igreja se fez presente nas cidades de Niterói, Rio de Janeiro e atualmente em São Paulo, Salvador, São Luís, Fortaleza, Teresina e Goiânia e Umuarama.

A ICM não se denomina “Gay”, segundo as palavras descritas no site:

“A Igreja da Comunidade Metropolitana é uma igreja cristã com alcance especial a comunidade GLBT em volta do mundo (...). Ao contrário do que muitos pensam a ICM não é uma igreja gay, se assim fosse estaria discrimi-

nando o heterossexual, a terminologia apropriada seria igreja cristã inclusiva, como no *slogan* ‘ICM a igreja que inclui em Cristo’”.

O site da ICM-Brasil retrata a Igreja como “uma comunidade global que está derrubando muros e construindo esperança!”. Além disso, visa “a integração saudável da sexualidade e da espiritualidade para que gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, heterossexuais e questionadores possam viver com integridade como pessoas de fé”.

A instalação oficial da ICM no Brasil, como Igreja da Comunidade Metropolitana acontece do ano de 2006 a partir da ICM de São Paulo, estando ligada a FUICM (Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana) apesar de diversos grupos terem se reunido a partir do conhecimento de sua Matriz americana ao longo das décadas de 1990 e 2000.

“... quando nós participamos, num desses grupos que eu falei de interdenominacionais que reunia pessoas para estudos era essa Comunidade PARATODOS, porque na verdade paratodos não era nome de Igreja, era o slogan do grupo [risos] o grupo chamava PARATODOS[...] Não era uma igreja e nós nos reunimos com o interesse de aquele grupo crescesse ao ponto de ser uma ICM, só que o grupo quando cresceu e a gente recebeu a primeira visita da Bispa Darlene aconteceu o que aconteceu no Rio, a Bispa Darlene comentou a respeito dos critérios, que para ser pastor tinha que ter teologia e uma das pessoas da liderança [...] falou ‘ah, mas eu não acho isso necessário e tal e a gente não tem interesse em ser uma ICM então, a ICM é outra coisa, a gente não quer saber’. Mas isso era por parte dela, eu ainda queria, eu achava interessante e então foi selado esse processo e a PARATODOS seguiu o seu caminho para ser uma comunidade independente. É aí que se tornou Igreja, assim”. (Pastor da ICM-SP, entrevista, setembro 2008)

No Rio de Janeiro, houve a primeira iniciativa sob o nome ICM, mas a igreja não chegou a se filiar a Fraternidade (cuja matriz é a igreja americana – MCC). Após o cisma que deu origem a Igreja Contemporânea a ICM-Rio se desarticulou e seus membros, aqueles que não migraram para a Contemporânea, continuaram a se reunir na ICM-Niterói (Muskopf, 2008; Natividade, 2008) que atualmente não existe mais. As relações mais próximas da ICM no Rio de Janeiro se dão pela igreja da Comunidade Betel, que está em processo de filiação a Fraternidade.

Como dito acima, a internet é um importante meio de comunicação para a ICM e foi através dela que realizei meus primeiros contatos com a ICM de São Paulo. Esta igreja existe há pouco mais de três anos. En-

tretanto, segundo o pastor responsável pela ICM-SP a movimentação em torno da criação de uma ICM em São Paulo articulou diferentes grupos de pessoas desde o final da década de 90. Regina Fachini (2005) menciona que a partir do Centro Acadêmico de Estudos Homoeróticos da USP (Caheus), foram realizados debates em torno da religião. A partir deste grupo surgiu a Comunidade Gay Cristã, primeiro grupo no Brasil a ordenar pastores gays (Natividade, 2008). Participantes destes grupos foram os iniciadores da ICM-SP, entretanto como aponta Natividade (2008, p. 137), “não há pesquisas que resgatem a experiência e trajetória destes grupos”.

Atualmente a ICM-SP está sediada na região central de São Paulo próximo a Liberdade. O prédio de três andares, então abandonado, foi cedido pela prefeitura de São Paulo em 2008 para a Aprove (Associação Pró-falsemicos) organização ligada ao movimento negro, que “convidou” a ICM que dividia espaço com o grupo CORSA (Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor)¹² em outro bairro e enfrentavam dificuldades financeiras e ambos inicialmente ocuparam dois andares do prédio. Em meados de 2009 o CORSA deixou o espaço físico compartilhado com a ICM e os membros da igreja desvinculam-se da diretoria do grupo de ativismo LGBT. Concomitantemente o reverendo responsável pela ICM-SP viaja pelo Brasil divulgando a Associação das ICM no Brasil, segundo ele “braço social” e militante da igreja que inicia sua articulação neste momento.

Minhas inserções em campo colocaram em evidência a narrativa da região como “um espaço degradado” da cidade, pois na rua onde se localiza o prédio da igreja há inúmeras construções que foram ocupadas por moradores sem teto. A ICM realiza “trabalhos sociais” pontuais com a população circundante, mas ela não frequenta os cultos da igreja.

Uma das questões levantadas pelo próprio grupo seria a inserção da Igreja nos espaços mais próximos das “baladas” GLS na cidade de São Paulo, como a rua Vieira de Carvalho. Por diversas vezes esse desejo foi expresso por diferentes membros e líderes da ICM-SP, algumas delas seguidas de comentários ao filme “Orações para Bobby” (2009), no qual a uma igreja MCC fica localizada em um reduto de bares e boates GLS numa cidade dos EUA. O que aponta para uma significativa matização da fronteira entre o “nós” – os cristãos – e o mundo, encontrada em grande parte das igrejas evangélicas e também em algumas igrejas inclusivas.

Travestis e lésbicas encontram espaço no “grupo de louvor”, bem como assumem outras funções na igreja. Além de público frequente as *drags* desempenham importante função na ICM-SP, através de seus

“shows” que acontecem em todas as festividades, após celebrações de cultos e casamentos, onde a presença das *drags* não é apenas aceita mas incentivada, como denota o fragmento a seguir,

A minha *Dragqueen* ela estava dormindo acho que há uns quinze anos. Ela despertou na ICM. Lá no passado, naquela época que eu estava sem igreja, das baladas, das boates, era um grupo grande de gays.[...]Mas ali no gueto, sempre no gueto, sempre na comunidade. E pra paulista? Sair montada na paulista, imagina! Mas sonhava que um dia isso ia acontecer. Até porque a parada é nova, esse ano foi a décima terceira, a parada também amadureceu e cresceu muito. A parada quando começou era muito pouco. Então assim, eu faço com prazer quando estou com meus amigos. (Marcos, 43 anos, membro da ICM-SP)

A refração ao movimento LGBT por grande parte das “igrejas inclusivas”, percebida por Natividade (2008), também é uma questão importante, pois a identidade da ICM se constrói sob a bandeira LGBT e seu discurso “politicado” contrasta com outras denominações e em algum momento as constitui mutuamente.

A ICM-São Paulo se considera herdeira de um movimento “cristão gay” que se inicia nos Estados Unidos no final da década de 60. A participação da ICM-SP na semana do orgulho LGBT em São Paulo, não se deteve apenas a panfletagem na parada como pude observar. A ICM-SP organizou pelo segundo ano consecutivo a celebração da “benção de união homoafetiva” coletiva, que em 2009 realizou a união de três casais lésbicos e um gay. Essa celebração coletiva às vésperas da parada é realizada como ato político, já que a igreja celebra “casamentos” durante todo o ano àqueles que desejarem. No dia seguinte dez noivas (entre lésbicas, travestis, gays e *drags*) marcharam à frente do carro da Associação da Parada de São Paulo e alguns dos membros da ICM-SP tomaram o microfone, proferindo palavras de ordem em defesa da união civil e ao combate a homofobia.

E a parada foi o mote da união civil, ai tinha uma motivação mais política nós fomos todos de noiva com uma intenção, foi combinado aquilo. Ainda mais que eu fiz, se é pra fazer, eu quero fazer bem feito. Vamos tentar fazer uma noiva bonita, vamos tentar disfarçar a barba pra ficar legal. (Marcos, 43 anos, membro da ICM-SP)

É importante ressaltar que durante este período em campo percebi uma constante valorização do “feminino” na ICM-SP, aproximando-a de

sujeit@s divers@s, como travestis, transexuais, *drag queens* e lésbicas, público não corrente nas chamadas “igrejas inclusivas”.

Os poucos e recentes trabalhos que tratam diretamente das chamadas “igrejas inclusivas” (Musskopf, 2008; Natividade, 2008) centram sua reflexão sobre a participação de homens gays, portanto há uma ausência de reflexão sobre lésbicas, travestis e *drag queens* nas “igrejas inclusivas”. O pano de fundo teórico da pesquisa está especialmente ligada a religião atrelada às novas possibilidades de significação da homossexualidade no campo religioso brasileiro (Giumbelli, 2005).

Falando de campos teóricos diferentes – a teologia e a antropologia – essas duas mais recentes e importantes teses que tratam de “igrejas inclusivas” possibilitaram que eu atentasse para essa especificidade do meu campo. Estas duas teses apresentam o “feminino” como uma “característica” a ser extremamente reprimida em meios religiosos LGBT. No âmbito da teologia existem os trabalhos de André Musskopf, cuja tese traça um pouco percurso do movimento “gay cristão” na América Latina (Musskopf, 2008) e no campo da antropologia a tese de Marcelo Natividade (2008) que focou sua “observação-participante” na Igreja Contemporânea. Um dos aspectos relevantes na diferenciação entre a minha pesquisa e a de Natividade é a forma contrastiva com que os fiéis de ambas as igrejas lidam com o que consideram como “feminino”. Se na Igreja Contemporânea, a frequência é dada majoritariamente por gays e qualquer traço considerado de feminilidade é “condenado” (Natividade, 2008), na ICM-SP a presença de *drag queens* e travestis é constante e, entre os gays a presença de aspectos considerados “femininos” (expressos no “dar pinta”) são comuns mesmo entre as lideranças religiosas. Bem como a presença de lésbicas, travestis e *drag queens* em espaços importantes na hierarquia leiga da igreja e mesmo o comportamento não “masculinizado” dos gays, apontam para outras concepções e significações (valorativas) de femininos e masculinos, que circulam entre homens e mulheres.

No caso específico das igrejas inclusivas este aspecto é fundamental, pois aponta para diferenças importantes entre as denominações. A questão não aponta apenas para hierarquias dentro de uma oposição hetero/homossexual, mas para uma gama de construções subjetivas e identitárias fluídas¹³ (Butler, 2003) que articulam gênero e sexualidade e sua compatibilização com uma religiosidade cristã.

Entendendo gênero e sexualidade como construções sociais de relações de poder (Scott, 1990 ; Flax, 1994; Vance, 1995), considero que

a religião, como produto e produtora de representações e dispositivos reguladores das sexualidade (Foucault, 1998) também legítima (constrói) determinadas concepções de “masculinos” e “femininos”. Essas concepções favorecem ou não a participação e legitimação de sujeit@s não heterossexuais (ou não pautados pela heteronormatividade) no “corpo de especialistas religiosos” bem como nas outras esferas do sagrado, mesmo na qualidade de “leigos” no campo religioso (Bourdieu, 1992)¹⁴ e mesmo entre as igrejas inclusivas, estas diferentes concepções torna-se favoráveis ou impeditivas ao protagonismo de diferentes sujeit@s LGBTs.

Longe de encerrar a discussão, acompanhar a dinâmica da ICM-SP e dialogar com seus participantes tem possibilitado trilhar o caminho rumo à compreensão de algumas questões pertinentes, ainda sem respostas. Se o cristianismo tradicional, na sua prática discursiva funciona como mecanismo de controle das sexualidades (Foucault, 1998), o surgimento de outras religiosidades ainda que “inclusivas” poderia significar novos dispositivos de controle?

Se a religião tradicional legítima a “heterossexualidade compulsória” estabelece fronteiras entre o natural (correto, bom, virtuoso) e o pecado (anormal, ruim, perversivo) a partir do texto bíblico e de sua interpretação, qual é a atuação das “igrejas inclusivas” na sociedade civil e na inserção com os movimentos LGBT no sentido de romper com a heteronorma?

E, de que maneira tais instituições religiosas nas quais estão inserid@s gays, lésbicas, trans e *drag queens* constroem idéias de normatividade/normalidade (Foucault, 1998) se é que o fazem? Se existem, quais são as prescrições morais? Quais as temáticas são fundamentais na discussão sobre homossexualidade? O que se fala sobre família e conjugalidades?

Considerações Finais

As “igrejas inclusivas” se inserem no quadro de disputas pela legitimação e autoridade religiosas na medida em que têm se dedicado a legitimar práticas e modos de vida não heterossexuais re-significando o texto bíblico a partir da experiência de sujeit@s não heterossexuais (Musskopf, 2008), portanto, *combatendo* no campo religioso (Bourdieu, 1992).

A trajetória e a vivência religiosa destes sujeit@s, marcada por violências (Cardozo, 2009) e exclusões sociais amplas e em suas denominações religiosas de origem torna-se fundamental para a compreensão de sua

atuação nas igrejas em que se inserem e na construção de suas teologias (Gebara, 2006).

No caso específico da ICM-SP, percebo que para além de prescrições morais, tenho observado diferentes moralidades (Cardozo, 2009; Vianna, 2009) concorrentes entre si, o que permite pensar a religião além da esfera do dogma ou da prescrição, mas nos termos de um idioma conveniente para expressar o Mundo (Durkheim, 1989; Durkheim e Mauss, 2001). Quando se faz uma interpretação das escrituras, quando num mesmo espaço sagrado vivencia-se a fé de diferentes formas, quando corpos e transformações de corpos encontram lugar de culto, quando a partir do rito religioso elaboram-se estratégias políticas, está-se abrindo um processo de negociação e de legitimação não apenas no campo religioso, mas na luta por direitos humanos para LGBTs.

A subjetivação e a apreensão laica do mundo (Dias Duarte, 2005 e 2006) são de extrema importância para colocar em discussão o surgimento de grupos religiosos que com base numa interpretação livre da Bíblia que justificam, a “inclusão” de um segmento historicamente excluído no mundo cristão.

Ao se colocarem institucionalmente no campo de disputas sobre a legitimação do capital religioso, as igrejas inclusivas têm de certo modo contribuído para o alargamento da visão tradicional sobre a homossexualidade. Conforme argumentam os próprios membros da ICM-SP, só é possível dialogar com as igrejas “fundamentalistas” na medida em que se utiliza de argumentos religiosos “sérios” ou “bem fundamentados”, mesmo fora das igrejas.

Notas

* Mestre e doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS da Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC. Bolsista CNPq. Pesquisadora do NIGS- Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades.

¹ As igrejas inclusivas no Brasil, localizadas até o momento são :Igreja MEL- Movimento Espiritual Livre, Igreja Acalanto (antes gays de cristo e inoperante), Igreja Calamita (ou Memorial Calamita, inoperante), Comunidade Cristã Nova Esperança- CCNE, Igreja Inclusiva, Comunidade Betel, Igreja Paradosos (Ou Evangelho PARATODOS), Igreja da Comunidade Metropolitana- ICM, Igreja da Inclusão.

² Utilizo LGBT para definir os segmentos de lésbicas, gays, bissexuais e travestis, transexuais e transgêneros sem, no entanto invocar ligação ao movimento social específico, que se fará no decorrer do texto apenas quando relacionado ao termo “movimento LGBT”.

³ Para ordenação utilizo a definição de Musskopf (2004), que faz um excelente uso de Van Genneep ao escrever que, “Diferentes religiões (cristãs ou não cristãs) possuem ritos que demarcam a entrada de pessoas especialmente chamadas, vocacionadas e preparadas em funções ministeriais (de liderança, autoridade, etc.). Este rito tem tanto o caráter de mostrar a passagem do indivíduo para uma outra esfera (considerada em muitas religiões como sagrada) bem como o reconhecimento público destas pessoas como vocacionadas para tal função [...]. O termo usado para este rito na IECLB é ‘ordenação’”. (Musskopf, 2004, p.16) Além disso, a ordenação é a condição *sine qua non* para a participação na hierarquia da IECLB. Apenas pastores e pastoras que recebem a ordenação podem se candidatar aos cargos eletivos da Igreja (com exceção daqueles destinados à membr@s (Weiss de Jesus, 2003).

⁴ Seguindo o que teóricas feministas chamam de “linguagem inclusiva”, neste texto utilizarei o “@” (arroba) como um signo que problematiza o masculino “o”, englobando homens e mulheres, contrapondo-me à língua portuguesa, cujo plural é sempre masculino.

⁵ Queer pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário. Mas a expressão também se constitui na forma pejorativa com que são designados homens e mulheres homossexuais. (...) Este termo, com toda sua carga de estranheza e de deboche, é assumido por uma vertente dos movimentos homossexuais precisamente para caracterizar sua perspectiva de oposição e de contestação. Para esse grupo, queer significa colocar-se contra a normalização – venha ela de onde vier. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade. Queer representa a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora (Louro, 2001: p. 546). Ver também Lauretis (1991) que fala do uso do termo Queer em contraposição ao uso do termo Gay/Lésbica.

⁶ No caso específico da ICM (Igreja da Comunidade Metropolitana), o discurso e as práticas estão mais afinados a uma “teologia inclusiva”, da “inclusão radical”, como pano de fundo que orienta as práticas religiosas desta igreja, no sentido de acolher todos os sujeitos marginais.

⁷ Por igrejas cristãs tradicionais entende-se a Igreja Católica, as protestantes históricas, as “evangélicas” (Natividade, 2006) que de forma geral incluem igrejas pentecostais e neopentecostais, extremamente “conservadoras”, com relação a práticas consideradas não heterossexuais.

⁸ Recentemente tem havido um embate político entre representantes de diversas igrejas cristãs e parlamentares que tem colocado em discussão o projeto de lei que criminaliza a homofobia (PLC 122/06). Movimentos cristãos tradicionais têm se referido a PLC 122/06 que está para ser votada no senado, como Lei da Mordaça. Entre senadores da chamada bancada Evangélica tem surgido uma frente parlamentar contra a votação da PLC 122/06, o que vem adiando a votação desde 2007. Essas manifestações tornaram-se bastante evidentes no segundo semestre do referido ano e tem tornado visíveis as relações entre “morais religiosas” e “culturas sexuais”. Recebi um modelo de carta a ser destinada aos senadores da comissão de direitos humanos do Senado por e-mail que está disponível no site <<http://www.portasabertas.org.br/noticias/noticia.asp?ID=4312>>. Este e-mail refere-se a PLC 122/06 como a Lei da Mordaça, que permitirá a “perseguição de cristãos” no Brasil.

⁹ Por outro lado o movimento GLBT tem questionado a postura de senadores da bancada Evangélica e manifestado “repúdio” a forma como “o direito democrático” de manifestar-se contra a lei tem sido exercido por tais senadores. Sobre isto o fato mais exemplar foi a nota de repúdio publicada pela ABLGT contra o discurso do senador Magno Malta no plenário

do Senado em 18/10/07. A exigência do Estado Brasileiro laico tem sido acionada frequentemente pelo movimento, observe-se o tema da Parada do Orgulho GLBT de São Paulo em 2008: “Homofobia Mata – Por um Estado Laico de Fato”. Tal observação é pertinente na medida em que informa sobre a inserção da religião no campo políticos através de suas prescrições e morais sexuais, a discussão sobre a PLC 122/06 e seus desdobramentos não serão objetos desta pesquisa. Sobre a problemática das relações entre religião e o congresso Nacional, no que tange especialmente a projetos de lei que envolvem questões de gênero e sexualidade Sobre estas questões ver também Myriam Aldana (2005).

¹⁰ Conselho Nacional de Psicologia, resolução 01/99.

¹¹ Há esta variedade de nomenclaturas porque segui estritamente as nomeações êmicas que as Igrejas oferecem. Essas nomeações por sua vez, expressam diferenças teológicas e doutrinárias que pretenderei alcançar na tese, na medida em que acessar os discursos das lideranças religiosas dos grupos.

¹² Este grupo foi o foco da etnografia realizada por Regina Fachini em meados da de 90. O CORSA é um grupo do movimento homossexual, “referência em ativismo e educação voltada para a homossexualidade” (Fachini, 2005), criado na década de 90 e que mantinha relações com o Caheusp. A mudança recente, relatada pelo pastor da ICM-SP, colocou no mesmo espaço físico o Grupo CORSA e a ICM, mas as relações de proximidade e distanciamento entre os participantes dos dois grupos remonta a década de 90, antes da fundação da ICM. Atualmente entre os membros da diretoria do grupo CORSA estavam o pastor e um diácono da ICM-SP.

¹³ É no início dos anos de 1990 que emerge a teoria Queer propondo uma nova leitura das diferenças das identidades sexuais, que seriam os efeitos da performatividade de gênero. A posição então passa da crítica da identidade fixada para a questão da significação e da resignificação, através de operações performativas. É a partir de Judith Butler que a reflexão sobre gênero e sexualidade sob uma perspectiva Queer ganha fôlego, para esta autora “talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma” (Butler, 2003, p. 25), reforçando que o sexo não é natural, mas tão discursivo e cultural como o gênero.

¹⁴ Entendo campo religioso, através de Bourdieu (1992), isto é, como um espaço social caracterizado pelas disputas entre especialistas religiosos e leigos (aqueles estranhos ao sagrado e/ou ao corpo administrador do sagrado). E, principalmente, como um espaço social marcado pelas relações de disputas, no meio dos diversos especialistas, entre si, pela imposição do religioso e das diferentes maneiras de desempenhar as ações religiosas e, conseqüentemente, pelas disputas em torno da acumulação dos capitais religiosos.

Referências

ALDANA, Myriam. *Sexualidade e Reprodução. Da natureza aos Direitos: A incidência da Igreja Católica na Tramitação do Projeto de Lei 20/91 – Aborto Legal e Projeto de Lei 1151/95 – União Civil Entre Pessoas do Mesmo Sexo*. Tese de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

- ALTHAUS-REID, Marcella. "From the Goddess to Queer Theology: The State we are in now". In: *Feminist Theology*, 13; 265, 2005.
- ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa. Thinking Theology and Queer Theory. *Feminist Theology*; 15; 302, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro, Editora Record, 2003.
- CARDOZO, Fernanda. *Das dimensões da coragem: socialidades, conflitos e moralidades entre travestis em uma cidade no sul do Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS-UFSC, 2009.
- DEIFELT, Wanda. Os Tortuosos Caminhos de Deus: Igreja e homossexualidade. *Estudos Teológicos*, 39(1), 1999.
- DIAS DUARTE, Luis Fernando *et al* (orgs.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006.
- DIAS DUARTE, Luis Fernando. Ethos privado e justificação religiosa, negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, M. L. *Sexualidade, Família e Ethos Religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- DURKHEIM, M. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- DURKHEIM, E. MAUSS, M. Algumas formas primitivas de classificação - contribuições para o estudo das representações coletivas. In: *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- FACHINI, Regina. *Sopa de Letrinhas? Movimento homossexual e a produção e identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FLAX, Jane. Pós- Modernismo e Relações de Gênero na Teoria Feminista In: HOLLANDA, Heloísa B. (org.). *Pós- Modernismo e Política*, Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998 (2006).
- GEBARA, Ivone. *O que é teologia?* Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- GIUMBELLI, Emerson (org.). *Religião e sexualidade: Convicções e responsabilidades*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- GÓIS, Antonio. *Projeto Cria auxílio para 'curar' homossexual*. Folha de São Paulo. Cotidiano, p. c4., 2004.
- LAURETIS, Tereza de. "Queer theory: Lesbian and Gay Studies: An Introduction". *Differences* 2(3), 1991.
- LIMA, Luís Corrêa. *A homossexualidade e o discurso contra-hegemônico na Igreja Católica*. Apresentação Oral. IV Congresso da ABEH. São Paulo, Setembro de 2008.
- LOURO, Guacira. Teoria queer — uma política pós-identitária para a educação. *Revista Estudos Feministas*, 9 (2): 541-553, 2001

- MUSSKOPF, André S. *Uma brecha no armário: Propostas para uma Teologia Gay*. São Leopoldo: EST, 2002.
- _____. *Talar Rosa: Um estudo didático-histórico-sistemático sobre a Ordenação ao Ministério por Homossexuais*. Dissertação (Mestrado em Teologia), Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2004.
- _____. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia Queer no Brasil*. Tese (Doutorado em Teologia), São Leopoldo, EST, 2008.
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares. *Carreiras Homossexuais e Pentecostalismo: Análise de biografias*. Dissertação: Mestrado em Saúde Coletiva, UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.
- _____. Homossexualidade, Gênero e Cura Em Perspectivas Pastorais Evangélicas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21(61), 2006.
- _____. *Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. Tese doutorado Antropologia e Sociologia, UFRJ, 2008.
- NAVARRO-SWAIN, Tânia. *O que é lesbianismo*. São Paulo, Brasiliense, 2000.
- RICH, Adrienne. La heterossexualidad obligatoria y la existencia lesbiana. In: NAVARRO, Maryas; STIMPSON, Catharine (compiladoras). *Sexualidad, género y roles sexuales*. Argentina, Fondo de Cultura Económica, pp 159 –211, 1999.
- RODRIGUES, Eduardo Lima. *As Igrejas Inclusivas: O Movimento Homossexual buscando seu espaço no meio evangélico*. Apresentação Oral. XIV ENCONTRO NACIONAL DA ABRAPSO, outubro/novembro de 2007.
- ROHDEN, Fabíola. *Feminismo do Sagrado: o dilema “igualdade/diferença” na perspectiva de teólogas católicas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, 15 (2), 1990
- VANCE, Carole S. A Antropologia Redescobre A Sexualidade: Um Comentário Teórico. *Physis*, Rio De Janeiro, 5(1), pp- 7-31, 1995.
- VIANNA, Adriana. *Roda de Conversa com a professora Dra. Adriana Vianna*, Museu Nacional/UFRJ. Atividade NIGS/PPGAS, setembro de 2009.
- WEISS DE JESUS, Fátima. *“As mulheres sem tranças”*: Uma etnografia do Ministério Pastoral Feminino na IECLB. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.