

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Fátima Weiss de Jesus

**UNINDO A CRUZ E O ARCO-ÍRIS:
Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na
Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutora em Antropologia Social.
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Miriam Pillar Grossi

Florianópolis
2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Jesus, Fátima Weiss de

UNINDO A CRUZ E O ARCO-ÍRIS [tese] : Vivência
Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na
Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo / Fátima
Weiss de Jesus ; orientador, Miriam Pillar Grossi -
Florianópolis, SC, 2012.

302 p. ; 21cm

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

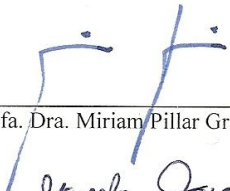
1. Antropologia Social. 2. Igrejas Inclusivas. 3.
Homossexualidades. 4. Gênero/Sexualidades. 5. Movimento
LGBT. I. Grossi, Miriam Pillar. II. Universidade Federal
de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social. III. Título.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA SOCIAL

“UNINDO A CRUZ E O ARCO-IRÍS:
Vivência Religiosa, Homossexualidade e Trânsitos de Gênero na
Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo”

FATIMA WEISS DE JESUS
Orientadora: Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi

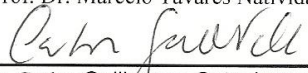
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade Federal de Santa
Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de
doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca
composta pelos seguintes professores (as):




Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi (PPGAS/UFSC)



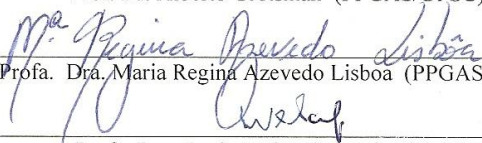
Prof. Dr. Marcelo Tavares Natividade (UFC/CE)



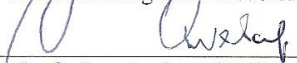
Prof. Dr. Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN/RN)



Prof. Dr. Alberto Groisman (PPGAS/UFSC)



Profa. Dra. Maria Regina Azevedo Lisboa (PPGAS/UFSC)



Profa. Dra. Tania Welter (UFFS/SC/UFSC)



Profa. Dra. Alicia Norma Gonzalez de Castells (coordenadora do PPGAS)

Florianópolis, 28 de junho de 2012.

Este trabalho, dedicado ao meu filho
Caio, é uma conquista de gerações.
Que ele cresça num mundo mais
diverso e mais igual.

AGRADECIMENTOS

Agradecer nominalmente a cada pessoa que tornou meu doutorado possível e que, de um modo ou outro, fez parte da elaboração desta tese, será algo impossível e injusto, na medida em que algum nome, essencial nalguma etapa desta trajetória, será fatalmente não mencionado. Assim, peço desculpas antecipadas.

No entanto, minha gratidão não tem tamanho, temporalidade, nem fronteiras, pois ultrapassa a academia e estende-se aos abraços, aos olhares preocupados, às acolhidas, aos telefonemas, às mensagens, à compreensão, às torcidas e apoios e ao orgulho de todos e todas que se fizeram presentes nessa difícil empreitada e que trilham junto comigo este caminhar. Também àqueles que eu perdi pelo caminho, ganho em saudades e lembranças. Este foi um período de superação em muitos sentidos.

Agradeço ao meu pai, Miguel, por me desafiar e me colocar “guerreira”. Minha mãe Vilma, minha amiga de toda a vida, minha rocha de amor fiel, por acreditar em mim e me apoiar em todos os sentidos. Ao meu irmão Lucas por irmanar-se a mim de verdade.

Agradeço ao meu amor e companheiro Carlos, por ser meu solo firme, por sonhar comigo os meus sonhos, transformando-os em nossos sonhos. Ao meu amado filho Caio, por ser sábio e verdadeiro, ar fresco em minha vida, sorriso em meus lábios e felicidade em meu coração.

Agradeço especialmente a todos e todas as pessoas ligadas às Igrejas da Comunidade Metropolitana no Brasil, especialmente de São Paulo (ICM-SP), que colaboraram com esta pesquisa - na figura do Reverendo Cristiano Valério - pela abertura à minha presença, pelos ensinamentos e por cada porta que se abriu para um café, uma entrevista, um período de observação, um diálogo inesperado e que constituíram esta etnografia.

Estendo minha gratidão a Elaine Cotta e sua família por me receberem tão carinhosamente em São Paulo, durante a pesquisa.

Agradeço à Capes e ao CNPq pelo financiamento desta pesquisa na forma de bolsa e de recursos para pesquisa de campo e participação em eventos.

Também às/aos coordenadores, debatedores e demais colegas que discutiram e contribuíram comigo, nas apresentações parciais desta pesquisa, acolhidas em importantes eventos acadêmicos, como a reunião da ANPOCS, RBA, Fazendo Gênero e Jornadas Sobre alternativas Religiosas, entre os anos de 2007 e 2011, que foram fonte de aprendizado.

Agradeço ao PPGAS: suas secretárias Adriana Fiori e Karla Knierim; e seu corpo docente, fundamental na minha formação desde a graduação, em especial aos professores com quem fiz disciplinas no mestrado e doutorado: Antonella Tassinari, Ilka Boaventura Leite, Mármio Teixeira Pinto, Rafael Bastos, Carmen Rial, Oscar C. Saez, Sônia Maluf, Theophilos Rifiotis, e Vania Cardoso. Também às professoras nos tempos da graduação Els Lagrou e Anelise Nacke. E às professoras Joana Pedro, Luzinete Minella e Claudete B. Ulrich, da área de gênero do DICH.

Agradeço aos/às colegas de minha turma de doutorado, pelos diálogos e trocas, especialmente a Viviane Kraieski (companheira de viagens), Barbara Arisi (energia contagiante) e Waleska Aureliano (leitora atenta e sensível).

Agradeço aos/às alunos/as da turma 2007.2 de Teoria Antropológica II que oportunizaram diálogo e aprendizado no Estágio Docente. Também a Bárbara Harris pelo trabalho realizado na prática de Pesquisa em Ciências Sociais.

Aos participantes dos cursos que ofereci na SEPEX, durante o doutorado, com parcerias fundamentais de Claudia Niching, Anelise Fróes e Gicele Sucupira.

Agradeço às minhas companheiras professoras do curso Gênero e Diversidade na Escola, do pólo de Florianópolis, Glaucia de Oliveira Assis, Maristela Moreira de Carvalho (*in memoriam*), Rute Miriam Albuquerque e Rejane Bodnar e também às professoras Carla Cabral e Luzinete S. Minella pela oportunidade ímpar de lidar com questões tão importantes no campo da educação.

Ao Núcleo de identidade de Gênero e Subjetividades- NIGS, pelos encontros e reencontros com colegas que cito em ordem alfabética: Alex Gonçalves, Anahi G. de Mello, Anelise Fróes, Angela Medeiros, Anna Carolina Amorim, Bruna Klöppel, Bruno Cordeiro, Carla Cabral, Claudia Niching, Cláudio Leite Leandro, Camila Bianca dos Reis, Emília Juliana Ferreira, Felipe Fernandes, Fernanda Cardozo, Fernanda Moraes, Fernando Pocahy, Gicele Sucupira, Giovanna Triñanes, Julia Godinho, Isadora V. Machado, Leandro de Castro Oltramari, Letícia Cardoso Barreto, Kathilça Lopes, Mareli Eliane Graupe, Nattany Rodrigues, Patrícia Rosalba S. M. Costa, Paula Pinhal de Carlos, Raruilquer Oliveira, Rayani Mariano, Rosa Blanca Cedillo, Rozeli Porto, Simone Ávila, Tânia Welter, Vinícius K. Ferreira. Aos jovens estudantes do PIBIC Ensino Médio, Bianca do Nascimento, Charles Fernandes Constantino, Helen dos Santos Pereira e Wallace

Henrique Mendes Ferreira que também fizeram parte do NIGS durante a realização de meu doutorado.

Também pelo aprendizado e apoio financeiro nos projetos dos quais participei: Ensino Religioso e Gênero em Santa Catarina (PROSARE), Representações sobre Iniciação Sexual e Homossexualidade em escolas de Santa Catarina (Ministério da Saúde), Oficinas Papo Sério (PROEXT), Avaliação das Políticas Públicas para mulheres: processo de preparação das conferências de políticas públicas sobre mulheres em 2011 (SPM), todo meu agradecimento ao NIGS pelas experiências coletivas e interdisciplinares. Também às trocas realizadas no Grupo de Estudos Gênero e Religião, em 2010, com a parceria de Claudio Leandro e nos seminários de tese, diálogos fundamentais para a confecção desta tese.

E, principalmente, pelas amigadas conquistadas: “Eu entendo, você entende. Você torce por mim daí, eu torço por você daqui”. Também por isso, agradeço imensamente à minha orientadora Miriam Pillar Grossi, que tem oportunizado, através do NIGS, um ambiente acadêmico fértil, desafiador, interdisciplinar, engajado, que ultrapassa os muros da universidade e “suja suas mãos de barro” como dizia o professor Silvio Coelho dos Santos. Agradeço-a, sobretudo, por entender sua função formadora e fazê-la cumprir-se com doação, firmeza, olhar crítico e visão ampliada, mas também com afeto e reciprocidade. Agradeço especialmente pelo apoio nestes últimos meses para a realização do concurso docente da UFAM (obrigada por todo encorajamento) e pelo esforço e energia dispensados para a finalização da tese em tão pouco tempo.

Agradeço a Inês Bernal pela revisão desta tese.

Agradeço a André S. Musskopf, Maria Amélia Dickie e Alberto Groisman por terem participado de minha banca de qualificação.

Agradeço a Maria Regina A. Lisbôa, minha orientadora na graduação e Maria Amélia S. Dickie orientadora no mestrado, por terem contribuído com minha formação antropológica e em gênero e religião, temas com os quais sigo desde o Trabalho de Conclusão de Curso e por terem aceitado tomar parte nesta banca.

Da mesma forma, agradeço a Marcelo Natividade, Carlos Guilherme do Valle, Tânia Welter, Alberto Groisman pelos diálogos estabelecidos em diferentes momentos de minha trajetória e por aceitarem o convite para comporem a banca; À Antonella Tassinari e Miriam Aldana, pela leitura e por aceitarem ser suplentes. A todos e todas por fazerem parte desta importante etapa de minha formação e de minha vida.

Basta pensar em sentir

Basta pensar em sentir
Para sentir em pensar.
Meu coração faz sorrir
Meu coração a chorar.
Depois de parar de andar,
Depois de ficar e ir,
Hei de ser quem vai chegar
Para ser quem quer partir.
Viver é não conseguir.

Fernando Pessoa. Poesias Inéditas.

RESUMO

A presente tese teve como objetivo principal compreender as articulações entre gênero, sexualidade e vivência religiosa numa das “Igrejas Inclusivas” de São Paulo - a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM-SP). A tese contextualiza o surgimento das Igrejas Inclusivas no Brasil e em particular a fundação da ICM-SP e aponta a emergência de uma *Teologia Inclusiva* no Brasil. Através da análise das trajetórias de participantes que se auto-reconhecem como gays, lésbicas e travestis, reflete sobre o papel que a ICM-SP ocupa na vida de pessoas que tiveram significativas vivências religiosas anteriores, das quais foram afastadas por suas orientações sexuais. Acompanhando cultos e outras atividades da ICM-SP, analisa a valorização de “femininos” entre gays, travestis, transexuais e *drag queens*. Por fim, reflete sobre o lugar que a ICM-SP ocupa no espaço político do movimento LGBT de São Paulo. Em conclusão, demonstra como a sexualidade é um aspecto central na teologia da ICM e como sua perspectiva é incentivadora dos trânsitos de gênero e, em particular, como a feminilidade é um valor central para a vivência religiosa na Igreja estudada.

Palavras-chave: Igrejas Inclusivas, Homossexualidades, Travestilidades, Gênero, Sexualidades, Movimento LGBT.

ABSTRACT

This thesis had as main objective to understand the connections between gender, sexuality and religious living in one of the "Inclusive Churches" of São Paulo - Metropolitan Community Church (ICM-SP). The thesis contextualizes the emergence of Inclusive Churches in Brazil, and particularly the establishment of the ICM-SP and it points the emergence of an Inclusive Theology in Brazil. By analyzing the trajectories of participants who recognize themselves as gays, lesbians and transvestites, this thesis reflects on the role that ICM-SP occupies in live of people who had substantial previous religious experiences, and which were rejected for their sexual orientations. By following ICM-SP's rituals and other activities, this thesis examines the valuation of "feminine" among gay men, transvestites, transsexuals and drag queens. Finally, it reflects on the place that the ICM-SP occupies in the political arena of the LGBT movement in São Paulo. On conclusion, it demonstrates how sexuality is a central aspect at ICM's theology and shows as their perspective motivates gender transits, particularly how femininity is a central value to religious experience in the Church studied.

Keywords: Inclusive Churches, Homosexualities, Travestis, Gender, Sexuality, LGBT Movement.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01.....	93
Figura 02.....	220
Figura 03.....	220
Figura 04.....	221
Figura 05.....	221
Figura 06.....	222
Figura 07.....	223
Figura 08.....	224
Figura 09.....	225
Figura 10.....	226
Figura 11.....	257
Figura 12.....	258
Figura 13.....	259
Figura 14.....	260

LISTA DE QUADROS

QUADRO1: Eventos coletivos da ICM – SP (observação participante).....	43
QUADRO2: Entrevistas realizadas.....	47
QUADRO3: Perfil dos/as entrevistados/as.....	115

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico1: Residência.....	118
Gráfico2: Distribuição de faixa etária.....	119
Gráfico3: Escolaridade.....	120

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

A.D. - Igreja Assembleia de Deus
ABGLT - Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais
AIDS - Síndrome da Imunodeficiência Adquirida
ANPOCS- Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
APOGLBT SP - Associação da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo
APROFE - Associação Pró-falsêmicos - SP
CADS - Coordenadoria de Assuntos de Diversidade Sexual (Cidade de São Paulo)
CAHEUSP - Centro Acadêmico de Estudos Homoeróticos da USP
CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CCG - Comunidade Cristã Gay
CCNE - Igreja Comunidade Cristã Nova Esperança
CENESP - centro de eventos e negócios de São Paulo
CFEMEA - Centro Feminista de Estudos e Acessoria
CNPq - Conselho Nacional de Pesquisa Científica
COHAB - Companhia de Habitação SP
CORSA - Grupo Cidadania Orgulho Respeito Solidariedade e Amizade
DST(s) - Doenças Sexualmente Transmissíveis
EST - Escola Superior de Teologia
FUICM - Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana
GLS - Gays, Lésbicas e Simpatizantes
HIV - Vírus da Imunodeficiência Humana
ICC - Igreja Cristã Contemporânea- RJ
ICEPT - Igreja Cristã Evangelho Para Todos
ICM-DELAS - Grupo de Mulheres da ICM-SP
ICM-SP - Igreja da Comunidade Metropolitana - São Paulo
IECLB - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
IRIS - Igreja Renovada Inclusiva para a Salvação
LGBT(s) - Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros
LIBRAS – Língua brasileira de Sinais
M.E.L - Movimento Espiritual Livre -PR
MCC - Metropolitan Community Church
MSN - Programa de mensagens instantâneas
NIGS - Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades
ONG - Organização Não Governamental

PARATODOS - Igreja do Evangelho Para Todos - SP
PLC - Projeto de Lei da Câmara
PPGAS - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social
PUC/RIO - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
RBA – Reunião Brasileira de Antropologia
STF - Supremo Tribunal Federal
TMT - Núcleo de Transformações no Mundo do Trabalho
UFMCC - Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches
UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina
UNB - Universidade de Brasília
USP - Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	27
1 O CONCEITO DE GÊNERO.....	30
1.1 Gênero e Religião.....	31
2 SEXUALIDADES E CRÍTICA QUEER.....	32
2.1 Homossexualidade e Religião.....	36
2.2 Gênero e Sexualidade nas Igrejas Inclusivas.....	37
1 CAMINHOS, APROXIMAÇÕES E REFLEXÕES METODOLÓGICAS.....	41
1.1 QUANDO INICIA O CAMPO?.....	41
1.1.1 Quando termina o campo? As redes sociais e o diálogo contínuo.....	48
1.2 A “OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE”.....	49
1.2.1 Subjetividades, observação participante e participação.....	50
1.3 REALIDADES CONTEMPORÂNEAS DE PESQUISA EM SOCIEDADES COMPLEXAS.....	56
1.3.1 A observação ao avesso: questões de gênero e sexualidade.....	57
1.3.2 “Sujeitos analisantes” levados a sério.....	60
2 IGREJAS INCLUSIVAS – CONTEXTO E SURGIMENTO NO BRASIL.....	65
2.1 DEFININDO IGREJA INCLUSIVA.....	65
2.2 CONTEXTO INICIAL DE SURGIMENTO DAS IGREJAS INCLUSIVAS NO BRASIL.....	68
2.2.1 As Igrejas Inclusivas no Brasil:	73
2.3 A IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA –ICM – SUA MATRIZ AMERICANA A METROPOLITAN COMMUNITY CHURCH - MCC.....	83
2.3.1 A Igreja da Comunidade Metropolitana no Brasil.....	83
2.3.2 Surgimento da ICM-SP.....	86
2.4 TEOLOGIA INCLUSIVA: UMA PRODUÇÃO INICIANTE NO BRASIL.....	89
3 ETNOGRAFANDO A ICM-SP.....	95
3.1 LOCALIZAÇÃO E TERRITÓRIOS.....	95
3.2 ORGANIZAÇÃO DA ICM-SP.....	100
3.2.1 Os cultos na ICM-SP e suas atividades.....	101
3.3 A SEXUALIDADE COMO EIXO TEOLÓGICO ESTRUTURANTE DA ICM-SP.....	103
3.3.1 A missão, visão e valores da ICM-SP.....	104
3.3.2 Conjugalidades e discurso pastoral.....	107
4 TRAJETÓRIAS DE MEMBR@S DA ICM-SP.....	115
4.1 PERFIL DOS/AS ENTREVISTADOS/AS	115
4.2 ESCOLA COMO REVELADORA DE “DIFERENÇAS”.....	120
4.2.1 Escola: espaço de violência e discriminação.....	121
4.2.2 Escola como espaço de amizade com as meninas –	

aproximação do “feminino”	125
4.2.3 Escola como espaço de experimentação de práticas homoeróticas.....	127
4.2.4 A escola na trajetória d@s sujeit@s.....	128
4.3 FAMÍLIA E ETHOS RELIGIOSO.....	129
4.3.1- Família e sexualidade – Homofobia familiar?.....	134
4.3.2 A revelação/descoberta da homossexualidade à família.....	134
4.3.3 A saída de casa dos pais e o exercício da sexualidade.....	141
4.4 EXPERIÊNCIAS SEXUAIS, DE AFETO E CONJUGALIDADE COM PESSOAS DO MESMO SEXO.....	143
4.4.1 A Sociabilidade gay.....	145
5 TRAJETÓRIAS HOMOSSEXUAIS E VIVÊNCIA RELIGIOSA:	
DAS IGREJAS TRADICIONAIS À ENTRADA NA ICM.....	149
5.1 LESBIANIDADES E TRAJETÓRIA E RELIGIOSA.....	149
5.2 HOMOSSEXUALIDADES E TRAJETÓRIA RELIGIOSA..	156
5.3 A VIVÊNCIA RELIGIOSA NA ICM-SP.....	171
5.3.1 A “Família ICM”.....	178
5.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	181
6 TRÂNSITOS DE GÊNERO – A PRESENÇA DE MUITOS “FEMININOS” NA ICM-SP.....	183
6.1 DRAG QUEENS: A DÁDIVA DO FEMININO CIRCULANTE.....	189
6.1.1 Acompanhando a “montaria”.....	194
6.1.2 Os sentidos das performances drags.....	196
6.2 TRAVESTILIDADE E ALTERIDADE NA ICM-SP.....	201
6.2.1 Conhecendo Daniel, Danny, Danielly.....	202
6.2.2 O Batismo.....	211
6.3 Uma igreja queer?.....	213
6.3.1 Considerações.....	218
7 A ICM: UMA IGREJA ATIVISTA? ALGUMAS PISTAS PARA INVESTIGAÇÃO.....	227
7.1 A EMERGÊNCIA DA ICM NO QUADRO DO MOVIMENTO HOMOSSEXUAL NOS ESTADOS UNIDOS E NO BRASIL.....	227
7.2 A INSERÇÃO DA ICM-SP NO CAMPO POLÍTICO LGBT.....	228
7.2.1 A Militância no campo do HIV/AIDS:.....	231
7.2.2 A luta pelos Direitos Humanos.....	234
7.2.3 Uma luta “inclusiva” na Parada – Performatizando o casamento entre pessoas do mesmo sexo.....	241
7.3 A RELAÇÃO COM OUTRAS IGREJAS.....	252
7.4 CONSIDERAÇÕES.....	255
(IN) CONCLUSÕES:.....	261

REFERÊNCIAS.....	265
ANEXO A – Boletins Informativos e Roteiros dos Cultos (2008-2009- 2010).....	286
ANEXO B - Programa do Retiro de Páscoa da ICM (2009).....	291
ANEXO C- Programação do Retiro de Páscoa (2010).....	293
ANEXO D – Pastoras lésbicas querem fazer 'evangelização' na Parada Gay de SP.....	297
ANEXO E – ICM no encontro com o Governador de São Paulo..	301

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa teve como principal objetivo compreender as articulações entre gênero, sexualidade e vivência religiosa numa das “Igrejas Inclusivas¹” de São Paulo - a Igreja da Comunidade Metropolitana – ICM-SP. O foco de meu trabalho foi na análise de como se dá a construção e valorização de “femininos” entre gays, travestis, transexuais e *drag queens*.

Minha trajetória de pesquisa na Antropologia inicia-se na década de 1990 quando - aluna do curso de graduação em Ciências Sociais - decidi deixar de lado uma pesquisa bastante adiantada sobre chapeleiras em Santa Catarina (nascida a partir da minha experiência na Iniciação Científica como bolsista CNPq no Núcleo de Transformações no Mundo do Trabalho - TMT) para dedicar-me aos estudos de gênero. As primeiras inquietudes surgiram já na pesquisa de Iniciação Científica: por quê a confecção industrial de chapéus era um trabalho majoritariamente masculino, enquanto a confecção artesanal concentrava mulheres e estava, aos poucos, sendo extinta?² Naquele momento, entretanto, não tive a oportunidade de desenvolver esta reflexão, mas tive a sorte de ter um *insight* que levaria para toda minha trajetória acadêmica e pessoal: existem desigualdades sociais tremendas entre homens e mulheres, justificadas, em grande parte, por diferenças biológicas, num mundo que é concebido no masculino.

Motivada a estudar questões de gênero (algo menos científico, segundo meu professor de epistemologia, na época) iniciei leituras e elaborei um projeto de pesquisa pouco pretensioso que buscava apenas “compreender a forma de inserção da mulher luterana em espaços de liderança predominantemente masculinos” na Comunidade Evangélica de Confissão Luterana de Florianópolis, na época também minha comunidade de fé, ou seja, minha igreja. Para além do gênero, o que tornava meu trabalho menos científico era a tentativa de compreender; porque a ciência precisa formular problemas, hipóteses e “encontrar por quês”, dizia meu professor de epistemologia, com quem travei minhas primeiras discussões no campo da sociologia compreensiva de Max Weber (WEBER, 1991).

1 O termo “Igrejas Inclusivas” pode ser entendido como uma categoria que define igrejas que são abertas a comunidade LGBT. Sobre esta definição ver capítulo 2.

2 Uma pequena parte do trabalho desta pesquisa pode ser visto em WEISS DE JESUS, Fátima & GILIOLI, Deuci N. “Renilda Farias: A chapeleira” (Entrevista) IN: AUED, Bernardete W. **Historia de Profissões em Santa Catarina: ondas largas ‘civilizadoras’**, Editora do Autor, 1999, p. 40-43.

Aprovada naquela disciplina, sem orientadora (Sim, porque naquela altura eu pensava que somente uma mulher pesquisadora de gênero pudesse me orientar), cursei a disciplina de métodos e técnicas de pesquisa, ministrada por Maria Regina Lisboa, que não só lecionou a disciplina como acolheu-me como sua orientanda, e que foi fundamental nas minhas primeiras incursões no campo dos estudos de gênero e religião. Maria Regina fez com que eu percebesse que compreender como se davam as relações de gênero naquele espaço tão próximo, poderia contribuir para os estudos da inter-relação entre gênero e religião no Brasil e mais, que a compreensão de como essa relação se apresentava naquele determinado grupo, poderia contribuir para outros estudos, em que mulheres estão inseridas em meios predominantemente masculinos.

Em 2001, iniciei o mestrado no PPGAS/UFSC e, orientada pela professora Maria Amélia Schmidt Dickie (que tinha me iniciado aos clássicos da Antropologia na graduação e também era responsável por minha “mudança de rumo” em direção à Antropologia), realizei uma pesquisa que tratava do ministério pastoral feminino na IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil), tendo como foco as relações de poder e gênero presentes no processo de inclusão e de legitimação das mulheres no ministério pastoral. Através da escuta de pastoras e teólogas sobre suas trajetórias de vida e suas análises a respeito da inserção das mulheres neste campo, pude compreender que essas mulheres constroem suas narrativas, baseadas na idéia de *luta*, e revelam as estratégias que elaboram na persecução de uma mudança profunda na estruturação do ministério pastoral da IECLB. A *luta* das mulheres é, para elas, a busca de igualdade entre homens e mulheres, fundamentada no argumento teológico luterano da igualdade de essência de gênero.

Foi também no período de campo do mestrado que iniciei minha aproximação com a temática desta pesquisa. Por vezes, quando eu examinava a trajetória das mulheres teólogas na IECLB, a temática da homossexualidade surgia. Eu, emaranhada nas questões da dissertação – das mulheres, teólogas e pastoras, num universo de homens, teólogos e pastores - deixava de lado as questões das homossexualidades, guardando-as para uma tese. Ao me debruçar sobre os debates da Teologia Feminista, pude conhecer o debate sobre a ordenação³ de

3 Para ordenação, utilizo a definição de Muszkopf (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

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 teólogos/as envolvidos/as com o estudo de gênero e Teologia Feminista, nesta igreja.

A partir de então, percebi que novas discussões haviam ganhado força no campo da Teologia feminista. Por exemplo: havia (e há) 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. Ainda assim, 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 membr@s e principalmente, para a aceitação da homossexualidade daqueles que exercem algum ministério nestas Igrejas. Nesse sentido, mesmo em Igrejas que não vêm a homossexualidade como uma expressão da sexualidade possível, há teólogos/as como André Musskopf (2008), refletindo sobre a temática da homossexualidade a partir da ótica da Teologia Feminista, em confluência com o que vem se chamando de Teologia *Queer* e fazendo a ligação entre as Teologias feministas, gay e *queer*.

Deste modo, tornou-se inevitável, para mim, pensar que questões relacionadas a religião e homossexualidade passavam necessariamente por reflexões em torno das questões de gênero e sexualidades.

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 a membr@s leigos/as) (WEISS DE JESUS, 2003). O uso de @ serve como recurso para englobar homens e mulheres na tentativa de não definir o masculino como sinônimo de humanidade. Sobre este recurso, confira MIGUEL, Sonia M. Mulheres e Homens, Seres Humanos In: A política de Cotas por sexo. Um estudo das primeiras experiências no Legislativo brasileiro, Brasília: CFEMEA, 2000. Este recurso será usado apenas quando não houver correspondente feminino ao termo, na língua portuguesa, como é o caso de “membr@”

1 O CONCEITO DE GÊNERO

Fundamento-me, nesta tese, no conceito de gênero, por considerá-lo fundamental para a análise dos objetivos e existência da ICM, objeto de minha investigação.

Autoras como Miriam Grossi e Sônia Miguel (1990) apontam uma preocupação inicial da Antropologia para a questão dos “papéis sexuais” ainda na Escola “Cultura e Personalidade” nos Estados Unidos, nos anos 1930/1940. No Brasil, os primeiros estudos são realizados nos anos 1970 e estão ligados ao movimento feminista que se iniciava neste período e tinha como foco inicial a “condição feminina”, centrando o olhar sobre as mulheres. Desde seu início, os estudos sobre mulheres no Brasil se deram no campo acadêmico, em forte aproximação entre “feminismo e academia”. A partir da década de 1980, começa uma paulatina substituição do termo “mulher”, entendido como uma “categoria empírica/descritiva”, pela categoria de “gênero”, uma “categoria analítica”, introduzida no Brasil através das acadêmicas norte-americanas. (FRANCHETO;CAVALCANTI; HEILBORN,1981)

Em um dos textos clássicos deste campo, Michele Rosaldo (1995), aponta para a necessidade de se entender gênero para além das supostas diferenças entre homens e mulheres (ou entre “femininos” e masculinos”),

A procura obstinada pelas origens e pela confirmação da opressão trans-cultural tornou os pesquisadores cegos às formas pelas quais as relações de gênero se constituem: [...] tendemos repetidamente a contrastar e insistir em diferenças presumivelmente dadas entre homens e mulheres ao invés de perguntar como essas diferenças são elas mesmas criadas por relações de gênero [...] gênero, em todos os grupos humanos, deve ser entendido em termos políticos e sociais com referência não a limitações biológicas, mas sim às formas locais e específicas de relações sociais e particularmente de desigualdade social. (ROSALDO, 1995, p.22/23).

Miriam Grossi e Sonia Miguel (1990) mostraram como tal mudança acarretou a rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual” e deu ênfase aos aspectos relacionais e culturais da construção social do feminino e do masculino, tema também abordado por Bila Sorj e Maria Luiza Heilborn

(1999) em revisão sobre os estudos de gênero, publicada uma década depois.

Segundo estas autoras, no final dos anos 1980 e início dos anos 1990, o tema "mulher" começa a se deslocar para os estudos sobre as relações de gênero, sendo que a produção teórica e as pesquisas na área passam a ser feitas também por pesquisadores/as sem uma participação anterior no movimento feminista. Os estudos são feitos em programas de pós-graduação em diferentes universidades e passam a incluir um novo grupo de jovens pesquisadoras nos quais se incluem também pesquisadores homens.

Segundo Joan W. Scott (1990), é somente nas últimas duas décadas, com o uso do termo/categoria/conceito de "gênero", que os trabalhos têm sido direcionados ao seu aspecto relacional, em que a compreensão e a reflexão acerca das mulheres implicariam necessariamente na reflexão acerca dos homens⁴.

1.1 Gênero e Religião

Há ainda poucos estudos que fazem o cruzamento entre religião e gênero no Brasil. Nestes, são privilegiadas investigações sobre a violência, trabalho ou sexualidade.

Em se tratando especificamente dos campos de gênero e religião, Márcia Couto (2002), que tem realizado uma importante pesquisa sobre a trajetória dos estudos de gênero, especialmente no pentecostalismo e no catolicismo, defende que a pobreza tem sido um elemento fundamental para entender as mudanças no campo religioso nacional. A autora remete a uma gama de estudos, na qual a preocupação central está na relação da religiosidade com a pobreza, principalmente com as mulheres pobres.

Segundo Couto,

O duplo caráter de marginalização, via classe e gênero, e as possibilidades abertas por esses grupos religiosos aos sujeitos marginalizados, parecem mover os estudiosos na busca do entendimento da afinidade eletiva entre a mulher e a religiosidade no contexto de pobreza [...]. É esta, fundamentalmente, a questão primeira dos estudos

4 Novas temáticas têm surgido com grande ênfase nos estudos sobre masculinidades (GROSSI, 2004).

de religião com base numa perspectiva de gênero.
(2002, p.357)

O foco, então, neste primeiro momento dos estudos, recai sobre as mulheres e sobre as “questões das mulheres” pobres e marginalizadas, via classe e via gênero.

Ainda, de acordo com Couto, os estudos dividem-se em duas grandes linhas interpretativas. Uma primeira, ligada ao “feminismo da igualdade” que “considera que a magia e o emocionalismo presente no pentecostalismo vem servir para um reforço da posição subalterna da mulher na religião e na sociedade” e uma outra linha que “busca entender o significado das trajetórias religiosas das mulheres e as possíveis transformações processadas em suas vidas [...] numa possível diminuição da opressão feminina” (COUTO, 2002,p.358).

Mesmo reconhecendo o aspecto relacional do estudo de gênero nas investigações recentes, a ênfase analítica ainda repousa sobre a mulher. Em algumas exceções, os homens são o foco, como em Cecília Mariz (1997), que trata da recuperação de homens alcoólatras. Os estudos de Maria das Dores Campos Machado (1995 e 1998) e outros, buscam a análise dos desdobramentos da adesão religiosa, seja masculina ou feminina, na esfera familiar, assim como de outras temáticas como as relações conjugais, planejamento familiar, aborto e comportamento reprodutivo que também são consideradas sob a ótica do gênero, no qual o masculino não é apenas um mero coadjuvante, embora a grande referência ainda seja posta nas mulheres (MACHADO, 1995, 1998; MACHADO; MARIZ, 1997; LISBOA, 2008).

Um outro campo de estudo ainda pouco explorado é o das religiosas (freiras, teólogas e pastoras). Grande parte dos artigos fala sobre freiras e a vocação religiosa entre mulheres católicas (FERNANDES, 1999 e 2005⁵; ROSADO NUNES, 1998; GROSSI, 1990 e 1995), destacando a percepção de gênero e representações de envolvimento com os movimentos de mulheres católicas.

2 SEXUALIDADES E CRÍTICA QUEER

O termo gênero, além de um substituto para o termo mulheres, é também utilizado para sugerir que qualquer informação sobre as mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que

5 Ver Dossiê Gênero e Religião, Revista Estudos Feministas vol.13. n.2 , 2005

um implica o estudo do outro. [...] Além disso, o termo “gênero” também é utilizado para designar as relações sociais entre os sexos. Seu uso rejeita explicitamente explicações biológicas, como aquelas que encontram um denominador comum, para diversas formas de subordinação feminina, nos fatos de que as mulheres têm a capacidade para dar a luz e de que os homens têm uma força muscular superior. Em vez disso, o termo gênero torna-se uma forma de indicar ‘construções culturais’ – a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres (SCOTT,1990,p.75).

Entendo a sexualidade como uma construção social de relações de poder que envolve as relações de gênero como propõem Joan W.Scott (1990), Jane Flax (1994) e Carole Vance (1995) em textos fundamentais para este campo de estudos. Como aponta Joan Scott (1990), gênero é "um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos" e “uma forma primária de dar significado às relações de poder”.

Considero também que a religião é produto e produtora de representações e dispositivos, na acepção de Foucault (1998), reguladores das sexualidades. Da mesma forma, as religiões também legitimam e constroem determinadas concepções de “masculinos” e “femininos” que funcionam como normativas para seus membr@s.

Neste sentido, considero que o conceito de gênero é significativo para refletir a questão das (homo)sexualidades no campo religioso e deve ser pensado numa perspectiva relacional e não essencialista, como propõe Jane Flax (1994). Pois, segundo a autora, é necessário refletir sobre o que significa o “feminino” e o “masculino”, já que é através do gênero que se configuram “divisões e atribuições diferenciadas e (por enquanto) assimétricas de traços e capacidades humanas.” (FLAX, 1994, p.228)

Sigo também a perspectiva de gênero de Judith Butler (2003) que entende que “gênero é instituído mediante atos internamente descontínuos” através de uma realização performativa. Partindo da obra de Foucault (1998) - para quem produzir discursos é dispositivo de controle - Butler (2003) aponta para a necessidade de entendermos essa estrutura binária dos sexos como uma ficção reguladora que consolida e naturaliza regimes de poder. Em oposição à noção unívoca dos sexos (a pessoa é de um sexo e, portanto, não é de outro), Foucault propõe um

discurso inverso que trata o “sexo” como *efeito* e não como origem. Em lugar do “sexo” como causa e significação originais e contínuas dos prazeres corporais, ele propõe a “sexualidade” como um sistema histórico aberto e complexo de discurso e poder.

A partir da década de 1990, surgem novas questões nos estudos de gênero, especialmente no que se refere à relação entre identidades de gênero e a sexualidade, iniciando-se a crítica *queer*⁶.

Segundo Guacira Lopes Louro, *queer* é palavra americana “que pode ser traduzida por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário”, e foi utilizada pejorativamente como uma expressão para designar homens e mulheres homossexuais. No entanto,

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)

Na crítica *queer*, o corpo aparece como fundamental para a construção das identidades (flúidas) e categorias como Gênero, Identidades e Sexualidades que figuram como construções sociais também a partir de construções sociais do sexo (dado como biológico).

Segundo Marie- Hélène Bourcier (2001), é no prolongamento dos movimentos sociais dos anos 1960, como o movimento negro, o movimento feminista e o movimento de libertação gay e lésbica que se desenvolveram políticas de identidade. No rescaldo destas políticas, no final dos anos 1980, oposições como branco/negro, homem/mulher, heterossexual/homossexual, começam a ser desconstruídas e percebidas como naturalizantes e essencialistas (FLAX, 1994). No início dos anos de 1990 emerge, nos Estados Unidos, a *Teoria Queer*, propondo uma nova leitura das diferenças das identidades sexuais, que seriam os efeitos da performatividade de gênero. A posição passa, então, da crítica

⁶ Ver também Lauretis (1991) que fala do uso do termo *Queer* em contraposição ao uso do termo *Gay/Lésbica*.

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.

Neste sentido, Teresa de Lauretis (1994) argumenta que o gênero classifica e organiza hierarquicamente relações,

O termo “gênero” é, na verdade, a representação de uma relação, a relação de pertencer a uma classe, um grupo, uma categoria. [...] o gênero constrói uma relação entre uma entidade e outras entidades previamente constituídas como uma classe, uma relação de pertencer. [...] Assim, gênero representa, não um indivíduo e sim uma relação, uma relação social. (LAURETIS, 1994, p. 210).

Lauretis (1991) chama a atenção para a forma como o *queer* coloca em causa as habituais políticas da representação. *Queer* não é a dissolução das identidades mas sim a crítica possível a todas as identidades hegemônicas e monolíticas, essencialistas ou naturalizantes. Bourcier (2001) argumenta que a teoria *queer* instala-se nos lugares das especificidades identitárias silenciadas nos discursos gay e lésbico, nomeadamente as especificidades dos gays e lésbicas, não brancos e atualmente também dos transgêneros. Trata-se, então, de conceitualizar a intersecção de identidades e de opressão em contextos que as constituem mutuamente.

Para Butler (2003), entretanto, a desigualdade, ainda que específica, não é dada *a priori*. Assim, as identidades não se constituem em algo fixo, mas são efeitos que se manifestam em um regime de diferenças, num jogo de referências mútuas que ela chama de *différance*, utilizando a proposta de Derrida. Butler diz que não existe uma identidade de gênero por trás das expressões de gênero, e que a identidade é performativamente constituída, por isso fluída e descontínua. Entretanto, gênero é performativo, não porque seja algo que o sujeito assume deliberadamente, mas porque, através da reiteração, dá materialidade @s sujeit@s.

Para Gayle Rubin (1998) a sexualidade é produto da atividade humana e por isso, é sempre uma questão política e de poder. Esse

caráter político aponta para a necessidade de problematizar as normas que regulam e hierarquizam as práticas e os desejos sexuais. Rubin formula a noção de hierarquia sexual, onde o “bom sexo” é aquele realizado entre heterossexuais, no casamento monogâmico, com fins reprodutivos e não comerciais, entre pessoas da mesma geração. O “mau sexo”, anormal e condenável, consiste, segundo esse modelo da moral social, em práticas de sujeitos homossexuais, sozinhos ou em grupos, promiscuidade, com fins comerciais, material pornográfico ou sadomasoquismo. Segundo a hierarquia sexual analisada por Rubin (1998), travestis e transexuais são as categorias mais abjetas.

2.1 Homossexualidade e Religião

Assim, reitero que entendo gênero e sexualidade como construções sociais de relações de poder e considero que a religião, como produto e produtora de representações e dispositivos reguladores das sexualidades (FOUCAULT, 1998) também legitima (ou constrói) determinadas concepções de “masculinos” e “femininos”. Essas concepções favorecem ou não a participação e legitimação de sujeitos 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)⁷.

A discussão sobre a homossexualidade no campo religioso brasileiro⁸ passa pela Igreja Católica, concentrando-se entre teólogas

7 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.

⁸ É preciso esclarecer que até meados da década de 1970, existiam no Brasil as igrejas protestantes históricas (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista, Batista, Adventista), as igrejas pentecostais da primeira onda (Assembléia de Deus e Congregação Cristã no Brasil) e as igrejas pentecostais da segunda onda (Brasil para Cristo, Casa da Benção, Deus é Amor, Igreja do Evangelho Quadrangular). A partir do final da década de 1970 na terceira onda pentecostal, com o movimento neopentecostal, surgem, a Igreja Universal do Reino de Deus (1977, RJ), a Internacional da Graça de Deus (1980, RJ), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, GO) e a Renascer em Cristo (1986, SP) e muitas outras denominações autônomas de menor porte. Nesta tese o uso de protestantes segue esta classificação. As classificações “protestante”, “pentecostal” e “neopentecostal” tem sido, em muitas pesquisas, abarcado na categoria *evangélica*, que nesta tese será utilizada como categoria êmica que engloba, sobretudo, as igrejas pentecostais e neopentecostais.

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 (MUSSKOPF 2004 e 2008), que têm discutido, oficialmente, entre seus dirigentes, 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).

No campo da Antropologia, os estudos que levam em consideração articulações entre (homo)sexualidade e religião, partem dos finais dos anos 1930, com *A cidade das mulheres*, de Rute Landes, antropóloga americana que escreveu a partir de sua experiência etnográfica nos terreiros de candomblé da Bahia. A autora realizou discussões acerca do “matriarcado” e da homossexualidade masculina e permitiu pensar as religiões de matriz afro como mais flexíveis à não heterossexualidade (LANDES, 2002).

Essa maior flexibilidade doutrinária e cosmológica dos cultos afro-brasileiros também tornou-se o foco de muitos outros estudos antropológicos realizados por Peter Fry (1982) em cultos afro em Belém, por Patricia Birman (1995) no Rio de Janeiro e por Rita Segato (1995) no Recife, onde a presença de homens e mulheres homossexuais era confrontada com reprovação de condutas não heterossexuais no cristianismo.

No entanto, como aponta Natividade (2008), existem poucos estudos, atualmente, que focam a articulação entre religião e homossexualidade e estes “realçavam o discurso da negação e proibição da homossexualidade em termos doutrinários” (2008, p.16). Laura Moutinho (2005) também problematiza esta “flexibilidade” revelando um “*incômodo* relativo à homossexualidade” no candomblé do Rio de Janeiro.

2.2 Gênero e Sexualidade nas Igrejas Inclusivas

Os poucos e recentes trabalhos que tratam diretamente das chamadas “igrejas inclusivas” (MUSSKOPF, 2008; NATIVIDADE, 2008), tema desta tese, centram sua reflexão sobre a participação de homens gays. Foi, portanto, pela constatação de ausência de reflexão

sobre a presença de lésbicas, travestis e *drag queens* nestas “igrejas inclusivas” que dediquei a estes grupos meu principal olhar nesta pesquisa.

Um dos aspectos relevantes na diferenciação entre a minha pesquisa e a de Natividade é a forma contrastiva com que os/as participantes 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 Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo (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. O mesmo acontece com a presença de lésbicas, travestis e *drag queens* em espaços importantes na hierarquia leiga da igreja. Mesmo o comportamento não “masculinizado” dos gays, aponta para outras concepções e significações (valorativas) de femininos e masculinos que circulam entre homens e mulheres.

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 o 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 (Rio de Janeiro).

No caso específico das igrejas inclusivas, este aspecto é fundamental, pois sinaliza 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 fluídas (BUTLER, 2003), que articulam gênero e sexualidade e sua compatibilização com uma religiosidade cristã. Mesmo entre as igrejas inclusivas, estas diferentes concepções tornam-se favoráveis ou impeditivas ao protagonismo de diferentes sujeit@s LGBTs.

O pano de fundo teórico da pesquisa está especialmente ligado à religião, atrelada às novas possibilidades de significação das homossexualidades no campo religioso brasileiro (GIUMBELLI, 2005), abrindo reflexões possíveis para novas correlações entre morais religiosas, práticas e desejos sexuais, relações e diversidade de gênero.

A subjetivação e a apreensão laica do mundo (DIAS DUARTE, 2005 e 2006) são uma chave interpretativa de extrema importância para colocar em discussão o surgimento de grupos religiosos que, com base numa interpretação livre da Bíblia, justificam a “inclusão” de homossexuais e outr@s sujeit@s historicamente excluídos nas religiões cristãs.

O primeiro capítulo realiza a reflexão metodológica, discute as relações em campo ligadas aos contextos das sociedades complexas e à questão da subjetividade em campo, especialmente no que diz respeito a questões de gênero e sexualidade.

No segundo capítulo, defino a categoria êmica de *Igreja Inclusiva*, contextualizo o surgimento destas Igrejas no Brasil e em particular a fundação da ICM-SP. Descrevo também as Igrejas mais importantes no contexto brasileiro e discuto a emergência de uma *Teologia Inclusiva* no Brasil.

A descrição etnográfica da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo (ICM-SP) tem lugar no terceiro capítulo, onde também demonstro como a sexualidade é um aspecto central na teologia desta igreja.

O capítulo 4 analisa as trajetórias familiares e educacionais de membr@s da ICM-SP, demonstrando tensões e “escolhas” em relação às sexualidades. O capítulo 5 é especialmente dedicado ao lugar que o *ethos religioso* e a trajetória religiosa tem na construção identitária d@s membr@s da ICM-SP.

A partir da descrição do papel das drags nos rituais e no lugar que a travestilidade tem para a efetiva prática da “inclusão” da ICM, o capítulo 6 é dedicado à reflexão sobre os trânsitos de gênero e, em particular, como a feminilidade é um valor central para a vivência religiosa na Igreja estudada.

O capítulo 7, encerra a tese com análise da inserção política da ICM no campo do movimento LGBT e junto aos espaços de poder institucional de São Paulo. Neste capítulo, aponto pistas de investigação para compreender o lugar que a ICM-SP tem hoje nas lutas pelos direitos humanos no contexto paulista.

1 CAMINHOS, APROXIMAÇÕES E REFLEXÕES METODOLÓGICAS

Neste capítulo, procuro descrever e refletir sobre o trabalho de campo etnográfico realizado na (e com a)⁹ Igreja da Comunidade Metropolitana em São Paulo - ICM-SP, privilegiando as subjetividades e estratégias para “observação participante”.

1.1 QUANDO INICIA O CAMPO?

Como mencionei anteriormente, minhas inquietações teóricas com o intercruzamento de religião e homossexualidade iniciaram ainda em 2002, quando eu realizava minha pesquisa de mestrado e antes mesmo de existirem de fato igrejas inclusivas no Brasil como um fenômeno visível. Neste período, eu encontrava grupos de discussão e textos (a maioria sem autoria) que abordavam a relação entre religião cristã e homossexualidade. Encontrei muitas referências à Metropolitan Community Church – MCC, primeira igreja inclusiva do mundo, fundada em 1968 por Troy Perry, na cidade de Los Angeles EUA. Entretanto, não havia nenhuma referência explícita de ligação desta igreja com algum grupo no Brasil.

Quando, em 2007, ingressei no doutorado, comecei então um levantamento sistemático de grupos. Em 2009, já havia dez denominações no Brasil, sendo que algumas das existentes em 2004 (num primeiro levantamento) deixaram de existir e outras surgiram, neste período. Em 2011, localizei mais três igrejas inclusivas e, em 2012 mais algumas, perfazendo mais de 20 denominações, entre igrejas extintas e atualmente em funcionamento no país¹⁰.

Conforme têm apontado autoras como Brenda Carranza (2001), que estudou o “mundo virtual” e sua importância para a Igreja Católica, e Suzana Coutinho Bornholdt (2000 e 2008) que debruçou-se sobre questões relacionadas à internet e comunidades religiosas, há, na contemporaneidade, um vasto campo que envolve Igrejas digitais, missões e grupos (CARRANZA, 2001, COUTINHO BORRHOLDT, 2000 e 2008) que atuam em um “ mundo virtual” que está em estreita

9 Em relação às dimensões da pesquisa antropológica com seres humanos, ver Oliveira, 2004 e Fleischer e Such, 2010. Entendo que o “na” refere-se apenas ao fato de que eu pesquisei na Instituição; mas a pesquisa se caracteriza, sobretudo, pela relação de interlocução com seus participantes, portanto foi uma pesquisa com a ICM-SP.

¹⁰ A relação completa da igrejas inclusivas poderá ser vista no próximo capítulo.

relação com o “mundo real”. O contato com os trabalhos destas autoras me permitiu entender o importante papel da internet no campo que estudei, o das igrejas inclusivas, cujo alvo são as populações LGBT. Através do mapeamento dessas igrejas e das “comunidades”, pude reconhecer quem eram as lideranças religiosas e ter um primeiro contato com as diferentes denominações através dos conteúdos dos sites¹¹. Num segundo momento, fiz contato pessoal com as lideranças religiosas que fizeram parte da pesquisa e estabeleci condições para a realização da etnografia na (e com a) Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo-ICM-SP.

No período de setembro a dezembro de 2008, estive na Igreja da Comunidade Metropolitana (filiada à Fraternidade Universal das Igrejas da comunidade Metropolitana, cuja matriz é a MCC), em São Paulo, em quatro ocasiões distintas. Esse período foi fundamental para que eu conhecesse o grupo, bem como pudesse identificar melhor os objetivos da pesquisa e também para que eu conseguisse ser reconhecida e aceita por eles nos espaços coletivos e criar “vínculos” para a “pesquisa de campo” nos moldes do que aprendemos com Claudia Fonseca (1999) sobre a etnografia. Desta forma, pude também elaborar o projeto de tese que foi qualificado em março de 2009.

Nos anos que se seguiram, participei de muitos cultos, dois retiros anuais (em 2009 e 2010, realizados no período da Páscoa¹²), encontro do grupo de casais, grupo de ensino de LIBRAS, culto nos lares, encontros, seminários e reuniões diversas onde a ICM-SP se fez presente conforme detalho no quadro a seguir.

11 O mapeamento das igrejas não constituiu o foco da minha tese, que não realizará uma comparação mais acurada entre as denominações. Além disso, são escassos os trabalhos sobre as diferentes denominações de Igrejas Inclusivas no Brasil. Dados de outras pesquisas de observação destas denominações seriam essenciais para compor os elementos de uma pesquisa deste tipo.

¹² Ver programação, ANEXO B e C.

QUADRO1: Eventos coletivos da ICM – SP (observação participante)

	Evento*	Data	Nº de Participantes	Local do evento
1.	Culto (recebimento de novos membr@s)	13 de setembro de 2008	Cerca de 40	Sede da igreja – Bela Vista
2.	Encontro Diversidade com Cristo-Campinas/SP	01 de novembro de 2008	Cerca de 50	Salão de Hotel em Campinas-SP
3.	Curso de LIBRAS	02 de novembro de 2008	Cerca de 10	Sede da igreja - Bela Vista
4.	Culto com pastor convidado – Betel RJ	02 de novembro de 2008	Cerca de 40	Sede da igreja - Bela Vista
5.	IV Seminário inter-religiosidade e diversidade sexual (CADS - coordenação de assuntos da diversidade sexual -ICM-SP)	05,06 e 07 de dezembro de 2008	Cerca de 40	CENESP - Centro de eventos e negócios de São Paulo, rua 13 de maio, 717 - Bela Vista
6.	Culto de ordenação de diáconos-pregação pastor ICM Belo Horizonte	07 de dezembro de 2008	Cerca de 50	Sede da igreja - Bela Vista
7.	Culto nos lares	15 de março de 2009	Cerca de 20	Santana – zona norte de SP
8.	Ensaio do coral	16 de março de 2009	Cerca de 12	Sede da igreja - Bela Vista
9.	Culto regular	16 de março de 2009	Cerca de 30	Sede da igreja - Bela Vista
10.	Retiro de Páscoa	09 a 12 de abril 2009	Cerca de 70	Chácara em Ribeirão Pires –SP
11.	II bênção de	13 de junho	Cerca de 50	Auditório do

	união coletiva	2009	membr@s da ICM e 400 no total	Sindicato dos Químicos de São Paulo – Liberdade
12.	Participação da ICM na Parada do orgulho LGBT/SP	14 de junho 2009	Cerca de 30	Sede da igreja - Bela Vista e Avenida paulista
13.	Culto (tema orgulho LGBT)	14 de junho 2009	Cerca de 50	Sede da igreja - Bela Vista
14.	Culto regular (ministrado pela liderança leiga)	12 de julho 2009	Cerca 25	Sede da igreja - Bela Vista
15.	Ensaio do grupo de louvor	15 de julho 2009	Cerca de 10	Sede da igreja - Bela Vista
16.	Culto regular (ministrado por pastor convidado)	19 de julho 2009	Cerca de 15	Sede da igreja - Bela Vista
17.	Grupo de oração	23 de julho 2009	Cerca de 10	Casa do pastor – Bela Vista
18.	Festa caipira	25 de julho de 2009	Cerca de 30	Sede da igreja - Bela Vista
19.	Culto regular	26 de julho de 2009	Cerca 40	Sede da igreja - Bela Vista
20.	Aniversário 3 anos ICM	29 de agosto 2009	Cerca 50	Sede da igreja - Bela Vista
21.	Culto de aniversário (presença da Igreja Bettel – RJ)	30 de agosto 2009	Cerca de 60	Sede da igreja - Bela Vista
22.	I Encontro de casais ICM-SP	29 de setembro 2009	Cerca de 20	Sede da igreja - Bela Vista
23.	Culto regular	18 de outubro 2009	Cerca de 40	Sede da igreja - Bela Vista
24.	III Seminário de Teologia Inclusiva	31 de outubro e 01 de novembro 2009	Cerca de 30	Secretaria de Justiça e Cidadania do Estado de São Paulo – pátio do colégio, 148

25.	Culto regular	01 de novembro 2009	Cerca de 40	Sede da igreja - Bela Vista
26.	Assembleia geral de membr@s	17 de janeiro de 2010	Cerca de 30	Sede da igreja - Bela Vista
27.	Culto regular	17 de janeiro 2010	Cerca de 40	Sede da igreja - Bela Vista
28.	Culto regular	14 de março 2010	Cerca de 30	Sede da igreja - Bela Vista
29.	Grupo GAP (Grupo de ação pastoral)	18 de março 2010	Cerca de 5	Sede da igreja - Bela Vista
30.	Culto regular	21 de março 2010	Cerca de 50	Sede da igreja - Bela Vista
31.	Retiro de Páscoa	01 a 04 de abril 2010	Cerca de 80	Chácara em Ribeirão Pires -SP
32.	Feira cultural LGBT	03 de junho 2010	Cerca de 15 (da ICM)	Vale do Anhangabaú
33.	Parada do orgulho LGBT	06 de junho 2010	Cerca de 30 (da ICM)	Sede da igreja -Santa Cecília -parque Trianon - Avenida paulista
34.	Culto (orgulho LGBTs)	06 de junho 2010	Cerca de 60	Sede da igreja - Santa Cecília

*Eventos coletivos da agenda da ICM, parte da observação participante. Não serão listados as visitas às casas de membr@s, encontros para entrevistas, bem como itinerários pela cidade de São Paulo, realizados a partir das relações estabelecidas em campo.

Como se pode observar no quadro, minha participação nesses eventos possibilitou o contato direto com lideranças religiosas das Igrejas da Comunidade Metropolitana no Brasil e propiciou que eu pudesse perceber os lugares de inserção e as relações estabelecidas pela ICM-SP.

Além da ativa participação em cultos e outras atividades presenciais na ICM-SP, realizei também entrevistas semi-estruturadas e em profundidade, onde mais que fazer perguntas, pude exercitar o que

autores como Miriam Grossi (1988) e Charles Briggs (2007) apontam como essencial, a escuta do outro.

Inspirei-me, neste processo, na proposta de Charles Briggs:

Nós podemos contribuir de maneira significativa para o entendimento da cultura, se reposicionarmos a entrevista não como uma outra ferramenta ou método, mas como um espaço/local particularmente esclarecedor para questionarmos a natureza e os limites da nossa própria vontade de saber (2007, p. 576).¹³

Muitas vezes, ao final das entrevistas, recebi agradecimentos por parte dos/as entrevistados/as que consideravam que a entrevista tinha tido um aspecto “terapêutico” para a vida delas. Um episódio mais expressivo deste aspecto ocorreu quando um rapaz, antes de conceder sua entrevista a mim, introduziu: “vamos iniciar sessão de terapia?!”. Outro foi quando uma informante tornou isto público, deixando o seguinte depoimento em rede social:

Querida,
Como me fez bem essa experiência de falar da minha vida sem medo, sem ter que esconder. Eu nunca havia relatado assim dessa forma e pude ver como DEUS é maravilhoso em nossas vidas, como ELE é presente em todos os momentos! Quanto a você só tenho a agradecer por ter me dado essa oportunidade de me conhecer mais um pouquinho. Que DEUS te abençoe em todas as coisas que você for realizar, tenha sempre muito sucesso e o melhor de tudo é o aprendizado que nos fortalece e nos faz crescer.
OBRIGADOOOOOOOOOOOO.

Portanto, o desejo das pessoas em comunicar foi essencial no estabelecimento das condições e da duração das entrevistas. Como é possível ver no quadro abaixo, as entrevistas tiveram uma duração bastante variável (as mais curtas cerca de uma hora e as mais longas mais de três horas), pois o roteiro que tinha na memória ia sendo

13 Tradução livre do original: “We can contribute significantly to our understanding of culture if we reposition interviewing not as just another tool or method but as a particularly illuminating site for querying the nature and limits of our own will to know”. (2007, p.576).

costurado através do que Bourdieu (1992 e 2006) define como “trajetórias”, ou seja, “a série de posições sucessivas ocupadas pelo mesmo agente em estados sucessivos do campo em que se insere”. Conceito chave também para Gilberto Velho, para quem as trajetórias individuais fazem sentido na medida em que, nas sociedades complexas ocidentais tem,

[...] Um significado crucial como elemento não mais contido mas constituidor da sociedade. É a progressiva ascensão do sujeito psicológico, que passa a ser a medida de todas as coisas. Neste sentido, a memória deste indivíduo é que se torna socialmente mais relevante. Suas experiências pessoais, seus amores, desejos, sofrimentos, decepções, frustrações, traumas, triunfos, etc.[...] São os marcos que indicam o sentido de sua singularidade enquanto indivíduo, que é constantemente enfatizada. (VELHO, 1999, p.100)

QUADRO 2: Entrevistas realizadas

Entrevistado*	Data da entrevista	Local	Duração	Páginas Transcritas
ABEL	13/09/08 e 17/03/10	Sede da Igreja/ sua casa	1hora/2horas	16/23
ABNER	21/07/09	Casa de familiar	3 horas	32
ABRAO	21/07/09 e 24/07/09	Sede da Igreja/sua casa	1hora/2 horas	12/15
ACABE	23/07/09	Sua casa	4 horas	27
ADÃO	21/03/10	Sede da Igreja	1hora	6
ADONIAS	21/07/09	Sua casa	1h30 min.	13
AGEU	16/07/09	Casa do pastor	1 hora	6
ALFEU	18/03/10	Sede da Igreja	1h30min.	16
ANDRÉ	15/07/09	Casa do pastor	1 hora	16
AQUILA	16/03/10	Sua casa	1h30min	21
DANNY	15/07/09 e 16/07/09	Casa do pastor	45min/1h15 min.	10/19
ELIAS	23/07/09	Sua casa	2 horas	22
EZEQUIEL	15/07/09	Casa do pastor	1h15min.	20
SAFIRA	21/03/10	Sede da Igreja	1 hora	10
SALOMÉ	28/08/10	Sede da Igreja	2 horas	21
SARA	26/07/10	Sede da Igreja	1h30min.	8

O primeiro conjunto de entrevistas foi realizado após nove meses em campo (junho de 2009), período no qual fui estabelecendo relações, percebendo quais sujeit@s estavam predispostos a colaborar e quais seriam representativos. Este longo período envolveu negociações e minha presença sistemática em campo, por entender, assim como Claudia Fonseca (1991), que entrevistas e observações são

complementares e fundamentais para a pesquisa antropológica “cercar uma realidade multifacetada”¹⁴. As últimas entrevistas foram realizadas em março de 2010. Dessa forma, entrevistei 16 pessoas em conjugalidade e solteiros/as, entre gays e lésbicas, *drag queens*, travestis, todos/as participantes e/ou lideranças da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo.

1.1.1 Quando termina o campo? As redes sociais e o diálogo contínuo.

Mesmo tendo finalizado “oficialmente” a pesquisa em junho de 2010, o campo se fez presente até o último momento da finalização da escrita desta tese, em maio de 2012, pela relação estabelecida através das redes sociais e mensagens, através das centenas de fotos compartilhadas, dos vídeos enviados ou compartilhados por meio da internet ou enviados em DVDs por via postal. Nesta relação, senti um impacto ao saber que os poucos trabalhos que eu produzi e publiquei no período do doutorado eram lidos e partilhados nas ICMS do Brasil. Em maio de 2011, vi publicado, no “mural” do reverendo da ICM SP, na rede virtual do Facebook, um trecho da minha pesquisa, da seguinte forma:

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”. Fátima Weiss de Jesus em “A Cruz e o Arco-íris” Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

Imediatamente seguido por um “*curti*” do reverendo da ICM do Rio de Janeiro, seguido do comentário: “*Dá-lhe Fátima Weiss !!!!*”

14 Segundo Claudia Fonseca (1991, nota 7), “na minha observação de cenas ‘espontâneas’ da vida cotidiana, capto um aspecto ‘superficial’ dos valores (o lado público dos sentimentos), ao passo que a entrevista semidirigida, com o ambiente quase terapêutico da relação pesquisador/pesquisado, é uma via de acesso mais fiel ao lado íntimo e autêntico da pessoa. Contudo, em vez de hierarquizar as diversas abordagens em mais ou menos relevantes, mais ou menos próximas à realidade, prefiro encará-las como maneiras complementares de cercar uma realidade multifacetada”.

Sucesso, amiga!”. Agradei carinhosamente a citação mas não consegui ter acesso aos comentários que se seguiram.

Naquele momento, a leitura de Vagner Gonçalves da Silva (2000), que problematiza as relações entre pesquisadores/as e o grupo estudado (especialmente antropólogos/as que pesquisam religiões afro) e as consequências dos textos etnográficos produzidos para os grupos estudados, se fez presente e pude ter, claramente, a confirmação de que minha relação com o campo e meus/minhas interlocutores/as e as consequências de minha produção teriam ainda muitos desdobramentos, além daqueles decorridos da “observação participante”.

1.2 A “OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE”

Na introdução dos “Argonautas do Pacífico Ocidental”, Malinowski (1976) apresenta uma descrição do método utilizado para a coleta de material etnográfico, onde o pressuposto básico é viver na comunidade pesquisada, aprendendo a língua nativa, preferencialmente, não com os brancos. Geertz aponta que o texto de Malinowski foi escrito sob a perspectiva da construção do “eu” do etnógrafo. Dentro do texto etnográfico, esta foi uma maneira convincente de evidenciar o ponto de vista do nativo, onde “não somente estive lá, mas eu era um deles, falava como eles”. (GEERTZ, 1989). Concordo com James Clifford, para quem grande parte das etnografias, desde os “clássicos” a partir de Malinowski, se apoiam naquilo que se convencionou chamar de “observação participante”:

Since Malinowski’s time, the ‘method’ of participant- observation has enacted a delicate balance of subjectivity and objectivity. The ethnographer’s personal experiences, especially those of participation and empathy, are recognized as central to the research process, but are firmly restrained by the impersonal standards of observation and ‘objective’ distance¹⁵. (1986, p.13)

¹⁵Tomarei essa tensão entre objetividade e subjetividade como fator vital para a reflexão da Antropologia atualmente, ainda que não adentre na discussão de forma mais aprofundada. Cada vez mais a subjetividade e a voz do etnógrafo são interpeladas pela subjetividade e a voz dos nativos nas etnografias contemporâneas. Entretanto, a escrita etnográfica não será o foco da discussão aqui presente.

A partir da “Escola de Chicago”¹⁶, a “observação participante”, significativo instrumento de pesquisa etnográfica dos povos longínquos, tornou-se se também importante elemento na constituição de uma Antropologia urbana (MAGNANI, 1996; VELHO, 1980).

Ao contrário do que configuram os trabalhos da “Escola de Chicago”, a Antropologia brasileira, constituiu-se em uma Antropologia na cidade muito mais do que da cidade (MAGNANI, 2000, p.17), enfocando mais os grupos urbanos que o “fenômeno urbano” em si. Como nos aponta Eunice Durham, no Brasil, a Antropologia urbana se ocupou de “pesquisas que operam com temas, conceitos e métodos da Antropologia, mas que abordam o estudo de populações que vivem nas cidades. A cidade é, portanto, antes o lugar da investigação do que seu objeto” (1997, p.19).

1.2.1 Subjetividades, observação participante e participação.

Meu ponto de partida recai sobre as formas de relação que estabelecemos no trabalho de campo a partir da “observação participante” (DURHAM, 1997; MAGNANI, 1996; VELHO, 1980), especialmente no que tange à Antropologia brasileira.

Assim, é importante ressaltar que “nossa Antropologia” se dá muito mais em contextos caseiros - ou *at home* (PEIRANO, 1997) - e menos exóticos, do que as clássicas etnografias preconizavam. Entretanto, continuamos a olhar o ‘outro’, agora não tão distante como ‘nativo’ e a ‘observação participante’ continua a ser muito mais um observar estando lá (em nome da objetividade!) (GEERTZ, 1989) do que a conexão entre observação e participação e seus dilemas. Especialmente no contexto brasileiro, a Antropologia tem ampliado suas perspectivas de análise e debruça-se cada vez mais sobre contextos mais próximos, nas cidades (MAGNANI, 2000; VELHO, 1980), indo ao encontro não somente de minorias subalternas (DURHAM, 1997), mas de uma Antropologia que se desloca da periferia para o centro das sociedades complexas e que se preocupa com determinadas

16 Tenho consciência que a “escola de Chicago” é, de fato, mais complexa em suas posturas e métodos que apenas a “observação participante”. Entretanto, isso não se fará como foco desta pesquisa. Alguns textos sobre a metodologia da “observação participante” a partir da “Escola de Chicago” são encontrados em ZALUAR, Alba (org.). Desvendando máscaras sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980. Ver também BECKER, H. Métodos de pesquisa em Ciências Sociais. São Paulo, HUCITEC, 1993.

especificidades ligadas a etnias, a classes, a gerações e a gênero (GROSSI, 1992; BONETTI, 2006).

O “trabalho do antropólogo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000), dado classicamente através da “observação participante”, carrega consigo questões dessa relação (entre “sujeito” e “objeto”, “observador” e “observado”, “pesquisador” e “interlocutor”) que, durante muito tempo, foram omitidas do texto e das reflexões antropológicas. Na contemporaneidade, entretanto, é impossível deixá-las de lado, pois o antropólogo não é refratário a estas significações no campo; antes, elas se dão num contexto de relações de poder, onde o ‘outro’ tem poder e interfere na visão que o antropólogo constrói sobre si mesmo e sobre o ‘objeto’ (ZALUAR, 1985; LAGROU, 1992). Num sentido foucaultiano, as relações de poder e de conflito em campo, que produzem discursos, construindo não apenas o ‘nativo’ mas o ‘antropólogo’, conduzem a pesquisa, na medida em que “os ‘nativos’ também decidem o que devemos ouvir e observar” e interferem na “seleção de informantes”. (SCHWADE, 1992)

No primeiro momento de aproximação, já foi possível perceber que, em minha experiência de pesquisa, a “participação” se daria além de uma prática ou um comprometimento para com os sujeit@s de pesquisa. Mas, sobretudo, naquilo que Jeanne Favret-Saada denomina “ser afetado” (*être affecté*), pois, como diz a autora,

[...] não pude fazer outra coisa a não ser aceitar deixar-me afetar pela feitiçaria, e adotei um dispositivo metodológico tal que me permitisse elaborar um certo saber posteriormente. Vou mostrar como esse dispositivo não era nem observação participante, nem (menos ainda) empatia. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 155)

Assim, Favret-Saada aponta que na “observação participante” comumente exercida por seus pares, o que “contava”, não era a participação, mas a observação. Desta forma, ao debruçar-se sobre a “observação” da feitiçaria “eles tinham, aliás, uma concepção bastante estreita: sua análise da feitiçaria reduzia-se àquelas das acusações, porque, diziam eles, são os únicos “fatos” que um etnógrafo pode “observar”” (p. 156). A fala do “nativo” - o então “dado” - é “desqualificada” para privilegiar a fala do etnógrafo.

A “participação” assume aqui, portanto, um outro caráter que subverte a lógica da “observação participante”

No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu “participasse”, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse “observar”, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para “observar”. No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado; no segundo, arruinado. Embora, durante a pesquisa de campo, não soubesse o que estava fazendo, e tampouco o porquê, surpreendo-me hoje com a clareza das minhas escolhas metodológicas de então: tudo se passou como se tivesse tentado fazer da “participação” um instrumento de conhecimento. (p.157)

A “participação” e “ser afetada”, entretanto, são evidenciadas por Favret-Saada não como uma “operação de conhecimento por empatia”, seja ela entendida como uma forma de “experimentar os sentimentos do outro” ou uma “identificação” com o “outro”. É, antes de tudo, o aceitar ser afetada que “abre uma comunicação específica com os nativos: uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não” (p. 159).

Em minha pesquisa, assumi tal perspectiva, embora não esteja ligada aos rituais de feitiçaria, mas à participação nos cultos de uma *igreja inclusiva*, onde fui confrontada pela experiência de Favret-Saada em campo, na medida em que segundo ela,

[...] quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois, se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (p.160)

É justamente esse deslocamento em campo, que de forma alguma está guiado pelas perguntas (nem respostas) que nos fazemos *a priori*, que me desestabiliza e que me faz pensar sobre a experiência que

vivenciei com minha pesquisa. Muitas vezes refleti que a única possibilidade de comunicação seria deixa-me afetar. Assim como Favret-Saada, escrevi um diário de campo que se centrava na minha comunicação com “os nativos”, que colocava questões importantes para mim desde o início da pesquisa etnográfica, e que se mostrou um instrumento bastante importante para digerir episódios desconcertantes que, pensei, com o passar do tempo e a escrita da tese se tornariam mais claros (FAVRET-SAADA, 2005).

Embora a escrita de um diário de campo não seja uma inovação de Favret-Saada e se constitua numa prática antropológica desde Malinowski, há uma imensa tentativa de objetividade, deixando reflexões sobre as relações estabelecidas em campo ausentes ou à margem do texto etnográfico; isto é “as sensibilidades não eram consideradas como um dado importante a ser levado em conta na produção do conhecimento” (BONETTI, 2006, p.2).

Na medida em que eu escrevia, “tentar compreender o que queriam de mim” se tornou uma questão angustiante desde minha primeira participação no culto, onde percebi claramente, na pregação, que o pastor “pregava para mim”. Fui surpreendida com a celebração da Santa Ceia (que acontece em todos os cultos) e com o discurso veemente de que esta seria “*aberta a todos e a todas*” e que aos participantes não caberia ‘fazer desfeita’.

Neste primeiro culto, no momento da Ceia, o pastor anunciou o convite de “ousar celebrar a Ceia como Jesus celebrou”, e disse duvidar de que não havia mulheres na Ceia, pois estas, apesar de “não serem contadas” eram seguidoras de Jesus, “é possível que tenham chegado junto com ele e provavelmente não estavam disputando para ver quem era o maior”, disse ele, com o cálice e o pão erguidos. Após receber a Ceia, as pessoas (eu também) eram acolhidas por um membro (um diácono) que orava com elas, individualmente ou em grupo, abraçados ou de mãos dadas, ou por imposição de mãos.

Não me furtei de participar da Ceia, pois achei que seria fundamental ouvir o que diziam, já que, colocada na última fileira de cadeiras, eu pouco conseguia perceber da movimentação que acontecia ali. Entretanto, sobre momento em que passei pela imposição de mãos, nada declarei em meu diário; apenas recorde das sensações de desconforto e do calor que senti naquele momento. A partir deste dia, eu ficava ponderando se deveria ou não ter participado da Ceia, afinal, e porque não conseguia transpor aquela experiência para o diário de forma mais “descritiva”. Isso me faz pensar que meu “desarmamento” - naquele momento - da postura de “observadora atenta”, para submeter-

me a uma oração de imposição de mãos, de alguma forma me afetava (FAVRET-SAADA, 2005). Participei/observei rituais importantes para a comunidade, como o “*pacto de membresia*”¹⁷ e a “ordenação de diáconos”, “batismo”, retiros e cultos especiais e alternei, muitas vezes de forma inconsciente, momentos de maior observação e momentos de participação.

Esta pergunta angustiante (*o que querem de mim?*) me acompanhou durante toda a pesquisa de campo e a escrita da tese e talvez seja ela que tenha alimentado estas reflexões.

Minha primeira visita à ICM-SP¹⁸ foi acertada por telefone e suscitou um outro tipo de implicação. Nesse contato, quando me apresentei como antropóloga, imediatamente fui questionada se não conhecia um antropólogo no Rio que também realizava pesquisa sobre uma “igreja inclusiva”. Minha resposta positiva e a indicação de nomes de outros antropólogos, também conhecidos pelo pastor, possibilitaram que neste momento minha presença fosse “bem-vinda”. O pastor não só queria saber se eu conhecia o antropólogo, como tornou importante que eu soubesse que ele também o conhecia¹⁹.

Enquanto ainda me familiarizava com esta Igreja *inclusiva*, fui interpelada pelo pastor responsável que me convidou a participar, como moderadora, de um seminário sobre diversidade sexual e inter-religiosidade, promovido por sua igreja em conjunto com a prefeitura. Minha atitude corporal diante dele foi extremamente positiva, sorri e acenei com a cabeça positivamente enquanto o ouvia. Entretanto, eu estava com tremendas dúvidas sobre qual seria exatamente o papel de moderadora no evento, e fui questionando-o calmamente. Quando soube que deveria, no final do evento, trabalhar numa espécie de ‘relatoria’, com a função de ajudar a compor a síntese das discussões do seminário e, por conseguinte, o documento formal acerca da “diversidade sexual”, fui declinando do convite.

17 O “pacto de membresia” ou “recebimento de novos membr@s”, acontece depois que a/o frequentador/as da igreja (após um período mínimo de três meses de participação na ICM-SP) e do conhecimento da “missão, visão e valores” da igreja (que se dá através do atendimento pastoral, de estudos bíblicos e/ou cursos) decide, por sua vontade, tornar-se membro efetivo da igreja, podendo ser eleito aos ministérios leigos e mesmo ser “consagrado” diácono ao longo de sua trajetória na comunidade. O “pacto”, segundo as minhas observações representa a adesão e comprometimento com a igreja.

18 Depois de eu ter frisado, reiteradas vezes, que ICM-SP refere-se à Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo, usarei apenas a sigla ICM-SP, daqui por diante.

19 Para uma interessante reflexão sobre as relações entre pesquisador e interlocutor, na observação participante, ver FOOT-WHITE, 1980.

O evento contaria ainda com a presença de outro antropólogo (o mesmo sobre quem eu havia sido questionada), na função de moderador, o que me fez pensar se eu estaria disposta a ter, naquele momento, as mesmas implicações que ele, que já havia defendido sua tese e, que por sua vez, era considerado um “aliado” nas questões de diversidade sexual e religiosidade.

A posição de “aliada” não foi assumida por mim durante o período de pesquisa; no entanto minha condição de pesquisadora, seguidamente reafirmada por mim, era gradativamente sendo positivada pel@s membr@s da igreja. Minha resposta negativa dada por e-mail, dias depois, teve como justificativa o fato de que eu estaria num momento muito inicial da pesquisa e, portanto, eu deveria me colocar apenas como “observadora”. Neste episódio, senti diferentes dimensões dessa implicação que, dependendo da forma como se daria minha posterior participação, poderia trazer novas possibilidades na minha comunicação com o grupo. No entanto, eu não me senti segura em assumir essa posição. Ser colocada no papel de ‘moderadora’ nesse momento, seria de certa forma aceitar ser uma ‘desenfeiteçadora’ pelos ‘nativos’ (FAVRET-SAADA, 2005).

Além disso, numa situação de observação participante “qualquer posição tomada ou não” pode ter consequências (VICTORA Et Al, 2004). E, neste caso, como posicionar-me num caminho que acabava de começar a percorrer? Apesar de ter participado do seminário apenas como “ouvinte”, minha interferência (como pesquisadora) foi solicitada em alguns momentos. Minha presença como pesquisadora, foi então evidenciada e aceita coletivamente e minha *performance* elogiada entre @s membr@s da igreja. Participar do seminário possibilitou circular com as pessoas pela cidade de São Paulo, falar sobre seus interesses, “bater papo” e me aproximar de algum@s membr@s para conversas mais pessoais. Através do convívio também foi possível detectar redes de relações e afinidades, fundamentais para compreender a dinâmica do grupo.

Mas claro, outras vezes fui deslocada de “meu lugar” confortável e implicada novamente de uma outra forma. Meses mais tarde um pastor contou-me sobre a “revelação” que teve em um sonho, onde eu, vestida de túnica clerical cinza, celebrava um culto da ICM na cidade de Florianópolis. Sua revelação circulou entre @s membr@s que me abordavam vendo em mim uma “irmã”, que implantaria a igreja em uma nova cidade. Percebi que precisava fazer entender que eu os levava a sério, os respeitava, mas que “não me via naquele lugar” e estava ali para fazer a pesquisa; seria esta a minha contribuição para o grupo. Esta

delicada situação, também descrita por Grossi (1990) em sua pesquisa realizada num convento, revela uma dimensão das pesquisas com grupos religiosos: a expectativa de “conversão” ou de “pertencimento” ao grupo.

Se, num primeiro momento, o contato com a ICM-SP se deu por via de sua liderança, nos encontros seguintes (entre março de 2009 e abril de 2010) procurei circular entre @s membr@s; no último, tive um contato intenso com os/as participantes da comunidade.

Assim, no período em que realizei observação participante na ICM-SP, minha presença em campo foi sempre bem aceita, com questionamentos sobre mim e a pesquisa e também com receptividade, embora também tenham ocorridos momentos de extrema tensão e negociação em campo.

As impressões sobre mim e os infindáveis “lugares” de onde pude falar e ser levada a falar, incidiram sobre a relação entre @s sujeit@s da pesquisa - eu e meus/minhas interlocutores/as - (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000) mas, foi (e é) justamente nestes meandros que a Antropologia se torna possível. Esse aspecto é refletido por Miriam Grossi, quando trata das subjetividades na pesquisa de campo, “na busca do outro encontra-se a si mesmo” e, de fato, as escolhas e caminhos de cada pesquisador/a “reflete a forma individual e subjetiva do encontro de si mesmo a partir do encontro com o outro” (1992, p.16)

1.3 REALIDADES CONTEMPORÂNEAS DE PESQUISA EM SOCIEDADES COMPLEXAS

É importante ressaltar que a pesquisa se insere no contexto das sociedades complexas e grupos sociais urbanos (OLIVEN, 1987; VELHO, 1999; MAGNANI, 2000).

Mesmo quando pesquisamos grupos sociais próximos, onde não é a geografia que estabelece as distâncias e aproximações, podemos nos deparar com os desafios de “estranhar o familiar” e “familiarizar o exótico”, proposta clássica da Antropologia, feita por Roberto Da Matta (1978): estranhar o familiar, o ambiente “igrejeiro”, “os hinos”, as anedotas típicas dos pastores (que nesse espaço eram intimamente ligadas à homossexualidade). Seguindo a proposta de Roberto Cardoso de Oliveira (2000), constatei que “olhar” as pessoas e suas condutas, “ouvir” a pregação, realizar os gestos e circular entre as pessoas nos cultos, seguindo o ritual, muitas vezes exigia um esforço de distanciamento. Nesse exercício de mão dupla, “familiarizar o exótico”

tornou-se para mim, um desafio delicioso, a partir do momento em que me deparei com sujeit@s que brincam numa fluidez entre “femininos” e “masculinos”, como as *drag queens* do “ministério das drags” (entre as primeiras fileiras da Igreja), o grupo de louvor, que alternava graves e agudos nos louvores (numa referência às cantoras gospel americanas) e @s muit@s sujeit@s que revezam suas vestimentas entre saltos altos, echarpes e coturnos, evidenciando uma complexa diversidade para mim. Conforme diz José G. Magnani, quando trata de Antropologia em meios urbanos, e estendendo a reflexão para toda a Disciplina,

[...] não é o lado supostamente exótico de práticas ou costumes o que chama a atenção da Antropologia: trata-se de experiências humanas, e o interesse em conhecê-las reside no fato de constituírem arranjos diferentes, particulares – e para o observador de fora, inesperados – de temas e questões mais gerais e comuns a toda a humanidade. (MAGNANI, 2000,p.21)

Nesse sentido, Magnani afirma que mesmo a Antropologia “na floresta ou na cidade, na aldeia ou na metrópole” não pode deixar de lado o “caráter relativizador” dado pela presença do “outro”. Portanto, é através desse “jogo de espelhos” no qual a própria imagem é refletida através do “outro”, que o/a antropólogo/a “orienta e conduz o olhar em busca de significados; ali onde, à primeira vista, a visão desatenta ou preconceituosa só enxerga o exotismo, quando não o perigo, a anormalidade.” (MAGNANI, 2000,p.21)

1.3.1 A observação ao avesso: questões de gênero e sexualidade

Também eu fui observada desde o primeiro momento de pesquisa; recordo que quando fui para o meu primeiro culto, acompanhada de uma prima (que insistiu em ir comigo nesta primeira visita e lá permaneceu), sentamos na penúltima fileira; eu observei a movimentação, os cumprimentos, as conversas os olhares e acenos em minha direção. As pessoas, em sua maioria, estavam dispostas em casais, o salão estava quase cheio, acho que deveria haver umas quarenta pessoas.

O primeiro hino parecia ter a intenção de integrar as pessoas e dizia “*como é bom ter os irmãos em comunhão [...] aperte a mão de seu irmão e dê um sorriso pra ele*”. Íamos fazendo o que a música indicava,

fui circulando entre o lado direito das fileiras de cadeiras cumprimentando as pessoas, assim como minha prima o fez. Nessa altura, eu percebi que a presença de minha prima ao meu lado, fazia com que fôssemos interpretadas como um casal de mulheres, o que de certa forma teria permitido que a minha presença “estranha” não fosse tão notada, já que o pastor, em nenhum momento, mencionou nosso comparecimento ao culto. A menção à minha presença só aconteceu alguns meses mais tarde, num agradecimento público pelo meu interesse de pesquisa.

O fato de ser percebida como mais um casal também me fez pensar acerca das negociações que eu teria de empreender nas próximas visitas, nas quais eu iria me apresentar paulatinamente às pessoas como antropóloga, (e mais adiante como heterossexual, casada e mãe) e quais as implicações destas características de gênero iriam constituir minha relação com as pessoas estudadas, temática abordada por várias autoras na coletânea organizada por Alinne Bonetti e Soraya Fleischer (2007).

Na medida em que sabiam e questionavam sobre minha vida pessoal, tornava-se cada vez mais claro que “o mito do antropólogo assexuado” não se sustentaria. Eu me esforçava para não “aparecer” e não trazer elementos que pudessem chamar a atenção, nas vestimentas, na fala e mesmo na minha própria postura corporal. Mas esta estratégia, identificada por Grossi, na tentativa de esconder os atributos de gênero “sob a capa de um terceiro gênero, nem homem, nem mulher, mas um ser neutro e assexuado”. (GROSSI, 1992 p.13), parecia não funcionar, já que inúmeras vezes fui questionada sobre este aspecto: “*O seu marido não liga de você estar aqui?*” “*O que ele acha de seu trabalho?*” “*Quem cuida do seu filho?*” “*Está tão tarde, você não tem medo de andar assim com a gente?*” Interessante que, embora dirigidas a mim, a agência do sujeito em questão era sempre reservada à alguém, neste caso, meu companheiro, revelando aí concepções de gênero bastante conservadoras e pautadas pela lógica heteronormativa, mesmo entre homossexuais.

Como afirma Aline Bonetti (2006), esta estratégia do “antropólogo assexuado” “parece ser posta em ação como uma forma de proteção aos possíveis riscos advindos do imaginário acerca de mulheres viajando sozinhas, longe das suas redes de parentesco e do seu cotidiano”, mas não se sustenta. E mais, pode esconder aspectos significativos das subjetividades em campo e ainda importantes reflexões sobre representações de gênero e sexualidade, advindas dessas interações entre @s sujeit@s de pesquisa - eu e meus/minhas interlocutores/as.

No primeiro retiro do qual participei (junto com meu marido e meu filho), enquanto auxiliava nos preparativos para o *Show de talentos* que aconteceria à noite, fui interrogada. Durante o tempo que enchíamos balões, um homem gay, com mais de quarenta anos, fazia comparações entre estes e formas do órgão sexual masculino. Eu evitava rir, apenas enchia os balões e observava, quando fui interpelada por ele: “*Você é entendida?*” Ao que respondi: “*Entendida em quê?*” (simulando não compreender que a categoria utilizada era uma referência a lésbicas, especialmente usada nos anos 1970). Todos riam, quando um rapaz logo acionou “*Você não viu que o marido dela e o filho estiveram aqui?*”. Ele rapidamente retrucou: “*Mas, isso não quer dizer nada.*” Todos riram novamente e alguns me disseram “*Não liga não, ele é assim mesmo*”. Meu silêncio, ao mesmo tempo que reforçava a imagem de esposa e mãe, possibilitava o questionamento sobre a minha própria sexualidade e uma expectativa de que eu fosse lésbica.

Das 16 entrevistas realizadas, apenas 3 foram com mulheres lésbicas e uma com uma travesti, embora eu tenha pretendido inicialmente realizar ao menos 6 entrevistas com mulheres, pois achava que seria um número mínimo necessário para ter dados comparativos com as entrevistas de homens gays.

Um casal de mulheres que eu pretendia entrevistar se mostrou muito desconfiado quanto ao propósito da minha pesquisa. E apesar de termos travado diferentes diálogos durante o campo, as conversas eram todas superficiais e não traziam elementos significativos de sua trajetória e vivência na ICM-SP. Numa certa ocasião, quando fui marcar uma data para a entrevista, uma delas comentou que uma pesquisadora esteve na Igreja durante um tempo, e depois que “*pegou*” uma fiel da igreja “nunca mais apareceu”. Insisti nesta entrevista por duas vezes, sem sucesso. Elas se dispuseram em conceder entrevista via MSN, o que nunca se realizou. Nossos poucos contatos por este meio resumiam-se a frases rápidas e a rápida mudança do status para ocupado ou off-line. Entretanto, nas ocasiões em que estive acompanhada nos eventos da Igreja por meu marido, elas foram extremamente receptivas.

Noutra ocasião, quando eu participava, pelo segundo ano, do Retiro de Páscoa da Igreja (2010), uma jovem mulher lésbica contou-me que a minha participação no primeiro retiro em 2009 (que ocorreu no início do campo e antes das entrevistas) chamou muito a atenção das mulheres que desejavam saber “qual era a minha”. Este fato foi amplamente debatido no dormitório, e na ocasião, como meu esposo (e meu filho pequeno) havia permanecido no local do retiro por algum tempo, as mulheres do dormitório levantaram algumas hipóteses sobre

nosso interesse em estar ali: que estaríamos interessados em realizar troca de casais, que meu esposo seria *voyeur* e apreciava ver sua mulher relacionando-se sexualmente com outras mulheres, que éramos um casal “*de fachada*” e portanto, eu seria lésbica e ele gay e finalmente que éramos um casal “*hetero normal*”. E como ela disse “*de boa*”, foi incumbida de descobrir o motivo de nossa presença e por isso, na ocasião, tinha passado muito tempo conversando com meu companheiro, falando de Florianópolis, sobre nosso filho e também sobre a minha pesquisa. Rindo-se muito, disse que as mulheres ficaram decepcionadas com o seu parecer de que nós éramos “um casal hetero normal” e que aos poucos foram conversando entre si e com quem me conhecia e sabendo mais da pesquisa.

Interessante é que esta interlocutora me contou isso apenas um ano após o ocorrido (quando eu estava sozinha, no segundo retiro) e depois que já havíamos estabelecidos relações mais próximas na pesquisa pois eu a entrevistara seis meses antes dessa conversa.

Diante das dificuldades em pesquisar um universo LGBT sendo uma mulher heterossexual, eu tinha as opções de desistir das minhas investidas diante das dificuldades ou encará-las como objeto de reflexão. Optei por esta última posição, também adotadas por outras pesquisadoras como Nádia Elisa Meinerz (2007) e Larissa Pelúcio (2007), o que me permitiu prestar mais atenção nas subjetividades e na complexidade de realizar reflexões sobre as relações estabelecidas na etnografia, em pesquisas sobre gênero e sexualidades. Portanto, não me tornei refratária às questões subjetivas que vivenciei em campo e, na medida em que vencia as dificuldades de me deixar afetar, novos aprendizados se tornaram possíveis.

1.3.2 “Sujeitos analisantes” levados a sério.

Certa vez, enquanto eu aguardava o início do culto, na última fileira de cadeiras do templo e bem próxima à entrada, ouvi um nome familiar e lembrei que minha orientadora comentou que conhecera um diácono da ICM num evento acadêmico. Eis que o chamei e perguntei: você é o fulano? Ele respondeu que sim e o fato de conhecer minha orientadora criou um vínculo de confiança. Neste momento lembrei que, apesar de não nos ‘conhecermos’, já havíamos “compartilhado” uma experiência. Na minha primeira incursão a esta igreja (narrada acima, no episódio da Ceia), o ritual de oração e imposição de mãos fora realizado pelo diácono em questão. Esse *flash-back* passou por minha cabeça em

segundos e, acredito, nos aproximou num diálogo. Ele contou rapidamente de sua trajetória por diferentes igrejas e de sua descoberta pela ICM ter se dado pelo “lado negativo²⁰”, de ter sido justamente isso que o chamou a atenção. Ativista LGBT, pós-graduado e leitor assíduo de Foucault, esse “sujeito analisante” (ROSALDO, 1993) interpelou-me para discutir teoricamente as questões de poder e de discurso; eu simplesmente o ouvi, temendo, naquele momento, atropelar, com minhas implicações teóricas, a fala de meu interlocutor (ou de ser confrontada teoricamente por ele?!). Mas, ao esquivar-me, deixei de ser interpelada por ele e por sua teoria, não me permiti ser afetada. Para Rosaldo, os pesquisadores em Ciências Sociais:

[...] must take other people's narrative analyses nearly as serious as "we" take our own. This transformation of "our" objects of analysis into analyzing subjects most probably will produce impassioned, oblique challenges to the once-sovereign ethnographer. Both the content and the idioms of "their" moral and political assertions will be more subversive than supportive of business as usual. They will neither reinforce nor map onto the terrain of inquiry as "we" have known it. Narrative analyses told or written from divergent perspectives, as I have said, will not fit together into a unified master summation. (ROSALDO, 1993, p.147).

Os “objetos” de análise passam, então, a ser “sujeitos analisantes”, críticos que interrogam os etnógrafos – seus escritos, sua ética e sua política²¹.

Como podemos notar, em contextos cada vez mais complexos, onde acontecem disputas de diferentes ordens (políticas, econômicas, sociais e culturais), entre múltiplos atores sociais, o antropólogo em campo se torna também ator nesse jogo de relações e nem sempre sua posição é facilmente tomada ou “identificada”.

20 Na ocasião, ele disse que o que havia lhe chamado a atenção, eram as frequentes falas de pessoas conhecidas com respeito à ICM, caracterizando-a como uma Igreja “promíscua”, “libertina”, que “mexe com coisas do candomblé” e segundo ele, foi isso que o interessou.

21 Tradução e interpretação livre de: “Social analysis must now grapple with the realization that its objects of analysis are also analyzing subjects who critically interrogate ethnographers - their writings, their ethics, and their politics”. (ROSALDO, 1993, P.21)

De forma geral, em contextos mais ou menos “políticos”, a observação participante, em si, nos implica. Isto não que dizer que a empatia seja fundamental para nossas incursões e interpretações antropológicas (GEERTZ, 2001), nem mesmo que sejamos simpáticos, entusiastas, ou favoráveis às posições, práticas, desejos e ambições dos sujeit@s com os quais nos relacionamos em campo (DEBERT, 2004). Isto significa dizer que nos inserimos num contexto comum e nos colocamos no mesmo tempo social e por isso somos interpelados pelas demandas políticas, simbólicas e afetivas desses sujeit@s (ALBERT, 1995), seja na posição reconhecida de antropólogo ou nas diferentes formas como esta posição possa ser significada em campo²².

Todos esses “episódios” narrados por mim neste capítulo, longe de serem anedóticos ou constituírem parte de subjetividades que devam ser retiradas do texto ou das análises que compõem o texto etnográfico, são, antes de tudo, fundamentais componentes da relação “observação-participante” entendida com as suas devidas ressalvas (ALBERT, 1995; FAVRET-SAADA, 2005) e, principalmente, refletem as implicações do antropólogo enquanto pesquisador e sujeito nessa relação com outros “sujeitos analisantes” (ROSALDO, 1993).

Inspirada em Sherry Ortner (1996, 2007) acredito que reconhecer a “agência” dos sujeit@s é, antes de tudo, como enfatizam Luis Roberto Cardoso de Oliveira (2004, p.36) e Renato Rosaldo (1993, p. 207), poder “levá-los a sério” da mesma forma que Favret-Saada realizou em sua “participação”.

Foi somente através desta comunicação ética entre subjetividades (objetivadas, é bem verdade) é que pude, como antropóloga, ser também levada a sério por aqueles com os quais pesquisei. E isso, longe de tornar a pesquisa antropológica menos refletida (ou reflexiva) do ponto de vista ético, teórico e metodológico, pode tornar-se fundamental para a reflexão das condições de construção do próprio conhecimento.

Foi através desta perspectiva que construí meu trabalho de pesquisa, a partir da qual pude tecer algumas reflexões teórico-metodológicas fundamentais, ainda que não exaustivas. Entendo que tais reflexões poderiam assumir um desenvolvimento e adensamento ao ponto de forjarem em si mesmas uma tese. Entretanto, o capítulo cumpre seu objetivo na medida em que me situa e insere minha perspectiva no contexto maior dos objetivos da pesquisa, possibilitando desta forma o entendimento de como se estabeleceram reflexivamente as

22 Sobre as diferentes formas como o antropólogo pode ser significado em campo e reflexões sobre o tema ver CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004; ZALUAR, 1985

relações em campo e a construção desta etnografia. Pois, como salienta Rosaldo,

Throughout, I have stressed, first, that the social analyst is a positioned subject, not a blank slate, and second, that the objects of social analysis are also analyzing subjects whose perceptions must be taken nearly as seriously as "we" take our own (1993, p. 207)

Partindo também desta perspectiva, toda Antropologia é implicada, na medida em que não se pode entender a Antropologia como estritamente acadêmica; pensar em tais termos é esquivar a Antropologia de refletir a sua prática e desta forma incorrer em desleixos éticos ou, ao menos, deixar de refletir sobre as implicações do trabalho do antropólogo. Localizo o termo “implicada” na proposição epistemológica de Albert (1995), acenando como uma possibilidade reflexiva para a Antropologia como um todo e não apenas àquela voltada para os povos indígenas ou às minorias.

Reconheço que há diferentes posições sobre uma aplicabilidade da Antropologia, como evocado acima, através das mais variadas formas de nomear a prática antropológica. Tendo, no entanto, a preferir compreender nossa disciplina como implicada num sentido amplo.

Por isso, a posição de uma Antropologia implicada nos termos de uma “participação observante” (ALBERT, 1995), toma para si questões políticas, mas vai além destas, pois desloca o lugar de “observador” independente da realidade política e social que observa. Assim, coloca a participação do antropólogo no próprio campo, como objeto de reflexão antropológica. Nas palavras de Albert:

[...] le grand mérite de l'anthropologie impliquée est sans conteste, au delà de son évidente pertinence éthique et politique, de contribuer à dissoudre la sempiternelle opposition entre anthropologie théorique et anthropologie appliquée au profit de l'idée, infiniment plus attractive et productive, d'une recherche anthropologique fondamentale intellectuellement et socialement investie dans la situation historique des sociétés qu'elle étudie et susceptible de mobiliser ses compétences en faveur de leur conquête de l'autodétermination. (1995, p.118)

Pensar toda Antropologia como implicada é, antes de tudo, rever posições de sujeito e objeto, como agentes em relação, nos termos de Sherry Ortner (1996), para quem uma teoria orientada para a prática oferece uma forma de destacar a intencionalidade, os desejos e as posições dos sujeitos (ou objetos) na complexa rede de relações sociais da qual, acredito, o antropólogo também é parte²³.

Para os antropólogos, segundo Albert (1995), a Antropologia implicada traz a possibilidade de subverter a mitologia cientificista da "observação participante", trazendo novas perspectivas teóricas, ao abrir a análise antropológica para o contexto político e histórico.

Ceci est également vrai sur le plan de la construction de l'objet où 'l'anthropologie impliquée' induit, par ailleurs, un véritable changement de focale en relation à la configuration et à la temporalité des espaces sociaux considérés". La fiction du cadre monographique et celle du présent ethnographique y deviennent impossibles à maintenir. (p.117).

Assim, uma pretensa separação entre uma Antropologia estritamente acadêmica e uma Antropologia prática só nos leva a, por um lado, deixar de refletir as implicações que as teorias e etnografias produzidas por nós têm nos contextos sociais e políticos a partir dos quais foram produzidos e também a esquivar-nos da responsabilidade sobre a nossa produção escrita e de sua divulgação em termos éticos, políticos e sociais. Por outro lado, a militância por si, sem reflexões consistentes sobre sua própria prática, acaba por não promover meios de regular esta mesma prática, por meio da constante reflexão com seus pares.

Ainda não posso mensurar as reais implicações que esta etnografia terá para a ICM-SP mas, definitivamente, sei que estou comprometida com o grupo e disposta a refletir com eles aquilo que minha experiência produziu.

23 Um aspecto importante para a Antropologia Feminista (onde também insiro Ortner) é a problematização das relações de poder inerentes à situação etnográfica. O ponto central desta mudança parece estar na atenção ao posicionamento de pesquisadores em campo e nas relações de poder envolvidas, seja na definição da relação de pesquisa, na troca desigual que se estabelece entre pesquisador/a e pesquisado/a e na possível exploração do pesquisado. Com respeito a esta relação entre Antropologia e feminismo ver BONETTI e FLEISCHER (2007).

2 IGREJAS INCLUSIVAS - CONTEXTO E SURGIMENTO NO BRASIL

Este capítulo contextualiza o surgimento das Igrejas Inclusivas no Brasil, oferece um mapeamento das principais denominações inclusivas existentes no país e descreve de maneira geral, a Igreja da Comunidade Metropolitana no Brasil (ICM-BRASIL) e de São Paulo (ICM-SP).

2.1 DEFININDO IGREJA INCLUSIVA

Diferentemente dos Estados Unidos, onde existem desde a década de 1960, 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 Brasil.

Igreja inclusiva é o termo êmico, usado no campo estudado, para as Igrejas que “acolhem” pessoas LGBTs. O termo, no entanto, é amplo e comporta uma complexidade de usos e interpretações. Tais igrejas, que não são discriminatórias em relação às sexualidades não heterossexuais - *Igrejas Gays*, ou, Igrejas para o público LGBT, ou ainda, Igrejas que incluam a comunidade homossexual – *Inclusivas*²⁴ (NATIVIDADE, 2008), são um importante fenômeno a ser observado no país.

Assim, Igreja Inclusiva²⁵, além de um termo êmico bastante controverso, pelo qual se designam as igrejas pode, em geral, ser definido em termos de compatibilizar sexualidades não heterossexuais e religiosidades cristãs; tais igrejas não são discriminatórias a LGBTs.

Marcelo Natividade (2008) chamou ‘significado da homossexualidade’ às posições contrastantes entre igrejas tradicionais, que empregavam um “discurso anti-gay” - com categorias como “pecado”, “abominação”, “aberração”, “demônios”, “traumas”, portanto atribuindo um significado negativo à homossexualidade - e outros grupos religiosos inclusivos e de defesa aos direitos humanos, à

24 Esta variedade de nomenclaturas se deve a que segui estritamente as nomenclaturas que as Igrejas oferecem. Essas denominações por sua vez, expressam diferenças teológicas e doutrinárias que pretendi alcançar na tese, na medida em que pude acessar os discursos acerca dos grupos, não tendo pretensões de esgotar a discussão, apenas de suscitá-la.

homossexualidade, nos quais eram dados os valores da “liberdade”, do “direito” à “não discriminação”, da “visibilidade social” .

No decorrer desse período de proliferação das Igrejas Inclusivas, considero que mesmo estas começam a compor um campo de disputa próprio, em torno daquilo que Natividade chamou de “significado da homossexualidade”. Creio que esse campo poderia ser identificado por duas vias: uma, que posso denominar “teológica”, com vertentes mais ou menos próximas das igrejas cristãs evangélicas “tradicionais” e outra, a da “sexualidade”, com vertentes mais ou menos reguladoras da sexualidade. Isto é, as igrejas inclusivas, embora atribuam significado positivo à homossexualidade, ainda têm, entre si, diferentes posições acerca do exercício da sexualidade. Nesse sentido, as igrejas, além de serem distintas naquilo que diz respeito aos “significados da homossexualidade” também são distintas em sua cosmologia, sua visão de mundo.

O termo “inclusiva” pode ser problematizado ainda no campo das representações por sua ligação com aquilo que está à margem, como os deficientes físicos e mentais (questão mais conhecida no campo do senso comum como “educação inclusiva”), com a população carcerária, o que marca o termo de forma a dar conta de “corpos abjetos” no sentido que Judith Butler (2003) nos propõe. O inclusivo, assim, acabaria por corroborar os discursos que colocam sexualidades e corpos não heterossexuais e não normativos à margem da religião e da sociedade ou alertaria para uma necessária legitimação de muitas existências que a normatividade mantém “abjetas”. Seguindo, ainda, a perspectiva de Butler,

[...] 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’. Para dar uma ideia: a imprensa dos Estados Unidos regularmente apresenta as vidas dos não-ocidentais nesses termos. O empobrecimento é outro candidato frequente, como o é o território daqueles identificados como ‘casos’ psiquiátricos. (PRINS e MEIJER, 2002, p.161, 162)

É interessante perceber que as igrejas que se afirmam “inclusivas”, - embora sejam direcionadas a uma perspectiva de inclusão e aceitação da homossexualidade como perfeitamente compatível com

uma religiosidade cristã expressa por elas -, não são exclusivamente para homossexuais, estando abertas a todas as pessoas, incluindo, assim, heterossexuais.

A Igreja Contemporânea problematizava em seu site²⁶ o termo “inclusiva” justificando que “a terminologia “igreja inclusiva” virou sinônimo de igreja destinada a apenas um segmento e acaba se confundindo com igreja ‘exclusiva’.” E sua proposta é não ser restritiva pois, “a Contemporânea não se restringe à inclusão de determinada classe ou grupo de pessoas, mas a ser uma igreja que prega amor incondicional de Cristo a todos, todos incondicionalmente e sem acepção de pessoas”²⁷. Há uma tensão expressa pela Igreja Contemporânea, no uso da designação “inclusiva”, que expressa o receio em se tornar uma igreja “gueto” para homossexuais. No entanto, a categoria é empregada sem ressalvas, quando se procura mostrar que há um movimento cristão que não exclui (ou voltado para) LGBTs no Brasil. Essa tensão também é expressa, atualmente, por Victor Orellana²⁸ (primeiro pastor ordenado e fundador da Acalanto) de outra perspectiva, acenando com o temor de que as igrejas inclusivas sejam novos “guetos gays” mas apontando para o ativismo, diferentemente da Igreja Contemporânea.

Já a ICM tem incorporado à sua maneira de ser Igreja inclusiva a ideia de “inclusão radical” que pode ser descrita nos termos de “luta pelos direitos humanos”,

Nossa missão de Inclusão Radical não é só a luta pelos direitos da comunidade LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais) mas pela igualdade de direitos de todas e todos sem distinção, conforme declaramos em nossa Confissão de Fé: “...**Creio nos direitos humanos, na solidariedade entre os povos, na força da não-**

²⁶ http://www.igrejacontemporanea.com.br/site/index.php?option=com_content&task=view&id=27 acessado em abril de 2010. Artigo intitulado “Mais uma igreja inclusiva?”

²⁷ Durante a revisão desta tese fui alertada que a palavra acepção é definida no dicionário como “Sentido em que se toma uma palavra; interpretação, significado.” No entanto, acepção, é um termo utilizado amplamente pelas igrejas inclusivas para definir exclusão. Nesse sentido a frase “Deus não faz acepção de pessoas”, significa que Deus não exclui/discrimina/diferencia pessoas.

²⁸ Comunicação pessoal por e-mail em 24/09/2008: ao saber de minha intenção de pesquisar igrejas inclusivas, Victor responde: “já participei de muitas organizações “inclusivas”, mas esse termo é o mesmo que exclusividade, porque todas essas entidades têm uma postura segmentada e setorizada, e não verdadeiramente inclusiva. Nós sempre fomos por uma coexistência e espaço aberto para todas as categorias, um espaço de fato, difícil de concretizar-se”.

violência. Creio que todos os homens e mulheres são igualmente humanos. Creio que só existe um direito igual para todos os seres humanos, e que eu não sou livre enquanto uma pessoa permanecer escrava...” Por esta luta a ICM é conhecida em muitos países como a Igreja dos Direitos Humanos”.²⁹

2.2 CONTEXTO INICIAL DE SURGIMENTO DAS IGREJAS INCLUSIVAS NO BRASIL

Nos Estados Unidos, desde a década de 1960, acontece a emergência de movimentos gays cristãos. Esse movimento foi refletido e começou 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, especialmente no que diz respeito à Igreja da Comunidade Metropolitana. Entretanto, como aponta Natividade (2008, p.137), no Brasil “não há pesquisas que resgatem a experiência e trajetória destes grupos”.

Apesar de termos, no Brasil, registros de sólido movimento homossexual, existente desde o final dos anos 1970, as Igrejas Inclusivas, que são parte deste movimento em outros lugares do mundo, surgem, aqui, duas décadas mais tarde, no final dos anos 1990.

Um dos relatos acerca deste processo descreve que, na cidade de São Paulo, o Grupo CORSA fez, durante os anos de 1996/1997, celebrações ecumênicas e discussões sobre religião e diversidade sexual (FACHINI, 2005), tendo recebido, numa dessas ocasiões, uma importante clériga da matriz americana da ICM (a MCC).

Neste mesmo período, segundo um de meus interlocutores, são realizadas, no CAHEUSP (Centro acadêmico de Estudos Homoeróticos da USP) discussões e um ciclo de debates sobre religiões e homossexualidade. Assim, alguns participantes do CAHEUSP tomam conhecimento da Metropolitan Community Church e dessas discussões surge em 1997/1998 a Comunidade Cristã Gay (CCG), primeiro grupo

²⁹ http://www.icmsp.org/novoportal/index.php?option=com_content&view=article&id=339:o-anel-de-tucum-qual-o-significado-do-seu-uso&catid=43:artigos&Itemid=67 último acesso em abril de 2012.

no Brasil a ordenar pastores gays (NATIVIDADE, 2008), que, segundo Regina Fachini (2005), chega a se afiliar à ABGLT³⁰ “no segundo semestre de 1998”.

A Comunidade Cristã Gay foi pioneira em traduzir textos e fragmentos disponíveis no site da matriz americana MCC:



Capa do folheto que sugere a expressão de afeto de um homem através de um beijo em Jesus Crucificado.

³⁰ ABGLT, a Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, foi criada em 31 de janeiro de 1995, com 31 grupos fundadores. Hoje, é uma rede nacional de 237 organizações afiliadas e a maior rede LGBT na América Latina.

Más notícias ou boas novas?

Gays e lésbicas enfrentam a discriminação devido às atitudes da sociedade. Infelizmente, essas atitudes são freqüentemente ensinadas pela igreja. Ainda mais triste é o fato de que a Bíblia é geralmente usada como uma arma para "linchar" gays e lésbicas.

É importante lembrar que tais atitudes causadoras de danos não refletem a postura de Cristo e a forma como Deus deseja que a Igreja seja. Também não reflete o que a Bíblia verdadeiramente diz. Essas atitudes são o produto de seus humanos tempos e humanos que guiam essas igrejas, bem como o ensinamento distorcido, preconceituoso, e tendencioso de padres e pastores.

Estudos mais elaborados revelam que a Bíblia realmente possui boas novas para gays e lésbicas, e que **ela não diz o que você pensa que ela diz sobre os homossexuais.**

Entendendo a Bíblia de uma nova maneira

Existem pelo menos duas coisas importantes que você precisa ter em mente quando for ler a Bíblia. Primeiro, você deve sempre considerar o contexto. Para entender qualquer escrito (mesmo que seja uma carta, um discurso, ou mesmo a Bíblia) é necessário entender o seu cenário.

Pense só que quem está falando, para quem está sendo endereçada o fala, por que foi escrita, como era a cultura na época. No caso de escritura, o contexto social e cultural dos tempos bíblicos era muito diferente do nosso contexto atual.

Por exemplo, quando a Bíblia diz que Deus ordena para humanidade "crescer e multiplicar", lembre-se de que, entre outras coisas, isso foi endereçado para Israel, uma pequena nação que vivia no deserto, cercada de muitos inimigos. Eles necessitavam "multiplicar" somente para sobreviver!

Segundo, a Bíblia começou com uma tradição oral e então foi posteriormente transcrita em línguas antigas (basicamente o hebraico no Velho Testamento e o grego no Novo Testamento) durante vários séculos. Ela foi copiada e recopiada nas línguas originais e depois traduzida em outras línguas, traduzir requer interpretação e julgamento pessoal. Mesmo com as melhores intenções, tradutores e copistas podem cometer erros.

conduziria a conclusões peculiares. Por exemplo, implicaria que irmãos e irmãs formassem mandos e esposas. Caso contrário, como poderiam os filhos de Adão e Eva terem se multiplicado? Utilizar a Escrituras dessa maneira, levanta mais questões do que responde. Outros textos do velho Testamento são utilizados seletivamente para mostrar que a Bíblia condena o estilo de vida gay. Duas citações são encorajadas no livro do Levítico, 18:22 e 20:13. "Com varão não te deitarás como se fosse mulher".

Comer um que cite essa passagem como uma proibição, deveria ler o capítulo inteiro. A lei do Levítico condena carne de porco, bagotas, camarão, ostras, não cruzamento de raças de gados, e todo um elenco de outras leis, incluindo uma lei para matar todas as pessoas que cometam adultério!

A Bíblia traz boas novas!

Jesus morreu pelos nossos pecados, não pela nossa sexualidade. Jesus nos libertou para vivermos uma nova vida de amor em Deus. Tanto o amor heterossexual quanto o homossexual não são pecados por si só. O ato sexual torna-se um pecado quando abusos ou violenta a outra pessoa.

A relação entre dois homens ou duas mulheres pode ser uma relação de amor tanto quanto a relação entre um homem e uma mulher. Cristo morreu pelos pecados de indivíduos heterossexuais e homossexuais. Portanto, gays e lésbicas podem livremente vir para a salvação de Jesus. Cristo é ainda preservador as suas identidades e a autenticidade de sua expressão sexual.

Se você se interessou e gostaria de saber mais sobre o assunto, venha até nós ou escreva-nos, Cristo te ama como ele o fez. Poderemos calmamente com você sanar suas dúvidas, juntos estudarmos todos os textos bíblicos e fim de que vivas em novidade de vida, livre de culpa e temor. Somos uma comunidade cristã indene dos excessos da religiosidade, e nos reunimos como

Corpo de Cristo no

COMUNIDADE CRISTÁ GAY

Rua Barão de Lima, 254 - Centro - São Paulo - SP

Reunião Pública - Domingo às 15h

Fonofax: (011) 220 5657

Caixa Postal 302

E-mail: caehugs@peritorms.com

©1998 "Homossexualidade e a Bíblia" de John e Patricia de Metropolitan Church

Sodoma, criação e a lei

A Bíblia Hebraica conta de maneira épica é a saga de um povo, através dos seus muitos livros e escritos. Foi a Escritura que Jesus conheceu e estudou. Para os cristãos, continua a servir como o princípio da história da fé. Ela também contém algumas das citações mais conhecidas utilizadas contra gays e lésbicas.

Qual foi o pecado de Sodoma em Gênesis 19:1-29? Essa passagem do Velho Testamento é freqüentemente utilizada de maneira errada como "prova bíblica" de que Deus se desagradou com os homossexuais. Para muitas pessoas essas cidades foram destruídas porque os habitantes cometeram o "pecado do homossexualismo".

Isso é interpretar mal as Escrituras. O profeta Ezequiel, em um livro igualmente inspirado da Bíblia, conta que Deus estava desolado com Sodoma por outra razão. Para o profeta, Deus destruiu porque os sodomitas eram arrogantes, orgulhosos e irresponsáveis e não ajudavam aos pobres e necessitados.

"E se ensobreceram, e fizeram abominação diante do mim, pelo que as tirei dali, sendo eu isto." Ou seja, cometeram idolatria. (Ezequiel 16:50). Em todas as outras citações da bíblia (e existem muitas) o condenado "pecado de Sodoma" são coisas como o orgulho e a inospitalidade. A cidade de Sodoma transgrediu a lei da hospitalidade, lei que era religiosamente observada em sua cultura.

O uso da expressão "traze esses homens a nós, para que os conheçamos" (Gênesis 19:5) é a base da maioria das interpretações erradas. O verbo hebraico "yada" (conhecer) utilizado aqui é encontrado 943 vezes no Velho Testamento e somente em dez casos significa relação sexual (sempre se referindo a relações heterossexuais).

Mesmo que os homens de Sodoma tenham realmente tentado seduzir os anjos, a passagem serviria como uma clara condenação do estupro (certamente uma forma estremada de inospitalidade). O estupro, tanto homossexual quanto heterossexual, é que é um pecado "Deus criou Adão e Eva não Adão e Pedro" é um refrão conhecido daqueles que rejeitam citações. Gênesis 1 e 2 são interpretados como condenação da homossexualidade porque ela não é criada. Esse argumento do silêncio é difícil de sustentar.

Primeiro, Eva foi criada não apenas para reprodução sexual, mas também para fazer companhia (Gen. 2:18). Estar acompanhado é certamente a base da maioria das relações amorosas, tanto homossexuais quanto heterossexuais. Além disso, o texto sobre a criação e as histórias anteriores do Gênesis são uma explicação, não uma prescrição.

Temer essas histórias de maneira literal como forma de se procede

Folheto da Comunidade Cristã Gay (sem data), sugerindo uma "nova maneira" de entender a Bíblia a partir do "contexto social e cultura dos tempos bíblicos". "Jesus morreu pelos nossos pecados, não pela nossa sexualidade" Lê-se no final do folheto: "originais da Metropolitan Community Church"

[...] tinha pessoal da Igreja Católica, da Assembleia de Deus, da Igreja Batista, veio gente da Kardecista, espíritas, candomblé, umbanda que procuraram tentar e ver se encontrava ali um meio de se expressar e conciliar sua vivência religiosa.

Entretanto, segundo Alfeu,

[...] não foi possível ainda naquele momento criar uma ideologia mais consistente que pudesse abarcar todos esses interesses (...) e criar um corpo harmônico, ali. Cada um puxava pra um lado tentando encontrar um caminho”. Isso gerava conflitos no grupo e “em 1998 houve a separação, porque ali tinha o braço militante do CAHEUSP e o braço religioso da CCG, todos no mesmo período.

O CCG, então como comunidade religiosa, funcionou por pouco tempo ainda, até a fundação da Acalanto que, segundo o mesmo interlocutor, “*foi a primeira, oficialmente vamos dizer, a primeira igreja gay constituída como igreja com registro em cartório, na prefeitura. Isso foi em 2002*”.

Uma das tensões expressas desde o início dos grupos religiosos inclusivos em São Paulo está dada na relação entre religiosidade/espiritualidade e militância. Eduardo Rodrigues (2009) traz o relato de um participante da CCG que ajudou na fundação da Acalanto, que expressa essa tensão, “nossa intenção é muito mais espiritual do que de militância gay, e a intenção deles era militância gay e espiritual, eles colocavam a militância gay primeiro, nós colocávamos o espiritual primeiro” (RODRIGUES, 2009, p.78).

Natividade (2008) e Musskopf (2008) contam que, no Rio de Janeiro, houve uma primeira iniciativa sob o nome ICM, mas a igreja não chegou a se filiar à Fraternidade (cuja matriz é a igreja americana – MCC- Metropolitan Community Church). Após o cisma que deu origem à Igreja Contemporânea, a ICM - Rio se desarticulou e seus membr@s, aqueles que não migraram para a Contemporânea, continuaram a se reunir na ICM-Niterói, que atualmente não existe mais.

Durante a pesquisa de campo (2008-2010), as relações mais próximas da ICM-SP no Rio de Janeiro se davam com a igreja da Comunidade Betel, ambas tratavam-se por “igrejas irmãs” (“*siamesas*”! como ouvi num culto na ICM-SP conduzido pela comunidade do Rio, o

pastor descrevendo a afinidade entre as duas igrejas). Em março de 2010 a Betel-RJ filiou-se à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana e teve seu Reverendo ordenado pela ICM.

Concomitantemente, em São Paulo, no início dos anos 2000, um pequeno grupo, cujo slogan era “igreja é para todos” também se reunia e, da divisão deste grupo, surge a Igreja PARATODOS e também o embrião do que se tornaria a ICM-SP, conforme informam Eduardo Rodrigues (2009) e meus interlocutores. A este respeito tratarei mais adiante, no mapeamento das igrejas inclusivas e no item específico sobre a ICM-SP.

É neste contexto - inicial e anterior à proliferação das igrejas inclusivas no Brasil -, brevemente descrito, permeado por disputas e conflitos, que inicia-se a implantação e a proliferação das diferentes denominações “inclusivas” no Brasil.

2.2.1 As Igrejas Inclusivas no Brasil:

Em um primeiro levantamento pela internet, realizado em 2004, foram encontradas quatro denominações que utilizavam o termo “inclusiva” ou “gay”. Nestes sites, foi possível observar que elas tinham inserção em vários outros sítios LGBT ou GLS (com fim mais comercial), indicando que algumas destas Igrejas estavam inseridas de alguma forma na rede mais ampla do movimento LGBT.

Não foi possível precisar a data de fundação e de extinção de tais igrejas pois, a constatação de sua extinção parte da ausência de manutenção e exposição de seus sites, bem como de informações que circulam na internet e ou circularam no campo durante a pesquisa. Entre 2004 e 2007 (antes de meu ingresso no doutorado), as igrejas eram localizadas por seus sites na internet, que não garantia portanto, a existência de um templo ou local de reuniões, mas poderia significar apenas a iniciativa de criar um grupo que viesse a formar uma igreja. De forma geral, todas as igrejas mapeadas a partir de 2007, quando localizei oito denominações, continuam atuando e expandindo sua atuação no país.

Oito anos depois de meu primeiro levantamento, em 2012, mais de vinte denominações foram localizadas no Brasil, sendo que algumas das existentes em 2004 deixaram de existir e outras sugeriram neste período. A grande parte destas igrejas é autônoma e existem apenas no país. Através da observação do conteúdo dos sites percebe-se que as “igrejas inclusivas” possuem discursos diferentes e conflitantes,

doutrinários e com respeito às suas prescrições morais e que, apesar disto, todas têm ligação - e a utilizam como discurso fundador - com Igrejas tradicionais (Igrejas Protestantes, Pentecostais e Católica).

Segundo a análise de Rodrigues (2007), essas igrejas têm em comum o fato de que seus fundadores são oriundos de denominações cristãs tradicionais e que, em determinado momento de suas vidas, se desligaram das mesmas. Em alguns casos, fica evidente a manutenção da estrutura organizacional da igreja nos moldes das denominações de origem das lideranças: Como observado por Natividade (2008), a Igreja Contemporânea tinha um “modelo” próximo às Igrejas Universal e Renascer, o que também pude perceber, observando os sites e dialogando com membr@s de diferentes igrejas inclusivas. Em 2010, por exemplo, durante a feira cultural LGBT, visitei o estande da igreja Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE) e o relato da mulher que me recebeu evocava que, “*quando você está num culto da CCNE*” ouvindo a pregação do pastor, “*você se sente numa Assembleia de Deus*”.

A partir dos dados de Luiz Mott (2006) e Fernando Cardoso (2010), é possível identificar três movimentos em direção ao surgimento das Igrejas inclusivas no Brasil. No primeiro movimento, desde o início da década de 90, algumas igrejas protestantes estavam alinhadas com o “evangelho inclusivo” como a “**Igreja Presbiteriana Bethesda** (fundada em Copacabana, no Rio de Janeiro, em 1992 e liderada pelo Pr. Nehemias Marien); **Igreja Episcopal Anglicana do Brasil** (de origem inglesa, foi fundada no Brasil em 1890, e [...] reconhece e prega a Inclusão de homossexuais desde 1998);” (CARDOSO, 2010). Também encontram aliados nas diferentes denominações protestantes (como teólog@s ligados ao Núcleo de Estudos de Gênero da Escola Superior de Teologia de São Leopoldo- EST da IECLB) e também de algum segmento católico (como alguns teólogos da PUC RIO e o grupo Diversidade Católica).

O segundo movimento surgiu a partir de grupos de discussão, ativismo e militância homossexual na década de 90, como o CORSA e o CAHEUSP que originou a “**Comunidade Cristã Gay** (fundada em São Paulo em 1998 pelo líder da CAEHUSP Elias Lilikan, Pr. Victor Orellana e Pr. Luís Fernando, ordenados por Nehemias Marien)”.

E por último, o terceiro movimento, quando surgem as igrejas inclusivas no Brasil, a partir dos anos 2000 com a pioneira iniciativa da **Igreja da Comunidade Metropolitana**³² (de origem norte-americana,

³² <http://www.icmbrasil.com/novportal/> último acesso em abril de 2012

foi fundada em Niterói, em 2002, liderada pelo Pr. Gelson Piber³³ e consolidada em 2006 com a filiação da ICM-SP a UFMCC); Seguiu-se também a fundação das seguintes denominações:

Igreja Evangélica Acalanto (fundada em São Paulo, em 2002, por Victor Orellana);

Igreja do Movimento Espiritual Livre (fundada em Curitiba, em 2003, por Haroldo Lêoncio Pereira);

Comunidade Cristã Nova Esperança (fundada em São Paulo, em 2004, por Justino Luiz);

Igreja Cristã Evangelho para todos (fundada em São Paulo, em 2004, por Indira Valença);

Comunidade Família Cristã Athos³⁴ (fundada em Brasília, em 2005, por Ivaldo Gitirana e Márcia Dias);

Comunidade Betel (fundada no Rio de Janeiro, em 2006 e liderada por Márcio Retamero);

Igreja Cristã Contemporânea (fundada no Rio de Janeiro, em 2006, por Marcos Gladstone);

Ministério Nação Ágape ou Igreja da Inclusão³⁵ (fundada em Brasília, em 2006, por Patrick Thiago Bomfim, Natividade (2008, p.141) refere-se à **Igreja da Inclusão**, criada em 2007, em Brasília, com mesmo fundador);

Igreja Cristã Inclusiva³⁶ (fundada em Recife, em 2006, por Ricardo Nascimento);

Igreja Progressista de Cristo³⁷ (fundada no Recife, em 2008, por Kleyton Pessoa);

Igreja Renovação Inclusiva para a Salvação - IRIS³⁸ (fundada em Goiânia, em 2009, por Edson Santana do Nascimento);

Igreja Amor Incondicional³⁹ (de origem norte-americana, foi fundada em Campinas, em 2009, por Arthur Pierre);

Igreja Inclusiva Nova Aliança⁴⁰ ou **MORIAH Comunidade Pentecostal** (fundada em Belo Horizonte, em 2010, por Gregory Rodrigues de Melo Silva).

³³ Tratarei da ICM mais adiante.

³⁴ <http://www.comunidadeathos.com/> último acesso em abril de 2012

³⁵ <http://www.aids.gov.br/noticia/primeira-igreja-homossexual-de-brasilia-na-asa-norte-promove-cultos-aos-domingos-e-reune-pes> último acesso em abril de 2012.

³⁶ www.diariodepernambuco.com.br/2009/11/15/urbana8_0.asp último acesso em abril de 2012

³⁷ <http://ipc.posterous.com/igreja-inclusiva-em-recife> ou <http://www.todosdejesus.fr.gd/> último acesso em abril de 2012

³⁸ <http://www.igrejairis.org.br/> último acesso em maio de 2012

³⁹ <http://www.puc-campinas.edu.br/servicos/detalhe.asp?id=51224> último acesso em abril de 2012.

Dentre as igrejas menos expressivas (em numero de adept@s, templos/igrejas e divulgação na internet) encontrei, ainda, em 2009, a **Igreja Inclusiva** (<http://www.igrejainclusiva.com>), em Porto Alegre, cujo site está fora do ar. Mais recentemente, surgiu, também em Porto Alegre, a Igreja Inclusiva do Brasil⁴¹, fundada em março de 2012 por Anderson Zambom. Também recentes são a Igreja Apostólica Nova Geração⁴² (São Paulo), Ministério Mundial Shekinah⁴³ (Distrito Federal), Igreja Vida Nova⁴⁴ (São Luiz- MA), Novo templo – Igreja Cristã Pentecostal⁴⁵ (Guarulhos -SP.) e Cidade de Refúgio⁴⁶ (em São Paulo, por Lanna Holder, 2011).

Portanto, o terceiro movimento é marcado não apenas pelo surgimento das igrejas inclusivas, mas especialmente pelo confronto e disputa entre as mesmas pela legitimação, enquanto produtoras de “verdades”, em torno do que seja a Teologia Inclusiva. Estas verdades estão fortemente ligadas às concepções de gênero e sexualidade, moralidades e relações distantes ou próximas com o ativismo/ militância LGBT.

Além destas igrejas, destaca-se também a existência de “igrejas virtuais” como a **Igreja Calamita**, ou **Memorial Calamita**⁴⁷ que, em 2004, figurava entre as inclusivas, com sua página na internet, onde explicitava que,

Como IGREJA de Jesus Cristo, herdeira de seus ensinamentos e da tradição de sua Igreja, nos definimos, como denominação:

MEMORIAL: no sentido de uma herança histórica, temos como espiritualidade e base de formação a Igreja Católica; por isso, que utilizamos a palavra MEMORIAL.

CALAMITA: enfoca simbolicamente o amor espiritual existente entre pessoas do mesmo sexo, simbolizado pela flor do cálamo, cujos fascículos se unem em feixe para se sustentar, representando a união amorosa existente na amizade.

⁴⁰ <http://incluirbh.blogspot.com.br/2010/02/terca-feira-29-de-dezembro-de-2009-para.html>

⁴¹ <https://www.facebook.com/cidadederefugiopoa> e <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2012/03/expulso-por-ser-gay-pastor-cria-igreja-voltada-homossexuais-no-rs.html> último acesso em maio de 2012

⁴² <http://ianovageracaoemcristo.com/> acesso em 2011, site fora do ar.

⁴³ <http://skmundo.com.br/sede/> último acesso em maio de 2012

⁴⁴ <http://www.igrejanovavidaslz.com.br/> último acesso em maio de 2012

⁴⁵ <http://www.novotemploicp.blogspot.com.br/> último acesso em maio de 2012

⁴⁶ <http://jesuscidadederefugio.com.br/sitenovo/> último acesso em abril de 2012

⁴⁷ www.calamita.zip.net último acesso em abril de 2012

Esta igreja pareceu interessante por ter forte inspiração católica. Tentei saber mais dela, mas não há referências à existência da igreja enquanto instituição e o site não é atualizado desde maio 2004. As buscas pelo nome do seu líder levam sempre à página da Igreja da Internet e não houve nenhum retorno de e-mail durante todo o período desta pesquisa. Assim, como a Igreja Calamita ou Memorial Calamita, há inúmeros sites, blogs e grupos na Internet que figuram como igrejas ou grupos cristãos, mas que não se reúnem presencialmente ou não possuem templos físicos.

Também existem inúmeras comunidades no **Orkut** (como **Gays Cristãos** e **Gays Evangélicos**) e **Facebook** que têm ligações com as igrejas mencionadas acima, especialmente a ICM, além de blogs de membr@s dessas igrejas ou de pessoas que pretendem formar igrejas em suas cidades, a partir do contato com as igrejas existentes.

A internet é, portanto, um 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 às pessoas*”.

Além dos sites institucionais, surgem, através da internet, pequenos grupos que começam a se reunir em diálogo com as igrejas existentes, na intenção de formar grupos de implantação dessas denominações ou, a partir mesmo do conhecimento da existência de igrejas inclusivas, formarem novas igrejas, autônomas.

A internet funciona, para as igrejas inclusivas, como uma estratégia eficaz de divulgação e expansão, fenômeno observado em diversas religiões por outros pesquisadores “sobre o uso religioso da internet no Brasil” (JUNGBLUTH, 2010; BORNHOLDT, 2008) que tendem a analisar o fenômeno sob a ótica do mercado religioso.

De forma bastante breve, descrevo abaixo algumas das Igrejas Inclusivas no Brasil; primeiro, destaco duas iniciativas pioneiras no país e em seguida, detenho-me nas igrejas mais expressivas dentro do terceiro movimento descrito e que se tornaram significativas para a compreensão da existência da ICM no Brasil.

A Igreja Acalanto ou **Família Acalanto**: chamava a atenção, no site visitado em 2004, pelo enunciado de abertura do site “Gays de Cristo”, o que demarcava, de maneira bem contundente, uma série de aspectos ligados ao movimento. Ainda era possível encontrar, no site, uma série de artigos e indicação bibliográfica sobre os assuntos

sexualidade, religião e homossexualidade. Pouco tempo depois, o site passou por uma reformulação e seu conteúdo voltou-se para “uma Igreja includente”⁴⁸. As informações não são precisas; entretanto é possível acessar a informação de que a Igreja começou a surgir em 2001, no meio universitário (como dá conta a contextualização anterior) e o site informava que possui Igrejas em São Paulo (Capital e Bauru), Brasília-DF, Rio de Janeiro, Goiânia e Porto Alegre, além de estar disposta a estabelecer contato com pessoas que desejem ser “catalisadores” e “implantar” a Igreja em outras cidades. Pouco tempo depois não foi mais possível acessar o conteúdo do site e, segundo Rodrigues (2009), em São Paulo a igreja está desativada desde 2004, mas permaneceu com seu site no ar até 2007. Segundo meus interlocutores, seu líder participou algumas vezes dos cultos da ICM-SP e tem participado dos cultos na igreja Paratodos⁴⁹ mas sem nenhuma vinculação oficial. Esta iniciativa de Victor Orellana inspirou lideranças a criarem, em outros estados, igrejas como a **Comunidade Cristã Athos**, em Brasília⁵⁰. No entanto, em 2012 não há nenhum grupo inclusivo que esteja explicitamente ligado à Igreja Acalanto ou ao seu fundador. É importante salientar, no entanto, que líderes religiosos das igrejas inclusivas que surgiram depois em São Paulo frequentavam esporadicamente os cultos ou eram membr@s da Acalanto (RODRIGUES, 2009). Esta igreja foi alvo de uma série de reportagens no programa do Ratinho, do SBT no mês de maio de 2003. Por considerar estas reportagens ofensivas, o fundador da Acalanto moveu processo contra a emissora e contra o apresentador e teve ganho de causa em 2011⁵¹.

⁴⁸ Creio que o uso de “includente” foi no sentido de se afastar da ideia de Igreja Inclusiva como “gueto gay”; esse embate, descrito no início do capítulo, me parece ter circunscrito algumas tensões nas primeiras iniciativas de igrejas inclusivas no país. No entanto, esta é uma hipótese que precisa ser desenvolvida.

⁴⁹ Informação transmitida em comunicação pessoal com o pastor da ICM-São Paulo (setembro de 2008). Fui informada que a igreja Acalanto “só existe virtualmente”, mas não tenho detalhes sobre se ainda funciona em outros estados do Brasil. Seu líder, Victor Orellana, foi um dos primeiros pastores gays ordenados na então Comunidade Gay Cristã, onde também foi ordenado Luis Fernando, de tradição católica. Segundo o pastor da ICM-SP, o surgimento da Comunidade Nova Esperança, em São Paulo, suscitou uma disputa entre esta e a Acalanto e o esvaziamento da última. Sobre esta divisão, ver também Rodrigues (2009).

⁵⁰ Atualmente esta igreja está sendo etnografada pela estudante de Antropologia na UNB, Raquel Moreira de Souza (orientada por Tânia Mara Campos de Almeida).

⁵¹ <http://mixbrasil.uol.com.br/pride/seus-direitos/ratinho-e-sbt-condenados-a-pagar-150-mil-de-indenizacao-a-pastor-de-igreja-gay.html> e http://www.athosgls.com.br/noticias_visualiza.php?contcod=31881 último acesso em maio de 2012.

A Igreja do Movimento Espiritual Livre - M.E.L., localizada em Curitiba, existe desde 2003. Segundo seu fundador, a igreja não cadastra membr@s, busca “acolher” as pessoas e mantê-las em liberdade, independente da orientação sexual. Esta igreja ficou conhecida após ser mostrada em reportagem “Igreja GLS” do Globo Repórter, no ano de 2004⁵². Em entrevista a um site de conteúdo GLS, seu fundador explica que,

Quando aceitei a minha homossexualidade, fui viver com uma pessoa que trilhava o mesmo caminho de fé que eu. Depois de muita reflexão sobre o assunto, descobrimos que podíamos exercer normalmente a nossa fé em Deus. Como resultado, continuamos a ter uma vida muito abençoada na presença de Deus, e em 1989 tivemos a visão de que isso podia ser extensivo a todos os homossexuais que amam a Deus assim como são. Porque é impossível nós servirmos a Deus no seio das religiões que nos discriminam. Em 1999 foram elaborados os doze artigos de fé que regem a nossa doutrina espiritual. Em 23 de maio de 2003 foi registrada no cartório de registro de títulos e documentos de pessoas jurídicas, no terceiro ofício em Curitiba [...] A nossa condição sexual nos difere da de outros indivíduos mas não nos destitui da Graça Divina como se supõe. Esta obra foi criada para acolher os órfãos da religião, da justiça e da família; seu objetivo principal é resgatar os que dentre nós, mesmo assim, são filhos da bem-aventurança, mas que um dia, por causa da discriminação e do preconceito, perderam a referência com a sua fé. (DUQUE, 2006)

“*Após algum tempo sem reuniões*”, ela surge novamente na internet dizendo que retomou as atividades em abril de 2012, sob um novo nome, Ministério Haroldo Mhel, numa referência ao nome de seu líder⁵³.

Embora as igrejas Acalanto (em São Paulo) e MEL (em Curitiba) tenham tido destaque nacional por terem sido as primeiras a serem noticiadas na televisão, durante a pesquisa desta tese (2008 a 2012), elas

52 <http://globoreporter.globo.com/Globoreporter/0,19125,VGC0-2703-34-2-966,00.html> último acesso em abril de 2012.

53 <http://www.mhmel.mex.tl/frameset.php?url=/intro.html> acessado em maio de 2012.

tiveram pouco destaque. A Acalanto, por ter suas atividades encerradas, apesar de ter tido imensa importância no contexto de formação das igrejas em São Paulo. A Igreja MEL, porque não foi importante nesse contexto, estando longe dessas redes descritas acima e, por ter passado por um período de “ausência” de atividades.

As igrejas mais proeminentes no contexto atual são a Igreja da Comunidade Metropolitana, a Igreja Cristã Contemporânea, a Comunidade Cristã Nova Esperança e a Igreja do Evangelho PARATODOS, as três primeiras com templos em diferentes cidades do Brasil e esta última atuando em São Paulo. Durante a pesquisa de campo, a Comunidade Betel do Rio de Janeiro figurava como uma igreja autônoma, importante no Rio de Janeiro e, em março de 2010, ela foi incorporada pela ICM-Brasil.

A Comunidade Cristã Nova Esperança - CCNE segundo seu site⁵⁴, *“tem a missão de levar o Evangelho Inclusivo do Nosso SENHOR e Salvador JESUS CRISTO a todas as pessoas, independente de sua orientação sexual, cor, raça, credo”*. A igreja fundada em São Paulo, se define como,

Uma igreja evangélica inclusiva pentecostal, que celebra ao único DEUS da Bíblia, que essa é nossa única regra de fé e prática; pregamos a união estável sejam hetero ou homo, santificação e cremos que há uma promessa de vida eterna e essa promessa se estende a todos aqueles que amam e obedecem ao SENHOR JESUS.⁵⁵

A CCNE surgiu em São Paulo desde 2004 e tem igrejas nos estados do RJ, MT, RN, CE, e MA, além da Argentina e Portugal, conforme o site. Segundo Rodrigues (2009), a CCNE surge a partir de “uma ala dissidente da Igreja Acalanto” (RODRIGUES, 2009, p. 26), mais “pentecostal”.

⁵⁴<http://www.ccnei.org/> acessado em maio de 2012. Um fato interessante ocorrido durante o levantamento das igrejas é que, ao digitar o site de outras igrejas (Paratodos e ICM) eu era direcionada para o site da CCNE. O fato revela uma manobra virtual de “arrebanhamento” de pessoas interessadas nas igrejas inclusivas que, ao procurarem as outras denominações, eram direcionadas ao site da CCNE, o que pôde ser verificado em 2008 e que já não acontece mais. As igrejas também trocam os endereços de seus sites frequentemente, dificultando um acompanhamento sistemático.

⁵⁵ (<http://www.ccne.org.br/ccne/index.asp>) acesso em 16 de maio de 2009. Atualmente, o site de onde foram extraídas as informações está fora do ar.

Igreja do Evangelho Para Todos – ICEPT (PARATODOS)

surgiu a partir de um grupo de oração e comunhão de pessoas LGBT que reuniu, no início dos anos 2000, pessoas que vieram a fundar e fazer parte de diferentes denominações inclusivas em São Paulo: A igreja PARATODOS (em 2004) e a ICM-SP (em 2006). Durante as tentativas de criação da ICM em São Paulo, a fundadora da PARATODOS esteve presente mas decidiu fundar uma igreja autônoma, não filiada, institucionalmente, a nenhuma outra, permanecendo com o nome PARATODOS nesta iniciativa⁵⁶. Segundo o blog⁵⁷ da PARATODOS, a igreja é *“voltada à diversidade e não faz distinção de pessoas, independente de idade, etnia, nível social ou orientação sexual, desde que queiram ser mais felizes, amando e seguindo a Deus sem precisar usar máscaras”*.

A **Igreja Cristã Contemporânea** é a mais recente das igrejas com maior destaque no país, dentre as focalizadas nesta pesquisa. Fundada em 2006, está localizada na cidade do Rio de Janeiro; seu fundador, Marcos Gladstone (cuja trajetória indica vínculos anteriores com a ICM e sua tentativa de implantação no Rio de Janeiro), tem uma série de textos no sítio e evoca o *“chamado do Espírito Santo”* para a fundação da Contemporânea. Esta denominação foi foco da etnografia realizada por Natividade (2008), que afirma que sua fundação se deu a partir de um cisma com a Igreja da Comunidade Metropolitana no Rio de Janeiro, a primeira desta denominação no país fundada em 2003 pelo próprio Marcos Gladstone (MUSSKOPF 2008, p.191). Sobre o cisma que deu origem à ICC, Natividade (2008,2010) encontrou dificuldade para conversar com seus interlocutores, pois tal acontecimento parece permanecer ainda como “tabu” e conta que foi “repreendido” ao tentar entabular conversas sobre o rompimento que deu origem à Igreja Cristã Contemporânea (NATIVIDADE, 2010, p.99).

A **Comunidade Betel** do Rio de Janeiro⁵⁸, que também existe desde 2006, sempre foi referida como *“igreja irmã”* da ICM, nos diversos eventos que realizam em conjunto, especialmente na ICM-SP. Se intitula *“Igreja Cristã, Reformada Protestante e Inclusiva”* e, afastando-se da identidade de evangélica e pentecostal, a comunidade Betel se afirma como:

56 Informação transmitida em comunicação pessoal pelo pastor da ICM-SP, que fez parte do grupo PARATODOS.

57 www.icept.blogspot.com. O site da igreja www.paratodos.com.br era, em 2009, redirecionado para a página da CCNE.

58 <http://www.betelrj.com>

Igreja Cristã porque somos parte do Corpo de Cristo, presente no mundo todo e reconhecida por todos ao proclamar o **genuíno Evangelho de Cristo Jesus**, segundo o legado dos Apóstolos, a partir do ensino das Sagradas Escrituras e da correta administração dos Sacramentos – que são dois – o Santo Batismo em nome da Santíssima Trindade e a Santa Ceia do Senhor ou Eucaristia.

Reformada Protestante porque cremos e proclamamos as grandes doutrinas da Reforma Protestante do século XVI: **a justificação somente pela Graça de Cristo Jesus; a Bíblia como a única e suficiente regra de fé e prática; o sacerdócio universal dos seres humanos que creem em Cristo Jesus como Salvador e Senhor; a eleição incondicional dos filhos e filhas de Deus;** a perseverança dos santos, dentre outras doutrinas reconhecidas como reformadas.

Inclusiva porque cremos, segundo os ensinamentos do Evangelho contidos no Novo Testamento bem como os demais escritos dos Santos Apóstolos, que **Deus não faz acepção de pessoas**, e, por isso, em Cristo não há nem pode haver categorias e rótulos usados socialmente, através da História, para desumanizar, “coisificar”, desnivelar a igualdade entre todos os seres humanos diante de Deus que os criou à sua imagem e semelhança. Por isso, em nossa Igreja, todos são bem-vindos e convidados para serem um em Cristo, independentes da cor da pele, nível social, gênero, orientação sexual, etnia ou qualquer outro rótulo. **Cremos que as pessoas homossexuais, sejam homens ou mulheres, tem o direito inalienável de confessar a fé em Cristo e de pertencer a uma Comunidade Cristã.**

De todas as igrejas descritas, a Betel é a que assume, de forma mais contundente, a identidade protestante reformada; suas doutrinas são partilhadas pelas igrejas protestantes históricas. Sua aproximação com a ICM-SP encontra, nesse sentido, ressonância teológica e uma afinidade no que diz respeito a sua visão de inclusão. Cabe lembrar que embora a Comunidade Betel tenha surgido como igreja independente em 2006, foi fundada a partir de pessoas que frequentaram a primeira iniciativa de formação da ICM no Rio de Janeiro e que, após a

dissolução, não aderiram à proposta de criação da Igreja Contemporânea.

2.3 A IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA –ICM –SUA MATRIZ AMERICANA A METROPOLITAN COMMUNITY CHURCH - MCC.

A Igreja da Comunidade Metropolitana foi fundada em 1968 na cidade de Los Angeles por Troy Perry, após ter sido expulso de uma Igreja Pentecostal em Los Angeles, Califórnia, nos EUA.

No site da igreja é mencionada a sua criação em 1968, “*um ano antes de Stonewal*”⁵⁹. É bastante recorrente, nas falas de meus interlocutores, a menção da MCC como a primeira organização religiosa para os direitos LGBT nos Estados Unidos e a participação do reverendo da organização da primeira parada gay de São Francisco. O reverendo Troy é acionado como ativista, como enfatizou o pastor da ICM-SP, “O reverendo Troy, por exemplo, jejuou, fez greve de fome pedindo apoio governamental pra pesquisas de combate a AIDS nos EUA”.

Estas narrativas, muito presentes entre meus interlocutores em campo, fazem referências a Troy Perry como uma espécie de mártir. Assim, a MCC é inserida naquilo que tem sido descrito como a emergência do movimento homossexual americano.

Segundo dados do site⁶⁰ da Matriz MCC Church, esta igreja está presente em 37 países, faz parte do Conselho de Igrejas norte-americano e é dirigida por uma mulher, Reverenda Nancy Wilson; a coordenação da América Latina (onde, segundo Musskopf, a ICM está há mais de 25 anos) é da bispa Darlene Garner.

2.3.1A Igreja da Comunidade Metropolitana no Brasil

Segundo Musskopf, uma “presença mais organizada da ICM” no Brasil acontece em 2003, por ocasião da **I Conferência das Igrejas da**

59 Felipe Fernandes afirma que “Revolução de Stonewall” (Nova Iorque, EUA, 1969) é um mito fundador que marca a definição do homossexual como um sujeito político (...). “A Rebelião de Stonewall pode ser interpretada como o marco de um “entendimento”. Foi ali, naquele momento, que, pela primeira vez, uma comunidade “reconhecida” como homossexual percebeu sua situação de “opressão” e reagiu. Ao período de Stonewall é dado o lugar de construção de uma nova forma de se viver a homossexualidade. (FERNANDES, 2011, p.68/69)

⁶⁰ <http://mccchurch.org/overview/> último acesso em abril de 2012

Comunidade Metropolitana no Brasil. O objetivo do encontro era passar de um “trabalho feito pela internet” para a implantação de igrejas nos estados brasileiros. Ainda segundo Musskopf (2008), em 2004 aconteceu uma visita do Rev. Troy Perry, fundador da UFMCC, quando foi inaugurado, oficialmente no Rio de Janeiro, o primeiro templo da ICM no Brasil.

Em 2006 com a visita da bispa Darlene Gardner (responsável pelas ICM na América Latina) ao Brasil, a ICM no Rio é destituída e Marcos Gladstone funda a Igreja Cristã Contemporânea alguns meses depois (NATIVIDADE, 2008) . Minhas conversas e entrevistas com alguns interlocutores de pesquisa sugeriram/informaram que, quando acontece a visita da Bispa Darlene, a Igreja do Rio “*estava caminhando de uma forma um pouco diferente, o pastor tinha registrado Igreja da Comunidade Metropolitana e ele como pastor vitalício*”. A igreja do Rio tinha criado um estatuto próprio, diferente daquele proposto pela Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana:

A Bispa Darlene chegou, a primeira coisa que ela fez foi isso: ela veio pra fazer a destituição do grupo e dizer que aquele grupo não era ICM. Porque existiam claras incompatibilidades entre o que o grupo era e o que a ICM se propõe ser. Por exemplo, na ICM não há dono, a igreja é da comunidade metropolitana. Esse nome é um conceito, não foi escolhido do nada. É assim, a igreja é da comunidade. A comunidade local é quem reconhece as suas lideranças, a liderança é indicada pela comunidade, não existe cargo vitalício, não existe dono, não tem pastor vitalício na comunidade, que eram coisas que na comunidade do Rio de Janeiro tinha. Eles tinham elaborado um estatuto próprio e andavam com as suas pernas, e faziam do jeito que o líder achava melhor. (Pastor da ICM-SP, entrevista, março de 2009)

Ainda segundo o pastor da ICM-SP, com a destituição do grupo ICM do Rio, algumas pessoas continuaram se reunindo,

E ficou só Niterói, com que eu mantinha contato, mas então algumas pessoas que estavam no Rio, que queriam continuar sendo ICM formaram um

outro grupo na sala do Márcio Retamero e ali começou a ICM Betel, que era a comunidade Betel, que seria a ICM do Rio, uma vez que a comunidade do Rio tinha se tornado comunidade neo-pentecostal. Então tivemos, novamente, o grupo do Rio e de Niterói, mas embrionários, assim como São Paulo.

Além do Rio, esta Igreja se fez presente na cidade de Niterói (sob a coordenação de Gelson Piber de 2002 a 2008),

Em Niterói, o líder pastoral tinha mais experiência e mais tempo de contato com a ICM, porque o Gelson já tinha contato desde quando ele estava em Porto Alegre; teve uma tentativa de implantação da ICM em Porto Alegre, que não deu certo e ele foi pra o Rio de Janeiro e começou o grupo em Niterói.

Segundo Musskopt (2008), em Porto Alegre houve a tentativa, por parte de Gelson Piber, de implantar a ICM, sem sucesso. Em 2006, após o cisma que deu origem à Igreja Contemporânea, Piber tornou-se coordenador da Equipe de Implantação da ICM no Brasil (cargo hoje ocupado pelo reverendo responsável pela ICM-SP). Em 2008, quando iniciei a pesquisa etnográfica, Gelson não estava mais ligado à ICM. Segundo o pastor da ICM-SP, ele teria voltado a “*oficiar como padre*”.

A visita da Bispa ao Brasil em 2006 se deu em função de sua nomeação para a coordenação da ICM na América Latina, em 2005. De acordo com Musskopff (2008), em seu plano de atuação para o triênio 2005-2008, a coordenação buscava, entre outras metas:

“*priorizar a produção de materiais para o trabalho das lideranças*”; isso inclui a tradução quase total do material disponível no site da Matriz MCC para o português e, disponibilização no site da ICM-Brasil (que comeci a acessar sistematicamente em 2008), “*maior envolvimento em questões de justiça social*”⁶¹ e “*expansão da ICM*”.

Com a visita da Bispa, houve outras tentativas de implantação da ICM no Brasil, como em Brasília, numa parceria - que não se consolidou - com a ONG Harpazo, cujos líderes fundaram o Ministério Nação Ágape (citada acima).

⁶¹ Aspecto que será trabalhado no último capítulo.

Em 2012, a ICM possui igrejas em São Paulo ICM-SP (objeto desta pesquisa etnográfica), Belo Horizonte e Divinópolis em Minas Gerais, Vitória – ES, Fortaleza - CE, Belo Horizonte e Rio de Janeiro (desde 2011, através da filiação da Igreja Betel à Fraternidade das Igrejas da Comunidade Metropolitana, agora ICM-Betel). Possui ainda pequenos grupos que visam a implantação da igreja em Salvador, Teresina - PI, Goiânia- GO e Umuarama e Maringá- PR (“casas de missão”)⁶².

Embora o conteúdo do site da ICM-BRASIL esteja sendo sempre atualizado e seu conteúdo “fixo” - que nos apresenta a igreja e define seus objetivos - seja constantemente alterado, foi possível coletar dois trechos distintos que apresentam a ICM no link “quem somos”. Em 2008, a ICM se preocupava em definir que não se denominava uma igreja “Gay”, segundo as palavras do site:

A Igreja da Comunidade Metropolitana é uma igreja cristã com alcance especial à comunidade GLBT em volta do mundo (...). Ao contrário do que muitos pensam, a ICM não é uma igreja gay; se assim fosse, estaria discriminando o heterossexual. A terminologia apropriada seria igreja cristã inclusiva, como no *slogan* 'ICM, a igreja que inclui em Cristo'.

A ICM no Brasil intitula-se uma “*Igreja Cristã Inclusiva*”, contrapondo-se à identidade “*evangélica*” e considera-se herdeira de um movimento “cristão gay” que tem início nos Estados Unidos no final da década de 60, com a fundação da Metropolitan Community Church.

Atualmente (2012), o site da ICM-Brasil, no link “quem somos”, retrata a Igreja como “uma comunidade global que está derrubando muros e construindo esperança!”. Além disso, visa “à integração saudável da sexualidade e da espiritualidade para que gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, heterossexuais e questionadores possam viver com integridade como pessoas de fé”. Tem por objetivo, também, “lutar por justiça e paz no mundo”.

⁶²http://www.icmbrasil.com/novoportal/index.php?option=com_content&view=article&id=61&Itemid=54 Informações atualizadas no site em abril de 2012, com último acesso em maio de 2012

2.3.2 Surgimento da ICM-SP

No mesmo período de 2006, quando houve a destituição da ICM no Rio de Janeiro, a bispa Darlene, em visita a outras cidades brasileiras, participa do Primeiro Curso de Formação em Teologia Inclusiva, ministrado pela ICM (NATIVIDADE, 2008) e em São Paulo, além de visitar ONGs, tem um encontro com um pequeno grupo inter-religioso. Dele participavam pessoas que vieram a dar origem à Igreja PARATODOS e à ICM-SP.

[...] quando nós participamos, um desses grupos inter-denominacionais que reunia pessoas pra 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 que 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)

Segundo o relato do pastor da ICM-SP, quando o grupo que tinha como slogan “*igreja é para todos*” se reuniu com a Bispa, soube o que era preciso acontecer para ser uma ICM,

A gente **conversou com a Bispa**, fizemos um passeio e quando ela falava sobre como era a **proposta de ICM, eu fiquei super animado**, mas **outras pessoas** ficaram super **desanimadas**. Não gostaram.

-O que fez você ficar animado e as outras pessoas ficarem desanimadas?

Porque eu descobri que a ICM **não era uma igreja protestante que aceitava gays, não era**

uma igreja católica que aceitava gays, ela era uma igreja inclusiva de fato, ela era uma releitura de tudo, não era só da questão LGBT, era da própria questão **do cristianismo**. Era muito mais profundo do que eu imaginava, **não era reproduzir sistema religioso** e tolerar a diversidade sexual, não. **Era reler tudo, era uma construção muito diferente, era uma abertura muito mais radical e isso pra mim foi fascinante**. E embora a ICM tivesse essa abertura toda, a maneira como ela se estabelecia era bem sistemática, e nessa maneira como ela se estabelece é que foi complicado.

-Por quê?

Porque eu tinha **formação teológica**, mas as **outras lideranças daquele grupo não tinham formação e tinham o desejo de reproduzir algumas coisas que eram incompatíveis com a visão da ICM** e ficou muito claro que se fossemos ser ICM deveríamos nos separar.

E nos dividimos, e eu decidi que iria começar a implantação das ICMs, da ICM de São Paulo.

-E quem veio com você?

Na verdade eu não queria que viesse ninguém porque tinha que começar...

A questão da formação teológica, que o reverendo coloca como um separador entre a proposta de ser uma ICM e as pessoas que “desanimaram” (que são as mesmas que fundaram a Paratodos) é também similar a outras igrejas Inclusivas. Isto é, pesquisadores encontraram um “desapego às questões teológicas” em grande parte das denominações descritas acima, como a Contemporânea (NATIVIDADE, 2008, p.148) e também a CCNE, que não vêem a necessidade de uma formação. Rodrigues (2009, p.123) descreve que as lideranças religiosas da CCNE desconsideram a necessidade de uma formação teológica, já que seus pastores foram “*ungidos*”, “*guiados por Deus*”.

Embora o reverendo tivesse dito que “não queria que viesse ninguém” um grupo de seis pessoas, incluindo ele e seu namorado, iniciaram o grupo de implantação da ICM-SP em 2006,

A gente começa então, na sala da minha casa o grupo de implantação da ICM. A ideia era não

parecer um cisma, uma divisão, era eu me afastar sozinho e começar do nada, até porque eu queria aprender como formar o grupo da ICM e o grupo tinha que nascer com a missão, visão e valores da ICM. Essa missão, visão e valores precisavam ser aprendidos, eu precisava aprender e conhecer melhor eles; nós não íamos nos transformar um grupo em ICM, nós íamos começar uma ICM.

A instalação oficial e definitiva da ICM no Brasil, como Igreja da Comunidade Metropolitana, acontece do ano de 2006 a partir da ICM de São Paulo (que passou a realizar seus cultos num salão de hotel), estando ligada à UFMCC ou FUICM (Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana) apesar de, como pudemos ver anteriormente neste capítulo, diversos grupos terem se reunido em São Paulo (e outros estados) a partir do conhecimento de sua Matriz americana, ao longo das décadas de 1990 e 2000.

2.4 TEOLOGIA INCLUSIVA: UMA PRODUÇÃO INICIANTE NO BRASIL

Assim como é nova a existência de igrejas inclusivas no Brasil, a produção de textos que enfoquem uma Teologia Inclusiva é praticamente inexistente. Durante a pesquisa etnográfica poucas eram as referências e muitas as intenções de fomentar uma produção de Teologia Inclusiva no Brasil por parte da ICM –SP; as lideranças religiosas desejavam que este projeto se concretizasse em breve.

Apenas recentemente localizei o que pretende ser um projeto editorial que se delinea em torno de uma possível Teologia Inclusiva: Desde 2009, a editora Metanóia (Figura 01), cujas diretoras fazem parte da igreja Betel-ICM Rio, já publicou três livros do Reverendo Marcio Retamero: “**Banquete dos Excluídos**” (2009); “**Pode a Bíblia Incluir?**” (2010) e “**Crônicas de um pastor gay**” (2011). Esta editora também lançou livros de outros autores considerados inclusivos, como Alexandre Feitosa (ligado à Comunidade Cristã Athos, de Brasília), “**Bíblia e a homossexualidade**” (2010).

“**Banquete do Excluídos**” é o primeiro título da editora Metanóia e constituiu-se num conjunto de mensagens elaborado pelo Rev. Márcio Retamero para os cultos da comunidade Bettel-ICM Rio. Partindo do pressuposto de que “a Igreja de Cristo sempre conheceu a diversidade”, Retamero reuniu suas pregações proferidas na igreja do Rio para todos

aqueles “excluídos da religião, lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, heterossexuais que não se enquadram nos moldes e nas máscaras que a religião impõe”. Através de suas “reflexões”, ele desconstrói leituras “tradicionais” que “condenam” e “excluem” para reconhecer que os que vivem à margem da sociedade “são alvos do amor e da ternura de Deus”.

“**A Bíblia e a homossexualidade**”, de Alexandre Feitosa, realizam a desconstruções de textos bíblicos comumente utilizados para condenar a homossexualidade (como em Gênesis, Levítico, Romanos e Coríntios). Seu texto se contrapõe a estes trechos a partir da ideia de que as passagens bíblicas foram escritas em determinados contextos, e é à sua luz que devem ser lidos. De forma análoga aos cursos que a ICM SP oferece aos seus membr@s e disponibiliza em seu site, Feitosa reinterpreta os textos bíblicos que usualmente são utilizados para condenar a homossexualidade conferindo uma “visão positiva da homoafetividade a partir da Bíblia” (2010, p.12).

Em 2010, o reverendo Márcio Retamero também escreve acerca das interpretações bíblicas sobre a homossexualidade. Em “**Pode a Bíblia incluir? Por um olhar inclusivo sobre as escrituras**”, Retamero afirma que a “igreja inclusiva é ainda um bebê em solo brasileiro” e que tem “ouvido pregações e lido estudos bíblicos que são apenas reproduções dos estudos e das pregações fundamentalistas, mal adaptados à inclusão, além de práticas eclesiais fundamentalistas, o que lamento muito” (p.10).

Portanto, Retamero nos faz crer que existem diferenças teológicas entre as chamadas igrejas inclusivas e que a leitura *fundamentalista* da Bíblia ainda persiste em muitas delas. Para Retamero é preciso reinterpretar “toda a Escritura”. Além de introduzir a proposta de uma Teologia Inclusiva, Retamero dá as linhas históricas para a construção desta. Segundo o autor, a Teologia Inclusiva é de vertente protestante (“herança” de Lutero e Calvino), cuja abordagem “histórico gramatical” pretende, “através da metodologia crítica-hemernêutica do século XVIII” (RETAMERO, 2010, p.39), afastar-se de interpretações literais dos textos bíblicos, característica do fundamentalismo.

Em “**Crônicas de um Pastor Gay**”, Retamero reúne textos que foram produzidos para “o site LGBT ACAPA”; o livro propõe articular e refletir temas que foram importantes para “a luta por cidadania plena e igualitária” LGBT.

É importante destacar que alguns livros sobre *Bíblia e homossexualidade* já foram publicados por autores ligados a diferentes denominações inclusivas. Entretanto, não formam um *corpus* para uma

significativa produção em Teologia Inclusiva no Brasil. Há também iniciativas mais independentes, como a de Fernando Cardoso (que disse não participar de nenhuma igreja inclusiva e se apresenta como “paranaense, professor e militante LGBT”), que lançou, em 2010, dois livros: “**A homoafetividade e o Cristianismo**” (2010) e “**O Evangelho Inclusivo e a Homossexualidade**” (2010).

É importante mencionar que, embora não exista nenhuma nítida ligação entre a Teologia da Libertação, a Teologia Feminista e a Teologia Inclusiva, é possível atribuir a elas uma mesma matriz interpretativa da Bíblia, e vislumbrar, de forma análoga, suas preocupações com a realidade social contemporânea.

Como analogia à Teologia Feminista Católica, produzida no Brasil (ROHDEN,1995), poderíamos considerar pistas que levam à reflexão de que a Teologia Inclusiva também está se delineando a partir de algumas tensões. Fabíola Rohden (1995) descreve que a Teologia Feminista reencena, em seus discursos teológicos, antigas tensões, como aquelas advindas da oposição “igualdade x diferença”. Em pesquisa anterior, pude verificar, em relação às teólogas feministas luteranas, que o que constituía a base para a sua teologia feminista, estava estreitamente ligado ao que chamei de *Igualdade na Diferença*,

[...] isto é, para a Igualdade no sentido de oposição ao termo Desigualdade, que por sua vez remete a uma Igualdade pensada em termos jurídicos, contemplando direitos e deveres iguais para homens e mulheres. Essa perspectiva também é revelada pela própria opção teológica das mulheres na Teologia da Libertação, favorecendo o engajamento como grupo e movimento que, como elas, procura eliminar a exclusão social. (WEISS DE JESUS, 2003, p.92)

Creio que ainda seja precoce analisar mais profundamente a Teologia Inclusiva no Brasil; no entanto, pude verificar que entre os teólogos/pastores da ICM no Brasil há uma grande influência da Teologia da Libertação e uma grande ênfase também na Teologia Reformada Protestante, que implica em compreender a “ideia de ‘igualdade em essência’ do ‘ser humano’”, uma perspectiva que, associada ao *ethos* individualista e à perspectiva de gênero (no caso da Teologia Inclusiva da ‘diversidade sexual’ também), “permite a valorização da diferença, não dada pelo sexo, mas pelas escolhas

individuais” (WEISS DE JESUS, 2003), distanciando-se de perspectivas naturalizantes e hierárquicas e aproximando-se de uma perspectiva mais igualitária⁶³.

63 O discurso do pastor da ICM é bastante ilustrativo, do que pode ser, mais tarde, analisado sob esta perspectiva: “O trabalho da ICM nunca vai poder ser medido quantitativamente, nunca. Muito pelo contrário, e isso a gente vê na vida de Cristo, Jesus encerra seu ministério terrestre com só um de seus discípulos abraçado em sua mãe e aos pés da cruz, e essa mensagem inundou o mundo inteiro. Nós não contamos número de membr@s como cabeça de gado, o nosso trabalho não é em prol de número de membr@s, mas em consciências, em pessoas libertas na sua visão e Deus, na sua visão de ser humano, na sua dignidade, no seu amor por si mesmo e pelos outros.

Essa mensagem da ICM não é uma mensagem pra gays, lésbicas, transexuais e travestis, é uma mensagem pra todo mundo que é ser humano, porque não existe ninguém igual nesse mundo, todos somos diferentes. E o bonito de tudo isso é essa diversidade, isso é enriquecedor, isso é maravilhoso, e todas as pessoas, todas as religiões, todas as cores são lindas, quando a gente tem a possibilidade de conhecer mais de perto a gente vê como é especial, todo mundo é especial. Não existe nenhum grupo especial porque todas as pessoas são especiais. Essa mensagem do Evangelho de Jesus, que é um evangelho inclusivo. Eu chamo o evangelho de Jesus de evangelho inclusivo porque não existe outro evangelho, é um só e esse Jesus que era criticado por sentar com os pecadores, de comer com os pecadores, que era chamado de bebedor de vinho, esse Jesus precisa ser descoberto pelos religiosos, esse Jesus é desconhecido da igreja cristã, a igreja Cristã precisa conhecer Jesus mais de perto e ter essa experiência com Jesus, esse Jesus que é um libertador, o salvador dos excluídos, dos que sofrem, dos que não se enquadram, dos que se sentem estranhos, dos que sofrem por não se enquadrarem mas que precisam entender que ninguém se enquadra, não existe grupo, modelo, nós somos diversos e isso é bonito, Deus fez isso”. (Pastor da ICM-SP, entrevista, setembro de 2008)

Figura 01- Folder da Editora Metanoia

Proibido Amor
Autor: Davy Rodrigues

Allan e Tony se conheceram... Diante de valores e pré-conceitos, a auto-condenação e a tentativa de não ceder ao próprio desejo. Inútil tentativa... a força que move o indivíduo na direção de sua pulsão é o próprio ser. Quatro anos mais tarde, a paixão e a pulsão cederam ao amor, e a maturidade dos sentimentos começava a florescer. De repente, sentimentos e conflitos nunca experimentados fazem de duas famílias religiosas um "Campo de Guerra". Ódio, medo e tradições. Uma mistura amarga que poderia levar à morte. E levou...

14x21 | 112 páginas | ISBN: 978-85-63439-02-4 | R\$ 25,00

Por Favor, me ajude!
Autor: Alexandre Calladinni

Neste livro, são as palavras de Alexandre, extraídas da sua experiência humana, que nos guiam por um itinerário que percorre um período muito importante de sua vida. Alexandre foi muito corajoso ao se expor com muita diligência, viajando por campos subjetivos, que existem em todos nós de forma assídua e peculiar: atento observador de mundos interiores. Podemos ver esse trajeto como uma espécie de diário de seu percurso psicanalítico, no qual todos os relatos, acontecimentos, surgem metaforicamente como etapas de uma experiência analítica. Recomendado a todos que tenham a coragem de viver sem medo, de forma consistente e perspicaz como ele o fez, vivendo tudo o que nos faz mais humanos.

14x21 | 112 páginas | ISBN: 978-85-63439-06-2 | R\$ 30,00

www.metanoiaeditora.com
21 4106-5024
metanoia@metanoiaeditora.com
Rua Santiago, 319/102 - Penha - RJ - 21020-400

Escrevendo uma nova forma de pensar!



Metanoia
editora



Catálogo

Banquete dos Excluídos
Autor: Marcio Retamero

Neste livro, Marcio Retamero, fala da vida sem anestesiar o leitor da dor da realidade de nossa existência. Ele denuncia os elementos mais escondidos nos recônditos da consciência individual e coletiva, nos convoca não só ao pensamento e à reflexão, mas à tomada de atitude frente à Graça Divina. Sua leitura é para todos que acreditam que a religião pode agenciar a vida como morada de Deus em nós, pode agenciar a vida como morada de Deus em nós.

14x21 | 128 páginas | ISBN: 978-85-910197-0-0 | R\$ 20,00

Bíblia e Homossexualidade: verdade e mitos
Autor: Alexandre Feitosa

Este livro é fruto de uma análise inovadora de textos bíblicos que, supostamente, condenam a homossexualidade, proporcionando uma visão pouco explorada no meio teológico, com o intuito de abrir as portas da inclusão para milhares de cristãos homossexuais, antes excluídos. O que se espera agora não é um debate entre os favoráveis e aqueles contrários à homossexualidade, mas à libertação de muitos que vivem sob um jugo não imposto por Cristo, mas construído ao longo dos séculos por uma interpretação literalista da Bíblia Sagrada.

14x21 | 112 páginas | ISBN: 978-85-63439-01-7 | R\$ 20,00

No Caminho do Arco-íris: frases para um mundo melhor
Organização: Léa Carvalho

Este livro traz uma coletânea de frases que apontam para um futuro mais inclusivo, principalmente no que se refere à comunidade LGBT. Seu objetivo é inspirar mentes e corações através do pensamento de pessoas que, despidas de preconceitos, se colocam à disposição para a construção de um mundo melhor.

10x15 | 100 páginas | ISBN: 978-85-63439-00-0 | R\$ 10,00

Jeito Calladinni de voar, diário de um comissário de voo
Autor: Alexandre Calladinni

Como é a vida de um comissário de voo dentro e fora da aeronave, a partir de experiências vividas numa montanha russa de emoções. Relato dos 5 anos, que foi de comissário em treinamento até chefe e o fim da carreira, de alguém cheio de histórias para contar, de seus amores reais e de pessoas que cruzaram o seu caminho nos ares e fora dele.

14x21 | 336 páginas | ISBN: 978-85-63439-05-5 | R\$ 35,00

O Dragão que habita em nós: Conversas sobre religião e vida de fé
Autor: Derval Dasilva

O cristianismo ocidental traz à marca da pretensão de gerenciar o mundo em lugar de Deus. Neste livro de Derval Dasilva somos alertados no sentido de observar a linguagem da religião para distingui-la da linguagem da fé. Perceberemos como as bases da fé cristã são convicções, devoradas por um cupim ideológico embutido na religiosidade fundamentalista contemporânea.

16x23 | 160 páginas | ISBN: 978-85-63439-04-8 | R\$ 30,00

Pode a Bíblia Incluir?

Neste livro, o teólogo e historiador Marcio Retamero, nos alerta de que não podemos considerar uma leitura inclusiva das Escrituras Sagradas aquela que lança mão dos pressupostos fundamentalistas de análise das Escrituras, ficando apenas na literalidade do texto ou, o que é talvez, mais perigoso, apenas no entendimento "espiritual" do mesmo (sempre subjetivo), apenas relativizando as passagens bíblicas que supostamente condenam a homossexualidade, reprovando, desta maneira, uma leitura seletiva da Bíblia.

10x15 | 112 páginas | ISBN: 978-85-63439-03-1 | R\$ 15,00

3 ETNOGRAFANDO A ICM-SP

Elegi a *Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo – ICM-SP*, como *locus* privilegiado de minha pesquisa etnográfica, porque a ICM-Brasil é, segundo Rodrigues (2007) a mais institucionalizada e organizada "Igreja inclusiva" no Brasil, possuindo o maior número de membr@s fixos, além de estar presente em um grande número de países e contar com mulheres em sua hierarquia. Como observa Rodrigues (2009), a presença desta igreja em muitos eventos "ligados à comunidade LGBT" é também significativa, pois cria uma visibilidade para esta denominação que a faz "parecer uma igreja maior do que efetivamente é". Esta ligação não é identificada de forma institucional nas outras Igrejas Inclusivas de São Paulo.

Quando iniciei a pesquisa etnográfica em 2008, a ICM-SP já era central para a articulação das ICMs no Brasil e o Reverendo responsável pela igreja em São Paulo era e permanece sendo o coordenador da ICM no país.

Também foi fundamental para a escolha da ICM-SP a percepção de que as questões ligadas à sexualidade e às relações de gênero nesta igreja eram bem diversas daquelas encontradas por Marcelo Natividade (2008), em sua etnografia sobre uma igreja inclusiva no Rio de Janeiro, na qual o autor descreveu detalhadamente como se constitui uma "homossexualidade santificada", almejada através de normas de conduta⁶⁴.

Apresento, neste capítulo, dados sobre a história e constituição da ICM-SP, assim como analiso os princípios teológicos que a constituem e, em particular sobre a ética da sexualidade, desenvolvida pelo pastor e vivida pelos participantes.

3.1 LOCALIZAÇÃO E TERRITÓRIOS

Desde que iniciei a pesquisa em setembro de 2008 até o primeiro domingo do mês de junho de 2010, (quando ocorreu a Parada Gay de 2010), a ICM-SP estava sediada na região central de São Paulo, no bairro Bela Vista, próximo ao bairro Liberdade. O prédio de três andares, então abandonado, foi cedido pela prefeitura de São Paulo em 2008 para a Aprove - Associação Pró-falsêmicos⁶⁵, organização ligada

⁶⁴ Ver capítulo 3 e seguintes.

⁶⁵<http://www.aprove.hpg.ig.com.br>

ao movimento negro, que “convidou” a ICM, que dividia espaço com o grupo LGBT CORSA (Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor)⁶⁶ em outro bairro (ver mapa adiante) e enfrentavam dificuldades financeiras. Inicialmente, ambos ocuparam dois andares do prédio. Em meados de 2009, o CORSA deixou o espaço compartilhado com a ICM e os membr@s da igreja desvinculam-se da diretoria do grupo de ativismo LGBT. Concomitantemente, o reverendo responsável pela ICM-SP viajava pelo Brasil divulgando a Associação das ICM no Brasil, segundo ele, “braço social” e militante da igreja, que iniciava sua articulação neste momento, mas que não se consolidou oficialmente até agora.

Minhas inserções em campo – ouvindo os comentários de taxistas durante as primeiras corridas - colocaram em evidência a concepção da região como “um espaço degradado” da cidade. Na rua onde se localizava o prédio da igreja há inúmeras construções que foram ocupadas por moradores sem teto, e formaram cortiços. A ICM-SP realizava “trabalhos sociais” pontuais com a população circundante, mas esta não frequenta os cultos da igreja. Além disso, observei, durante o campo, alguns momentos de tensão entre moradores e alguns poucos frequentadores da igreja, que reclamavam por ter seus carros riscados e pneus esvaziados durante o tempo em estacionavam seus carros na rua para as atividades da igreja. Mas este não era um motivo de descontentamento com o lugar, que era considerado central para a maioria dos/as frequentadores/as da igreja, que se locomovia através do metrô e ônibus. Depois de algum tempo, me reuni a eles neste trajeto, na volta dos cultos no domingo à noite; mas nos separávamos na Estação São Joaquim, quando eu seguia em direção à zona Sul e a maioria deles seguia em sentido contrário, rumo às periferias da cidade, ou às estações do centro da cidade de São Paulo.

O reconhecimento do prédio como um templo da ICM era possível apenas através de uma discreta faixa localizada no terceiro andar. Durante o período em que estive fazendo observação na Igreja, eram raros os momentos em que pessoas ficavam em frente ao prédio, ou do lado de fora, geralmente os/as frequentadores/as da igreja

⁶⁶ Este grupo foi o foco da etnografia realizada por Regina Fachini em meados da década de 90. O CORSA é um grupo do movimento homossexual, “referência em ativismo e educação voltado 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 à década de 90, antes da fundação da ICM. Atualmente, entre os membr@s da diretoria do grupo CORSA, estavam o pastor e um diácono da ICM-SP.

entravam pelo primeiro portão gradeado e logo chegavam à porta de entrada do prédio. Neste andar, havia muitos cartazes relacionados a campanhas de DST/AIDS e relativos à anemia falciforme; o espaço era ocupado pela associação, e nos dias de culto nunca havia ninguém neste espaço, a não ser os/as frequentadores/as da ICM, que ao entrarem, ficavam sentados nos sofás e cadeiras ou logo à entrada da porta fumando e conversando; mas a grade parecia ser um limite, transposto depois de algum tempo, por alguns, que antes do culto, faziam o trajeto igreja-casa do pastor (localizada na mesma rua), atuando nos preparativos das atividades da igreja.

Uma das questões levantadas pelo próprio grupo era a inserção da Igreja nos espaços mais próximos das “baladas” GLS na cidade de São Paulo, como a “Vieira de Carvalho”. Por diversas vezes esse desejo foi expresso por diferentes membr@s e líderes da ICM-SP, seguindo-se comentários sobre o filme “Orações para Bobby” (2009), no qual uma igreja MCC (Metropolitan Community Church) fica localizada num espaço de bares e boates GLS, numa cidade dos EUA.

Embora a igreja fique na região central, grande parte de seus/suas participantes (e dos/as entrevistados/as) reside na periferia de São Paulo e em cidades próximas, como Campinas ou Guarulhos. Esta localização reflete o movimento de outras igrejas, como mostra Elias Gomes (2010), em sua pesquisa sobre uma igreja pentecostal localizada no centro de São Paulo. O autor aponta que essa localização central, em uma metrópole como São Paulo, permite que jovens de todas as periferias a frequentem.

Almeida (2004), que também trata do espaço geográfico ocupado por igrejas ‘evangélicas’ na região metropolitana de São Paulo, aponta que a inserção de igrejas (especialmente as pentecostais, no seu caso) em grandes centros urbanos, facilita o acesso e a circulações de participantes. No entanto, entendo que a ICM tenha sempre procurado se estabelecer no centro, não tanto pela moradia periférica de seus membr@s, mas por privilegiar espaços reconhecidamente frequentados pela população LGBT.

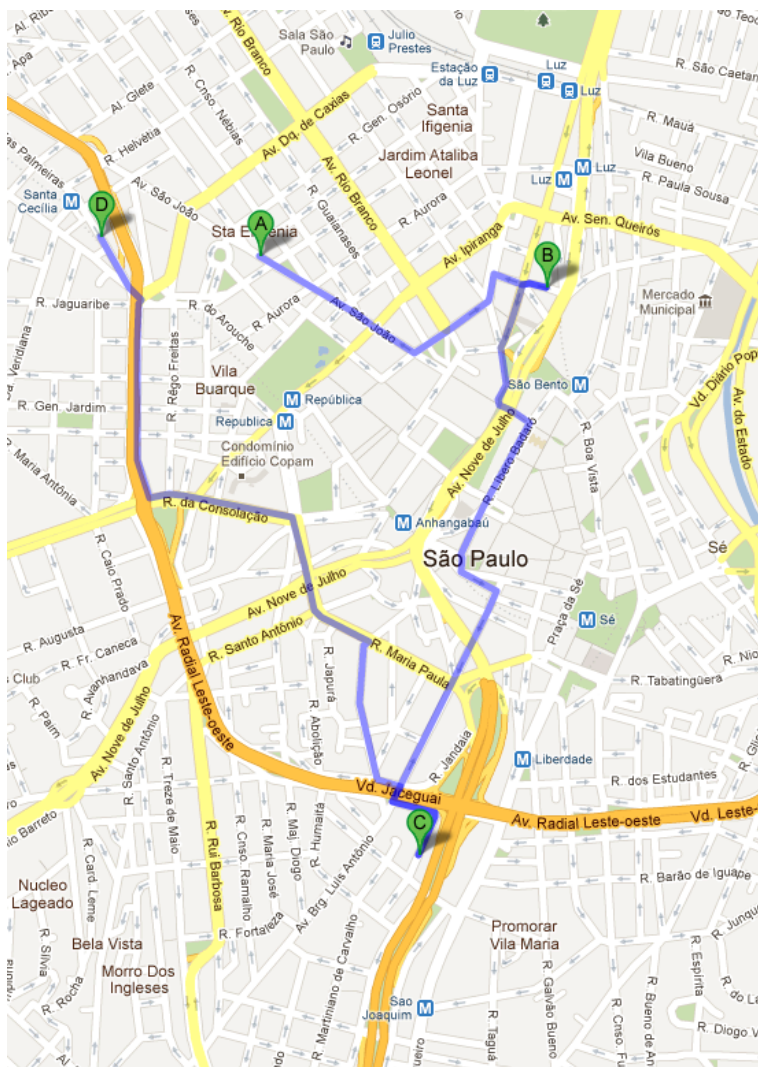
Tais espaços, são também analisados por Gomes (2010) e Leandro (2012), ao tratar da região da Rua Augusta, onde localizam-se as igrejas pentecostal e *evangélica*, frequentadas por jovens estudad@s pelos autores. Gomes (2010) analisa a região como uma dicotomia entre céu e inferno e permite pensar que são bastante plurais @s sujeit@s que circulam nesses espaços, nos grandes centros urbanos.

Natividade (2008) retoma a localização da igreja inclusiva que pesquisou, nos termos de uma “região moral”, mas entendo que a ICM-

SP se localiza no contexto de um espaço social marcado por aquilo que Gilberto Velho (1999) destaca nas grandes cidades, uma complexidade e “diversidade de estímulos”. Enquanto estive em campo, a liderança da igreja procurou reinstalar a sede em espaços do centro de São Paulo, descritos por autores como Nestor Perlongher (2008) como “regiões morais”, ou seja, marcados pela presença de prostitutas, michês, travestis, etc. com o objetivo de maior inserção em espaços de sociabilidade LGBT.

Em junho de 2010 a mudança aconteceu e a ICM-SP foi para um salão alugado no bairro Santa Cecília, aproximando-se dos ideais de inserção em locais de sociabilidade LGBT (como bares, boates) e espaços de prostituição de travestis e *boys*, bastante próxima ao “largo do Arouche” e da Avenida Vieira de Carvalho.

O mapa seguinte, ilustra as quatro localizações da ICM-SP entre 2006 e 2012, numa mesma região do centro de São Paulo.



Mapa das localizações da ICM-SP entre os anos de 2006 e 2012.

A- Hotel Príncipe, Avenida São João.

B- Rua Jerônimo Leitão

C- Rua Conde de São Joaquim, Bela Vista

D- Rua Sebastião Pereira, Santa Cecília

3.2 ORGANIZAÇÃO DA ICM-SP

A Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo possui um único Pastor, que foi ordenado e nomeado em julho de 2008⁶⁷, em São Paulo, pela Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana, depois de ter liderado o grupo de implantação da ICM-SP desde 2006. Para ser pastor da ICM, conforme entrevista, é necessário ter formação teológica e realizar alguns cursos (presenciais ou à distância) promovidos pela matriz americana,

[...] um seminário de teologia que contemple as disciplinas que a ICM entende como sendo o currículo fundamental, mais dois cursos que ainda são feitos online, que aí é direto com a ICM, que é a extensão em Teologia Inclusiva e a Diversidade Sexual e Direitos Humanos; feito isso, a pessoa está apta. Por exemplo, eu estou da ICM há quase três anos, mas eu só fui recebido como clérigo da ICM há um mês e meio atrás. (Pastor da ICM-SP, setembro de 2008)

Para a ordenação de diáconos é necessário a decisão da comunidade religiosa, acatando a indicação do pastor que faz a cerimônia de ordenação dos diáconos. A ICM-SP tem em 2012 três diáconos, entre el@s, uma mulher.

A organização administrativa e religiosa da igreja se dá através da eleição de “lideranças” em assembleia geral de membr@s, para os “departamentos” e “conselho” e para a “diretoria”, que é composta por “Presidência da Igreja”; “Vice-presidência da Igreja”; “Secretaria da Igreja”; “Tesouraria”; “Conselho Fiscal” (com o mínimo de três membr@s). A ICM-SP possui os seguintes “departamentos”: “Comunicação”; “Eventos”; “Ação Social”; “Música, Louvor e Adoração” e “Conselho de Música, Louvor e Adoração”; “Liturgia”; “Casais”; “Infanto-Juvenil”; “Evangelização”; “Surdos e Grupo de Oração”. Enquanto eu estava em campo, esta eleição acontecia anualmente, e em 2012 passou a acontecer de dois em dois anos.

Acompanhei uma das assembleias de membr@s em janeiro de 2010, onde havia cerca de 15 pessoas. Nela foram planejados os eventos que a ICM-SP faria ou dos quais participaria durante o ano e as datas

⁶⁷<http://www.icmmccregion6.org/Jornadas%20de%20Formacao%20de%20Liderancas%20da%20ICM%20Brasil.pdf> último acesso março de 2012

para cultos especiais, como Dia de combate à homofobia (maio), Mês do orgulho LGBT (junho), Aniversário da igreja (agosto). Também são pensadas, nas assembleias, estratégias de atuação da igreja (como a mudança de local da sede) e é realizada a prestação de contas.

3.2.1 Os cultos na ICM-SP e suas atividades

A ICM-SP possui hoje cerca de 50 membr@s cadastrados e, nos cultos, um público flutuante bastante grande, a maioria composta por homens que se auto-reconhecem como homossexuais. A presença de lésbicas, travestis, transexuais e crianças está se tornando bastante frequente como observei nas minhas últimas participações nos cultos⁶⁸.

Nos cultos regulares, eu chegava à igreja sempre antes do culto começar, cerca de uma hora (às vezes antes, quando sabia de alguma atividade de antemão). Nestes períodos sempre aconteciam outras atividades, como o grupo de estudos sobre homossexualidade e a Bíblia (observado em 2008), o curso de LIBRAS (observado em 2008 e 2009), o ensaio do louvor (que acontece todos os domingos), ou do coral (para preparação de cantatas em ocasiões especiais como Natal e Páscoa). Essas atividades reuniam poucas pessoas, no máximo dez, mas foram momentos importantes para conhecer o grupo, me aproximar das pessoas, participar de diálogos (muitas vezes como ouvinte, nem tão intrusa) que compõem os capítulos seguintes.

A ICM-SP realiza seus cultos no domingo à noite, às 18 horas. Estes, de maneira geral, seguem um “roteiro de celebração dominical⁶⁹”, que é distribuído ou colocado nas cadeiras como parte do “Boletim Informativo da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo”, em quase todos os cultos. As etapas do culto, neste roteiro são: Acolhida; Prelúdio; Boas Vindas; Oração Inicial (ou de Invocação); Leitura do Salmo; Momentos de Louvor; Testemunhos de gratidão; Hino de Contrição; Mensagem; Cântico de Louvor; Momento de entrega de dízimos e ofertas; Santa Ceia – “todos e todas são bem-vindos à mesa do

⁶⁸ A ICM-SP começou, em 2011, o culto infantil e em abril de 2012 aconteceu o primeiro encontro do grupo ICM-DELAS DA ICM-SP. Segundo a página do grupo no Facebook, o grupo ICM DELAS nasceu com o intuito de promover o espaço feminino dentro da Igreja da Comunidade Metropolitana no Brasil e no mundo, tendo em vista que o número de mulheres efetivas dentro da igreja ser relativamente baixo, seja como membr@s ou como lideranças. A partir de um pedido feito pela Rev. Nancy Wilson, junto às mulheres da igreja, durante o encontro nacional de Páscoa na ICM de São Paulo, entendeu-se a necessidade de uma mudança desse quadro dentro das ICMs.

⁶⁹ Ver Boletins informativos e roteiros de culto, anexo A.

Senhor”; Anúncios; Oração Final; Bênção apostólica; Poslúdio. Embora o roteiro sirva de base, podem ser agregados outros elementos em função da especificidade do culto: se é “festivo”, se tem um pastor convidado, ou se é ministrado por alguma equipe de outras ICMs que visitam a igreja.

Antes de iniciar o culto, as pessoas se encontram, se abraçam, conversam no salão anterior ao salão de culto, riem alto, brincam. Neste espaço ficam dispostos, na passagem de um espaço ao outro, um bebedouro e um expositor com diversos folhetos que reúnem desde informativos sobre prevenção de DST/AIDS, sobre políticos “aliados” à “causa LGBT” ou de “núcleos LGBT” de partidos políticos diferentes, folders de ONGs e eventos de grupos militantes LGBT, além dos próprios folders da ICM.

Os cultos da ICM-SP agregam elementos de diferentes tradições cristãs. Num mesmo culto é possível perceber elementos católicos e protestantes. Embora em alguns cultos seja possível perceber um ar mais *evangélico* pentecostal, especialmente nos hinos escolhidos pelo louvor e a ênfase dada à presença do Espírito Santo, o ritual segue o modelos de igrejas protestantes *tradicionais*, especialmente no que diz respeito ao estilo de pregação e ao modo de exposição do texto bíblico. Há participação de diferentes pessoas, na execução do louvor, na leitura bíblica e nos momentos destinados aos “anúncios”, que informam os participantes sobre as atividades da igreja, agregam pessoas para organização de eventos, solicitam contribuições para o lanche oferecido após o culto e outras formas de participação da comunidade. Muitas vezes havia intérpretes de LIBRAS realizando a tradução total para os surdos presentes nos cultos.

Os sábados são destinados especialmente para eventos da igreja, que são festivos ou visam arrecadação de fundos para investimento na igreja (como os bingos) e contam, em sua maioria, com a presença das *drag queens* atuando como “animadoras”.

Durante a semana, um dia é reservado ao “atendimento pastoral”, que pode ser agendado por telefone. Minhas observações, no entanto, revelam que a frequência de pessoas na casa do pastor em busca de “aconselhamento”, ou mesmo para tomar um café ou pedir ajuda é constante entre os membr@s da Igreja. O “aconselhamento” agendado via telefone acontece, muitas vezes, para pessoas que não são membr@s da ICM.

Durante a semana é realizado também o ensaio do grupo de louvor (à noite) e reuniões do GAP- Grupo de Ação Pastoral, lideradas por um membro da igreja para reunir “pessoas que vivem ou convivem

com HIV/AIDS” e o grupo de oração, que reúne poucas pessoas, ocasionalmente nas casas ou na sede da igreja.

3.3 A SEXUALIDADE COMO EIXO TEOLÓGICO ESTRUTURANTE DA ICM-SP

Nas Igrejas da Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana há um **Manual do Clero**. Neste documento, existe um “Código de Conduta e Disciplina dos/as Clérigos/as da ICM” que tematiza “**A Ética da Liderança Espiritual Profissional nas Igrejas da Comunidade Metropolitana**”, que contempla os clérigos da ICM. Segundo o reverendo da ICM-SP, o código de condutas não versa ou tem algum impacto sobre os membr@s da ICM e suas condutas sexuais, mas pauta sua conduta como clérigo. Na ICM-SP não há um “doutrinação” com respeito aos comportamentos sexuais e afetivos d@s membr@s da igreja. Entretanto há, no código de ética, uma preocupação com o que chamam de “**Responsabilidade Sexual**”, que afirma “*que a sexualidade é um presente de Deus e nos esforçamos por honrar este presente conduzindo nossas vidas com ética sexual responsável (vide Política de Má Conduta Sexual)*”. No item sobre “**Política de Má Conduta Sexual**” encontramos a seguinte orientação aos seus clérigos:

Desde que a ICM foi fundada, **ela oferece uma voz contrária à negatividade sexual da cultura judaico-cristã**. Portanto, a Política de Má Conduta Sexual da FUICM deve, por outro lado, reconhecer o risco de má conduta sexual, enquanto **evita o risco de descorporeizar os/as líderes que são chamados/as a ser modelos de saúde e plenitude, incluindo plenitude sexual**. Que seja afirmado que **o sexo é um presente de Deus**. O valor divino do sexo inclui, mas não se limita ao prazer, procriação, comunicações íntimas, graça e amor. **O dom divino da sexualidade** deve ser abraçado de forma responsável por todas as pessoas, estejam elas solteiras ou casadas, sejam elas leigos/as ou clérigos/as. Uma ética sexual completa e responsável está além das respostas heterossexuais tradicionais e abraça a beleza dos relacionamentos entre pessoas das mais diversas orientações

sexuais e identidades de gêneros. Uma **ética sexual** positiva equilibra o desejo dentro de um contexto corpóreo dos nossos seres emocional, físico, sexual e espiritual, enquanto preserva e honra a mutualidade e o consentimento. (ICM, 2008, p12)

O discurso de que o sexo “é um presente de Deus” pode ser encontrado em diferentes denominações religiosas cristãs. Contudo, este discurso emerge dentro de um conjunto de doutrinas e códigos que remete à ideia do “sexo sadio” e o “sexo desvirtuado” que aparece no discurso pentecostal estudado por Maria Regina Lisboa (2008), entendendo-se o “bom sexo” (RUBIN, 1998) como “heterossexual, marital, monogâmico, reprodutivo e não comercial”. Na ICM, uma *ética sexual* aparece próxima das discussões estabelecidas por Gayle Rubin (1998) - ainda que, entre @s membr@s, estas hierarquizações tenham diferentes configurações - que contempla uma menor hierarquização entre o “bom sexo” e o “mau sexo”. Mas como nos diz a autora, é difícil desenvolver uma ética sexual pluralística sem o conceito de variação sexual benigna; a ICM incorpora a sua “ética sexual positiva” elementos que são considerados “sexo mau” na hierarquia sexual proposta por Rubin, mas incorpora como “bom sexo” uma boa parcela das práticas contestatórias e as classificadas como “mau sexo”.

São entendidas como “má conduta sexual” as relações sexuais com menores, abuso e assédio sexual ou o uso do cargo para manter relação sexual (exploração sexual). Tal política, mais do que sinalizar a conduta sexual dos clérigos, traz uma chave para a compreensão da sexualidade como eixo teológico da ICM. A sexualidade é positivada, entendida como um dom de Deus, que não está limitada às relações estáveis, à reprodução, preocupa-se com relações igualitárias e consentidas.

3.3.1 A missão, visão e valores da ICM-SP

Na manhã do dia 11 de abril de 2009, durante o retiro de Páscoa⁷⁰ da ICM São Paulo, o Reverendo realizou uma palestra sobre “a missão, visão e valores” da ICM. O principal tema tratado na ocasião foi a relação entre espiritualidade, corpo e sexualidade. O reverendo iniciou sua fala afirmando que “*como povo liberto de Deus, corajosamente*

⁷⁰ Ver Programação ANEXO B.

retomamos nossa humanidade sagrada, não distanciamos nossos corpos da experiência com Deus". E enfatizando que todas as pessoas ali presentes participaram de comunidades tradicionais que *"separam seus corpos de Deus,"* era preciso aprender a *"aproximar o corpo com nossa experiência com Deus"*.

Segundo o Reverendo, *"nenhuma experiência é separada de Deus"*. A intimidade das pessoas (*"no banho, no namoro ou no sexo"*) e suas experiências fazem parte de sua espiritualidade. Em um dado momento, sob a atenção e o silêncio da comunidade reunida no retiro, ele questionou:

Porque que antes de fazer sexo a gente não ora? -Deus, você participa só dessa parte, depois você fica no armário! [Muitos risos] **É preciso tirar o corpo do armário.** Não que você possa esconder [de Deus], mas precisa ter consciência de que não há como esconder, de que somos completos. Deus conta as nossas estrias. Conhece nosso íntimo e pensamos que escondemos alguma coisa de Deus. Meu corpo é benção de Deus. *"Oh Glória quando ver um corpo bonito: - Oh! Coisa gostosa de Deus!* [Risos]. (diário de campo, manhã de 11 de abril de 2009)

As palavras do pastor operam no sentido de positivar a relação com o corpo e com a sexualidade: *"Somos as criaturas mais bonitas, é a visão que Deus tem de nós . Quando alguém diz: - você não vale nada! Por quê alguém pagou um preço tão caro que nada poderia pagar?"*. Refere-se à crucificação de Jesus, ponto importante da teologia da ICM, onde a graça da salvação (das matrizes protestantes históricas) assume um papel central no combate à noção de pecado.

A positivação do corpo e da sexualidade é entendida como um processo de *libertação*, que se dá através do relacionamento cada vez mais próximo com Deus. *"Ame-se, goste-se. Aprenda que este corpo, este presente de Deus, deve participar da sua conversão também."*

"Tirar o corpo do armário" significa neste contexto, apenas uma das múltiplas dimensões de revelação e ocultamento das homossexualidades que Eve Sedgwick relaciona com um regime do armário que *"com suas regras contraditórias e limitantes sobre privacidade e revelações, público e privado, conhecimento e ignorância"* (2007,p 19) é uma das mais potentes estruturas de opressão gay do século XX e tem muitas faces. A dimensão da saída do armário acionada

pelo pastor tem um caráter espiritual, articulado com o relacionamento com Deus.

De acordo com Miguel Vale de Almeida, “sair do armário” representa “um ritual performativo que simultaneamente reinstalou o sujeito enquanto homossexual e obriga o entorno social a reconhecer a existência de (mais) um ou uma homossexual.” (2010, p. 14). Neste sentido, a saída do armário rompe com a heterossexualidade normativa pautada na “invizibilização” e no “silenciamento” que define a homossexualidade como pecado, crime ou doença. (idem,p.15). Fazendo um depoimento de sua experiência pessoal, o Reverendo disse que quando começou a namorar era “*bloqueado sexualmente*” e depois da “*libertação*” tornou-se mais “*solto*”, mais “*livre*”, desbloqueou, pois sua experiência com Deus o permitiu “*ficar à vontade*”, “*ser pleno*”. O Reverendo recomenda que toda experiência sexual deve ser “*completa*”, não “*com a cabeça no outro lugar*”. Que deve-se sentir o outro completamente. Suas primeiras experiências sexuais são relatadas para os participantes da palestra como “*meia boca*”, porque “*havia muita culpa*”. Entendendo sua saída do armário como uma libertação, diz “*Depois que eu fui liberto, é bem mais gostoso, estar presente de verdade! Sentir-se pleno, estar ali*”. A onipresença de Deus - mecanismo acionado nas igrejas tradicionais para reforçar um Deus que tudo vê e que portanto vigia e condena as pessoas, construindo uma noção de pecado como estruturante daquilo que é segredo -, é, ali acionada como um mecanismo que pretende reforçar a positividade da experiência das pessoas com Deus, “*às vezes a gente tá iludido que em alguns momentos Deus não está ali*.”, diz ele, enfatizando aos membr@s da igreja que é preciso “*reconhecer a presença de Deus na intimidade*”.

Segundo o reverendo, Deus é ciente mesmo das partes do corpo que dão prazer: “*Sabe aquele ponto que te dá arrepio? Deus Sabe onde é! Melhor do que você.*” E para ele, reconhecer isso é “*santificação! Não só no espírito mas também do corpo*”.

Na ICM portanto, pretende-se incluir a experiência do corpo, da sexualidade e do prazer na vivência religiosa, na “*experiência com Deus*”

Na ocasião da palestra, embora o assunto fosse tratado de forma extremamente séria por parte da liderança e da plateia, a jocosidade se fazia presente:

Somos criaturas de Deus, a gente estragou e Deus comprou. **Esse é o corpinho que Deus me deu e eu estraguei.** É preciso ter carinho pelo corpo, sentir prazer em nós mesmos. Às vezes tem coisas

no nosso corpo que nos dão prazer. (diário de campo, manhã de 11 de abril de 2009)

Sua fala aponta que a experiência do corpo é sagrada, o corpo é santo “*Deus é santo e tudo que saiu da sua mão é sagrado*” e reafirma a crucificação de Jesus como um livramento de qualquer pecado ou culpa em relação à sexualidade “*fomos comprados pelo sangue de Jesus*”.

3.3.2 Conjugalidades e discurso pastoral

O casamento e mesmo a união civil de pessoas do mesmo sexo era tema frequente da ICM –SP durante minha pesquisa. Se de um lado o “casamento” emerge no discurso da Igreja como a conjugalidade, esteja ou não relacionada ao rito, também é foco de reflexões sobre “relacionamentos”, como pude acompanhar no “encontro de casais da ICM-SP” realizado em setembro de 2009. Participaram do encontro seis casais, dois lésbicos e quatro gays, o pastor e seu companheiro, todos viviam em conjugalidade. Era a primeira vez que a igreja reunia alguns casais para “*conversar sobre relacionamentos*” com o objetivo de construir um “*ministério de casais*” e a reunião teria 3 eixos: “Construindo um ministério de casais”; “Relacionamento bem sucedido. O que é isso? e “Lidando com as expectativas: construir relacionamentos ou reproduzir modelos”?

O primeiro eixo se concentrava em formar um grupo, porque os casais tinham dificuldade de partilhar e aprender com os outros (especialmente com os erros dos outros); segundo o pastor os relacionamentos homoafetivos são pouco compartilhados e não há trocas e conversas. A finalidade do grupo seria considerar os desafios dos relacionamentos.

O segundo eixo advinha do diagnóstico do pastor como líder na comunidade há alguns anos: os casais o procuravam com modelos prontos que, segundo ele, advinham da referência aos pais como casal, aos modelos que conheceram quando crianças, aos conceitos das doutrinas aprendidos nas igrejas de origem. Segundo o pastor, sua proposta era fazer uma *desconstrução* pois segundo ele, na ICM “*não há um conjunto de normas e doutrinas, não há dogmas. Há propostas que sempre podem ser revistas.*”

Este eixo parte do princípio que na Bíblia existe “*uma diversidade de formações familiares*”, que na Bíblia, o modelo pai + mãe = filhos era praticamente inexistente. A monogamia, segundo o pastor, surgiu através dos “*pagãos*”, e não dos judeus. Portanto, a ênfase do pastor é que a família nuclear não tem modelo de referência na Bíblia, no cristianismo. Foi pontuando seu sermão com muitos exemplos bíblicos e disse que mesmo a “Sagrada família” é um mito, pois José era viúvo e Maria, “*moça grávida e solteira*” poderia ter sido apedrejada pelos costumes da época.

O pastor enfatiza que toda esta diversidade de famílias não foi impeditivo para que as pessoas tivessem um relacionamento com Deus. Ele considera que “*Deus quer ter um relacionamento conosco, e nossas falhas não são impeditivos*”; nesse sentido, o pastor aciona a graça: diz que “*Jesus foi oferecido antes da fundação do mundo*” para libertar as pessoas do pecado e da culpa, e que na Bíblia “*não há modelo e receita para relacionamento*”.

O terceiro eixo vem da sua observação de que as pessoas vivem numa tensão entre construir ou reproduzir modelos de relações e que estes modelos prévios geram expectativas, “*quanto maiores as expectativas, mais pesado é o relacionamento*”.

O modelo ao qual o pastor se refere é o modelo heterossexual hierárquico, onde o homem é o provedor e a mulher fica em casa e o homem ocupa o espaço público. Segundo ele, os casais homossexuais se veem em conflito com questões como “*Quem manda na relação? Quem é o passivo da relação? Quem usa salto?*”

Defende que os casais homoafetivos devem ter a liberdade para pensarem seus próprios modelos, construídos através da “*liberdade, do diálogo, do afeto, do respeito*” e que devem entender que casais do mesmo sexo são significam que são duas pessoas iguais, que estas têm diferenças, “*ninguém tem uma metade, são duas pessoas inteiras que estão caminhando juntas*”. Os pontos importantes destacados foram “*não há uma metade*”: a valorização da individualidade e da simetria na relação foi bastante enfatizada; “*Fomos feitos um para o outro*” acaba por negar as diferenças e valorizar as afinidades; “*respeite o espaço do outro*”; “*não discuta a relação*”: abraçar, beijar e transar, segundo o pastor, são mais eficazes no relacionamento do que “*senta aqui que eu tenho que falar algumas verdades pra você*”, “*no momento de fúria, não fale*”, enfatizando o perdão, mas que “*nenhum casamento é indissolúvel*”.

Enfatizou que o casamento deve ser celebrado sempre, que as relações sexuais devem ser incrementadas, para “*apimentar a relação*”.

Pois o “*sexo é uma bênção de Deus, maravilhosa, e deve ser feito sem moderação. Mas deve ser feito com todo o cuidado, respeito e responsabilidade*”.

O pastor encerrou suas análises em torno dos relacionamentos homoafetivos dizendo que “*há muitos desafios para o reconhecimento das uniões homoafetivas*” e que eles “*devem se ajudar*”. Esse seria um dos objetivos do grupo de casais (orientar sobre o registro de união estável, os direitos e etc.) e que, se durante muito tempo uma relação prazerosa entre pessoas do mesmo sexo só podia significar *sexo*, hoje ela podia ser entendida como “*sinônimos de responsabilidade, amor e muito prazer*”.

No encontro de casais fica evidente que a família também tem sua concepção ampliada. O Reverendo desconstruía o “*modelo heterossexual*” do casamento, entendendo-o sempre como uma construção social. No entanto algumas questões não eram tão evidentes. Ali estavam presentes casais, mas isso pressupunha monogamia?

Naquela semana, retomei o tema do encontro e ele me dizia que as pessoas que vem de igrejas “*fundamentalistas*” acreditam que a “*heteronormatividade foi ditada por Deus*”, que era necessário realizar um trabalho cuidadoso de desconstrução desta visão presente em toda sociedade e entre os homossexuais também. Questionei se ele poderia me dar exemplos. O pastor então me contou que,

[...] um dia, respondendo um pergunta dessas, alguém falou assim (que é de uma outra comunidade [inclusiva] e estava nos visitando): - ‘nos temos que orar muito pedindo que Deus tenha misericórdia das pessoas que são promíscuas. Eu vi ali uma oportunidade de aprendizado, ‘o que um indivíduo promíscuo?’ ele respondeu que era alguém que faz sexo casual ou que tem relação sexual fora do casamento. E eu respondi que achava estranho isso, e ele me perguntou o que era promiscuidade, eu respondi que *‘promiscuidade tem várias definições, uma que eu gosto mais é assim: promíscuo é o indivíduo que faz mais sexo que o invejoso, e inveja é pecado*’. [risos] E essa pessoa ficou escandalizada, horrorizada com a minha resposta, enquanto a comunidade ICM ria com isso. (Pastor da ICM-SP)

No exemplo acima percebemos a importância que a categoria “promiscuidade” ocupa no lugar da ICM-SP, em contraste com a forma como é trabalhada em outras igrejas inclusivas ou tradicionais. Como pude observar, em inúmeros momentos de minha pesquisa, o tema ocupa um lugar importante nos depoimentos e jocosidades no interior do grupo.

Seguindo com nossa conversa, eu pedi a ele que me dissesse qual a concepção de casamento presente na Igreja,

Casamento é uma coisa que acontece entre duas pessoas, é um acordo, um combinado. Aquelas pessoas se conheceram, se gostam e agora elas vão negociar como é que vai se dar esse casamento. É um acordo, e existem as cláusulas que vão ser discutidas entre o casal, ‘*como é o nosso casamento? qual é a liberdade que nós temos? O que eu espero de você e você espera de mim?*’ E isso pode ser revisto depois, claro.

-Fátima: E nisso entra a monogamia ou não?

Entra um monte de coisas. Entra até a questão financeira, quem vai participar com o que, quem vai pagar quais contas, tudo isso faz parte do casamento e isso acontece só entre as duas pessoas. **O que a gente faz na igreja, que é o rito de bênção de união, é a celebração do sucesso desse empreendimento, que é esse casamento.** Os indivíduos casaram, fizeram o acordo, **está indo bem, está legal, está gostoso, então a gente vai celebrar isso agora, e a gente faz a celebração na igreja.** O rito da igreja não é o casamento, a gente às vezes apelida isso de casamento, mas na verdade é a celebração do casamento, ou seja, **o rito celebra algo que já existe de fato.** [...] essa é a função do rito. Essa coisa da monogamia, do casamento, são coisas que a gente vai estar constantemente falando a respeito, na ICM, e a gente tenta passar para as pessoas a ideia de que eles estão livres para construir juntos e não reproduzir uma coisa, um relacionamento que os pais deles tiveram, ou tentaram ter ou fingiam que tinham. Mas que eles podem ter um relacionamento em verdade, e que fidelidade não precisa ser vista como aquela coisa ideal de eu só tenho olhos pra você meu amor. [...]

Os casais têm muita dificuldade e sofrem muito, porque eles querem reproduzir alguma coisa, existe uma expectativa muito grande antes do relacionamento, porque querem alguém que seja fiel até a morte, mas o que é a fidelidade? ‘[...] Eu entendo que fidelidade não é isso, não é hipocrisia, **fidelidade é você chegar em casa e dizer que viu um rapaz muito bonito, que era muito atraente, muito interessante, e que inclusive piscou pra você, e poder contar isso pro companheiro com naturalidade.** Ou os dois estarem juntos e verem alguém bonito e um falar pro outro e não fingirem que não olharam. (Pastor da ICM-SP)

Ao explicar o papel da Igreja na ritualização do casamento, o pastor dá pistas sobre a forma como temáticas ligadas a modelos heteronormativos, como a monogamia e a fidelidade são questionadas nas práticas religiosas da ICM. Na ICM-SP só se realiza celebrações de casamento para casais que já vivem em conjugalidade ou tenham relações sexuais.

Um de meus informantes relata um episódio que está relacionado com a forma como a liderança da ICM-SP lida com as diretrizes mundiais da MCC; segundo ele, sua primeira pergunta ao conhecer o pastor da ICM-SP foi sobre a poligamia,

A primeira pergunta pra ele [pastor] foi *‘como é que você lida com a questão da poligamia?’* não porque o sexo seja o maior problema teológico, mas é porque eu sei que é pra igreja.

- E o que ele te respondeu?

A gente não liga, isso é problema de cada um [...] Se bem que na época, quando ele me falou isso, eu achei que era do tipo ele prefere silenciar, e não o tipo não me importo, mas a gente prefere fazer vista grossa. Aí eu tive na casa do pastor pra desabafar e falar do meu último relacionamento [...] ele consegue perceber o limite do outro. Ele sabe até onde ele pode ir com você. (Abner, entrevista, julho de 2009)

Este curto diálogo coloca em evidência que o pastor adota uma perspectiva de que embora a sexualidade seja um eixo teológico, ela não

é um tema moral, no sentido de ser alvo dos regramentos comuns das igrejas cristãs.

Outro informante, diz que sua permanência se deve ao fato de que na ICM-SP,

Eu não tenho que ficar justificando a minha vida sexual aqui dentro. Eu vivo ela de acordo com o meu pensamento, o meu entendimento e **se eu tenho um parceiro fixo ou se eu tenho dez parceiros ao mesmo tempo, isso aqui já não tem relevância.** Porque aqui eu encontro uma maneira de me expressar com Deus e eu vou me justificar com Deus da minha conduta, se eu estou ferindo outras pessoas. Se eu posso conviver com um parceiro fixo e ali eu estou bem com ele ou se eu posso conviver com dez parceiros ao mesmo tempo e todos os dez eu respeitar no seu dado momento, porque não? **Eu não estou prejudicando ninguém, eu estou vivendo. [...] o pastor e as pessoas que pregam aqui na frente deixam essa questão bem aberta;** se eu não estou ferindo ninguém e eu não vejo isso como traição, porque eu vou colocar isso de modo muito sincero e se eu tiver dez parceiros, todos os dez vão saber [...]. Claro que é uma coisa exagerada, falar em dez parceiros ao mesmo tempo (risos), mas vamos dizer, vamos deixar as possibilidades em aberto. Então nesse sentido, eu tenho que ter essa liberdade. (Alfeu, entrevista, março de 2009)

Uma informante também diz que considera que suas práticas sexuais não entram em conflito com seu “*relacionamento com Deus*”

Tem pessoas que vão ao *dark room*⁷¹ e vão pra igreja; eu, por exemplo, sou uma dessas. [risos] Mas isso não vai me fazer diferente, não vai me fazer pecadora, porque o pecado é eu querer renegar a minha carne, é eu querer renegar os meus desejos, os meus sentimentos, isso sim. Eu deixar de fazer o que eu quero só pra agradar alguém, lutar contra a minha carne, como assim?

⁷¹O *darkroom* é um ambiente totalmente escuro que existe em alguns bares, boates e saunas, para relações erótico-sexuais que se dão na maioria das vezes de forma anônima.

Eu não vou sair aos tapas comigo mesmo, não! Eu tenho que me amar, independente se eu não quiser ter relacionamento com ninguém ou quiser ter uma vida de aventuras, **hoje um rapaz, amanhã com outro, é o meu estilo de vida**. Eu não tenho que deixar de viver a minha vida, pra poder me sentir amada por Deus, me sentir querida e entrar nos céus. Então, é complicado a gente pregar isso e as pessoas entenderem. (Danny, entrevista julho de 2009)

É possível perceber que os discursos da ICM-SP são bastante contrastantes a respeito da sexualidade em relação às religiões cristãs tradicionais e inclusivas. As lideranças religiosas abordam a sexualidade no sentido de desconstruir a “heteronormatividade” sem no entanto dar pistas que coloquem novas normas no lugar. Tudo parece ser “negociável” e “aberto” no campo das sexualidades, o que implica numa proposta de relações de simetria. Tal modelo, a sexualidade d@ indivídu@ constantemente regulada pelos discursos religiosos, familiares e institucionais, passam, na ICM-SP através dos discursos pastorais, a serem abordados da perspectiva da intimidade e da escolha. Isso tensiona as próprias trajetórias d@s membr@s da ICM-SP, elaborando novas estratégias de significação para elas. Como poderei demonstrar nos próximos capítulos.

4 TRAJETÓRIAS DE MEMBR@S DA ICM-SP

Neste capítulo dou lugar à análise do conjunto das entrevistas realizadas com lideranças e frequentadores da Igreja da Comunidade metropolitana de São Paulo, a respeito das trajetórias de vida e vivências religiosas de seus membr@s. No quadro de entrevistados/as acima, optei por suprimir o nome do entrevistados/as, escolhendo para este/as nomes fictícios, de personagens extraídos da Bíblia, para que suas identidades não se tornassem auto-evidentes. Isso tornou-se necessário porque a Igreja estudada é uma comunidade pequena e a rápida associação do perfil acima com o cruzamento das trajetórias poderia causar constrangimento. Minha decisão se apoia no que propõe Claudia Fonseca (1998), sobre anonimato; conforme nos ensina a autora, procurei traçar um perfil dos entrevistados que desse conta do caráter etnográfico da pesquisa, dando uma dimensão sociológica, mas garantindo-lhes o anonimato.

Foi feito todo o esforço para que @s sujeit@s tivessem suas identidades resguardadas, seguindo as mais recentes discussões sobre ética em antropologia (FLEISCHER; SCHUCH, 2010). As entrevistas foram realizadas após muitas interações em campo e mediante explicação das motivações e da pesquisa e do consentimento do/das interlocutores/as gravados na mesma ocasião.

4.1 PERFIL DOS/AS ENTREVISTADOS/AS

QUADRO 3: Perfil dos/as entrevistados/as

ADONIAS	ADÃO	ACABE	ABRÃO	ABNER	ABEL	Entrevistad@
Gay	Gay	Gay Drag queen	Gay	Gay	Gay	Orientação sexual/ expressão de gênero
22	47	40	34	33	34	Idade*
Ensino Médio/Técnico	Graduado	Superior Incompleto	Ensino Médio	Pós -graduado	Graduado	Escolaridade
Operador de Telemarketing	Funcionário Público-Técnico	Operador de Telemarketing	Operador de Telemarketing	Estudante de pós- graduação Educador	Consultor de RH	Trabalho *
Vive com companheiro	Solteiro	Solteiro	Vive com companheiro	Solteiro	Vive com companheiro	Relação Afetivo/
Não	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Exerce Função na ICM***
Não	Não	Não	Sim	Sim	Sim	Militância e ou ONGs****
Congregação Cristã-Umbanda-	Católica-anglicana	Católica-Cartomancia-Candomblé -	Assembleia de Deus-quadrangular	Assembleia de Deus-Presbiteriana/	Católica-Testemunhas de Jeová-	Igrejas Anteriores
namorado	namorado	Panfleto parada/amigo	Televisão/irmão	Através da militância	Outros grupos inclusivos/Pesq . Internet	Como Conheceu a ICM?

SAFIRA	EZEQUIEL	ELIAS	DANNY	AQUILA	ANDRÉ	ALFEU	AGEU
Lésbica	Gay	Gay Drag queen	Travesti Drag queen	Gay	Gay Drag queen	Gay	Gay Drag queen
28	34	27	23	28	40	50	38
Ensino Médio	Ensino Médio/e Técnico	Ensino Médio	Ensino Médio	Graduado/espe cialização	Pós-Graduação	Ensino Médio/ EJA	Ensino Médio/EJA
Segurança	Técnico em enfermagem	Atendente de Loja	Desempregada	Médico	Enfermeiro	Aposentado	Desempregado
Casada (contrato de	Vive com companheiro	Solteiro	Solteira	Solteiro	Vive com companheiro	Casado (contrato de	Solteiro
Sim	Sim	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Sim
Não	Não	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Não
Evangélica – Quadrangular- “Neonentecost	Católica	Católica	Assembleia de Deus	Católica- Kardecismo- Grupos	Católica Quadrangular	Evangélica Assembleia de Deus-	Católica
Reportagem sobre a igreja TV	Convite do namorado	Feira cultural LGBT/panfleto	Convite do ‘ficante’ e irmão	Busca na internet Contato com o	Amigo	Através de sua própria rede/ contato com o	Panfleto na parada

SARA	Lésbica	37	Superior Incompleto	Secretária	Solteira	Não	Não	Católica- Congregação Cristã do Brasil	Convite de amigo gay
SALOMÉ	Lésbica	41	Superior Incompleto	Manicure	Casada (contrato de	Sim	Sim	Espírita - Católica	Parada/ Pesquisa na internet

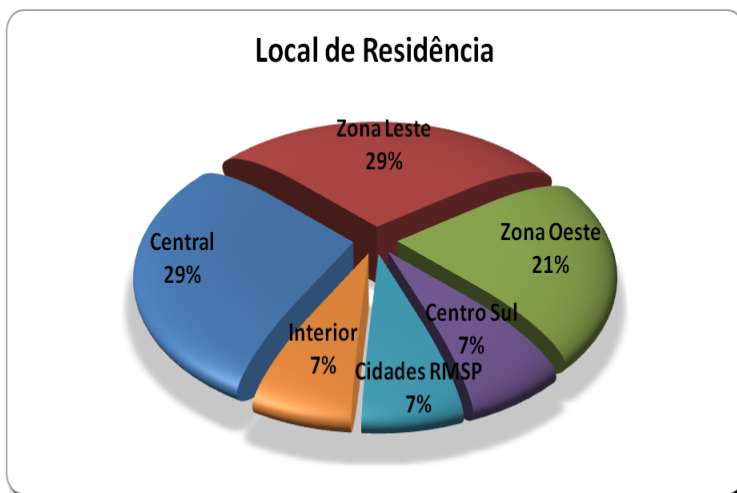
*Auto declarados na ocasião da entrevista. Ocupação declarada na entrevista.

** Seu companheiro/as participam da ICM-SP

*** As funções são referentes a postos ocupados dentro da hierarquia religiosa e/ou leiga da igreja.

****Atual ou durante a trajetória.

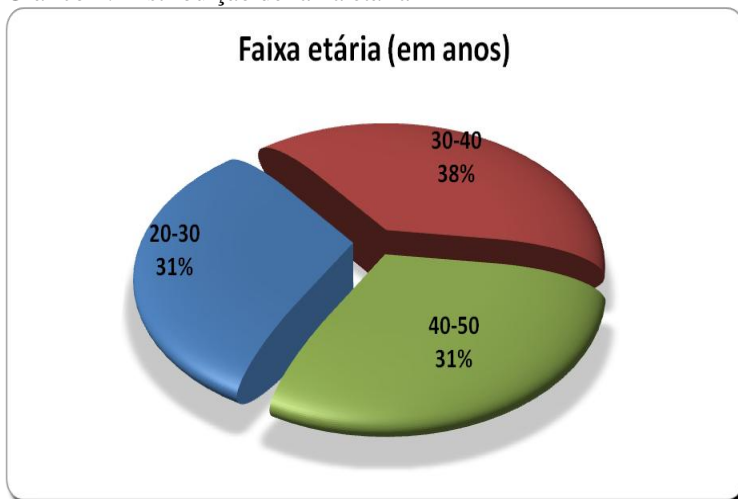
Gráfico 1: Residência



A ICM de São Paulo congrega pessoas de origem muito distintas. Apenas uma pequena parte de meus entrevistados é nascida no Estado de São Paulo; entre os migrantes, as origens também são variadas, mas os/as entrevistados/as são majoritariamente vindos do Nordeste e dos outros estados do Sudeste. Muitos são moradores das regiões da

periferia da cidade, da grande região metropolitana de São Paulo e de cidades do interior do estado de São Paulo.

Gráfico 2: Distribuição de faixa etária



As idades dos/as entrevistados/as são bastante variadas e se distribuem entre 20 e 50 anos. Cinco deles estão na faixa dos 20-30 anos. Com mais de trinta anos, entrevistei seis pessoas. Na faixa etária entre os 40-50 anos, cinco pessoas.

É importante ressaltar que, embora pequena havia a participação de crianças nos cultos e retiros (filhos, em grande parte de mulheres lésbicas e sobrinhos de membr@s da igreja⁷²). Há, também, uma tímida frequência de pessoas heterossexuais; pude observar, especialmente, a presenças de mães de homens gays acompanhando seus filhos (em geral senhoras com mais de 50 anos).

72 Durante o período de observação em campo, embora houvesse a participação de crianças nos cultos, não havia nenhuma atividade voltada a elas; apenas em 2011 iniciou-se a “escola dominical”, decorrente do aumento do número de crianças (também da frequência de mulheres heterossexuais) e da “necessidade de realizar um trabalho com os pequenos”.

Gráfico 3: Escolaridade



A maior parte dos entrevistados tem como formação máxima o Ensino Médio. Seis entrevistados tem curso superior (sendo dois deles com pós-graduação), e embora todos estejam empregados, a renda entre estes também varia e alguns não desempenham funções de acordo com sua formação. Entre os que não têm nível superior, dois estão desempregados, mas realizam serviços informais (trabalhador doméstico e prostituição) e os demais trabalham em funções como atendente, auxiliar administrativo, operador de telemarketing, segurança privada e muitas vezes conjugam mais de uma atividade profissional. Do total de entrevistados, quatro trabalham na área da saúde.

4.2 ESCOLA COMO REVELADORA DE “DIFERENÇAS”

A primeira sociedade que você vive depois que você sai da sua casa é na escola, você está todos os dias lá. (**Elias**, entrevista, julho de 2009)

Nas entrevistas, a escola não era um foco acionado por mim; surgia na construção das próprias trajetórias, assumindo um lugar de destaque na constituição d@s sujeit@s. Talvez a escola não apareça nas

entrevistas em sua totalidade, pois nessa relação com a sexualidade, como aponta Guacira Lopes Louro,

Com a suposição de que só pode haver um tipo de desejo e que esse tipo – inato a todos – deve ter como alvo um indivíduo do sexo oposto, a escola nega e ignora a homossexualidade (provavelmente nega porque ignora) e, desta forma, oferece muito poucas oportunidades para que adolescentes ou adultos assumam, sem culpa ou vergonha, seus desejos. O lugar do conhecimento mantém-se, com relação à sexualidade, como lugar do desconhecimento e da ignorância (LOURO, 1999, p. 30).

4.2.1 Escola: espaço de violência e discriminação

Recentemente, a categoria bullying emergiu, no Brasil, como uma possibilidade de referência às diversas formas de violência nas escolas. Entretanto apenas um de meus entrevistados acionou esta categoria.

A maioria narra situações de conflito na escola e atribui ao seu “*jeito afeminado*” um status negativo que, em alguns casos, é incorporado na vida adulta. Conforme afirma Guacira Lopes Louro, ainda que à escola não se possa atribuir responsabilidades únicas sobre as identidades, “suas proposições, suas imposições e proibições fazem sentido, têm ‘efeitos de verdade’, constituem parte significativa das histórias pessoais” (LOURO, 1999, p. 21).

Nesse sentido emerge como categoria específica a homofobia, que nos termos de Daniel Borrillo, é:

La hostilidad general, psicológica y social, respecto a aquellos y aquellas de quienes se supone que desean a individuos de su propio sexo o tienen practicas sexuales con ellos. Forma específica del sexismo, la homofobia rechaza también a todos los que no se conforman con el papel predeterminado por su sexo biológico. Construcción ideológica consistente en la promoción de una forma de sexualidad (hetero) en detrimento de otra (homo), la homofobia organiza una jerarquizacion de las sexualidades y extrae de

ella consecuencias políticas. (BORRILLO, 2001, p. 36)

Segundo Rogério Junqueira (2009), o espaço escolar figura como uma poderosa instância de reprodução das lógicas homofóbicas. Ali, a homofobia é consentida e ensinada, produzindo efeitos devastadores na formação de todas as pessoas.

Para **Aquila**, a relação com a família era bastante distante e ele reporta à escola suas primeiras lembranças de “discriminação”, que hoje são atribuídas à homofobia. Diz que, desde muito cedo, tinha “*trejeitos afeminados*”,

Eu era a única criança da casa, mas era todo mundo muito ocupado [...] eu me lembro de estar muito solto e **sofri muitos momentos terríveis de discriminação**, porque em alguns momentos eu demonstrava alguns **trejeitos afeminados e sofria abusos muito pesados dos coleguinhos...** . A única cena que eu me lembro, eu estava no colégio, era inverno e me lembro dos coleguinhos tirando as minhas roupas. (**Aquila**, março de 2010)

No decorrer da entrevista **Aquila** vai rememorando outros momentos que são atribuídos à violência na escola, e remonta ao conceito de bullying

Eu tinha sete, **oito anos**, que eu e lembro que eu **tinha desejo** pelo aspecto masculino, mas claro que eu não tinha noção exata do que era. Mas **continuei sofrendo com isso na escola**.

Eu digo, eu continuei sendo confrontado com isso na escola, os colegas, e hoje se diz **bullying** ; a agressão física não teve tanto, mas eu lembro uma vez em que eu estava na sétima série, e eu não me lembro exatamente porque o coleguinha me provocou e eu parti para cima dele, mas depois eu fiquei com medo dele, mas não aconteceu mais nada, a grande parte **foram agressões verbais, piadas**.

Tinha um colega que era tipo o palhaço da turma, que sempre tem, e por um tempo **ele começou a me usar como objeto de chacota** e tudo era motivo de piada a respeito de mim. Ele me deu

um apelido que até hoje eu detesto, vou até contar um segredo pra ti, **ele me apelidou de Clodovil**. Aquilo pra mim era tão **ultrajante**, mas tão ultrajante, eu acho que era porque **eu tinha o cabelo um pouco maior**, deixei o cabelo crescer demais e ficou um pouco, sei lá. Ser associado à essa figura pra mim era ultrajante, e com esse individuo a história mudou porque ele era uma pessoa... , ele não era simplesmente um palhaço, era uma pessoa muito inteligente e nos começamos a conversar... . (**Aquila**, entrevista, março de 2010)

Abrão conta que, na medida em que crescia, começou a sofrer violência e da mesma forma que **Aquila**, atribui a perseguição ao seu “*jeito afeminado*”

Na escola eu fui perseguido, quando eu fui pra quinta série, no intervalo, os garotos maiores, repetentes, me prenderam dentro da sala e na época tinha uma vizinha nossa que era grandona e ela estudava na mesma sala que eu, e ela sabia desse problema, dessa perseguição e ela sentiu minha falta e ela chegou a tempo, **mas eles chegaram a me prender, me agarrar e me tirarem a roupa**, e aquilo pra mim foi uma agressão. Eu acredito que essas perseguições me afetaram até no interesse de estudo, porque isso acontecia na escola. (**Aquila**, entrevista, março de 2010)

André descreve que foi na Escola que o fizeram perceber-se “*diferente*”, através das agressões físicas, dos apelidos, xingamentos (maricona, moça),

No início da adolescência, puberdade, **doze, treze anos**. Então quando eu me mudei, aí na escola foi um baque, é claro, porque os meninos percebiam [...] enchiam muito o saco, não tinha sossego [...] quando eu mudei ali [...], eu fui adolescente pra uma escola, entrar numa comunidade que eu não conhecia, eles não me conheciam. E eu era meio “**diferentão**” mesmo deles, né? Então já tinham umas brincadeiras chatas, “*mariquinha*”... Como é

que é que eles falam? Horrível. Não me lembro... Mas aquela chatice, “**mariquinha**”.

- Fátima: Eles te chamavam de mariquinha?

André: É. Eu acho que porque **eu era muito quieto**, as brincadeiras, **aquelas brincadeiras mais agressivas dos meninos eu já não entrava** [...] Então foi isso, foi meio difícil esta aceitação, né? E aí eu ficava muito incomodado, entendeu? Teve dias que eu comecei a não ir na escola porque eu comecei a ficar com medo das brincadeiras, dos **empurrões** e aí teve um certo momento que **dois caras me bateram e eu não sabia porque que eu estava apanhando** [...] tinha uns **14 anos**, por aí. Tomar uma surra lá sem saber de onde, entendeu? Hoje eu entendo que é a **homofobia**, mesmo. Quer dizer: as **minhas atitudes agrediam a masculinidade deles**. (**André**, entrevista, julho de 2009).

Acabe relata que, quando estava na quinta série, a Educação Física, especialmente o futebol, tornou difícil sua permanência na escola,

E eu ficava confuso, porque eu também não entendia, **eu não tinha educação sexual**, mas eu tinha mente pra pensar. [...] cheguei na quinta série, tenho uma auto defesa melhor **e a parte que ficou mais difícil na quinta série, na educação física, porque ia ser futebol, eu não gosto** [...] eu estava com 12 anos. Eu tava pensando já muito pra minha idade, e começou com a educação física, **já tinha futebol e eu saía pela transversal**, pulava o muro até que um dia a diretora me pegou e me mandou limpar o banheiro, e eu fiquei lá limpando até a hora em que acabou a aula. E começou assim, essa coisa de fugir da educação física.

Eu fugia do esporte em si que eu **não gostava de fazer, e viver com os meninos**, com aquela comunidade, eu era pré-adolescente, sempre fiquei muito na defesa, depois tive que me lascar. Quando eu cheguei na escola eu me vi sozinho, ainda bem que eu tive uma boa defesa, mudei pra noite e não tinha mais educação física, eu

consegui tirava notas boas. (**Acabe**, entrevista, julho de 2009)

Abner realça que “*Desde que eu me conheço como gente a minha vida sempre foi casa, igreja, escola*”. Mas diz que na escola, sempre foi “*muito quieto, muito tímido, muito introspectivo*”, pois tinha medo de ser “*motivo de chacota*”. **Abner** disse que era alvo de “*chacotas*” mas estas, segundo ele, não estavam relacionadas com sua sexualidade porque ele observava que outras crianças eram chamadas de “*viadinho*”; por isso, “*tinha medo de me expor, eu não tinha muita vontade. Acho que era mais uma assexualização mesmo, por conta de uma autorrepressão, auto-censura*”.

Danny frequentou todo o período escolar como **Daniel**; não tinha se “*assumido*” como “*travesti*”, e quando pequeno,

[...] **com onze anos e foi a primeira vez que eu briguei na escola**, tinha um menino que vivia pegando no meu pé, ele desenhava o órgão genital masculino na cadeira pra eu ficar sentando, mandava recadinho em xingando de bichinha, de viadinho, colocava tachinha na minha cadeira, cuspiu em mim”. Teve um dia que eu fui com uma roupa bem limpinha, a minha mãe tinha acabado de limpar e na hora do intervalo eles deram chocolate quente e ele jogou na minha roupa. Ele sempre ficava me atentando, e teve um dia que eu não aguentei e fui pra cima dele e bati nele [risos]. Depois ele parou, mas mesmo assim **os meninos continuaram a me provocar**, sempre. (**Danny**, entrevista, julho de 2009)

Mesmo mudando de escola no ensino Médio, **Danny** conta que “*sofreu mais*”, porque os meninos o “*acusavam*” de ser gay e “*eu sofria bastante, tentei fingir um sentimento que acabou não dando certo, com uma menina*”.

4.2.2 Escola como espaço de amizade com as meninas – aproximação do “feminino”

A escola também se constituía um espaço de aproximações, **Abel** que diz que “*tinha com as meninas da escola era uma amizade de*

cumplicidade, eu era muito cúmplice das meninas, os meninos não eram cúmplices delas". Essas relações são narradas, na maioria das entrevistas, como *"uma amizade com meninas"*

Elias diz que, com sete anos, na Escola, *"sempre andava rodeado pelas meninas, as amigas da escola eram sempre meninas, dificilmente tinham um ou dois meninos que até eu falava mais"*.

Na escola **Ezequiel** diz que havia *"algumas piadinhas"*;

[...] **aí, lá vem o veadinho, as mulheres só gostam do veadinho**" eu sempre fui contra essas coisas, tem alguns gays que não gostam de amizade com mulher, mas eu sempre tive amizade, nunca tive esse tipo de problema. Então já ouvi esse tipo de piada, mas não teve avanço pra chegar em outro tipo de coisa. Isso pra mim é um preconceito no sentido de que, **alguns daqueles que fizeram algumas piadas, também tinham a mesma orientação que eu, mas por ter um comportamento mais masculino**, diferente, e estar no meio "então não vou deixar demonstrar meu sentimento aqui pra não ser chacota".Inclusive uma das oportunidades que passou foi de encontrar uma das pessoas que fizeram isso e sentar pra conversar, chorar e pedir perdão e dizer que ele tava errado no momento, que ela agiu como criança que não tinha noção do que estava fazendo, e assim, pra mim, sem mágoa, a gente tem que guardar coisas boas dentro da gente, deixar coisas que nos magoam pra trás, por mais dolorosas, por mais que o momento foi assim, difícil (**Ezequiel**, entrevista julho de 2009).

Para **Acabe** a relação com as meninas na escola era de "proteção", pois *"eu sempre fui muito amado pelas mulheres. Deus sempre mandava um anjo ali pra me defender e falar, 'com ele você não mexe não'"*. Ele diz que os meninos o criticavam porque não jogava bola, não gostava dos heróis (Jaspion), que era muito *"centrado"*, sentava "na frente" e ficava com as meninas todo o tempo. Chegou a ter namoradas na escola e sentia *"um siricotico"* mas achava-se sempre muito "afeminado".

Abrão relata que mesmo a proximidade dele com meninas era contida pela mãe que *"ficava em cima, nesse caso a minha mãe já partia mesmo pra correção de vara, de bater mesmo. Eu tive essas*

experiências [com meninas], só que eu já tinha os trejeitos, eu não era discreto”.

4.2.3 Escola como espaço de experimentação de práticas homoeróticas

Elias conta que desde que “se conhece por gente” começou “a sentir” desejo por meninos, mas que não entendia o porquê; relata que *“ver meninos bonitos e sentir uma coisa que nem sabia o que era ainda. Mas sentia aquela coisa, mas aquilo era um terror na minha cabeça”.*

Para **Abrão**, a escola constitui-se como um primeiro lugar de experimentação da homossexualidade,

Entre garotos da mesma idade eu às vezes mesmo procurava [...]. Então **quando eu tinha seis anos e entrei na escola no primário, eu tive a minha primeira experiência**, eu não sabia nem o que estava acontecendo, mas eu estava gostando disso, foi um garoto da escola, mesma idade minha, que mexeu comigo, brincou comigo e eu deixei, estava gostando. **Foi no banheiro da escola**, eu pedi pra ir no banheiro e ele foi atrás e **aconteceu a primeira vez.** (**Abrão**, entrevista, junho de 2009)

Abel não nos conta nenhum episódio de discriminação, diz que jogava bola com os meninos mas *“tinha um distanciamento, era um distanciamento de contemplação, eu não me envolvia com os meninos, eu os contemplava, a uma certa distância”.*

Segundo **Abner**, sua autocensura impediu que ele vivenciasse experiências na escola durante a adolescência,

[...] eu hoje, por exemplo, entendo muitos **comentários** que os colegas faziam, aquelas **brincadeiras, essas coisas de troca-troca**, essa coisas que aconteciam muito na adolescência, **eu recebia indireta deles, cantada** deles mas eu nunca respondia porque eu tinha medo, isso pra mim sempre foi uma coisa muito estranha e eu só fui tomar consciência disso agora. (**Abner**, entrevista, julho de 2009)

4.2.4 A escola na trajetória d@s sujeit@s

Recentemente colaborei em pesquisas sobre Ensino Religioso, gênero e sexualidade nas escolas de Santa Catarina (GROSSI; DICKIE; WELTER, 2012). Estas experiências evidenciam que a escola é, de fato, um grande agente de socialização em sexualidade; por outro lado, reforçam e amplificam concepções hierárquicas de gênero e de sexualidade, pautadas na heteronormatividade. Para Junqueira, a heteronormatividade institui a

[...] heterossexualidade (e acrescente-se: pensada invariavelmente no singular, embora seja um fenômeno plural) que é instituída e vivenciada como única possibilidade legítima (e natural) de expressão identitária e sexual, ao passo que as homossexualidades tornam-se desvio, crime, aberração, doença, perversão, imoralidade, pecado. (JUNQUEIRA, 2009, p.376)

Neste sentido, a heteronormatividade, mesmo sendo distinta da homofobia, está ligada e converge com ela, na medida em que estes conceitos atuam no sentido de compreender como as relações de poder hierarquizam e legitimam determinados corpos, identidades, expressões, comportamentos e estilos de vida.

Além dessas conclusões, considero aqui que a escola é uma importante rede de relações, que no entanto, vem permitindo, para sujeit@s LGBTQs que poucos laços ou mesmo um *ethos* de grupo se constitua. Na medida em que a escola se torna espaço para violência e discriminação, tais sujeit@s não fortalecem vínculos afetivos e de amizade a partir dela e constroem uma imagem de si e da sexualidade bastante negativa. Os entrevistados descrevem uma trajetória bastante solitária na infância e adolescência ou, buscam outras referências de grupo - no caso de meus entrevistados - a igreja, que assume um importante papel na experiência coletiva d@s sujeit@s pesquisados. A partir destes relatos é possível também perceber que na escola à sua “diferença” é atribuído um caráter negativo, que deve ser escondido ou combatido. Neste sentido, o depoimento de **André** é bastante contundente quando exprime:

Eles me faziam perceber que eu era diferente.
Eu fui muito ingênuo pra escola (risos). Eu fui muito ingênuo pra escola. Porque eu não sofria

esse tipo de ataque na (outra escola). E ali eles fizeram eu perceber que eu era diferente. Porque esse tipo de brincadeira eu nunca tinha sofrido pelos meus amiguinhos de classe, e ali começou a aparecer [...]

Não, eu tinha clareza, eles me fizeram perceber que eu era diferente. Então eu comecei ter a clareza que o incômodo era esse, que eu não era igual a eles. Eu não entrava em brincadeiras violentas, as meninas da escola eram todas minhas amigas, eles morriam de inveja daquilo que eu ficava “enfronzado” com as gurias todas.

[...] Na minha vida não teve armário. Eu acho que eu não sei te contar essa experiência do armário porque eu não vivi isso. (**André**, entrevista, julho de 2009)

4.3 FAMÍLIA E ETHOS RELIGIOSO

Alguns autores (HEILBORN Et al, 2004; DIAS DUARTE Et al, 2006) têm apontado a importância da correlação entre família e ethos religioso na formação d@s sujeit@s, especialmente no que diz respeito à sexualidade e outras “dimensões morais”. Conforme Luis Fernando Dias Duarte (2006) a família e o religioso compõem, de maneira mais imediata, a dimensão moral d@s sujeit@s sociais. O autor chama esta “dimensão moral” que comporta valores e comportamentos também acerca da sexualidade, de “ethos privado” e argumentando que o ethos religioso é constituído na sua relação com o ethos privado, e para a compreensão do ethos religioso, “deve ser concedido privilégio à vivência geral em detrimento ao conteúdo doutrinário” (2004,p.43).

Nesse sentido, considero importante destacar, na trajetória dos entrevistados, as religiosidades das famílias de origem e suas vivências religiosas na infância e juventude na medida em que mais adiante, são tais “redes de relações” (HEILBORN et al, 2004 p.9) que provocam neles, em maior ou menor grau, muitos conflitos e dilemas em relação à sexualidade e à perseguição de um espaço, grupo, ou comunidade religiosos, e na sua posterior adesão à Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Entendo, a partir da perspectiva proposta por Maria Luiza Heilborn, o “religioso, nas sociedades modernas não em uma perspectiva nominalista linear, mas no sentido amplo de visão de mundo estruturante [...] que abarca comportamentos laicos e não

confessionais” (2004, p.15). Assim, o religioso funciona como *habitus* (BOURDIEU, 1983) ou *ethos* (GEERTZ, 1989). Nas trajetórias estudadas é possível perceber alguns dados recorrentes. Há entre eles uma forte presença do *ethos* católico como base de suas formações religiosas. Pai e mãe, assim como outros parentes, são importantes na transmissão da vivência religiosa para est@s sujeit@s. Observa-se também uma importante circulação religiosa entre várias denominações, especialmente no campo evangélico mas também no espiritismo, religiões afro-brasileiras e no campo das experiências de religiosidades ditas *esotéricas*.

Abel conta que nasceu numa família católica do interior. Mais tarde, com a “conversão” de seu pai à Igreja Batista também pôde conhecer esta igreja, na adolescência e isso o influenciou muito para cursar teologia. Diz: “*o campo religioso me fascinava por conta dos mistérios que continha ali, a riqueza de símbolos [...] isso me fazia brilhar os olhos, era maravilhoso*”.

A infância de **André** foi relacionada com uma vivência religiosa católica:

Minha mãe é católica fervorosa e tudo, meu pai é da congregação cristã do Brasil, sempre foi. [...]. Fomos criados sempre muito ligados a Igreja [...] Todos aqueles ritos da Igreja Católica a gente fez direitinho. Crisma, primeira comunhão, eu fui coroinha, sacristão do Padre lá da paróquia (...) e éramos muito ligados à Igreja. (**André**, entrevista, julho de 2009)

Embora de família religiosa, **André** afirma que sua vivência religiosa sempre foi uma “*escolha pessoal*”, mesmo na infância, na adolescência e juventude. Disse que frequentou, assiduamente, a igreja Presbiteriana, que conheceu quando mudou de bairro aos doze anos:

Aí depois eu conheci na comunidade algumas pessoas da Igreja presbiteriana, já uma igreja evangélica [...] eu fiquei um bom tempo, alguns anos na igreja presbiteriana, me envolvi com a comunidade de jovens na Igreja, e era muito bom. (**André**, entrevista, julho de 2009)

Ezequiel diz que “*cresceu na religião católica*” durante os períodos da infância, adolescência e juventude. Sua trajetória na Igreja

Católica se manteve até a idade adulta , tendo frequentado simultaneamente outras denominações religiosas por influência de parentes:, *“eu tinha parentes da Congregação Cristã do Brasil, frequentei algumas vezes culto, já fui na Assembleia, que eu tenho parente também, mas não foi aquela coisa que você chega e te aborda de alguma forma acolhedora”*.

Aquila, conta que ia desde criança à missa com seus avós, e que seus pais embora não fossem frequentadores da igreja *“nunca foram liberais”*; aos 16 anos resolveu participar de um grupo Católico, de jovens:

Os meus **pais**, como eles tiveram **experiências ruins, com a religião**, com a Igreja Católica, que era muito de obrigação, de opressão, eles nunca foram frequentadores da igreja, mas também nunca foram liberais, especificamente com a questão [da homossexualidade], eles sempre tiveram uma opinião muito pesada, muito pesada e é dessa forma que eles colocavam. [...] quando eu era um pouco menor, meu avô me levava, meio a força, vamos dizer assim, porque não era uma coisa que meus pais estavam muito a fim, eu achava um pouco chato, porque era aquela missa bem tradicional, antes do movimento da renovação carismática chegar lá. E aí, eu entrei nesse grupo, achei aquela coisa anárquica, leve muita brincadeira, muita musica parecia um outro mundo, pareceu um refugio. E me deslumbrei, mas foi curto, foi muito rápido, no ano seguinte eu já tive que estudar pro vestibular e me afastei, depois eu fui, passei pra faculdade (**Aquila**, entrevista, março de 2010)

Assim como **Aquila**, **Elias** decidiu por conta própria frequentar a Igreja Católica, pedindo que sua mãe o inscrevesse na catequese porque via muitas crianças da sua idade fazendo, *“meus pais eram católicos, me batizaram e tal, mas nunca foram católicos frequentes na igreja”*, **Elias** tornou-se coroinha aos doze anos e começou a se engajar em diferentes grupos da Igreja Católica, tornado-se seminarista na juventude.

Adão considera sua família *“um tanto tradicional [...], uma família bem grande e bastante religiosa, Católica Apostólica Romana”*, com práticas vinculadas ao catolicismo popular tradicional; entretanto

ele teve contato esporso com Catolicismo, frequentando pouco a igreja depois que saiu de sua cidade de origem no interior.

E eu me lembro muito bem que na minha infância, a minha mãe era muito devota da santa, tanto é que meu nome é em homenagem à santa. Aqui a gente se afastou um pouquinho da Igreja Católica, pelas dificuldades que há mesmo em SP, de locomoção. [...] Mas ela é bem católica daquelas de rezar em casa de ter os santinhos dela e tal. Só que eu nunca fui frequentador de realmente ir na igreja, ia na infância porque eu era levado, mas eu acho que tem uma religiosidade grande em mim, eu percebo isso, independente de eu estar frequentando uma igreja ou não. (**Adão**, entrevista março de 2010)

Da mesma forma **Acabe** conta que embora sua mãe fosse católica e rezasse muito “isso não interferiu em nada, não”. Sua mãe também “fazia um pouco de cartomancia” e o seu pai “apresentou a ela o candomblé [mas] virou cristão antes de morrer”. **Acabe** define que sempre teve “um lado espiritual” mas nunca teve uma adesão religiosa a alguma denominação.

Salomé relata que seu pai “*era espírita e sua mãe católica*”, o pai costumava levá-la ao centro espírita com seus irmãos mas a mãe interferiu e “*a gente gostou mais da Católica*” e permaneceu bastante frequente até terminar a crisma com 15 anos. Conta que tinha muitos parentes evangélicos que os discriminavam pelo fato do pai ser espírita.

Já **Ageu** remonta sua ligação com a Igreja Católica como “*algo ancestral*”. “*Tivemos dois padres na família*”, diz ele ao lembrar que sempre frequentou a Igreja Católica e se considera um pouco “*beato*” como sua mãe, que frequentava bastante a igreja e rezava o terço, como ele ainda faz.

Sara também relata sua família católica como uma família de “*beatos*” que foi convertida para a Congregação Cristã por iniciativa de seu pai, com quem ficou “*revoltada*” porque ele ficou muito “*fanático*”. **Sara** considera que era “*precoce e rebelde*” e por isto não “*seguia bem a doutrina*” da Congregação, e isso a fez muito crítica acerca das religiões.

Alfeu relata que nasceu na “*terceira geração de Assembleia de Deus*”, e que seu avô foi fundador da igreja na cidade de característica rural onde nasceu.

Da mesma forma **Safira** se diz “*nascida e criada na igreja evangélica Quadrangular*” sendo que, na família extensa por parte de pai, há vários pastores e missionários desta denominação religiosa.

Já **Abner**, conta que “*desde que eu me conheço como gente a minha vida sempre foi casa, igreja, escola*”, permaneceu na mesma Assembleia de Deus na periferia de São Paulo até os 18 anos; “*eu acho que a igreja era o nosso convívio social, eram as pessoas que a gente convivia*”; sua família tinha membr@s na hierarquia da igreja, ele mesmo tendo um “*engajamento*” na sua congregação.

Abrão também era da Assembleia de Deus desde pequeno, sua mãe incentivava sua “*comunhão com Deus*” e a “*manifestação do Espírito Santo*”, desde criança diz ter recebido a “*unção do Espírito Santo*” e desempenhado várias atividades na igreja.

Danny diz que nasceu “*em berço evangélico*” na denominação Assembleia de Deus, tendo passado por diferentes congregações desta igreja porque a mãe, uma liderança religiosa “*recebia chamados de Deus para mudar de campo*”.

Adonias conta que foi “*criado num berço cristão*” na Congregação Cristã do Brasil, na periferia de São Paulo, onde permaneceu exclusivamente até os 12 anos e que sua família, principalmente a avó, incentivava bastante a sua participação na igreja:

[...] a gente sempre foi uma família bem unida, minhas tias, meu tio e meus primos; então a gente ia bastante em função da nossa avó levar a gente até a igreja. Mas eu nunca fui por obrigação.
(**Adonias**, entrevista, julho de 2009)

Observamos nos depoimentos acima que entre os/as entrevistados/as é bastante presente a vivência religiosa na infância e juventude se dividindo em dois grandes grupos: de um lado aqueles com uma adesão familiar à Igreja Católica e outros às denominações evangélicas e pentecostais. Outras experiências religiosas são relatadas em menor representação mas é forte a adesão e mesmo a conversão da família, ou parte dela, da Igreja Católica para alguma denominação pentecostal, confirmando o que autores (ALMEIDA E MONTEIRO, 2001) tem refletido sobre as novas configurações do campo religioso brasileiro marcado pela forte circulação de pessoas entre “novas alternativas” religiosas.

4.3.1- Família e sexualidade – Homofobia familiar?

Sarah Schulman, (2010) argumenta que a forma como gays e lésbicas são tratados nas suas famílias de origem é “muito mais influente na qualidade das vidas individuais e na ordem social mais ampla do que como somos tratados *como* família”. Mas isso, segundo esta autora, tem ficado em segundo plano nas análises. Para Schulman, a homofobia familiar pode ser definida nos seguintes termos,

As especificidades e dimensões da homofobia familiar são amplas. Elas podem variar desde pequenos desrespeitos a graus variados de exclusão, chegando a ataques brutais que deformam a vida da pessoa gay, ou até a crueldades diretas e indiretas que literalmente acabam com a existência daquela pessoa. (SCHULMAN, 2010, p.70)

A partir desta proposta de análise feita por uma autora norte-americana, reflito sobre a forma como meus interlocutores vivenciaram a “descoberta” da homossexualidade em suas famílias brasileiras. Um dado recorrente nos depoimentos é que a revelação é mais fácil para a mãe e outras mulheres da família. O pai, muitas vezes, é visto como alguém que “sabe” da homossexualidade do filho mas se recusa a reconhecer abertamente, o pai é com quem não se fala sobre o assunto e com quem se mantém distância.

4.3.2 A revelação/descoberta da homossexualidade à família

Alfeu reflete o sofrimento em revelar para a família a homossexualidade:

Hoje em dia isso ainda acontece, **o homossexual quando se revela pra a família ele encontra um silêncio dentro da dor**. O que é que é isso? Ainda por mais informação que nos temos, por mais trabalhos que já tenham sido divulgados, de cientista e até mesmo igrejas, sobre a homossexualidade, ainda é um ponto de interrogação..., imagina isso há trinta, quarenta anos atrás? Então esse foi um silêncio e um sofrimento num mundo que eu fui desbravando aos poucos. (**Alfeu**, entrevista, março de 2010)

André não reconhece na família um lugar de conflito em relação a sua homossexualidade, “*se é que existiu o armário na minha vida, ele se desfez e eu nem vi, eu não tive este problema de me enrustir, de omitir, de mentir, por isso que eu nunca tive namorada, nada*”. Entretanto, ele reconhece que precisou tratar do assunto com a família e que foi “*doloroso*”.

Então eu não tive medo, **foi muito doloroso, foi muitíssimo doloroso pra eles ouvirem isso**, mas eu acho que eles só confirmaram algo que tava muito ali transparente, como eu te falei, eu nunca menti, nunca fiquei inventando namorada, esse tipo de coisa. Eu era muito vaidoso, e eles notavam, eu era mais medroso que os outros meninos, mesmo os meus irmãos, mas eu acho que eles só confirmaram isso. (**André**, entrevista, julho de 2009).

Ezequiel, assim como outros entrevistados, tinha uma relação próxima da mãe, mas temia falar sobre sua homossexualidade; relata também que a revelação da homossexualidade provoca muitas emoções, mesmo quando a família é compreendida como cúmplice, como o caso das mulheres da família de **Ezequiel**,

Ah, como eu vou falar pra minha mãe um dia?”. Porque assim... Eu pensei comigo - “eu não vou em hipótese alguma esconder nada da minha mãe”. Mesmo na simplicidade dela, na humildade dela, mesmo sem estudo, ela sempre deixou muito claro conosco, ela sempre pediu pra que a gente se reportasse a ela em tudo, por mais que fosse dolorido, por mais que fosse algo que ela não entendesse, ela ia procurar entender pra ajudar. Acho assim, ela tinha aquela concepção de mãe, né. E ela sempre deixou isso muito aberto pra mim.

Com 20 anos, cheguei na minha mãe e falei para ela que tinha alguma coisa que eu precisava falar, **ela começou a chorar e eu comecei a chorar mais ainda**, porque na minha mente, era algo assim que, naquele momento não tinha que passar, eu teria que falar, mas ela já sabia, já sentia. Mas eu queria falar “eu quero que ela saiba da minha boca, né?” E ela começou a chorar me abraçar e

disse: “Eu te amo, do jeito que você é, não importa o que você vai dizer, mas eu quero ouvir”. Minha tia estava no meu lado e começou a dizer a mesma coisa, minhas irmãs também estavam todas juntas. (**Ezequiel**, julho de 2009)

Embora **Elias** também afirmasse que “nunca teve problemas” em casa em relação a sua sexualidade e “*nunca ter escondido muito, eu nunca quis levar menina em casa pra minha mãe pensar que eu fosse hétero*”. No entanto **Elias** nunca conversou com seu pai sobre sua sexualidade, “*mas eu sei que ele sabe, não sabe da minha boca, mas ele sabe da boca dela. Mas ele fica quieto, entendeu, então é totalmente light essa questão na minha família, totalmente light mesmo*”.

A família, para **Aquila**, teve um papel importante na sua negação da homossexualidade,

Depois, aos nove anos, eu voltei a ter problemas nesse sentido, e os meus pais, e uma irmã do meu pai sentaram comigo e me deram uma aula..., para me dar ciência do que se tratava.

- Fátima: Que aula foi essa?

Uma aula sobre o que é que é ser homossexual, nem homossexual era, era sobre o que é ser bicha, os homens que tem sexo com outros homens aí me explicaram que ocorre o sexo anal, e isso pra mim foi chocante, eu tinha uns nove anos.

Quando meus pais chegaram me expondo dessa maneira, você está sendo acusado, vamos dizer assim, de ser homossexual, que deixa outro homem introduzir o pênis no seu ânus. Dessa maneira e isso, pra mim, foi chocante, foi bizarro. Eu não estava preparado para ouvir esse tipo de coisa. Eu aderi à percepção deles, de que era ruim, era nojento, nesse sentido é que eu digo que eu não estava preparado.

E a partir daí **começou esse sentimento de se acusado injustamente**. Eu nem sequer tinha pesado que esse ato era possível, que existia isso, na questão, até..., eu era muito inocente, pela própria criação que eles tinham me dado. E aí eu passei a lutar contra [...] eu concordei totalmente com o que os meus pais me disseram, eu tentei, eu achava que era possível mudar, naquela época

para mim era possível mudar. Era possível me tornar... . (Aquila, entrevista, março de 2010)

Essa “aula” dada pela família de Aquila, segundo ele fez com que ele adiasse sua iniciação sexual e que “*eu revelei aos meus pais, eu já estava na faculdade, eu já tinha uns 22 anos*”,

Começou ficar claro pela questão da morte: **ou eu me assumia ou eu morria**, uma morte, esse **pensamento de suicídio** era movido por essa questão, porque a mudança pra heterossexualidade era impossível. Eu posso dizer que, naquele momento em que meus pais me explicaram o que é que era, a gente se fez um pacto, de eu ia me esforçar para não me deixar influenciar. Vamos dizer que foi um pacto e eu rompi com o pacto. (Aquila, entrevista, março de 2010)

Também **Abrão**, diz que logo na infância, aos seis anos percebeu que não poderia falar sobre sexualidade com sua mãe, depois de ter “brincado” no banheiro da escola “*com um garoto da mesma idade*”,

Eu cheguei na minha mãe e contei, porque eu sempre fui aberto com a minha mãe, e quando eu cheguei pra minha mãe e contei com toda a naturalidade, a minha mãe ouviu, sentou comigo e falou que não podia e essa foi a primeira conversa homofóbica que eu tive com a minha mãe. Sem saber o que era na verdade, eu contei animado, porque eu não me sentia mal com isso, só que aquela conversa com a minha mãe me retraiu no meu inconsciente, então eu sabia que eu não poderia falar mais com a minha mãe sobre aquilo e eu sabia que se ela iria me agredir, bater, eu tinha essa impressão. (Abrão, entrevista, julho de 2009)

Abrão conta que, na adolescência e juventude, a mãe interferia quando alguém o “acusava” de ser homossexual, contribuindo para sua “*negação da homossexualidade*”,

A minha mãe sentou comigo e falou que *se você vai namorar, namora pra casar*. Ela me defendia, o pessoal chegava e perguntava e falava se eu era

[gay] e ela me defendia com unhas e dentes e falava que não [era gay], e chamava a atenção e brigava. (**Abrão**, entrevista, julho de 2009)

Quando iniciou seu primeiro namoro, com outro rapaz (aos 27 anos), **Abrão** disse que foi contar para sua mãe e para outros familiares:

Minha mãe me detonou e conversei com meu outro irmão [...] ele disse que eu continuava sendo irmão dele, que me amava do mesmo jeito e ele dizia que à luz da Bíblia eu já estava condenado. Essa era a visão da família cristã: eu fui criado nesse evangelho, meus avós eram evangélicos da A.D. A mãe da minha era da “Deus é Amor”, então, imagina! A visão que a gente tinha era essa. [...] ela falava que eu era Sodomita, que era pecado, ela até assinou o meu veredito na outra vida, falou que eu vou pro inferno, que eu não tenho mais salvação, enquanto eu continuasse nessa vida, ela disse que existe cura e que eu deveria buscar essa cura. Eu tinha que querer a cura, se eu não quisesse Deus não iria me curar. Eu falei “eu sei que a senhora está certa, mas a senhora não pode me ajudar, ninguém pode me ajudar, ninguém pode tirar isso de mim, está dentro de mim”. Eu teria que tirar o meu coração daqui (batendo no peito) pra poder sobreviver assim, e isso é difícil. Não dá, eu nasci assim, não aquela coisa de Gabriela ‘eu nasci assim, eu cresci assim’, mas era uma coisa que eu estava lutando contra, até o momento que eu pude. Me restava viver, aceitando quem eu sou realmente, ou morrer, como eu te contei, da tentativa de suicídio. (**Abrão**, entrevista, julho de 2009)

Adonias contou que desde jovem frequentava boates e bares com carteira de identidade falsa, e guardava todos os “flyers” e que a mãe “desconfiava” mas que um dia ela contou a história de um programa de televisão que contratou um detetive a pedido de uma mãe que queria saber se o filho usava drogas “*só que a mãe descobriu que ele não era drogado e sim gay. E a minha mãe perguntou pra mim, “você é o quê”?*”

Relatou que, por não ter “*se assumido em tudo*”, disse que à mãe que era “*bissexual*”. “*Nossa, aquilo lá foi uma tempestade, ela chorou,*

brigou, falou, a gente ficou um mês sem se falar”. Depois desse período de afastamento, ele disse a mãe que era “*homossexual*” e,

Eu mostrei esses flyers pra ela, um deles tinha todos os gêneros de homossexuais, transexuais, lésbicas, os gogo boys, enfim tinha todos os gêneros ali, todos os tipos. Eu expliquei cada um pra ela, do jeito que eu entendia na época, eu falei **eu sou gay, sou homem que gosta de outro homem, porém eu não me sinto uma mulher, não me sinto uma travesti**, não me sinto isso nem aquilo, eu sou muito bem definido e quero ser homem até morrer. (**Adonias**, entrevista, julho de 2009)

Essa preocupação em explicar “que tipo de homossexual” é para a família, advém da necessidade de se afastar dos “estereótipos”, como também relata **Elias**,

Lógico que a minha mãe não tem uma visão completamente clara sobre isso, porque ela pensa muitas vezes que porque eu sou gay daqui um pouco eu vou estar me vestindo de mulher e vou estar fazendo ponto ali na Rego de Freitas e não é assim, então essas coisas a gente tem que ir falando aos poucos, na medida em que ela vai questionando eu vou deixando claro. Eu sou gay, ponto. Não significa que eu vou ser travesti necessariamente, ou vou fazer show, necessariamente. (**Elias**, entrevista, julho de 2009)

Acabe conta que,

[...] só fiquei com homem com 18 anos, quando eu estava de maior, e isso é muito difícil acontecer, nunca ninguém passou a mão em mim, nunca, a minha mãe estava sempre bem próxima. E eu nunca pensava nessas bobagens de sexo, antes, eu fiquei pensando depois.

Mas considerava que apesar do amor que sentia pelos pais “*é complicado ter um filho gay em casa. Eu sempre fui a mais pintosa, sempre com um lacinho, uma coisinha a mais, e por isso fica mais difícil*”. Pois,

[...] nesse nosso país nós somos muito machistas. Até o próprio entendido, o homossexual ele

também é um homem, às vezes então ele quer mostrar essa imagem pra família, uma imagem de que esta dentro do padrão da sociedade, porque gay nunca está no padrão da sociedade, nós somos minoria, conquistamos alguns direitos mas parece que nunca vamos estar. E pra família... Na minha casa, na década de 90, tinha muito entendida, muita sapatão, amigas de amigos, a minha casa sempre, eu sempre fui muito espontâneo e a gente se juntava, tomava cerveja, tomava uns drinks, aquela coisa. Uma vez, uma tia minha, ela veio em casa só pra confirmar se eu era gay ou não, eu tinha 18 anos, meu pai não gostava dessas coisas de viado, ter um filho gay essas coisas, ele não entendia, mas ele nunca percebia nada. (**Acabe**, entrevista, julho de 2009)

Danny⁷³, referendo-se ao período “*quando eu era Daniel*” diz que demorou para “se assumir” porque tinha medo da mãe e contou primeiro para um irmão (gay, também não “assumido” na época) que ameaçou,

[...] se você não contar pra mãe, eu vou contar’. Eu me senti obrigado a conversar com a minha mãe, Então eu fui, sentei com a minha mãe, conversei, contei pra ela, obrigado, foi quando eu me assumi. A minha mãe chorou um monte e uma coisa boa que ela fez foi não me obrigar a ser hetero, ela não me obrigou. [...] Ela falou um monte, que eu estava sendo condenado, mas não me obrigou. (**Danny**, entrevista, julho de 2009)

Perguntei a **Danny**, que agora identifica-se como travesti, se sua mãe teve alguma atitude em relação a ela, ao que respondeu,

Digamos que teve um dia que eu tive a má sorte de escutar da boca da minha mãe que se ela me visse vestida de mulher, ela seria capaz de fazer uma besteira e ir parar na delegacia. Ela faria, ela faria. (**Danny**, entrevista, julho de 2009)

⁷³ Sobre **Daniel/Danny** e questões sobre transgeneridades, ver capítulo 6.

4.3.3 A saída de casa dos pais e o exercício da sexualidade

Elias, quando questionado sobre estar, recentemente, morando sozinho e dividindo apartamento com amigo, dá um longo depoimento falando das dificuldades de conviver no ambiente familiar, sobre o “*transtorno familiar, o transtorno em casa*”, afirma que em parte, a falta de privacidade, por morar num apartamento “*de COHAB*” e ter de esconder suas roupas e acessórios de *drag* contribuiu para sua decisão.

E outra, você quer ter as suas coisas, que nem essa questão de se montar de drag, era um sufoco em casa porque eu tinha que socar tudo muito bem escondidinho ali, não que a minha mãe não soubesse, porque mãe é mãe, mãe sabe, mas é que não é..., eu não queria partilhar isso com ela, até então. (**Elias**, entrevista, julho de 2009)

Através da ICM, conheceu um amigo que lhe ofereceu um espaço, para dividir os custos de um pequeno apartamento no centro de São Paulo,

[...] eu falei que vinha pra cá ela falou “eu sabia que você ia, mas eu não sabia que era tão cedo”. Aí ela ficou assim até meio chorosa e tudo, e daí foi mais difícil pra mim também, porque acho que doía mais em mim do que nela, de vê-la chorosa daquele jeito. (**Elias**, entrevista, julho de 2009)

Elias conta que pensava bastante na expectativa de seus pais em relação à sua masculinidade já que seu irmão mais velho,

[...] casou e só então é que saiu de casa, mas minha trajetória não é a mesma dele, felizmente ou infelizmente, eu sou essa pessoa mas que ‘não adianta a senhora esperar que eu case pra eu sair de casa que isso não vai acontecer. (**Elias**, entrevista, julho de 2009)

Elias disse que hoje consegue manter uma relação bastante próxima com sua mãe, (que pude conhecer num dos cultos da ICM):

Quando eu vou em casa é aquela coisa bem de mãe, ela quer dar isso, quer dar aquilo, “ah, leva isso pra você, leva pra sua casa,” a convivência é

fantástica, é tranquila. Ela liga aqui direto pra saber como é que eu estou, pra saber... . (Elias, entrevista, julho de 2009)

Abel conta como foi sua saída de casa aos 19 anos, quando estava “no auge da descoberta da sua sexualidade” embora “nunca tivesse tocado um homem” e a família lhe “informava todo o tempo” que a homossexualidade “não era aceitável” ,

Eu estava lá assistindo TV e a minha família junto; meu pai chegou em casa, na hora em que o Nei Matogrosso ia ser chamado e meu pai começou a criticá-lo, *esse cara um gay, um pederasta, um imoral, um sujo, um ...* e falar tanta coisa [...] ele ficou ali o tempo todo xingando e me incomodou muito isso. Num determinado momento em que eu não estava conseguindo assistir direito a entrevista, eu olhei pro meu pai e falei assim ‘*pai, o que é que tem aí dentro que está te incomodando tanto?*’ *Estamos todos nós assistindo a entrevista e não tem ninguém falando nada, só você tá irritado, xingando, falando.* Ele ficou irado e avançou em mim, se não fosse a minha mãe entrar na frente dele, acho que ele iria me bater ali, no meio da sala. Dessa briga, que foi um negócio muito forte, eu vi que não tinha lugar mais pra mim naquela casa, e com 19 anos eu decidi sair. (**Abel**, entrevista, março de 2010)

Abel identifica este confronto com o pai como o momento em que sai de casa, começa a trabalhar e estudar e se questionar mais criticamente sobre a sua sexualidade.

Alfeu conta que, aos 26 anos passou a viver sozinho, “*saí de casa porque eu não conseguia conciliar aquelas duas situações de vida ou seja, a minha afetividade e aquele ambiente que era totalmente contrário a isso. Passei a viver em pensões*”.

Para alguns entrevistados, a saída da casa dos pais - que acontece como uma espécie de situação limite - se revela um período de intenso exercício da sexualidade. Neste período também é que se descobre os espaços de sociabilidade gay.

4.4 EXPERIÊNCIAS SEXUAIS, DE AFETO E CONJUGALIDADE COM PESSOAS DO MESMO SEXO

Segundo Michel Bozon (2004), podemos considerar que a sexualidade não está mais atrelada somente à reprodução, ao casamento e à heterossexualidade, e às prescrições morais das “instituições”. Entre os meus entrevistados, isso se revela menos nos termos de uma “liberação sexual” e mais numa diversificação das trajetórias individuais. Para Bozon (2004), dessa característica emerge a proliferação dos discursos e das imagens da sexualidade, e há uma internalização das normas que obriga cada um a elaborar suas formas de conduta. Acredito que nas minhas entrevistas, estas elaborações são resultado das articulações e tensionamentos entre o que estamos chamando de “ethos privado” e “ethos religioso”.

André afirma que não teve relacionamentos afetivos ou sexuais até a idade adulta. E que sua contenção teve relação direta com sua vivência religiosa,

Eu falava bem assim nos meus pensamentos com Deus: “será que só eu que sou assim? Será que existe outro?” Porque eu já estava gostando de alguns meninos, gostando assim, aquelas paixões adolescentes. “Nossa, como fulano é tão bonito, como eu queria está perto dele, queria poder tocá-lo...” Então jamais eu ia falar isso...

Agora a **crise** foi comigo mesmo **na Igreja**. Por que... **Sou pecador?** Porque eu to errado? **Vou me jogar no poço?** Que história é essa, né? Então a crise na Igreja era essa, era eu achar que, eu não tinha conhecimento ainda da Teologia inclusiva, é eu ser **persuadido pela oratória dos presbíteros** e tudo, que eu era **um errado**, que eu era **um pecador**, que eu era **um doente**, então essa foi a crise. (**André**, entrevista, junho de 2009)

As convicções religiosas de **André** lhe impediram de relacionar-se durante muito tempo, o que só ocorreu depois de um período de afastamento da igreja, *“começaram a aparecer os namorados, já tinha mais de vinte anos quando eu comecei a namorar”*.

Em algumas trajetórias, o não exercício da sexualidade surge, durante algum período da vida, como uma solução definitiva. **Elias**, aos 19 anos *“como eu não era bem resolvido sexualmente”* decidiu que a

melhor opção para ele era o celibato, “já que eu acho que isso não é normal e a igreja não acha isso normal, eu já vou fazer meu voto de castidade e consagrar a Deus e deu, vou começar a viver em paz. Entrei no seminário”.

Lá permaneceu por dois anos e decidiu que deveria sair por um período “para viver outras experiências”, como “trabalhar” e por “nunca tinha tido relação sexual nenhuma” se sentia “imaturo” para decidir se permaneceria no seminário. Mas continuou participando da Igreja Católica, “engajado”, e teve suas primeiras “experiências” mas revela que frequentar a igreja e as boates e outros espaços “foi meio complicado o começo, porque era aquela tensão”.

Se para poucos entrevistados a iniciação sexual com pessoas do mesmo sexo acontece através de relacionamento fixos, para grande parte, a experiência sexual com outros homens é compreendida como um momento de sucumbir ao desejo, como para **Abrão**, que teve sua primeira “experiência com outro homem” aos 27 anos, após romper com uma namorada pois “não tinha ajudado nada”.

Conheci uma pessoa num banheiro público e a gente foi pra um lugar afastado e ali eu não cheguei a ter uma relação de transar. Quando eu fiz sexo oral nele, caiu um peso das minhas costas; é incrível, eu me libertei, eu me senti livre e não é aquela coisa de chacota “aí, eu sai do armário, a borboleta, a purpurina”, não; era o peso, isso tinha toda uma estrutura que eu criei e que estava me sufocando e eu tentei até suicídio. (**Abrão**, entrevista, julho de 2009)

Apesar de compreender essa experiência como “libertadora”, **Abrão** compreendia suas relações com homens como realizações de seus desejos, sem no entanto compreendê-las como relações afetivas. Conforme Heilborn e Bozon (2006), isso reflete, em parte, o significado que os homens dão para sua primeira experiência – relacionada ao campo do desejo, “apenas sexual”. Mas por outro lado, as entrevistas revelam que a iniciação de homens homossexuais não acontece de forma mais precoce que de mulheres, como relatam Bozon e Heilborn (2006).

Dos entrevistados, apenas **Adonias** teve sua iniciação sexual com mulheres “por desejo” ainda na adolescência. **Abrão** embora tenha tido também sua iniciação com mulheres, já na idade adulta, confere esta iniciação como meramente sexual, fruto da pressão de um grupo de

amigos do trabalho diante de sua adesão religiosa (que preconizava a virgindade até o casamento).

4.4.1 A Sociabilidade gay

As tensões expressas no campo do desejo, e o encontro com pares na descoberta de espaços de sociabilidade gay tensionam as decisões d@s sujeit@s, que ainda assim, entendem que suas experiências de afeto e sexualidade não podem estar articuladas com uma vivência religiosa.

Elias, conta que quando começou a trabalhar, conheceu um amigo e através dessa amizade foi conhecendo lugares de sociabilidade gay,

E ele, como já tinha um pouco mais de vivência do que eu, já conhecia alguns lugares, por exemplo: a Vieira de Carvalho, e ele me levou pra Vieira, e quando eu cheguei na Vieira eu falei “nooosa, gente” e assustado com medo do babado, porque eu achava que quando eu fosse entrar num ambiente GLS, que as pessoas fossem me agarrar e aquela coisa assim louca! [Risos]

Mas a gente entrou num barzinho ali na Rua Vitória, o Queen, foi o primeiro lugar que eu frequentei. A gente entrou e eu fiquei meio assim, gostando mas ao mesmo tempo muito assustado, a gente subiu no mezanino sentou numa mesinha, e ele falou “ai, eu vou ao banheiro” eu disse “não, não me deixa aqui sozinho não, né”

O medo, era tudo novo pra mim, ele falou “*não, vai! Fica, para, não é assim não*”. Eu fiquei e aí foi, eu comecei, ele foi o primeiro amigo que eu conheci e eu fui ganhando uma vivência mesmo e aí é que eu fui me aceitando melhor mesmo, essa questão da sexualidade e pra mim foi tudo correndo tudo bem, daí em diante eu fui conhecendo outros amigos que ele já conhecia, o primo dele também que era, e fui me envolvendo mesmo no meio. E aí fui vivendo e sempre ampliando e conhecendo mais amigos, semelhantes a mim na posição sexual e de diversos meios, do trabalho, de perto de casa.

(**Elias**, entrevista, julho de 2009)

Assim como em outras trajetórias, **Elias**, ao começar a vivenciar a sociabilidade gay, diminuiu sua frequência à Igreja,

Porque na Igreja Católica não tinha preconceito claro, mas você não podia deslizar muito, porque se você, por exemplo, desse uma arranhada de porta “nhéu”, ou ousar, você tinha que né... (risos) **E depois que você vai convivendo com outras pessoas assim, com outros gays, na vida de homossexual você vai incorporando essas coisas** de... sabe? As **gírias**, as coisas, ihhh, entendeu? então quer queira ou quer não, tem momentos em eu você derrapa, entendeu? É difícil, né. Eu tinha que me policiar. Porque as pessoas olhavam, mas não falavam nada. (**Elias**, entrevista, julho de 2009)

Ezequiel conta que, quando seu primeiro relacionamento terminou, “*foi quando eu conheci o mundo GLS, danceterias, barzinhos e comecei a ter um envolvimento maior com pessoas, com amizade*” e

[...] conheci pessoas, tive algum envolvimento com algumas pessoas, eu nunca tinha ido à boate gay, e eu acho que foi bom conhecer, vivenciar. Com 5 meses que eu tava nisso, eu disse: “não é isso que eu quero, essa coisa de noite, bebida, droga, aquela coisa muito avassaladora, muito a flor da pele, tudo né?” Não vou te negar que eu vivenciei, vivenciei, porque eu não conhecia, não sabia (**Ezequiel**, entrevista, julho de 2009)

Já para **Aquila**, a saída da casa dos pais e a entrada na faculdade “*teve uma parte muito boa*” no encontro com colegas e parceiros no ‘mundo gay’, onde “*o patinho feio virou um cisne*”:

Ai, eu passei a ter um grupo, com meus colegas da faculdade; eu continuava o mesmo, como talvez eu continue até hoje, mas apareceu como se fosse um apoio, uma redoma do mundo gay, que eu passei a ser benquisto e aceito, e desejado, e aí começou a surgir um outro **Aquila** que não existia antes, até com defeitos e qualidades que não

existiam antes. (**Aquila**, entrevista, março de 2010)

Sem uma adesão religiosa forte, **Acabe** circulava entre diversas religiosidades e conta que durante sua juventude “*não arrumava nada*” mas frequentava bares e boates, e começou a “*se montar para ferver*” e diz que “*seu lado afeminado*” também é influenciado “*pelos espíritos*”; apesar disso **Acabe** “*nunca disse que mulher não é a minha praia*” teve diversos relacionamentos com mulheres, e diz que elas se interessam muito por ele; no entanto seu desejo é “*encontrar um gatinho siamês*”.

Quando fez um curso de “*psicologia da religião*” num seminário católico, **Abel** conheceu algumas pessoas que frequentavam “*boates gays*”, e embora achasse “*o fim do mundo*”, **Abel** foi pela primeira vez à boate, no aniversário de um de seus colegas de curso,

E eu fiquei com uma vergonha horrorosa de estar naquele lugar, o meu coração batia no pescoço, eu estava passando mal de estar ali e com vergonha, mas estava todo mundo ali, não tinha ninguém de fora olhando, não tinha câmeras e eu fui me acalmando um pouco mais (...) **eu acabei tendo a minha primeira experiência com outro homem , que foi de abraçar, beijar e foi muito bom**, foi bom demais. Mas eu tinha que voltar, a boate é só à noite e a vida real no outro dia me cobrava outras coisas e veio a culpa. A minha relação com a sexualidade era muito doentia, uma coisa muito culpada, nem um pouco prazerosa. (**Abel**, março de 2009)

Depois começou a estudar relações sobre a homossexualidade e religião e procurar pessoas “*na internet*” que se reconhecessem como “*gays cristãos*”; participou de diversos grupos e reuniões até formar um grupo de implantação da ICM-SP.

A internet, é um importante meio para a sociabilidade gay, **Abner** conta que salas de bate-papo eram lugares para o exercício da sexualidade e para marcação de encontros,

Eu lembro que num final de tarde, eu entrei na sala de bate-papo da UOL homossexual e eu conheci dois meninos que eram namorados e que

queriam uma relação sexual a três [...] a gente marcou de se conhecer [...] e eu fui, tava sozinho no apartamento e fui conhecê-los, a gente foi e transamos os três. Então foi a minha primeira relação sexual depois dessa fase, isso obviamente me corroeu terrivelmente. (**Abner**, entrevista, julho de 2009)

As trajetórias d@s sujeit@s são muito diversas e complexas, assim não foi minha intenção tentar dar qualquer linearidade; apenas recortei aspectos significativos dessas trajetórias anteriores à adesão à ICM-SP.

Através das trajetórias podemos perceber que a ICM-SP congrega sujeit@s diversos, entre os homens *afeminados, bem masculinos/homem mesmo, viris, bichas, bissexuais, que se montam, discreto, gay, pintosa*, sendo que tais identidades não são fixas e, além disso, são intercambiáveis, não só ao longo do tempo como sincronicamente, num trânsito complexo que não ocorre sem tensões e conflitos. O termo geral de referência para os homens é homossexual ou gay, mas estes termos não dizem nada a respeito das diversidades de corpos, práticas e desejos dess@s sujeit@s que se encontram na ICM-SP. Homossexual, no discurso dos homens, aparece mais como uma categoria coletiva do que algo que defina sua identidade individual. Conforme me disseram alguns entrevistados, as categorias não os definem como sujeit@s.

5 TRAJETÓRIAS HOMOSSEXUAIS E VIVÊNCIA RELIGIOSA: DAS IGREJAS TRADICIONAIS À ENTRADA NA ICM

Neste capítulo, reflito sobre a relação entre vivências religiosas e trajetórias homossexuais dos/as entrevistados/as, frequentadores da ICM-SP. Conjugo questões advindas dos diálogos e observações em campo, especialmente os encontros, cultos e retiros frequentados por este grupo de entrevistados/as membr@s da ICM-SP.

Como vimos no capítulo anterior, é perceptível nos depoimentos escutados que as redes sociais de maior importância na vida d@s sujeit@s na infância e juventude, família, escola e igreja, são ao mesmo tempo lugares de conflitos e tensões que tem impacto na própria significação das homossexualidades (e em poucos casos de travestilidade) dess@s sujeit@s. Todos os/as entrevistados/as – aqueles com adesão religiosa forte e aqueles com uma “religiosidade não institucional” - relatam momentos em suas trajetórias, onde os sentimentos de pecado e culpa emergem com grande peso. Sentimentos que consideram significativos para perceberem, em algum momento da juventude, que havia uma incompatibilidade entre sua sexualidade e a adesão a uma igreja ou denominação religiosa. Desenvolverei com mais atenção este ponto neste capítulo.

Inicialmente, analisarei em separado, as trajetórias das mulheres e dos homens entrevistados/as, para, na parte final, refletir sobre o significado que o ingresso na ICM-SP teve para estas pessoas. Mostrarei como sexualidade e religiosidade são dois campos muito interligados na vida d@s sujeit@s entrevistados/as e que, por isto, a “descoberta” e ingresso na ICM-SP reveste-se de grande importância tanto para a vivência da homossexualidade quanto para um encontro dest@s sujeit@s com um lugar no mundo marcado pela adesão religiosa.

5.1 LESBIANIDADES E TRAJETÓRIA E RELIGIOSA

Observei que as mulheres lésbicas entrevistadas têm menos conflitos em seu processo de socialização no que diz respeito à orientação sexual. Os depoimentos abaixo mostram que atuam, nas trajetórias das mulheres lésbicas, outros fatores relacionados com a constituição social da feminilidade. Várias relatam terem tido relações afetivas heterossexuais em uma etapa anterior à “descoberta” da homossexualidade e outras, mais “assumidas” relatam, desde a

adolescência, maior aceitação familiar do que os rapazes entrevistados. Os dados abaixo apontam para o que a literatura sobre lesbianidade no Brasil (HEILBORN, 1996; FACCHINI, 2008; FRÓES DA SILVA, 2010) tem reforçado que a construção social da homossexualidade feminina é ao mesmo tempo menos dolorosa e mais invisível socialmente do que a homossexualidade masculina. Estes trabalhos sobre lesbianidades, no entanto, pouco têm abordado o papel da pertinência religiosa em relação à aceitação da homossexualidade, com raras exceções, como a dissertação de Camila Medeiros (2006) sobre lésbicas na periferia de São Paulo, que ilustra o papel das religiões afro-brasileiras na integração das relações homoeróticas femininas. Abaixo, seguem algumas trajetórias das frequentadoras da ICM que ilustram claramente o papel de “encontro”, “oásis”, “um sopro de ar fresco” e “pertencimento” que a ICM vem a representar para a maioria delas, em geral em conflitos pessoais e familiares em relação a sua orientação sexual.

O depoimento de **Safira** é um dos mais ricos e ilustrativos pois aponta para várias questões-chaves a respeito do lugar das mulheres lésbicas na ICM. Fala de sua “*feminilidade*” e de seu primeiro casamento com um homem, dado importante em seu reconhecimento social e no papel que a igreja desempenhou em sua inserção no mundo, pois é na Igreja Quadrangular que se torna “*ministra do louvor*”. Sinaliza, também, para o momento de ruptura com sua imagem heterossexual, quando resolve “*assumir*” publicamente uma relação afetiva com outra mulher, apontando para o que foi mostrado por outros autores (TARNOVSKI, 2010; NICHNIG, 2011) de que a conjugalidade tem sido um elemento importante no “coming out” social (SEDGWICK, 2007) de muit@s sujeit@s.

Safira disse que sempre se sentiu “*diferente*” de suas primas, que eram “*tipo boneca, muito femininas*”; relata que vivera até seus vinte anos na **Igreja Quadrangular**, que soubera desde cedo que “*era aquilo que eu desejava, mas eu nunca tinha me envolvido porque eu achava que aquilo era um demônio*”. Conta que, desde cedo, tinha desejo por meninas, mas que lutava contra e se “*apegava*” à igreja. Com 17 anos Safira se casou “*porque eu achava que era a saída*” para seus desejos, que acreditava “*que aquilo era um demônio*” e foi então morar na cidade natal do marido. Em oito anos de casamento diz que não teve “*relação sexual com ele*” e, pouco tempo antes do casamento terminar, resolveu conhecer pessoalmente uma mulher com quem se comunicava pela internet. Relata a rejeição social que sentiu por parte de sua

comunidade religiosa, depois de iniciar este relacionamento homoerótico.

Eu saí na rua e as pessoas não me cumprimentavam mais. Até então eu **era a Safira, ministra de louvor** que era uma bênção, e **agora eu era uma lésbica que o diabo tomava conta**, né? Ai eu saí de casa; fui para um hotel na cidade e liguei para uma amiga minha e terminei o que nem tinha começado com a moça [risos]. (Safira, entrevista, março de 2010)

Conta que se encontraram num local público e conversaram, mas numa cidade pequena, a história se espalhou, porque sabiam que a mulher com quem havia se encontrado era lésbica e Safira era muito conhecida na cidade porque era “ministra de louvor”. Safira conta que após se encontrar com uma mulher “*só para conversar*”, teve sua vida exposta na igreja e na cidade, que “*invadiram*” sua casa e realizaram orações e que foi demitida do emprego pois “*o dono da empresa era da Quadrangular também*”. Ela também diz, que não achava justa a situação pela qual passou, “*sofria muito porque era e não queria ser*”. Com a pressão de sua comunidade religiosa, a Igreja Quadrangular, Safira mudou de cidade e, depois de um tempo, foi morar com a mulher que conhecera e que tinha vindo a seu encontro. Neste período, frequentou a Igreja Católica “*mas não gostou*” e decidiu que precisava “*encontrar uma igreja evangélica*” onde ninguém soubesse “*quem eu sou*”.

Foi para o sul do país, junto com a companheira que também deixou a cidade e “*foi atrás*” de Safira. Quando já estava no sul há quase três anos,

[...] meu ex-marido ligou pra minha mãe e falou, no dia do meu aniversário, que eu tinha largado ele para ficar com uma mulher e que eu já traía ele, o que não foi verdade. Mas, **numa família evangélica aquilo caiu como uma bomba, aí a família toda ficou sabendo**, o que eu fiz? A minha mãe disse que **era o demônio**, porque era o demônio e eu larguei tudo em (numa cidade do sul), fazia cinco meses que eu tava lá, e voltei pra SP e **fiquei quinze dias mais ou menos dentro de uma igreja fazendo cura espiritual, o pastor**

me jurou que eu iria ser curada. (Safira, entrevista, março de 2010)

Considerando que “*vivia em pecado*”, Safira aceitou a solicitação de sua mãe e passou por uma “*cura espiritual*”; voltou a viver com o marido, sendo recebida no culto e motivo da pregação da pastora da igreja. Poucos dias depois, ligou para sua companheira dizendo que “*não tinha jeito*” que havia tentado “*expulsar demônios*” mas a companheira lhe dissera que “*não adianta querer expulsar nada, porque não existe demônio*”. Safira retomou seu relacionamento, mas se sentia culpada pelo marido, mas, segundo ela, sua culpa acabou quando ele lhe disse, num telefonema, que havia tido um relacionamento com homem, que a igreja “*pegava muito no pé, porque não tinha namorada*”. Neste período, segundo Safira, foi que ela conheceu o marido, com quem se casou rapidamente; ela diz que esta conversa lhe deu um “*alívio*”, pois ela tinha sido para ele o mesmo que ele para ela “*a gente se encontrou para fugir das mesmas coisas*”, ou seja, que ambos eram homossexuais. Hoje, Safira diz que sua mãe “*acha que é culpa dela*” que a filha seja lésbica. “*Maldição hereditária, é uma coisa que evangélico prega muito e ela fala que já fez campanha pra quebrar a maldição mas vai depender de mim*”. O depoimento aponta para o que vários autores (NATIVIDADE, 2006; CAMPOS MACHADO, 1996) têm estudado e denunciado, a respeito dos processos de cura de homossexuais, empreendido por igrejas evangélicas no país. Cabe aqui lembrar que a ideia de “*cura*” da homossexualidade não é difundida e defendida apenas nas igrejas. Psicólogos, ONG’s, políticos⁷⁴, têm realizado proposta para a cura do “*homossexualismo*”, seja como doença física ou espiritual (GÓIS, 2004)⁷⁵. Natividade (2008) ainda aponta para grupos de ajuda de

74 Recentemente tem havido um embate político entre representantes de diversas igrejas cristãs e parlamentares que têm colocado em discussão o projeto de lei que criminaliza a homofobia (PLC 122/06). Movimentos cristãos tradicionais têm se referido ao 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 “*ethos religioso*” e diversidade sexual. Recebi por e-mail um modelo de carta a ser destinada aos senadores da Comissão de Direitos Humanos do Senado, que está disponível no site <http://www.portasabertas.org.br/noticias/noticia.asp?ID=4312>. Este e-mail refere-se ao PLC 122/06 como a Lei da Mordaça, que permitirá a “*perseguição de cristãos*” no Brasil.

75 Por outro lado, o movimento GLBT tem questionado a postura de senadores da bancada Evangélica e manifestado “*repúdio*” à 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

caráter psicológico e religioso que continuam a atuar, apesar do Conselho Federal de Psicologia já ter se pronunciado afirmando que homossexualidade não é doença mental (Conselho Nacional de Psicologia, resolução 01/99)⁷⁶.

Quando voltou com sua companheira para São Paulo, **Safira** viu uma reportagem sobre a ICM-SP na TV. Assim, procurou o endereço na internet e foi visitar a ICM-SP, onde diz ter passado por um processo de “*libertação*” e “*aprendizado*” para se aceitar. Seu depoimento é muito ilustrativo do lugar que a ICM-SP ocupa na trajetória de muitos de seus membr@s: um lugar de paz espiritual e pessoal, após uma “*ádua batalha*” de aceitação pessoal da homossexualidade como projeto afetivo-sexual.

O próximo depoimento, de **Sara**, traz dados similares ao de **Safira** em relação a sua trajetória afetivo-sexual, inicialmente heterossexual, e os conflitos que enfrenta desde jovem em relação a isto em sua igreja. Em seu caso, a família a apoia em seu “coming out” lésbico mas insiste em que conserve sua “*feminilidade*” (usando salto e batom).

Sara conta que deu seu primeiro beijo numa menina, na adolescência, quando se “*identificou com uma menina na Congregação mesmo*”. Diz que nunca teve problemas com preconceito porque era muito “*reservada*” e “*bem menina*”. Relacionou-se com uma mulher mais velha na adolescência e depois “*conheci um rapaz e ficamos namorando, eu queria ver se aquilo era coisa da minha cabeça mesmo, mas não deu certo, ele queria casar*” e ela não aceitou.

Sara conta que sua experiência foi “mais tranquila” e sabe que muitas pessoas sofrem muito na família, entretanto relata que,

Quando eu estava com [namorada], foi quando a
minha família soube que eu tinha

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 ver também Myriam Aldana (2000) e (2005).

76 Prática que tem insistido em continuar e veio à tona mais fortemente com o polêmico projeto de lei da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro que propõe a legalização, com apoio e recursos públicos a estas clinicas evangélicas. Na página do CLAM www.clam.org.br foram escritos diversos manifestos sobre este projeto.

relacionamento com mulheres, meu irmão chegou do nada em casa e me pegou numa situação um pouco constrangedora (risos)... . E eu bom, ”agora vou ter que falar”. Eu liguei pro meu pai, pra falar pra ele, porque eu fiquei com medo de meu irmão falar primeiro. Conversei com ele, fiquei enrolando pra falar com ele, e ele disse, o que você tem para falar comigo? “Eu to namorando a[namorada]! E me emocionou muito. Porque ele disse: Ah, era isso que você queria me falar, filha?! E eu : É... . E ele: Isso eu já sabia! **Eu e sua mãe já sabemos, e eu amo você do jeito que você é. Eu só te peço que não vá ficar usando... você não vá virar machão, continue sendo menina , nunca saia do seu salto, continue usando batom.** Isso foi quando eu tinha 16 anos. E aí eu falei com minha mãe, e todos souberam, meu irmão ficou um ano sem falar comigo. Mas depois nós começamos a conversar e ele me pediu perdão. E somos extremamente amigos, eu sempre os respeitei e eles tem respeito por mim, eu convivo com minhas irmãs, com os filhos delas e há agora um respeito mútuo entre a gente e isso é muito gostoso. (Sara, entrevista, julho de 2010)

O depoimento mostra a forma como sua família reconhece sua orientação sexual, mostrando que há sempre ambiguidades nas posições de pai, mãe e irmãos em relação a este processo.

Em relação à religião, conta que “não seguia a doutrina” da Congregação: “a religião em si, discrimina muito, não só o homossexualismo, mas outros fatores, e não dá pra aceitar algumas coisas, doutrinas extremamente rígidas e toda a igreja se torna um carrasco” e se afastou dela no final da adolescência.

Já adulta, **Sara** teve um relacionamento longo, com uma mulher que “*era muito católica*” mas não gostava, “*não acho que a gente precise de intercessões de santos para poder falar com Deus. E fiquei indo, mas insatisfeita*”, *aquilo não fazia sentido pra mim, era muito mecânico*”. **Sara** mudou-se pra São Paulo quando seu relacionamento acabou, pois “*não me sentia bem morando na mesma casa que ela*”. Veio morar na casa de um amigo que a convidou também para participar de ICM.

Sara diz que atualmente a ICM “*é tudo*” em sua vida, relata que para ela foi importante perceber que a ICM “*não tem aquela doutrina*

rígida das outras igrejas” e nela pode “*experimentar a comunhão com Deus*”.

Trajetória afetivo-sexual similar é relatada por **Salomé**, que também tem atração por meninas mas se casa com um rapaz. Em seu caso, é a própria família que produz seu “coming out” pelo intermédio de uma irmã também lésbica, que revela sua orientação sexual à família quando Salomé vai viver com uma prima.

Salomé conta que começou a sentir atração por uma prima, mas que “*fechava sua mente*” porque “*pensava que era pecado*”. Casou-se “*com um rapaz que namorei desde a infância, ela era bonito, as meninas eram todas loucas por ele, e eu acabei me envolvendo. Mas no sexo a coisa não rolava*”. Separou-se com 20 anos, “*nunca mais me envolvi com nenhum homem*”.

Ao 26 anos, soube que sua prima estava morando em SP, “*nessa época eu não estava mais envolvida com a religiosidade. Difícilmente eu ia a igreja, eu queria a minha felicidade*” e decidiu vir morar com sua prima com quem viveu por dez anos,

E essa minha irmã (também lésbica), quando ela soube que eu vinha pra cá o que ela fez: ela chamou todos os meus irmãos, meus pais, e ficou falando pra todo mundo que eu vinha morar com uma mulher. Falou pra todo mundo. E não chegou pra mim e falou, nada. Simplesmente falou para todo mundo. (**Salomé**, entrevista, agosto de 2010)

Salomé “*não queria que ninguém soubesse*” que, mesmo com o relacionamento terminado, moravam juntas. Disse que “*sempre foi muito tranquilo*”, que “*ninguém questionava nada*” por serem primas que moravam juntas, não tinha amizades. No seu trabalho “*achavam que eu era heterossexual*”. **Salomé** disse que, depois que terminou o relacionamento com a prima, entrava em chats a procura de amizades, e quando se preparava para sair da casa onde morava com a prima (que já estava em outro relacionamento) conheceu uma mulher no chat, com que começou a namorar. **Salomé** disse que fez questão que a sua namorada lhe apresentasse para os filhos e logo começaram a morar juntas. Com sua companheira, começou a frequentar a ICM em 2007, depois que esta recebeu um folheto da ICM na parada de 2006. **Salomé** diz que não queria ir, porque achava que era uma igreja evangélica e

tinha “*um pé atrás, quando eu era pequena na minha família tinha evangélicos e eles me chamavam de filha do macumbeiro*”.

5.2 HOMOSSEXUALIDADES E TRAJETÓRIA RELIGIOSA

A religião pra mim é uma pilastra da estrutura de vida, porque ela ajuda a sustentar tanto o relacionamento afetivo- independente de qual seja a orientação sexual - ou mesmo o relacionamento pessoal, a religião abrange tudo. (Adonias, entrevista, julho de 2009)

A trajetória de homens e mulheres tem em comum, a atribuição negativa às homossexualidades em sua vivência religiosa e a tentativa de ocultamento e negação da homossexualidade. No entanto, entre os homens essas estratégias se complexificam por uma diversidade de práticas e por diferentes modos de engajamento religioso.

Como em muitas conversas com interlocutores/as, **André**, de **família católica**, afirma que suas primeiras inquietações em relação a sua homossexualidade surgiram a partir das suas convicções religiosas, por sua participação na **Igreja Presbiteriana**,

[...] nos fins de semana eram atividades da igreja, sábado e domingo. E essa coisa da sexualidade já estava a florada, claro, já era um adolescente pleno, **começou então uma crise na igreja, porque a Igreja Presbiteriana é uma igreja tradicional, a igreja que tem um discurso homofóbico**; hoje, conhecendo, a Teologia Inclusiva me mostra o quanto eu fui massacrado porque se valiam do texto bíblico pra detonar, pra dizer que o homossexual é um pecador, que não merece o reino de Deus, ouve-se de tudo: que se está pagando alguma coisa do passado e por aí vai. E mesmo assim eu continuei na igreja. Então, quando o pastor, os diáconos, os presbíteros, quando eles falavam estas coisas eu fingia que não era comigo e literalmente eu deletava. Entrava por um ouvido e saía por outro, eu tentava que aquilo não me agredisse, **pois eu não queria perder mais um grupo**, então eu fui ficando... (André, entrevista, julho de 2009)

Para **André**, assim como para outros/as entrevistados/as, a conversa sobre a homossexualidade, com líderes religiosos das igrejas “*tradicionais*” que frequentaram, acontece por via da culpa que sentem por estarem em pecado. No caso de **André**, a conversa reforça sua culpa e culmina no seu afastamento da igreja.

Eu chamei o presbítero que era nosso pastor, e falei pra ele expliquei pra ele o que estava acontecendo porque que eu não me batizava, e **ele foi muito duro comigo**; ele deixou claro que **eu não deveria continuar ali, que não era o meu lugar** ali, que eu tava enganando todo mundo, ele fez uma construção totalmente errada... um cara muito articulado, mas **ele fez eu me sentir um culpado, um mentiroso** e deixou claro que ali não era o meu lugar; ai **eu fui embora com muita dor porque eu gostava muito daquele grupo**. (André, entrevista, julho de 2009)

André decidiu, então, frequentar outra denominação religiosa cristã, de cunho mais pentecostal, a Congregação Cristã no Brasil,

Então depois desse vazio de igreja, a minha irmã, que eu sempre fui muito confiante dela, e eu falava da falta da igreja e **ela me chamava pra ir na igreja dela, na Congregação Cristã mesmo ela sabendo da minha orientação, sabendo que a igreja dela é homofóbica mas pra eu ter um alento**; então eu cheguei a ir algumas vezes, mas ficar amarrado, ficar engomado, ficar omitindo era uma coisa que eu não queria mais pra lugar nenhum. Pra Igreja, pra trabalho, pra família, pra nada. **Aquelas palavras do Pastor foram muito dolorosas, que eu era um mentiroso, que eu tava enganando, eu não estava não. Eu só estava quieto**. O discurso deles era homofóbico. Se eu levantasse o dedinho eu ia ser achincalhado. (André, entrevista, julho de 2009)

A trajetória de **André** é similar a de outros/as entrevistados/as, que contam oscilar entre períodos de afastamento da igreja (dado pela culpa, pelos constantes conflitos internos e pelas exclusões sofridas nestas denominações) e procura de um novo grupo religioso onde as tensões permanecem.

Muitos dos/as entrevistados/as relatam momentos em que não encontram espaço religioso em suas igrejas, como André que diz que passou a não frequentar mais igrejas e “*fazer o exercício da fé sozinho*”

Então era isso, então **eu fiquei muito tempo mesmo, sem**. Como eu te falei, **a Bíblia que eu uso hoje é aquela que eu tive lá atrás, que era presente que eu ganhei na Presbiteriana**. Mas eu **fazia o exercício sozinho da fé**, mas fazia muita falta porque eu nunca me achei culpado, tendo a minha orientação sexual, eu nunca tive essa culpa. E eu lia estes malditos versículos que eles usam pra detonar com a gente, **eu tentava fazer outra leitura**, Não é possível, não é possível, deve ter uma outra maneira de enxergar isso. Tem que haver. E depois você vai estudando, você vai lendo, procura até fazer uma informação. (André, entrevista, julho de 2009)

Foi neste período, em que não estava vinculado a nenhuma igreja, que André conheceu “*num barzinho*” alguns amigos que frequentavam a ICM-SP.

Elias tem uma perspectiva bastante interessante; ele diz nunca ter sofrido nenhum tipo de preconceito na **Igreja Católica**, que também decidiu frequentar por conta própria já durante a adolescência. Nesse sentido, a igreja figura como um ambiente significativo de sociabilidade que, no entanto, tem um papel importante na “*camuflagem*” que @sujeit@ constrói na tentativa de “*esconder a homossexualidade*”,

[...] da catequese pros coroinhas, dos coroinhas eu fiz a crisma, da crisma depois eu já comecei a participar do grupo de jovens e **no grupo de jovens era muita gente, a gente fazia muitas amizades e tinha muitas atividades** e assim, eu nunca fui uma pessoa muito camuflada, nunca fui uma pessoa assim “ai, **ninguém nem desconfia que ele seja gay**”. Na verdade, as pessoas até sabiam, mas não era aquela coisa muito evidente, elas podiam ter dúvida, mas certeza de que eu era hetero ninguém tinha, mas também não tinham certeza de que eu era gay. (Elias, entrevista julho de 2009)

Elias continuou frequentando a **Igreja Católica** de forma mais esporádica e decidiu conhecer a ICM-SP depois que alguém lhe entregou um panfleto da igreja na Feira Cultural LGBT.

Foi também na Igreja Católica que **Ezequiel** com doze anos, começou a frequentar “*um grupo de adolescentes*” e sentir “*alguma coisa*”:

Era diferente, **um carinho que eu tinha com o coordenador do grupo**. Eu percebia que ele tinha uma forma de aproximação muito grande a mim. Eu ficava meio assim: ‘ah, é coisa de adolescente.’ Mas, eu sentia que tinha algo de diferente. Daí passou... . (**Ezequiel**, entrevista, julho de 2009)

Ezequiel, quando frequentava a Igreja Católica, também considerava que “*estava em pecado*”, o que para ele era reiterado em cada missa,

Porque **você vai aos casamentos e ai a pessoa fala, o padre fala ali do casal, da união da bênção de Deus, e ai batismo de alguém que foi gerado pela bênção de Deus**. Era o sacramento naquele momento que me tinha por cristão, então isso entra e fica, fica agregando a gente num momento assim muito importante porque, eu já me auto crucificava, eu não comungava, porque já achava que estava em pecado, tem alguns conceitos da Bíblia, de até pegar texto mesmo, de Pedro que colocava homens com homens; então aquilo, em algum momento, vinha muito dentro de mim e com toda essa vivência que eu tinha com héteros, com a minha família, eram muito presentes em todo momento, até no diálogo, no comportamento, atitudes, enfim essas coisas né? (**Ezequiel**, entrevista, julho de 2009)

Ezequiel conta que sempre procurou ter “*relacionamentos*”, e quase sempre morou com seus namorados, e tinha às vezes conflitos com eles por conta da sua adesão religiosa. **Ezequiel** diz que depois de um período afastado da igreja e solteiro, depois de um relacionamento de dez anos, conheceu numa boate, um homem por quem se interessou e que, após um curto período de namoro, começaram a viver juntos. Foi

este companheiro (então namorado) que o convidou a participar da ICM-SP. Conta **Ezequiel**, que ele “*de cara disse que frequentava um culto*” e lhe convidou para participar da ICM-SP.

É interessante perceber que, n@s sujeit@s de trajetória católica, embora não haja um discurso de “cura” em relação à homossexualidade, há uma reiterada afirmação da heterossexualidade como norma. Muito entrevistados, embora venham de família católica, deixam evidente sua “escolha” (DUARTE, GOMES, JABOR, 2006) por outras denominações religiosas, evidenciando uma certa autonomia e tensão entre o indivíduo e suas famílias de origem.

Abel, de **família católica** fez “*seminário teológico Batista*”, influenciado pela vivência religiosa nesta denominação, após conversão de seu pai e diz que sua “*escolha*” contrariava a família, que não tinha uma adesão religiosa tão forte quanto a dele. “*Pra eles, religião era uma obrigação semanal, não era o tema da vida, pra mim religião era o tema da vida, o resto era secundário*”.

Ao contar sua experiência na Igreja Batista, ele relata o sofrimento em relação à não aceitação da homossexualidade nesta comunidade religiosa e que se sentia “*indesejável*” neste lugar, porque sua “*homossexualidade não era aceita*”.

Não é aceita na igreja, porque **é algo contra a vontade de Deus**. Não é aceito **porque é feio**, porque **não é bom**, e de diversas formas isso é comunicado pra gente, às vezes verbalmente, mas na maioria das vezes de outras formas”. Eu já estava cheio disso, **me descobri como sendo esse indesejável** e por conta disso eu já tinha um conflito muito grande com a minha – embora eu amasse muito a igreja, e se eu amava muito a igreja, amava muito a Deus e gostava da igreja, o problema era comigo – pessoa, eu tinha muita dificuldade com a minha pessoa mesmo, **eu era o pecador** que precisava do perdão de Deus, que precisava ser transformado e eu orava muito pedindo isso. Pedia, pedia e pedia e nunca tinha tido uma relação sexual ainda ou tocado um outro homem com desejo, mas só de me sentir homossexual, de **sentir que eu era um pouco diferente dos outros meninos**, isso me causava muita dor. (**Abel**, entrevista, março de 2010)

Com 19 anos embora não tivesse relações sexuais com outros homens, **Abel** diz:

[...] já estava cheio de **culpa**. Eu já tinha sido comunicado de diversas formas de que isso era **pecado**. Engraçado é que muitas coisas eram pecado, mas isso de forma muito especial era um graaaaaande pecado! **O sentir desejo, e o me identificar com isso era algo terrível, porque era como descobrir uma predestinação ao inferno**. Sabe? [risos]. (**Abel**, entrevista, março de 2010)

Abel namorou “*garotas da igreja*” e chegou a ficar noivo porque se “*recusava a aceitar a predestinação*” de que iria para o inferno. A igreja, portanto, caracterizava-se como um espaço de sociabilidade mas também, “*mergulhar na igreja era uma forma de esquecer dos desejos, de me libertar disso e um dia ser um pai de família, um missionário, um pastor*”.

Na hierarquia dos pecados, segundo **Abel**, a homossexualidade era o “*pecado muito grave*”, as outras coisas como “*sexo antes do casamento*” eram “*pecados perdoáveis*”; na tentativa de “*deixar de ter desejos por homens*” e se “*libertar*”, ter relação sexual com a namorada era plenamente justificável. Entretanto, **Abel** dizia que, ao contrário, seus desejos por outros homens só aumentavam ao ponto dele pensar em,

[...] **ter uma experiência com outro homem** pra saber que isso não tem nada a ver, porque eu tive uma experiência com mulher e ainda continuo tendo desejo por homens; se eu me permitir ter uma relação com homem eu vou ver que é ruim, que é muito ruim e vou... mas só de pensar nessa possibilidade, isso me satisfazia tanto, era tão satisfatório que, (risos) eu vou e não volto mais! (risos) **E fiquei nessa, nesse conflito do desejo, a escala do medo e do desejo subia e descia o tempo todo**. (**Abel**, entrevista, março de 2010)

Aquila decidira frequentar a **Igreja Católica** na adolescência, porque “*sentia uma coisa de fé*”. Ele diz que, mesmo na “*solidão*”, queria ter contato com “*um Deus concreto*”; mais tarde, quando estava na faculdade, também se interessou pelo **Kardecismo** porque “*queria encontrar respostas, não só sobre a homossexualidade mas sobre a espiritualidade*” e queria se “*desenvolver como pessoa*”. O período de

“conhecimento” do **Kardecismo** também foi o período de exercício intenso da sexualidade, mas se sentia “*solitário, envergonhado e “deprimido”*”, pois sentia que “*as pessoas gostam de mim, a minha família gosta de mim, mas acho que eles gostam de alguém que não sou eu*”. **Aquila** também diz que, neste período, tinha relações sexuais sem camisinha e significa isso como uma forma de “*auto punição*”, pois sabia dos riscos que corria e fazia exames de HIV continuamente⁷⁷.

Quando terminou a faculdade, **Aquila** mudou de cidade para dar continuidade aos estudos e ao pesquisar “*homens pelados*” na internet, encontrou um grupo cristão gay com o qual tentou contato, sem reposta. Continuou sua busca até encontrar a ICM, tentou participar, em sua cidade, de grupos que tinham pretensão de formar ICM “*mas não tinha possibilidades concretas*”; decidiu então conhecer a ICM-SP e depois de alguns meses se mudou para São Paulo, “*principalmente por causa da igreja*”, em 2009⁷⁸.

Adão cuja família de origem é católica, se considera uma pessoa com “*religiosidade grande*” e começou a frequentar grupos religiosos na idade adulta, através de amigos gays; antes ele tinha uma ideia de que “*aquela história de gay, o cara vai na boate, o cara vai não sei onde... e meio que assim, ele gosta, e a minha vida não pode se misturar muito com a de Deus, porque a de Deus é muito divina e a minha não é*”; por isso diz que nunca teve “*muitos conflitos*”, sempre se manteve afastado da igreja. Um namorado o levou para a Igreja Anglicana, onde “*eles aceitam, só que é uma coisa escondida, o pastor não vai lá na frente e fala que os gays são bem-vindos*”. **Adão** participou por seis meses da **Igreja Anglicana** e “*eu comecei a perceber que o que me tocava mais e me fazia voltar lá na Anglicana era a música, os hinos me emocionavam muito*”. Quando o namoro terminou, Adão deixou de participar da Igreja Anglicana e só mais tarde, depois que se tornaram apenas amigos, ele foi convidado para frequentar a ICM-SP, que seu ex-namorado começou a frequentar, depois de uma passagem curta por outra igreja inclusiva, a Igreja Paratodos⁷⁹.

Uma grande parcela dos/as entrevistados/as é de origem evangélica pentecostal, notadamente Assembleia de Deus. Pesquisas

77 Pesquisas sobre a AIDS tem, frequentemente, analisado a noção de “comportamento de risco” associado à culpa em relação à homossexualidade e os desdobramentos dessa culpabilização d@s sujeit@s (OLTRAMARI, 2007).

78 Vale destacar que recentemente tem sido estudadas iniciativas evangélicas ligadas à pornografia, como o caso do site cristão Sexxx church, estudado por Cláudio Leandro (2012), que analisa justamente a articulação que tal grupo realiza entre homossexualidade e pornografia (considerada um vício).

79 Sobre a igreja PARATODOS ver capítulo 2.

têm mostrado o caráter *conservador* da Assembleia de Deus no que diz respeito às “dimensões morais” (LISBOA, 2008; SEGATO, 2005), não focando especificamente a questão das homossexualidades.

Alfeu conta que se afastou da **Assembleia de Deus** e da família por “*não conseguir conciliar [sua] afetividade com aquelas duas situações da vida*”. A partir dos 26 anos, passou a circular por muitas cidades e em todas elas sempre procurava frequentar alguma igreja mesmo que não fosse “*membro oficial*” pois “*não conseguia [se] encontrar dentro da igreja mas também não consegui me ver fora da igreja*”.

Alfeu conta que, por todas as “igrejas tradicionais” pelas quais passou, a questão da “*sexualidade não é aceita [...] ou você se mascara, você se faz num papel de hetero, o que você não é, ou você não consegue ser aceito realmente nesse lugar, não tem como*”. Seus relacionamentos não estavam restritos ao mesmo sexo,

[...] eu tinha atração por aquele sexo que, a princípio, eu não identificava como homem; eu tinha atração por aquele corpo [...] e hoje não faz diferença a pessoa com quem eu estou, se um garoto, uma mulher ou outro homem [...] Esse aspecto, a minha sexualidade vai nesse encontro, eu não preciso mais me dividir, eu me encontrei e me sinto muito bem com isso. (**Alfeu**, entrevista março de 2010)

E nas igrejas pelas quais passou “*são totalmente hostis quando você transita de um papel para o outro*”. Nesse percurso, **Alfeu** também frequentou, a partir da década de noventa, quando se estabeleceu em São Paulo, alguns “*grupos religiosos inclusivos*”, mas considera que “*eram conservadores*” no que diz respeito à sexualidade. **Alfeu** também frequentou as primeiras igrejas inclusivas no início dos anos 2000, mas não permaneceu “*porque eles exigem que você tenha que desempenhar um papel definido*”; para ele, a “*diversidade sexual*” não era totalmente contemplada nestes espaços, e sobretudo o incomodava os valores de moralidade que condenavam determinadas práticas eróticas, tachadas de promíscuas:

Eles trabalham nesse sentido conservador da sexualidade, o gay; a questão da diversidade sexual talvez não encontre ali um ambiente cem por cento inclusivo [...]. A **questão da promiscuidade**, a própria palavra já é um

palavrão que eu gostaria de poder riscar do dicionário (risos), porque a gente como ser sexual eu, eu transito em vários ambientes e **eu não me sinto promíscuo**. A própria palavra promiscuidade já pressupõe um julgamento e isso também é terrível. (**Alfeu**, entrevista março de 2010)

Alfeu reflete que sua busca intensa por um grupo religioso “*faz parte dele [como] herança cultural da minha família evangélica*”, que sempre considerou “*natural [esse] modo de se identificar com Deus. [...] faz parte da minha caminhada, é um necessidade espiritual minha [...] busquei, sempre procurei em todos os lugares, mesmo que fosse em igrejas comuns*”.

Foi durante o período em que frequentava diferentes igrejas inclusivas que **Alfeu** “*ouviu falar*” que um grupo da ICM começara a se reunir em São Paulo; ele começou a visitar, para ver se “[se]sentiria à vontade”. **Alfeu** disse que, depois de algum tempo, sentiu “um sopro de ar fresco” pois entendia que tinha “*um ambiente arejado*” onde era livre de culpas e podia “*ficar bem resolvido*” em relação a sua sexualidade.

Abrão participou da **Assembleia de Deus** desde a infância, de forma bastante ativa, foi batizado no Espírito Santo e era tido como profeta na sua comunidade; tem o “*dom da oração*” e a “*unção do louvor*”, ele diz que sempre teve um intenso “*relacionamento com Deus*”, tendo sido também líder de jovens.

Entretanto **Abrão** diz que se “*culpava, por ser gay, por eu ter esse jeito feminino*”, na adolescência e juventude negava para si que “*gostava de meninos*” e “*queria manter relação com meninas por conta da igreja*”,

A posição da igreja é essa, eu sempre fui em todos os tipos de estudo, de adolescente, de noivado e casamento e todo o tipo de estudo bíblico que eu pude ir na assembleia, **na batista ou na presbiteriana; eles não tocam no assunto homossexual, eles só falam que isso a Bíblia condena** e apontam três partes da Bíblia e ponto. Que é o **Levítico, a história de Sodoma e Gomorra em Gênesis e quando o Apóstolo Paulo fala dos afeminados**. (**Abrão**, entrevista, julho de 2009)

Nesse sentido, articula que suas experiências relacionadas às “*chacotas*” na escola davam razão à sua mãe, que considerava que ser “*afeminado*” não era coisa de Deus.

Na igreja, **Abrão** disse que foi “*disciplinado*” algumas vezes, pelo entendimento da igreja de que masturbação era pecado;

[...] eles **pregam nas igrejas evangélicas de que o sêmen, o esperma, é nada mais do que pra você ter a sua relação sexual pra procriar, e ponto**. E quando você se **masturba**, você joga isso fora, **você joga a sua semente fora**.

Eu tive **um problema muito grande com a igreja que era a questão da masturbação**. Eu era **obrigado a me expor perante a igreja**, eu estava **proibido de cantar na igreja**, de exercer a minha função religiosa que era o ministério do louvor e sempre foi, eles me colocavam, **me expunham pra igreja** o porquê que eu estava sem poder. (**Abrão**, entrevista, julho de 2009)

Esse entendimento da Igreja de que a “*semente*” não deveria ser “*jogada*” fora, também justificava a condenação às relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo.

Abrão diz que “*não era mal resolvido, eu tinha nojo mesmo*” de homossexuais; sua primeira relação sexual aconteceu num período de afastamento da igreja, com uma prostituta; manteve relações apenas com mulheres dos 22 até os 27 anos,

E a minha oração era algo assim “**Senhor, se for pra eu ser gay (eu usava o termo bicha que é o termo de chacota que eles usam) eu quero que o Senhor me tire da terra, eu prefiro a morte**”. Isso me criou uma pessoa homofóbica, **eu me tornei uma pessoa homofóbica**. (**Abrão**, entrevista, julho de 2009)

Abrão relata que, depois de um período de afastamento da igreja, ele iniciou o namoro com uma “*menina do mundo*” com quem mantinha relações sexuais, mas que, quando ele retornou para a igreja e “*aceitou Jesus*” novamente, disse a ela que eles só poderiam ter relações após o casamento e “*a menina ficou chocada*” e “*entre ela e a igreja eu preferia ficar com a igreja e a gente terminou*”.

Em sua trajetória, **Abrão** conta que começou a se questionar e a “*sair daquele fanatismo [...] sexo não era um tabu, pra mim não era, pra igreja era e eu respeitava a igreja, por conta de ser uma pessoa pública e exposta*”, que mantinha relações com homens quase sempre de forma anônima em banheiros públicos ou parques; “*na minha vida homossexual não tinha o afetivo, era só aquela coisa promíscua*”.

Ao mesmo tempo **Abrão** frequentava “*salões de dança*” e conheceu um grupo de amigos que não eram gays e um amigo do grupo “*começou a me dar aula de como eu me comportar como homem*”; tais aulas lhe ensinaram “*a andar como malandro*”.

Neste período **Abrão** começou a frequentar a **Igreja Quadrangular** e se afastou desse grupo de amigos e de ter relações sexuais com mulheres; a líder dos jovens começou a “*fazer um trabalho de libertação*”, mas como se relacionava com outros homens fora da igreja, um dia uma “irmã” contou ao pastor que sonhou que Abrão era tomado pelo “*espírito de homossexual e ficava todo desmunhecando*”. Para **Abrão**, isso significava que “*a igreja não aceita, eu entendi qual foi a mensagem de Deus em relação a mim e quanto a Ele*”. E **Abrão** parou de frequentar a igreja.

Neste novo período de afastamento, **Abrão** conheceu um jovem rapaz que se tornou seu namorado e relata que esse período foi marcante pois,

Comecei a conhecer pessoas, não conheci homossexuais mais. E como era usado o termo contra mim, **eu comecei a conhecer as pessoas e não ‘as bichinhas’, ‘as bichas’, ‘os veadinhos’**, como eram usados esses termos deturpados. E comecei a conhecer as pessoas, ver que **elas tem sentimentos, tem sonhos, elas tem desejos**, comecei a conhecer os amigos do meu namorado e porque eu não tinha amigos gays, tinha amigos gays, mas até então eles lá e eu cá.
(**Abrão**, entrevista, julho de 2009)

Seu namorado, que era adepto do **Candomblé**, lhe falou de uma reportagem sobre “*uma igreja gay*” que vira na televisão, e embora tenha lhe interessado não chegou a frequentar, mas o incomodava a participação de seu namorado no Candomblé, sua “*visão totalmente deturpada do candomblé*” que era vista como “*coisa do demônio*”. **Abrão** questionava seu namorado sobre sua participação no Candomblé: “*Ele me respondeu que lá era a única religião que me aceita como eu*

sou. Isso foi como uma flecha direto no meu coração, sabe? Com vergonha eu ouvi isso, como uma pancada”.

Tempos mais tarde, no final de 2007 seu irmão o convidou para participar da ICM-SP. **Abraão** convidou seu ex-namorado para participar também.

Abner cresceu na **Assembleia de Deus**: na adolescência aproveitava suas idas à biblioteca para ir à estação de trem “*entrava no banheiro público e via que as pessoas estavam lá não só pra satisfazerem suas necessidades fisiológicas; em alguns desses banheiros eu comecei a ver cenas de sexo, e isso me despertou*”. Suas experiências sexuais neste período, sempre foram em lugares distantes de pessoas conhecidas e não lhe trouxeram “*consciência da minha orientação sexual*”.

Ele conta que as relações que começou a ter “*eram estritamente sexuais, porque para mim [...] eram no sentido animalesco mesmo, não havia afetividade, não havia sentimento, eu não conseguia*”. Estranhou quando um menino lhe contou que tinha um namorado, mas que isso lhe despertou “*ah, ele namora um homem*” como uma possibilidade não imaginada por ele. Sempre muito “*engajado*” na igreja, ele conta que quando criança sofreu um acidente e obteve “*o livramento de Deus*” e era levado ao púlpito para testemunhar o que lhe acontecera. Conta que vivia suas “*aventuras sexuais*” sem ter “*peso na consciência*” ou “*em pecado*”, até os 17 anos quando “*saiu da igreja*”.

Abner considera que o discurso familiar sobre “*estar no mundo*” o fez sentir culpa, pois no período de afastamento, embora ninguém soubesse, frequentava saunas e boates do centro e parou de estudar. Conta que, por pressão da mãe, voltou para a igreja, voltou a estudar e “*rompeu*” com tudo e seu “*universo de relacionamentos passou a ser somente o religioso*”.

Um dos períodos que **Abner** considera importantes na sua trajetória “*tanto para a sexualidade quanto para a religiosidade*” foi quando fez cursinho oferecido por um “*núcleo de consciência negra*”

[...] porque eu comecei a me sentir atraído por vários rapazes lá; ao mesmo tempo eu comecei a lidar com pessoas que eram do **candomblé**, que eram matrizes afro e pra mim era um horror, eram todos macumbeiros. E foi a época de maior, foi meu auge de dogmatismo pentecostal, eu participava de culto de oração, eu estava muito

engajado na igreja. (Abner, entrevista, julho de 2009)

Esse momento de tensão é hoje significado como positivo, pois ele considerava as “*religiões africanas demoníacas*” mas, na época, assinala, “*na luta entre o meu dogmatismo e a experiência com outras religiões, venceu o dogmatismo*”. **Abner** relata um conflito com um amigo que o chamava de *enrustido*, porque não se “assumia”, mas o amigo sabia que ele era gay. Na igreja, **Abner** sentia culpa por não acatar os preceitos morais da Assembleia de Deus,

Eu não me achava moralista, eu achava que eu era liberal. O máximo que eu fazia era me **masturbar**, e isso me matava de culpa, quando eu voltei às atividades da igreja e **você não pode pecar, se você pecar você não participa da ceia**. Então a ceia, você não podia tomar sem confessar. Aos 21, foi mais por causa da religião, uma coisa que acontecia muito, era inevitável eu me masturbar. Eu falei uma vez pro pastor e ele me perdoou, ele disse exatamente ‘*eu te perdoo*’. *Mas da próxima eu vou ter que te levar pro ministério*’, você acha que eu contei na próxima? [risos] Instinto de preservação! [risos]

Se ele tivesse me dito que eu ia poder voltar e falar com ele, eu teria contado outras vezes, mas **o fato dele me dizer que ia me levar pra igreja pra passar lá pelo ministério**, e chegavam os pregadores no púlpito e falavam, **alguém aqui está em pecado**. E eu sempre pensava: **sou eu, sempre achava que era eu. Eu que estou em pecado, sou eu o pecador**. Havia períodos que eu evitava me masturbar, e isso acontecia durante a noite quando eu estava dormindo e aquilo estava me adoecendo.

(Abner, entrevista, julho de 2009)

Ele diz que “*acreditava na revelação*”, que em algum momento na igreja alguém iria falar sobre as suas experiências sexuais, e que ele seria “*colocado de banco*”, “*ser censurado*” e por isso se “*desligou e saiu da Assembleia de Deus*”.

Quando entrou na faculdade, **Abner** conta que teve contato com diferentes grupos religiosos, e começou a perceber que ele “*não era tão*

liberal como pensava” quando estava apenas na sua “*igreja pentecostal*”. Seu convívio com batistas revelava “*suas posturas dogmáticas*”. Depois passou a frequentar uma comunidade **presbiteriana** e, embora não tivesse se “*assumido como homossexual*”, na convivência com esta comunidade pôde ter um diálogo com um pastor presbiteriano que o fez entender que “*Deus não deixou de me amar por eu ser homossexual*”. **Abner** diz que esse momento foi importante para que ele superasse sua “*homofobia internalizada*”.

Quando estava pela primeira vez namorando foi “*superando, estabelecer com relacionamento afetivo com ele foi a superação, eu estava fora do armário*”.

Numa das conversas com um pastor, **Abner** conta que decidiu se “*afastar da igreja*”,

Ele disse: eu acho que você chegou numa fase em que você precisa aprender a se relacionar com Deus sem a igreja; **você está chegando numa fase em que a igreja está sendo um impedimento, está mais te prejudicando que te beneficiando**, acho que você pode começar a trabalhar nesse sentido, de se desligar da igreja, **criar uma relação [com Deus] independente da igreja**.

(**Abner**,entrevista, julho de 2009)

Nesta trajetória já na faculdade, onde “*não queria mais igreja*” e “*saindo do armário*” começou a “*quebrar a noção de que crente não se envolve com pessoas do mundo*”. Nesse processo marcado pela inserção em grupos estudantis, **Abner** começa a conhecer pessoas LGBT e a participar de grupos que tratavam da “*diversidade sexual*”

[Foi] um processo gradativo, era aquela coisa tipo, eu ir na reunião do DCE **falar sobre a pauta LGBT**, e eu me **sentir mal com os meninos** que eu mal conhecia que estavam ali, mas eu fui me acostumando e aí **eu comecei a conviver com homossexuais. Os homossexuais que eu havia até então**, inclusive alguns que se interessavam por mim, **eu tratava-os muito mal**. (**Abner**,entrevista, julho de 2009)

Foi no período de inserção na militância estudantil e LGBT que **Abner** conheceu a ICM.

É comum nas trajetórias dos/as entrevistados/as com forte adesão à Assembleia de Deus que estes, mesmo quando em conflito ou rompimento com as normas (que são constantemente reiteradas nos cultos, através das pregações, dos testemunhos e das sanções pelo seu descumprimento) internalizam a ideia de pecado e se culpabilizam apesar das estratégias de ocultamento de suas condutas e da sexualidade.

Adonias frequentou a **Igreja Quadrangular** durante a infância; conta que na adolescência teve experiências sexuais com meninos e meninas, sua primeira relação teve com dez anos, com uma menina. Aos 15 anos, ele conta que começou a frequentar diferentes igrejas evangélicas, *“nessa parte sexual eu estava bem definido em ser bissexual, alguns falavam assim “Deus tem a cura pra você” E eu ia, fui em várias outras religiões, eu queria ser uma pessoa normal, porque eu me achava ainda uma pessoa anormal”*.

O entendimento de que era *anormal* passava pela interpretação de que era *“uma pessoa endemoniada devido à religião e à criação que eu tive e ao que eu via na televisão, o que os meus pais falavam [...] era uma coisa do diabo, então uma vez eu fui na Igreja Universal e comecei a frequentar”*.

Ao mesmo tempo, Adonias frequentava diferentes **cultos afro, umbanda, candomblé e quimbanda** e chegou a visitar uma Igreja Inclusiva pois, para **Adonias**,

Lá [no Candomblé] a cultura é totalmente diferente, você tem um outro ritmo da religião, você não tem livre acesso igual a falar com Deus, [...]. Você é o que recebe o espírito, tem os da esquerda e os da direita, e você nunca tem esse livre acesso. E na congregação eu aprendi que você tem livre acesso.

(**Adonias**, entrevista, julho de 2009)

Durante a sua participação dos **cultos afro**, sua percepção de que estava em pecado continuava, e além disso, considerava que estava *no inferno*, e de certa forma considerava tais cultos *demoníacos*. **Adonias** diz que este foi um período em que ele tinha diversos relacionamentos simultâneos:

[...] namorei sete caras, mas eles não sabiam um do outro [...] eu não sabia falar não, as pessoas chegavam e vinham pedindo pra ficar comigo e eu ficava, e depois passava telefone e tudo e pedia pra namorar e eu namorava, enfim, só

que era temporário, não durava dois, três meses.

(Adonias, entrevista, julho de 2009)

Na medida em que foi fazendo sua iniciação no **candomblé**, **Adonias** começou a admirar “*a cultura*”; conheceu seu namorado atual num parque, entre rompimentos e reconciliações e mesmo frequentando o candomblé, **Adonias** nunca convidou o namorado porque considerava que ele era “*cabeça fechada*”. O namorado *evangélico* conheceu a ICM num período em que estavam rompidos e lhe convidou; depois de algum tempo reataram o namoro e **Adonias** começou a frequentar a ICM-SP definitivamente.

Acabe sempre teve seu “*lado espiritual*”, e procurava desenvolvê-lo; “sempre gostei do místico”, frequentou a **Igreja católica**, **Religiões Afro**, **Espiritismo**; “*no Alan Kardec, fiz trabalhos de passes, e sentia mesmo que tinha as melhores amizades*”. Chegou a participar de uma “*igreja evangélica*” a convite de uma amiga, “*mas era com intuito de conversão mesmo, não é a mudança que eu procuro*”. Foi em seu círculo de amigos que frequentam bares e boates do centro de São Paulo que Acabe foi convidado para participar da ICM.

Na trajetória d@s sujeit@s em busca de um espaço religioso que não esteja em conflito com sua sexualidade, os cultos Afro desempenham um papel importante. Embora em menor número, os cultos afro aparecem como um espaço acolhedor, entre meus entrevistados/as, como relatam pesquisas (LANDES, 2002. FRY 1982, BRIMAN 1995) que destacam este aspecto dos cultos Afro no Brasil, em relação aos homossexuais, desde o início do século XX. Em minhas observações percebi que, na ICM, são poucos os ex-adeptos dos cultos Afro.

Grande parte dos depoimentos está circunscrita ao campo do cristianismo, às religiões católica e evangélicas. Pessoas com tal ethos religioso cristão, para os quais a ICM-SP direciona a desconstrução de suas concepções, relatam sua vivência religiosa na ICM-SP como um processo de “*aprendizado*” em torno das sexualidades e da diversidade religiosa.

5.3 A VIVÊNCIA RELIGIOSA NA ICM-SP

É preciso mencionar o lugar de fala dos meus/minhas interlocutores/as sobre suas trajetórias religiosas anteriores: todas as

pessoas entrevistadas participavam da ICM-SP há pelo menos um ano à época em que foram entrevistados/as, eram membr@s da ICM-SP e já haviam realizado o *pacto de membresia*, ou seja, tinham sido recebidos publicamente na Igreja, no culto de recebimento de nov@s membr@s. Isso significa que são sujeit@s com uma adesão significativa a esta igreja. Este dado é importante para entender porque muitas das narrativas sobre suas trajetórias religiosas são marcadas pelas interpretações e novos significados que a Teologia Inclusiva da ICM-SP trouxe para estes sujeit@s. Trata-se de uma memória reativada pelo presente, como propõe o estudo clássico *A memória Coletiva* de Maurice Halbwachs (1990).

Mesmo frequentando ativamente a ICM-SP, alguns deles continuam a frequentar outras denominações religiosas. Observei isto especialmente em sujeit@s com trajetórias em igrejas católicas e nas religiões de matriz africana e ainda, naqueles que frequentaram religiões protestantes que “*acolhem o homossexual*”. Conheci pessoas que eram membr@s da ICM-SP e que participavam de outras igrejas protestantes, um rapaz, por exemplo, era contratado de uma denominação protestante como músico.

Durante minhas observações e falas dos/as entrevistados/as não foi perceptível qualquer tensão entre a adesão à ICM-SP e a frequência em outras denominações religiosas. Este é um dado indicativo da forma como esta igreja é vivida por muitos participantes, como um espaço a mais em suas trajetórias religiosas e não um espaço de conversão definitiva, como exigem outras denominações. É significativo que a ICM tenha uma relação de proximidade com os cultos Afro, espaço religioso onde, tradicionalmente, homossexuais sempre foram bem acolhidos (FRY, 1982 LANDES,2002). Em alguns cultos da ICM, como na comemoração do Dia da Consciência Negra, era comum ver *pais e mães de Santo* visitarem a ICM-SP. Também é comum, entre seus frequentadores, o uso de guias em referência aos seus orixás.

Alguns de meus/minhas entrevistados/as, em particular os evangélicos e católicos, consideram que a sua adesão à ICM-SP contribuiu para sua mudança de entendimento das religiões Afro como “*demoníacas*” e de suas experiências nestes cultos como negativas, mostrando o quanto a ICM-SP pratica, em seu cotidiano um projeto ecumênico e um diálogo inter-religioso. Neste sentido, a fala de **Acabe** justifica,

Porque eu fiquei no candomblé trinta anos e jogo cartas, ainda tenho as minhas coisinhas [...] mas nem por isso vou deixar de frequentar

a ICM porque ela prega a inclusão, é por isso que eu vou lá. **A ICM me trouxe** mais cultura, mas **fortalecimento na palavra bíblica**.

(**Acabe**, entrevista julho de 2009)

A prática do ecumenismo parece ser central na ICM. Escutei o pastor dizer, em diferentes momentos, que é necessário “*respeitar toda a diversidade religiosa que existe*”, para ter uma “*identidade inclusiva*”. Neste sentido presenciei alguns eventos promovidos pela ICM-SP ou em parceria com ela, que contavam com a participação de lideranças de religiões de matriz Afro e também lideranças religiosas de igrejas protestantes.

Mas a observância deste aspecto ecumênico não parecia acontecer da mesma forma em relação às igrejas *evangélicas* e a outras *igrejas inclusivas*. Nas entrevistas e nas minhas interações em campo, a especificidade da ICM-SP era dada em questões relativas à moralidade destas igrejas que eram seguidamente ativadas como *conservadoras e fundamentalistas*. A não condenação de práticas consideradas, em outras igrejas inclusivas, como “promíscuas” ou a aceitação da travestilidade e de excessiva feminilidade entre os gays participantes, parecem ser alguns dos demarcadores importantes da ICM-SP em relação a outras denominações.

O contraste com as igrejas evangélicas, bem como com outras igrejas inclusivas, me foi relatado por **Acabe** da seguinte forma: “*o [pastor de uma denominação inclusiva] prega muito que o gay tem que ser uma pessoa certinha, vestir uma fantasia mesmo, que nem hétero, ficar abafando, sabe? [...] E eu sempre fui pintosa*”.

Aquila reforça essa percepção quando afirma que, nas outras igrejas inclusivas que conheceu, onde as lideranças religiosas são identificadas por ele como advindas da Assembleia de Deus e da Igreja Renascer, *afeminados* dificilmente se sentiriam “aceitos”: “A [citando o nome drag de um@ participante da ICM-SP] *não vai entrar nessas igrejas nunca, não vai ser aceita nessas igrejas nunca*”!

Já **Alfeu** relata que sua experiência numa igreja inclusiva anterior não era seu “*modo de se expressar*” e exemplifica o modo como o pastor de uma igreja inclusiva, segundo ele, abordava a homossexualidade:

Embora eu tenha vindo da **Assembleia de Deus** e o [nome do pastor da **igreja inclusiva**] também, eu não consegui ficar lá, havia um **certo fantasma da culpa [...] o gay, como pecado, o sexo e o homossexual como pecado**. E o [pastor] era **muito conservador nesse aspecto**.

(Alfeu, entrevista, março de 2010)

Abner relata que, antes de frequentar a ICM-SP, conheceu um pastor de outra igreja inclusiva,

O [pastor] me convidou pra ir na igreja, e eu fui umas duas vezes, eu percebi que a **única proposta era de uma igreja gay, não tinha nada de inclusivo.**

- Fátima: E o que isso significava?

Significava que ele estava disposto a **manter os mesmos padrões moralistas** que pra mim já não faziam sentido nenhum.[...] o tipo de mensagem que ele trazia no culto, das vezes que eu assisti, o tipo de postura e como ele falava, me dava essa sensação, de que isso não era tranquilo pra ele.

(**Abner**, entrevista, julho, de 2009)

Abner reconhecia, nesta igreja, a reprodução de uma estrutura que segundo ele, dificilmente reconheceria toda a diversidade sexual e de gênero,

- Fátima: E como você classificaria essa igreja?

Neopentecostal. Como a Bola de Neve, como a outras, aquelas **igrejas que são para um público específico. Elas só querem fazer uma reforma, são igrejas que propõem uma reforma religiosa,** que é **manter toda a estrutura** mas se voltar para um público novo que é a população LGBT. **Se bobear, só a população gay. Não sei o quanto estão dispostos a incorporar drags, transexuais, travestis.**

Sua análise, aponta para a manutenção de hierarquias de gênero,

-Fátima: E quando você foi, a frequência era masculina?

Sim, masculina, como todas essas igrejas são. Mas eu **estou pressupondo**, a partir da proposta teológica deles. Na hora em que as **lésbicas começarem a questionar**, ‘por que não nos tornamos obreiros, porque não? [...] isso provavelmente **vai ser motivo de expulsão**, quer dizer, não tem uma proposta inclusiva, propriamente. Então não me interessou, não estava afim, não queria.

A este respeito, o pastor da ICM-SP, fala que na ICM pode haver diferentes tipos de culto, em função da “*diversidade religiosa*”, presente através das denominações de origem de seus membr@s, entretanto a *liturgia* não implica em manter os mesmos discursos religiosos de tais igrejas,

Então vai **existir ICMs de vários estilos**, vários jeitos, vários tipos, mas **nunca vai existir uma ICM que aceita gays e lésbicas mas não aceita travestis**, nunca vai existir uma ICM que faz discursos, **promove discursos machistas**, **nunca vai haver uma ICM que celebra a Santa Ceia mas que restringe ela a certo grupo** ou a tais pessoas ou a isso ou àquilo, nunca. Então existem certas coisas de que realmente não se abre mão, entende? [risos] (Pastor da ICM, entrevista)

Para **Elias**, as diferentes proveniências religiosas de pessoas que congregam a ICM foi importante para sua vivência religiosa,

A ICM me ajudou muito a eu me aceitar plenamente, até nessa **questão da espiritualidade** e também pelas pessoas que eu conheci, porque várias **outras pessoas que também são cristãs e que tem história de vivência em igrejas**, e em igrejas diversas: **Assembleia de Deus, Batista, Presbiteriana**, tantas pessoas que vieram de tantos lugares, pessoas que vieram da **Umbanda, do Candomblé, e que se juntaram e então foi muito bacana**.
(**Elias**, entrevista, julho de 2009)

Elias destaca que o fato da ICM-SP “*ser bem estabelecida*” e de ter vínculos mundiais foi importante em sua “*escolha*” para participar dela.

Eu já tinha pegado o panfleto da CCNE, que é a comunidade Nova Esperança [na parada], eu guardei no meio da Bíblia [...] quando eu peguei o panfleto da ICM foi diferente porque já **estava escrito lá que a ICM era já constituída no mundo inteiro, não era uma igreja que surgiu assim no Brasil, num cantinho, ela tinha toda uma história, ela tinha toda uma tradição**, e no

panfleto da ICM mesmo tinha umas fotos de ICMs de outros países, e aquilo me interessou, eu achei bacana, **uma igreja bem estabelecida**, que agora está no Brasil, isso que me despertou o interesse de conhecer e tudo.

(Elias, entrevista, julho de 2009)

André também salienta a importância da ICM já existir mundialmente para sua adesão ao grupo:

Ai depois quando eu tentei retomar mais a conversa com o pastor ele foi me explicando, me dando as dicas de uns textos, e **aí que a gente descobriu que esta igreja tem história fora do país**, lá com um cunho mais de militância com o reverendo Troy. Eu disse “Ah, [pastor], quer saber, vamos batalhar, vamos fazer, tem uma demanda reprimida gigantesca, **tem meninos aí sofrendo**, e tem fácil”. Eu tenho essa condição boa, tem tanto gay que foi saído da sua igreja e sente falta dela e está sofrendo. A gente encontra nos bares, boates em todos os guetos, a gente encontra. E **precisam desse lugar**, e pra muitos a falta desses lugares traz prejuízos. (André, entrevista, julho de 2009)

Um primeiro momento de aproximação com a ICM-SP, que posso destacar nas trajetórias de meus/minhas interlocutores/as é caracterizado por um estranhamento, ou mesmo uma desconfiança, em relação a esta igreja, como relata André,

Nos primeiros meses **eu vim pra observar**, pra ouvir, bem quietinho, notando que as pessoas que estavam ali, na sua quase total maioria, pra não dizer cem por cento, eram homossexuais, eram gays, homossexuais masculinos ainda; **as mulheres começaram a vir depois, então eu falei “Opa! Já é um sinal”**.

(André, entrevista, julho de 2009)

Há muitos relatos de que foi necessário um tempo de “*avaliação*” em que as pessoas vão “*vendo se era isso mesmo, vendo se eu ia me enquadrar mesmo na comunidade, se eu ia me integrar de fato*” (Elias).

É recorrente que, antes de frequentarem os cultos, as pessoas tenham primeiro realizado algum encontro ou conversa com o pastor que explica ‘a missão, visão e valores’ da ICM-SP. Muitos desses encontros também versaram sobre questões relacionadas às suas trajetórias religiosas anteriores e também à sexualidade. Como por exemplo, questões relacionadas à conciliação de uma vivência religiosa com o “mundo gay”, a frequência em *dark rooms*, diferentes tipos de conjugalidade, etc.

A ICM- SP parece desenvolver estratégias de acolhimento muito eficientes nesse sentido; todas as pessoas destacam que, quando chegaram pela primeira vez, foram recebidas com “afeto”, abraços, “*independente de estarem sozinhas ou não*”.

E eu fui **abordado de forma diferente**, independente do meu [*namorado*], **o carinho** com que o [*Reverendo*] veio conversar comigo e ai ele começou seu culto e ai sentia uma coisa diferente de “...irmão você que está em pecado...”. Nossa, que legal, eu lembro que **eu ficava todo arrepiado** de ver o *Reverendo* pregar, e ai eu comecei a ter **uma forte emoção** e achei que tava sonhando; aquele momento não parecia realidade, por **estar ali e de forma muito transparente**; eu já tinha sonhado, mas não imaginado que eu ia chegar ao ponto de estar de frente com aquele momento; ai acabou o culto, aquele tradicional cafezinho e **ai os meninos vieram, abraçamos, beijamos**, todos; “*nossa, que legal, muito bom, muito bom, espero voltar mais vezes!*”
(*Ezequiel*, entrevista, julho de 2009)

Outro aspecto que chama atenção nas falas de meus/minhas interlocutores/as é que consideram importante terem participado da Santa Ceia logo na sua primeira visita à igreja, não tendo que passar por nenhum tipo de confissão ou ritual que lhes colocasse na condição de não pecadores.

Aquila ressalta também que a ICM SP é um “meio acolhedor para todos”, diferente do “meio gay” onde, segundo ele, não são aceitos:

[...] **aqueles que não existem**, aqueles que **não são jovens**, que **não são tão bonitos**, talvez mesmo os que **não são brancos, os deficientes, as travestis**, [...] **nós temos** um diferencial, uma

inclusão maior daqueles que são discriminados no mundo gay.

(Aquila, entrevista, março de 2010)

O espaço de culto, embora simples, era sempre limpo e bem cuidado com ajuda d@s membr@s que também contribuíam com a manutenção do espaço, com sua própria mão de obra (limpando, pintando, decorando o espaço) ou colaborando financeiramente para a manutenção do prédio (como na ocasião da troca de forro). Era bastante rotineiro que eu mesma fosse solicitada a organizar as cadeiras do espaço, junto com outras pessoas que chegavam cedo, algumas delas para ter a primeira conversa com o pastor em busca de maiores informações sobre a igreja.

A comunidade é pequena, e mesmo as pessoas recém chegadas são, em algum momento, solicitadas a participarem de algum modo; lembro que numa das minhas visitas encontrei um rapaz pela primeira vez na igreja, era a semana de comemoração do aniversário da ICM-SP, entabulei conversa e ele disse que participava pela segunda vez de um culto, que antes frequentava outras igrejas inclusivas e pentecostais. Conversávamos em frente a um painel com fotos dos quatro anos de existência da igreja, feito a base da técnica de *scrapbook*. Curiosa, perguntei ao rapaz se ele conhecia quem tinha feito; ele, muito orgulhoso de seu trabalho, disse ter sido ele.

Ao chegar à igreja, é habitual que o visitante preencha uma ficha com seus contatos, e as pessoas que os recebem entabulam conversa. Muito corrente também é perceber que novos/as integrantes que tocam instrumentos são solicitados/as a participar dos ensaios do ministério de louvor, ainda que não sejam membr@s da igreja. Essas estratégias possibilitam a criação de um sentido de pertencimento, um ethos de grupo que não impõe, em princípio, condições específicas para participação nessa rede social.

5.3.1 A “Família ICM”

Para algumas pessoas, especialmente aquelas com uma trajetória de baixa adesão religiosa, a ICM surge como um espaço “*onde se pode ser quem é, sem máscaras*”.

Em muitas entrevistas, a ICM foi caracterizada como família; essa caracterização também foi bastante presente nos testemunhos e depoimentos públicos que pude observar em campo. Se por um lado, a

família ICM exprime a ausência de vínculos com a família de origem, por outro lado, para alguns, ela os reforça. A ICM é vista como família não apenas no sentido do parentesco transcendente (*somos todos irmãos*) mas na estrutura e conflitos que são considerados próprios da família:

O mais **gostoso de tudo na ICM** foi essa questão de **família mesmo, a gente vem carente**, a gente vem assim muitas vezes **precisando se encontrar num meio de cristãos novamente**, no meio de uma igreja novamente e **a ICM aceita e acolhe muito bem** as pessoas que ficam e **acaba se tornando família mesmo. Desde pessoas com muitas limitações**, por exemplo, nós temos pessoas que na ICM tem limitações **físicas**, limitações **humanas** e que **muitas vezes são excluídas de vários outros grupos** e que **na ICM encontram essa família**. Então é muito bacana [...] o mais legal de tudo é essa questão da amizade mesmo, de que vira uma família mesmo [...] eu comecei a ter espaço pra fazer coisas que eu gostava. (**Elias**, entrevista, julho de 2009)

A “família ICM” passa e ter um significado bastante importante na trajetória desses sujeit@s, muitas vezes marcados por exclusões na família de origem, como afirma uma das *drags* ao ser questionada por sua colega, após sua apresentação no retiro, realizado em 2010:

-Drag entrevistadora: Como é estar aqui no nosso meio?

-Drag entrevistada: Em família! Não aquela família que pensa se vai te aceitar ou não, quando descobre quem você é. **É aquela família que te aceita** assim que olha para você. (Diário de campo, abril de 2010)

É na definição que fazem de *Família ICM* que os/as entrevistados/as dão sentido ao seu pertencimento à comunidade religiosa,

[...] eu comecei a **ter espaço pra fazer coisas que eu gostava** [...] eu tive espaço dentro da ICM pra me dedicar [...] foi através dessas coisas que eu **fui me sentindo integrado** mesmo na igreja, na

comunidade, **no grupo de amigos, na família ICM**, eu fui ficando bem próximo das pessoas e **até na fé mesmo.** (Elias, entrevista, julho de 2009)

Essa atribuição de um *status* de família para a ICM, é análoga àquela analisada por Kath Weston (1998). Para gays e lésbicas nos Estados Unidos, esta família de escolha se torna uma grande família extensa no processo de “coming out”; tal rede de relações implica em manifestações simbólicas de amor, história comum, apoio material e emocional, solidariedade. É comum que pessoas que se conheçam na ICM-SP comecem a morar juntos e/ou a formar uma rede de apoio, aglutinando amigos de longa data e ex-parceiros. Para Weston (1998), o que constrói estas famílias no contexto das homossexualidades é, em grande parte, a ideia de um passado compartilhado. Para algumas pessoas, entretanto, tal família não é uma família “substituta” pois os laços de sangue são bastante significativos. Nas trajetórias dos sujeit@s, a família consanguínea tem um valor bastante grande e, considerando que as tensões nela estabelecidas geram “um vazio”, tais sujeit@s, a partir da entrada na ICM-SP, procuram sinalizar às suas famílias que encontraram uma comunidade religiosa, convidando-as a participar do culto e dos eventos da igreja.

As pessoas relatam que tiveram um processo de aprendizado/conhecimento, na ICM-SP, que as ajudou a se aceitarem. Isso assume diferentes aspectos, não apenas a aceitação de sua própria sexualidade mas especialmente que não é necessário ter um tipo de comportamento sexual e mesmo uma masculinidade ou feminilidade ideal. Esse discurso diz respeito especialmente aos *afeminados*, aos homens que “se montam”, aos que fazem o trânsito de gênero (transgêneros) aos que frequentam bares, boates e saunas (comportamento entendido como promíscuo) em algum momento das suas trajetórias. Aqueles que têm um comportamento mais “normal”, relatam que tal aprendizado vem de suas vivências religiosas com a “diversidade sexual” presente na ICM-SP, da participação nos cultos, cursos, palestras e retiros e especialmente da convivência em grupo. Portanto a vivência religiosa na ICM-SP é um espaço, nas trajetórias dos sujeit@s, onde há um reconhecimento do/a outro/a, e de si mesmo, como legítimos. Isto implica numa compreensão de que “*Deus aceita cada um da forma que é, segundo seus desejos e práticas desde que não prejudique outras pessoas*”.

Nas **outras igrejas**, era **aquela luta**, eu com as **normas e rotinas** que hoje a gente entende que não existem; inclusive o que eles falam na ICM e o que é verdade, é que **nosso livro de normas e rotinas só tem uma linha**, que não tem normas e rotinas, é essa nossa norma. **Não tem norma. A diversidade não tem como, não tem como.** (André, entrevista, julho de 2009)

5.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As trajetórias aqui analisadas mostram como @s sujeit@s entrevistad@s tiveram todos fortes experiências religiosas em sua infância e adolescência, em muitas denominações religiosas. Sem dúvida, este ethos pessoal marcado pela experiência em outras igrejas é central para sua adesão à ICM-SP.

Nas trajetórias daqueles que tinham uma adesão religiosa forte, especialmente às denominações pentecostais, a regulação do desejo e a negação da sexualidade foram uma constante, tensionada pelas experiências sexuais que eram significadas como *pecado*. Através da escuta das trajetórias, é possível perceber que as igrejas exercem um papel fundamental nas normatizações da vida social das pessoas, seja por força dos dogmas ou simplesmente por padrões morais aos quais @s membr@s se engajam e que formam a identidade da comunidade religiosa ou *ethos* de grupo.

Num contexto político-social e cultural mais amplo, as igrejas, mais fortemente a Católica (e as chamadas Evangélicas) têm exercido esse papel conscientemente, para legitimar sua visão de mundo (ALDANA 2000 e 2005). Mas ao mesmo tempo, igrejas cristãs tradicionais (Católica e Protestantes históricas) refletem e debatem sobre a problemática da homossexualidade (WEISS DE JESUS, 2003), empreendendo mesmo iniciativas práticas para o “acolhimento” de homossexuais na perspectiva da tolerância e não da cura. No entanto, como alguns entrevistados revelam, o acolhimento em tais igrejas não é explícito e incide sobre @s sujeit@s ainda a ideia de pecado.

Entre as mulheres que acessei, essa diversidade é menos evidente. Por terem sido poucas, as trajetórias mostram uma certa invisibilidade, não dada tanto por uma “discrição” como no caso dos homens. Minha percepção é de que a relação entre duas mulheres consegue permanecer no âmbito do privado, sem muitas interferências, como as trajetórias de

Sara e Salomé; não há uma cobrança pública de relacionamento afetivo sexual com o sexo oposto, como o relatado por homens, a sexualidade das mulheres, é vivenciada no âmbito privado, encarcerada. É revelador que, todas as mulheres tiveram um relacionamento com alguém do outro sexo pois, de algum modo, seus desejos pelo mesmo sexo eram considerados fora da norma, diferentes, sendo atribuído a eles um sentido negativo.

Considero que, por mais que as decisões relativas à sexualidade estejam relacionadas ao *ethos privado*, como me referi anteriormente através de pesquisas anteriores, as instituições religiosas às quais est@s sujeit@s se referem continuam estabelecendo normas em relação ao gênero e à sexualidade.

A sexualidade, portanto, ainda é um campo a ser controlado nos discursos institucionais, o que gera inúmeras tensões entre a vivência religiosa de tais sujeit@s e suas trajetórias homossexuais. A ideia de “escolha” emerge, nas sociedades modernas, como dando lugar ao indivíduo, que negocia as tensões entre *ethos religioso* e *ethos privado* ao longo de sua trajetória. Uma das estratégias para tal é o “cultivo do segredo” no exercício da sexualidade (NATIVIDADE; GOMES, 2006); este segredo é apresentado, nas trajetórias, como uma possibilidade de exercício da sexualidade que está em conflito com a família e com seu *ethos religioso*, que muitas vezes não se apresenta relacionado a uma adesão religiosa institucional, mas nos dilemas enfrentados em relação a sua sexualidade. A trajetória dest@s sujeit@s é marcada pela exclusão das igrejas das quais participam, seja explicitamente, através de conversas, exposições públicas de sua conduta sexual ou mesmo de maneira implícita, relacionado às mensagens religiosas - que apesar da manutenção do segredo, tensionam sua vivência religiosa - e sua trajetória sexual.

Para est@s sujeit@s, A ICM-SP surge como possibilidade efetiva de exercício da fé (algo fundamental para eles) ou como encontro de um grupo de acolhimento e sociabilidade no qual não se sentem constrangidos. A sexualidade, a partir da participação na ICM-SP, assume um diferente lugar: por figurar como um eixo teológico nesta igreja, é reiteradamente significada como positiva e começa a ter novos significados para seus participantes.

6 TRÂNSITOS DE GÊNERO - A PRESENÇA DE MUITOS “FEMININOS” NA ICM-SP

[...] é difícil você querer enquadrar todo mundo em denominações, porque **entre hetero e gay existem muitos meio termos**, uma infinidade imensa que você não tem noção. Então, é difícil você querer colocar cada um na sua gavetinha, você **não vai ter gaveta para todo mundo.**(Elias, entrevista, julho de 2009)

Não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados. (BUTLER, 2008, p.48)

Quando iniciei o campo em 2008, na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo – ICM-SP, notei a presença de poucas travestis, mas uma grande quantidade de homens gays que se auto-classificavam como “pintosas⁸⁰”, que frequentavam assiduamente a igreja e que transitavam entre comportamentos associados ao masculino e feminino. Muitos homens usavam acessórios “femininos”, alguns eram chamados por nomes femininos e masculinos ao mesmo tempo e por pessoas diferentes em rodas de conversa. Suas performances femininas eram evidenciadas através dos “trejeitos” e da forma de se referir ao outro no feminino, seja colocando o nome no feminino precedido por “Dona” ou delegando um outro nome feminino (como uma segunda identidade, drag ou não) e do uso de expressões como “bicha”, “mona”, “bi”. Neste sentido, essa performatividade adquire um sentido subversivo, tal como David Halperin analisa através do conceito Camp,

[qui]es una forma de resistencia cultural que reposa sobre la conciencia compartida de estar situado ineludiblemente dentro de un poderoso sistema de significaciones sociales y sexuales. El *camp* resiste al poder de ese sistema desde adentro por medio da la parodia, La exageración, la amplificación, la teatralización y la explicitación

80 Entre os gays, Pintosa é o homem homossexual considerado bastante feminino. Aqui o termo está sendo utilizado como um termo de autoatribuição e reconhecimento no grupo.

de los códigos tácitos de conducta. (HALPERIN, 2007, p.48)

O uso de echarpes, brincos, sandálias, juntamente com calças e camisetas ou a adoção de uma Bíblia com capa cor de rosa para realizar a leitura nos cultos, era sinal de que esta igreja diferia das já descritas em suas “normas” e também na compreensão das homossexualidades e do gênero. Tais pessoas não estavam à margem ou eram levadas a seguir um único modelo de comportamento na igreja. Num dos primeiros cultos dos quais participei, houve um momento para os “informes”, onde o pastor chamou alguém por um nome Drag bastante conhecido na comunidade, e um homem de cerca de 40 anos, foi à frente, não “montado”, e informou que todos/as estavam convidados para o Bingo Show das Drags da ICM, que serviria para arrecadar fundos para a reforma do forro do salão de culto. Embora não estivesse “montada”, durante todo o tempo do aviso, a performance drag acontecia, através do escracho, da jocosidade e do uso do feminino para referir-se não só a si, mas às demais “meninas” que participariam do show.

Após o culto “as meninas” reforçavam o convite para o bingo show das drags, e algumas eram chamadas por seus nomes masculinos e por seus nomes drags por diferentes sujeito@s, todos já familiares à el@s.

Esse tipo de “performance do feminino” era constante nos cultos e outros espaços da ICM-SP, não apenas na sociabilidade dos participantes da igreja mas também entre as lideranças religiosas, e encontravam lugar nas celebrações dos cultos. No contexto das celebrações, as lideranças religiosas brincavam com as denominações e atribuições de gênero.

Num dos primeiros cultos que observei, em dezembro de 2008, aconteceu uma celebração especial para a ordenação de dois diáconos⁸¹. No momento da ordenação um deles brincou “teve uma fase na minha vida que eu quase virei drag só pra poder usar vestido, esse dia chegou”, a comunidade riu. Percebi que estes tipos de brincadeiras eram frequentes na igreja; aos poucos, conversando e circulando entre as

81 Diáconos são “leigos consagrados”, ordenados a partir da comunidade para o ministério do serviço, são “auxiliares do pastor”. Este cargo não exige formação teológica e nem precede a ordenação como pastor, como em outras denominações religiosas. Este trecho do diário de campo traz mais elementos sobre a ordenação dos diáconos: “o pastor da ICMSM introduziu a ordenação dos dois diáconos, como eleitos pela comunidade, para servir e colocar para a igreja seus dons e seus talentos, para que possam officiar. Diaconato é um ministério de serviço. O pastor, na oração, pediu que Deus lhes desse força para lutar e muita vontade de servir”.

pessoas, percebi que estas brincadeiras eram uma forma de aproximar sujeitos “afeminados” e também de desestabilizar aqueles que tinham um modelo de masculinidade viril e receio de demonstrar qualquer traço de feminilidade, demonstrando mesmo uma certa repulsa pelo feminino.

Nas entrevistas, como já analisei nos capítulos anteriores, foi bastante comum encontrar sujeitos com trajetórias de conflito com os papéis de gênero e em especial com o que socialmente era considerado “feminilidade”. Este “feminino” está bastante presente nas narrativas, no contexto da “descoberta” da homossexualidade. Em algumas trajetórias, esta identificação com “trejeitos” e comportamentos “afeminados” é percebida e relatada como algo extremamente negativo no processo de vivência da homossexualidade. Alguns deles relatam que, na construção da vida adulta, ocorre, em geral, a busca por um modelo “mais viril” de homossexualidade, com uma proposta explícita de afastamento de identificações de traços de feminilidade em seus comportamentos públicos. Observei, nos depoimentos escutados, que os sujeitos gays vivem um conflito recorrente em relação ao imaginário da homossexualidade masculina, em geral associado a papéis de gênero femininos e ao que hoje se denomina de comportamentos e identidades trans.

Alfeu, por exemplo, conta que houve um período, no início da sua juventude, em que “*estava incorporando uma imagem de menina, quase na travestilidade*”. Disse que este período era caracterizado pelo uso de roupas “*unissex*”, de maquiagem, e pela performance do que ele considerava feminino, como sendo uma pessoa mais “*delicada*”. **Alfeu** destaca esse período como um período de “*indecisão*” e que aos 18 anos começou a incorporar “*a maneira viril*”, desistindo de ter uma “*imagem exterior feminina*”, buscando um “*equilíbrio*”. Na sua juventude **Alfeu** não se definia como “*homossexual*” pois ele achava que homossexuais eram “*afeminados*” e rejeitava este estereótipo. Segundo ele

[...] venho daquela base da pirâmide em que a homossexualidade era uma coisa vulgar, daquele **bicha estereotipado, aquela bicha louca, aquele viado** que o pessoal fala. Então, pra mim aquilo era chocante, pra mim também como homossexual hoje eu tenho dificuldade de lidar com essa figura estereotipada, tanto é que **eu ainda conservo essa imagem masculina**. (Alfeu, entrevista, março de 2010)

Mesmo assim, entendia que sua “*sexualidade e afetividade*” eram “*diferentes*”. Houve, na sua juventude, uma tentativa de “incorporar uma imagem feminina”, descrita como um período de “*indecisão*”. Aos dezoito anos, **Alfeu** “*incorporou a maneira de ser viril*” e hoje ele diz que lida bem com sua “*feminilidade*” que está “*dentro*” de si.

Aquila conta que na infância era “*muito afeminado*”, mas procurou se desvincular desse aspecto, desenvolvendo uma “*masculinidade viril*”. Isso está relacionando com sua percepção de que “*os afeminados têm dificuldades para arranjar parceiros*”. A feminilidade, para **Aquila** estava vinculada também à passividade nas relações sexuais. Quando ele iniciou sua vida sexual, já distanciado do “*feminino*” procurava manter o “*papel ativo*” nas relações mesmo que sentisse desejo de ser passivo. Essa preocupação remete ao modelo hierárquico das relações homossexuais presentes no modelo *bicha/bofe* descrito por Peter Fry (1982) que remete ao passivo o lugar do estereótipo e ao ativo, a masculinidade, o status masculino. Esse conflito com o que eles nomeiam de “*feminino*” está relacionado, sobretudo, com os preconceitos sofridos por aqueles sujeitos que são reconhecidos como tal e pelo reconhecimento de que o “*masculino*” tem um valor social maior que o “*feminino*”.

André, que hoje se apresenta de forma bastante viril, faz musculação e disse que quando era jovem e “*descobriu-se homossexual*”, chegou a pensar em se travestir, julgava-se muito “*afeminado*” e “*delicado*”.

Eu acho que **eu fui um rapaz muito delicado**, eu acredito. Eu acho que era muito delicado, magrinho, cabeludo, na época eu tinha cabelo volumoso, **eu era muito cuidadoso com meu cabelo**. Então, imagina, os caras detonavam, né? Mas era aquele atrito assim, não era atrito, era uma brincadeira que me incomodava quando eu tinha esse contato com eles [no trabalho]. (André, entrevista, julho de 2009)

Abrão descreve seu “*jeito afeminado*” como, associado “*ao modo de cruzar as pernas*”, “*mexer demais com as mãos*”, “*gostar de coisas de meninas*”. Ele diz que durante um período de negação da homossexualidade,

[...] tem uma parte engraçada que **eu tinha o jeito afeminado**, esse grupo que eu comecei a andar depois que saí da igreja, a gente dançava muito,

gafieira, dança de salão, axé. Aí, esse **meu amigo começou a me dar dica pra eu tirar os trejeitos**⁸², um desses meus amigos dizia que eu ia deixar de ser perseguido se eu fizesse isso, aí **ele começou a me dar aula pra eu me comportar como homem.** (Abrão, entrevista, julho de 2009)

Acabe descreve que ser afeminado é ser “*meio mulherzinha*”, diz que seu “*perfil da afeminada e da louca*” o acompanha até hoje. Acabe conta que, quando ele começou a se montar, “*era travesti, esse nome drag surgiu há uns dez, quinze anos atrás*”; ele diz que quando se montou pela primeira vez,

[...] eu não me montei, porque eu não fiquei montada, ficou aquela coisa veado, sabe aquela coisa traveca?[...] era uma coisa mais agressiva, mais na rua, de pegar as outras, fazer acontecer. [...] eu ia pegar o ônibus, pegava a gilete, aprendi a colocar a gilete na boca, hoje eu não tenho mais coragem de fazer isso. Por isso que eu falo era o perfil daquele momento, **eu colocava e saía com meus amigos; na época, pra gente, se montar travesti, porque em 90 não tinha esse negócio de drag assim tão em alta como é agora,**[...] Eu já cheguei a levar tijolada de longe, pelo fato de sempre ter tido essa sina de ser muito afeminada, quando eu era mais novo. (Acabe, entrevista, julho de 2009)

O relato de **Acabe** destaca que ele usava roupas que não eram nem de homem, nem de mulher, maquiagem, e começou a investir num figurino mais feminino quando começou a frequentar boates, e evidencia que houve mudanças,

[...] eu cheguei em uma boate muito engraçada [...] **eu cheguei toda de tigresa, de onça dos pés à cabeça,** na boate de entendida; a mulher não me deixou entrar “me desculpe, mas aqui é boate só para mulheres”. Hoje não existe mais isso, [...]

82 Pesquisa recente em escolas de Santa Catarina, revela que os trejeitos são considerados “um dos principais problemas na escola”. Ver GROSSI; CARDOZO; FERNANDES. (2009). Na lógica heteronormativa, portanto, a homossexualidade está atrelada ao feminino, sendo em princípio descartada qualquer possibilidade de trânsito de gênero.

teve boates que eu não podia entrar travestida de mulher, **na época não existia drag, era travesti**. [...] Hoje você sabe que vai tirar aquilo lá e que é uma fantasia, então tem essas diferenças, mas foi uma válvula de escape. (Acabe, entrevista, julho de 2009)

Os relatos revelam que diferenças, para eles, entre “travestir-se” e “montar-se” como drag, são coisas distintas em sua historicidade. Na década de 80, a performance feminina, o travestismo que era, segundo **Acabe**, identificada unicamente como travesti, aos poucos passa a ser incorporada pela categoria *Drag Queen* que tem um caráter temporário, transitório.

Essa complexificação do “feminino”, como vinculado a performances corporais e, sobretudo, vestimentárias, tornou-se fator relevante para a compreensão da dinâmica desta igreja. Podemos pensar, como propõe Judith Butler (2003), que se trata de um modelo que circula no interior da ICM e é vivido diferentemente por cada indivíduo@.

Marcelo Natividade (2008), em estudo de referência sobre o tema, enfatiza que as igrejas inclusivas, de modo geral, eram frequentadas por homens gays que “cultivavam uma homossexualidade discreta”. Nesse sentido, algumas denominações tinham prescrições – normas de condutas – para que seus adeptos evitassem “dar pinta”, para que não fossem “afeminados” evidenciando por um lado, como aponta Natividade, o reconhecimento de que incide sobre gays que não cultivam um “modelo discreto” de homossexualidade, e especialmente sobre sujeitos identificados ao “feminino,” como travestis e transexuais, a maior incidência de discriminação.

Encontrei, em meu campo, uma situação bastante diferente pois a ICM não pregava um modelo hegemônico e regular de homossexualidade (não havia discursos negativos acerca da promiscuidade, da monogamia, da prostituição) e nem seus seguidores eram impelidos a seguir as normas. Esta, aliás, é uma das explicações sobre não terem aderido a outras Igrejas Inclusivas.

A dicotomia “orgulho x discriminação” é apontada por Marcelo Natividade (2008) como uma marca das igrejas inclusivas por ele estudadas no Rio de Janeiro e pode ser analisada também em termos de gênero. Assim, uma “homossexualidade discreta” presente, de forma análoga, nas igrejas inclusivas (em decorrência do reconhecimento das violências e estigmas) e também no movimento homossexual (muito em

decorrência da epidemia de AIDS) é tensionada por diferentes sujeit@s, que procuram espaço de reivindicação e/ou reconhecimento de suas especificidades como descrito por Regina Facchini (2005 e 2008) em relação ao movimento LGBT.

Na ICM-SP, travestis e lésbicas encontram espaço no “grupo de louvor”, bem como assumem outras funções na igreja e há uma constante valorização do “feminino”, aproximando-a de sujeit@s divers@s, como travestis, transexuais, *drag queens*, público não corrente nas outras “igrejas inclusivas”. Esta valorização e construção do feminino é parte daquilo que a ICM chama de “teologia da inclusão radical”, como desenvolverei mais adiante.

Segundo Butler (2008), é possível considerar que a heteronormatividade constrói uma coerência que oculta a “descontinuidade do gênero” para contextos heterossexuais ou não. Tal descontinuidade revela que o gênero “não decorre, necessariamente, do sexo, e o desejo, ou a sexualidade em geral, não parece decorrer do gênero” e ainda “quando a desorganização e desagregação do campo dos corpos rompe a ficção reguladora da coerência heterossexual, parece que o modelo expressivo perde sua força descritiva”. (BUTLER (2008,p.194)

Neste sentido, compreendi que uma das estratégias da ICM-SP para romper com a lógica heteronormativa, também partilhada por muitos de seus membr@s, é realizar brincadeiras, jogos e performances de inversão de normas de gênero estabelecidas.

6.1 DRAG QUEENS: A DÁDIVA DO FEMININO CIRCULANTE

Quando o *status* construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que *homem* e *masculino* podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e *mulher* e *feminino*, tanto um corpo masculino como feminino. (BUTLER, 2008, p.25)

Anna Paula Vencatto define a drag através da “montaria”; é através do ato de montar-se que a drag constrói o feminino,

A expressão *se montar* é bastante utilizada pelas *drag queens*. Pode-se dizer que uma *drag queen*

não se veste ou maquia, ela se *monta*. *Montar-se* é o termo *nativo* que define o ato ou processo de travestir-se, (trans)vestir-se ou produzir-se.” (VENCATTO, 2009 p. 9)

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, através do grupo chamado informalmente de “ministério das Drags”.

Das 16 entrevistas que realizei, 12 eram homens gays e 1 travesti, e 3 mulheres lésbicas; destes homens, seis já haviam feito apresentações como *drag queens* na igreja e apenas 2 deles “se montavam” em outros espaços, como boates e festas fora dos eventos da igreja.

O feminino das *drags*, construído e aprendido majoritariamente por homens gays, é constituído como uma espécie de dádiva que circula através das *drag queens* (e algumas poucas mulheres), que iniciam outros homens na “montaria” (que para alguns é restrita apenas às atividades da Igreja). As mulheres auxiliam na montaria, especialmente nas primeiras montagens, maquiando, ajudando a colocar roupa, emprestando acessórios para aqueles que se iniciam no processo de montaria.

Acabe é um amigo antigo, que também frequenta a ICM-SP, formam uma dupla de Drags que desempenham o papel de *madrinhas* das demais *drags* da ICM-SP. Segundo **Acabe**, sua drag, que ele nomeia “Rosimere” é mais “louca”, às vezes “caricata”, às vezes “executiva” e não realiza performances como dublagem de músicas. No início, **Acabe** conta que eram apenas as duas Drags, “*para apresentar, para brincar com as pessoas, para mostrar que dá pra ler a Bíblia de tarde e dar um pouco de risada socialmente e até tomar um chá socialmente*”. Disse que não gosta de “*fazer show*”, de dublar cantoras, porque acha cansativo; “*eu gosto da apresentação e de criar na hora, o improvisado*”. Por isso, a estrela das apresentações era seu amigo, que fazia as dublagens.

Depois de algumas apresentações, ele conta que as performances de *drags* permitiram que se abrisse na ICM-SP uma outra forma de expressão de fé e espiritualidade, ligada a *feita e arte*:

[...] percebia que alguns membr@s da igreja tinham **aquela vontade de fazer aquela festa**, de não ficar só no banco, de também não ficar só

nisso, de ler a palavra, terminou a palavra e não tem nada. Aí teve o primeiro bingo, eu tomei frente [...] me montei e deu super certo, aí eu fui convidando os meninos pra fazer show e **foram surgindo os talentos e as revelações espirituais** também, porque as pessoas da comunidade, assim como outras, **precisam mostrar esse lado artístico do diferente, mas com a fé também.** (Acabe, entrevista, julho de 2009)

A fala de **Acabe** aponta para um ponto fundamental da ICM: de que a performance drag é um “*talento*” que não pode estar dissociado da fé, da igreja. Nesse sentido, diz que o show das drags para pessoas que “vêm de outras comunidades” nem sempre é percebido positivamente, pois eles dizem: “*nossa, pra que isso, essas palhaças, aí na frente?*”. No entanto, reforça a importância do lúdico no espaço religioso dizendo que “*mas às vezes a pessoa precisa dar um pouco de risada, é necessário*”.

O jogo entre performatividades masculinas e femininas é evidenciado por **Acabe** ao definir sua Drag Rosimere, mostrando que mais do que uma performance do feminino, sua drag é uma personagem que traz em si múltiplas expressões de gênero, Acabe define o trânsito de gênero assim,

[...] a Rosimere é completa, **ela pode ser um homem**, ela vai no banheiro e ela é homem, pode estar com salto, mas ela fica em pé, porque ela tem ferramenta pra isso, ela não vai agachar [...] **às vezes o tom de voz muda**, ela não precisa nem manter o tom de voz pra ser a Rosimere , é a personalidade nata, ela chega, faz e acontece do jeito que ela é mesmo, mas é uma personagem. Ela é uma pessoa que eu acredito que é amada, pelo pessoal . (Acabe, entrevista, julho de 2009)

Elias, que antes do ingresso na ICM-SP só havia se montado uma vez, relata como foi sua experiência, na Igreja, de criação de uma personagem drag, a Raiane, que para ele tem a função de fazer as pessoas se divertirem,

Depois eu entrei na ICM e descobri que os meninos se montavam e no começo, embora eu já convivesse bem com a essa questão da homossexualidade até da questão da Raiane, eu

achava um pouco estranho misturar isso com a questão de religião. **Misturar a questão de drag queen com a questão de religião, eu achava meio estranho.** Nossa, mas eles são da igreja e se montam? Tipo, em evento da igreja? É baderna? Não vira baderna? Não perde um pouco o foco? Que estranho. Mas depois eu fui entendendo e fui fazendo amizade com eles também, e fui sentido vontade de estar no meio deles e então surgiu a oportunidade “tal dia a gente vai fazer um show e você vai estar junto com a gente”. O **Acabe** tava junto e deu o maior apoio, e até deu o nome, o **Acabe é minha madrinha porque ele deu o nome de Raiane;** e isso foi como começou. E toda oportunidade que a gente tem é bacana, porque tem as festas da comunidade e **é um entretenimento, as pessoas gostam e se divertem,** e a gente fica pensando que tem muitas festas, que a gente fica imaginando, se a gente não tivesse feito show, as pessoas iam vir, tomar alguma coisinha e ia ser aquela coisa, e **quando as drags vem e fazem, todo mundo gosta, todo mundo ri,** todo mundo entra no ritmo, as pessoas se soltam e dançam junto com elas e isso acontece muito e é bacana e é legal, as pessoas gostam, as pessoas elogiam muito.

Se para vários, as performances drag são vivenciadas por seu lado artístico e também como diversão, para alguns, como para **Elias**, a sua performance drag além de ser uma oportunidade para vivenciar sua “*veia artística*” é também um espaço para vivenciar seu “*lado feminino*”:

[...] **saciar esse meu lado feminino** [...] é uma coisa que você realiza, no meu caso, como **eu tinha essa veia artística de teatro, esse personagem já me saciou essa parte** e também saciou esse lado feminino que a gente tem [...] Mas não é uma coisa assim, por exemplo, como a Danny, que já uma questão de personalidade feminina mesmo, a nossa questão é uma questão de **botou, fez a algazarra, curtiu, fez a linha feminina mas depois tirou e acabou.** (Elias, entrevista, julho de 2009).

Na ICM-SP, **Elias** entende que a drag tem a seguinte função:

na questão de eventos a gente sempre está junto, entretenimento, sempre nessa parte também dos shows de drag e mesmo que não haja show, muitas vezes a gente tá lá e chama **a drag e tá lá pra acolher a comunidade nos eventos, pra animar a coisa**, nos evento a gente se envolve bastante, mais nessa parte do entretenimento porque precisa ter alguém à frente pra conduzir. (**Elias**, entrevista, julho de 2009).

Na comunidade, as performances drags foram tomando maior proporção ao longo do campo e mais homens foram integrando o grupo das drags da ICM-SP. Muitos desses homens não são considerados “*femininos*”, mas foram sendo incorporados ao grupo por seu “*talento*”, incentivados pelas drags mais antigas. **Acabe** relata um exemplo,

[...] ele falou que ia fazer um show e eu perguntei se ele ia tocar alguma coisa e já pelo feeling da noite, eu pensei que seria uma grande surpresa e foi uma revelação, que a gente vai chamar no Oscar de 2009 como revelação, que é uma pessoa que tem um talento muito grande na comunidade e que tava com os olhos brilhando pra mostrar que tinha a ver com a gente, que a comunidade da ICM era o momento da pessoa, que ela podia sair, fazer aquele show por 40 minutos e voltar como um rapaz, como um senhor, e foi um sucesso de glamour, de roupa, parecia que a pessoa já fazia show há dez anos. (Acabe, entrevista, julho de 2009)

A igreja incentiva as performances drags. As Drags são premiadas na “*feita do Oscar*” que ocorre no final do ano para premiar os destaques; existem, no Oscar da ICM-SP, duas categorias para as Drags: revelação e melhor do ano. As mulheres que participam dos shows de talentos também recebem premiações por suas performances, que acontecem geralmente em dupla e dublam duetos de canções românticas, como tratarei adiante.

6.1.1 Acompanhando a “montaria”:

A performance do feminino, na figura da Drag, surge como espetáculo, metáfora, desconstrução e questionamento das fronteiras de gênero, nas apresentações realizadas nos eventos da Igreja e também como algo a dar visibilidade coletiva (e política) à ICM-SP, como na Parada do Orgulho LGBT de São Paulo⁸³. Em 2009, após a cerimônia de união coletiva, houve um show de drags, a cerimonialista da festa foi a Drag Rosimere, que animava os convidados entre as performances de cinco das “Drags da ICM”. Na festa, as pessoas convidadas circundavam o pequeno espaço de show, atentas e entusiasmadas, enquanto noivos, noivas e lideranças da ICM-SP concediam entrevistas.

No dia seguinte pude acompanhar a “*montaria*” das drags que iriam realizar o “*protesto da ICM*” na parada (Figuras 02, 03,04). Cheguei à Igreja por volta das nove horas da manhã, algumas mulheres (todas lésbicas) estavam auxiliando na “*montagem*” das noivas. Perguntei se eu poderia ficar ali, disseram que sim e logo Danny que é travesti, perguntou se eu “*sabia fazer o olho*”, respondi que não e sua decepção foi evidente. Ao poucos, comecei a ser chamada para prender grampos nos cabelos, perucas e arranjos de cabeça (fiquei abismada ao ver que usam base para unhas para fixar os cílios postiços).

Um rapaz, que se montava pela primeira vez, cuja Drag ainda “*nem tinha nome*”, ficou muito entusiasmado quando o corpete de seu vestido foi apertado, formando um volume de seios (Figura 05). Seu companheiro, que não estava vestido de noiva, passou a tratá-lo no feminino e atribuindo à sua noiva características como nervosismo, ansiedade e histeria, dizendo: “*Meu esposo não é assim, mas ela é*”. A noiva drag assume um caráter de persona (Mauss,2003) como personagens com vida própria.

Pensei que minha presença não seria bem-vinda nesse processo de desnudar-se e transformar-se em noiva pois, nos trabalhos sobre drag Queens, o espaço do camarim é restrito apenas às pessoas que participam do ato de se montar (VENCATO, 2002). Entendi que, naquele momento, não se tratava de performance habitual das drags, alguns homens estavam se montando pela primeira vez e eram auxiliados pelas drags veteranas e por mulheres.

Fui extremamente solicitada para colaborar e opinar sobre a roupa e a maquiagem das noivas. Em alguns momentos eu as decepcionava pois não tinha os talentos necessários para maquiagem e lidar com

83 Tratarei da dimensão política da atuação das drags na parada, no último capítulo.

amarracões, pequenos botões dos vestidos de noiva e todos os detalhes que eram meticulosamente checados. Aquele feminino que esperavam de mim como dádiva (MAUSS, 2003), que circulava saberes, “*truques*” entre homens e mulheres naquele espaço, era muito mais exercido por elas que por mim.

Na estação de metrô, o grupo chamava a atenção, mesmo daquelas pessoas que se dirigiam à Parada. Uma das noivas encontrou alguém conhecido e disse “*não tá me reconhecendo?! Sou eu, o fulano*”, evidenciando que algumas das noivas não “*se montam*” com frequência, apenas em momentos definidos como “*especiais*” da igreja (festas, comemorações e nos retiros no chamado “*show de talentos*”) e como a participação na parada, enquanto que outras são drags, detém um saber e fazem circular a dádiva do feminino entre @s que são iniciados na “*montagem*”, tornando-se Drags em determinados momentos na/para a Igreja.

Para **André** que se montava na ICM-SP pela primeira vez, depois de muitos anos, a sua drag Queen “*estava dormindo*”. Ele conta que “*há 15 anos atrás*” sua drag surgia num pequeno grupo de gays, em festas fechadas, “*ali no gueto, sempre no gueto, sempre na comunidade, né? E pra Paulista, sair montada na Paulista, imagina. Mas sonhava que um dia isso ia acontecer*”.

André define sua drag como “*caricata*”, e considera que a drag é “*uma grande brincadeira*”, “*deboche*”.

Eu levei aquilo como uma caricata. Os meninos vão, todos fazerem a linha Celine Dion, sei lá, né? Muito inglês, muito francês, eu vou vir com um forró, mesmo, com um macacão de onça. Então, eu quis fazer uma caricata. Foi uma brincadeira, o objetivo foi alegrar a galera. (André, entrevista julho de 2009)

É esse deboche e irreverência que o pastor da ICM-SP enfatizou quando compartilhou, no culto posterior à parada, que a presença da Drag Rosimere, na feira cultural LGBT (ocorrida naquela semana), fez com que muitas travestis, outras drags e “*as mais pintosas*” se aproximassem do estande da igreja, e concluiu dizendo que a ICM deve trabalhar para que “*toda a diversidade possa ser incluída*” e pediu para que todos continuassem construindo “*um reino de amor, de inclusão radical*”.

6.1.2 Os sentidos das performances drags

O DRAG BALL SOCIETY:

As pessoas começaram a chegar e por mais que o pastor tenha reforçado a ideia de que todos e todas deveriam ‘se montar de mulher’, as mulheres chegavam com roupas masculinas.

O filho de uma das mulheres, um menino de 12 anos, também se montou, ajudado pelas drags da ICM-SP. Um rapaz da ICM de BH me interpelou indignado e desabafou que não achava aquilo certo, pois “estavam incentivando o menino e era desnecessário”. Não pude senão pensar se a indignação do rapaz tinha a ver com a desvalorização daquilo que considera-se feminino ou com “incentivo” à homossexualidade ou a um certo tipo de homossexualidade ou identidade de gênero.

Apesar de o pastor ter anunciado que aquele era um momento de celebração do feminino, percebi que os homens que geralmente não se montam o fizeram de maneira jocosa (palavras como “eu sou piranha!”, “baranga” foram proferidas aos gritos). As mulheres se vestiram de forma masculina (“coçavam o saco”, cuspiam no chão). As habilidades para o futebol eram o item que menos contava para escalar o time. A capitã de uma das equipes, uma travesti, escolhia seu time pelo “figurino”. O jogo/ brincadeira de futebol tomou características de um jogo jocoso sobre “papéis de gênero”. (Diário de campo, abril de 2009)

Soube que o “drag ball society” aconteceria no retiro, meses antes, quando visitava a casa do pastor. Ele me dissera que haveria um jogo de futebol drag, cujo objetivo seria realizar uma “*celebração do feminino*”. Dias depois, durante a confraternização após o culto, na casa de um casal de mulheres da ICM-SP, o jogo de futebol tornou-se o assunto principal. Algumas pessoas não concordavam com a obrigatoriedade de “*se montar*” para poder jogar futebol e as mulheres questionavam não poderem se vestir de homem e argumentavam que poderiam “*se montar de homem*”, e fazer a “*troca de papéis*”.

No retiro, a relutância das mulheres da igreja em fazerem a performance drag queen e quererem realizar o drag king durante de

“Drag Ball”, emerge também como um ato subversivo, denunciando que o masculino também é performativo, o que foi evidenciado na mesma noite, durante o show de talentos.

O SHOW DE TALENTOS (2009- 2010)⁸⁴:

11/04 Noite: Show de Talentos

Percebi que toda a movimentação estava nos dormitórios onde as drags e outros homens se montavam para o show com a ajuda de algumas mulheres. Roupas, acessórios, maquiagens, perucas, echarpes, circulavam entre os dormitórios. Eu observei à distância. A montagem durou bastante tempo e mobilizou boa parte do grupo. Eu observava a “plateia” que esperava do lado de fora do salão. **Acabe**, agora Rosimere, simulava a situação de entrada numa boate, dizendo que hoje a “*casa estava fechada*” e só entrariam “*os Vips*”. Alguns reproduziam as situações típicas das boates mais “*badaladas*” de SP, citavam nomes das casas e as pessoas que eram consideradas famosas. Um entusiasmo tomava conta de todos. Rosimere, contendo o público dizia: Olha o fervo! **Sara**, do lado de fora do salão, anotava numa lista a trilha sonora que cada apresentação utilizaria, e marcava os CDs que seriam executados por **Abrão** na mesa de som. Rosimere, uma espécie de cicerone da noite, abriu a entrada e animou a plateia. As apresentações eram bastante variadas, mesmo entre as que são consideradas do ministério das drags; as performances variavam entre um hiper feminino - que destacava delicadeza, elegância e um cuidado tremendo com a coreografia e a dublagem, e o caricato - entre a jocosidade, que trazia uma apresentação cômica nas vestes e nas músicas escolhidas. E entre as mulheres, dois casais fizeram a performance de um dueto onde uma fazia a voz (e vestia-se) feminina e a outra, cuidadosamente interpretava o par masculino (extremamente romântico). [...] Foram realizadas mais de 15 apresentações, e o pastor enfatizou que havia, dessa vez, mais pessoas se apresentando

84 Ver figuras 06 a 09

que na plateia; no último retiro foram apenas 5 apresentações, segundo ele. A plateia era contemplativa, gritavam como tietes nas apresentações (Linda! Maravilhosa!). Participavam, se divertiam e dançavam. Aproximavam-se e formavam casais. A palestra do pastor, na manhã, me pareceu muito apropriada para o contexto do show, onde além da “celebração do feminino” a aproximação afetivo-sexual aconteceu com muita naturalidade. Um intercâmbio religioso e também afetivo-sexual (Diário de campo, abril de 2009)

Em 2010, o show de talentos tomou proporções maiores e a valorização da performance drag por parte dos membr@s da ICM-SP pôde ser observada pelo empenho de um grupo de homens, que não se montam, em realizar um documentário sobre as drags durante o retiro. O documentário “Que bafo, como nasce uma drag?” tinha o objetivo de, através de uma pergunta, “*dar uma ‘martelada’ no seu pensamento, nas suas ideias, na sua maneira de pensar. Sem preconceito algum dê sua resposta: como nasce uma drag?*”.

Foi realizada uma produção bastante cuidadosa, cortinas pretas ao fundo do palco onde também foram realizados os cultos durante o retiro.

As filmagens foram realizadas antes, durante e depois do show, que aconteceu no sábado, segundo dia do retiro. Procurei acompanhar o percurso dos rapazes. Participaram do show de talentos oito drags da ICM-SP. Diferentes significados eram atribuídos às drags: as próprias drags, remetiam às ideias de *expressão do feminino*, de ser mais *pintosa*, *dar close*.

Danny disse que sua drag estava em sua “essência”, mas que para ser drag e fazer com que ela exista é preciso investir com roupas e acessórios, e exercitando a performance para que ela fique “*sempre mais bonita*”.

Entre o público que assistia o show a performance drag aparece como arte, expressão de alegria, emoção. Muitas pessoas ficavam realmente emocionadas durante as performances com músicas românticas, que dublavam cantoras americanas como Mariah Carrey e Whitney Houston.

A performance da drag exerce um fascínio, que não está circunscrito apenas na admiração da performance artística; creio que esse fascínio advenha, sobretudo, da possibilidade simbólica do trânsito,

mesmo para sujeit@s que entendem a drag como um *dom* para determinados sujeitos. De fato, a drag revela, em potência, a possibilidade de trânsito e novas configurações de masculinos e femininos.

Butler, afirma que a performance drag, ao “imitar” o gênero, “relewa implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como a sua contingência” (2008, p.196).

Assim, creio que tanto para @s performers quanto para a “plateia” as performances desestabilizam e conflitam com suas próprias construções de gênero e sexualidade, pois seguindo a proposta de Butler,

[...] parte do prazer da vertigem, da performance, está no reconhecimento da contingência radical da relação entre sexo e gênero diante das configurações culturais de unidades causais que normalmente são supostas naturais e necessárias. No lugar da lei da coerência heterossexual, vemos o sexo e o gênero desnaturalizado por meio de uma *performance* que confessa sua distinção e dramatiza o mecanismo cultural de sua unidade fabricada. (2008, p.196/197)

É preciso compreender que, no argumento da autora, o qual sigo, a ideia de paródia de gênero ou mesmo aquilo que as mulheres levantaram como “*troca de papéis*” é analisada sob a perspectiva de que não há um original que essas identidades parodisíacas imitem. Neste sentido, a paródia do casal heterossexual apaixonado, performatizado por mulheres lésbicas num contexto de homossexualidades, revela o caráter construído da heterossexualidade. Para Butler, tais práticas revelam através do riso, que o “original”, “o autêntico” e o “real” são construídos como efeitos e não detém substância. Ou seja,

A perda das normas de gênero teria o efeito de fazer proliferarem as configurações de gênero, desestabilizar identidades substantivas e despojar as narrativas naturalizantes da heterossexualidade compulsória de seus protagonistas centrais: os “homens” e “mulheres”. (2008, p. 211)

Para @s sujeit@s que realizam a performance da drag, ainda há diferenças entre sua performance do feminino e a construção do feminino de mulheres e travestis, **Elias** descreve como percebe as diferenças,

O feminino dela [travesti] é muito forte, então ela queria ser mulher mesmo, ela não quer fazer uma operação de mudança de sexo, por enquanto, pelo menos, mas ela quer ter peitos, ela que se vestir e passar 24 horas vestida de mulher [...] é uma coisa dessa feminilidade em alta mesmo. E agora é que, diferente da mulher [...] ela é hetero, a drag é um pouco mais pintosa, é um pouco mais exagerada, ela explora o lado feminino assim ao extremo: se é uma bota, a bota tem que ser com um salto imenso. A travesti, ela se assemelha mais à mulher, ela já quer usar uma calça jeans como as mulheres usam, um tailleuzinho, elas até fazem a linha de show mas elas querem estar no dia a dia como uma mulher, colocadas como um mulher, e as drags não, elas gostam de explorar esse exagero feminino, gostam de salto alto, mas um salto suuuper alto, o cabelo super bonito, uma peruca super, uma maquiagem super exagerada, as joias tem que ser dez quilos de joia, aquela coisa assim, entendeu? Risos. Bem exagerada, o decote, se tiver decote, se for um macacão tem que ser aquela coisa bem apertada, é isso. (Elias, entrevista, julho de 2009)

Interessante perceber que, na fala de **Elias**, a mulher aparece como hetero e não tem atribuições específicas, é o dado. No entanto sua narrativa sobre as travestis e as drags evidencia o caráter fabricado do gênero, também para as mulheres “hetero”, ainda que sob uma pretensa naturalização.

6.2 TRAVESTILIDADE E ALTERIDADE NA ICM-SP

A construção do corpo e da identidade travesti na ICM-SP passou a ser relevante e ganhar um grande sentido nesta etnografia a partir de um “episódio” etnográfico observado durante o retiro de Páscoa da ICM - o batismo de uma travesti.

A partir deste “episódio” pretendo dar lugar a reflexões de gênero, que possibilitem pensar identidades travestis neste espaço religioso. A frase: “*Daniel é batizado, mas eu – Danielly - não era*” torna-se paradigmática, pois revela uma complexa dimensão das subjetividades envolvidas nesse processo de reconstrução de si, através do espaço religioso. Nesse contexto, discursos de “*libertação*” voltados para a aceitação de travestis e transexuais na igreja, por parte de outros membr@s, engendram-se ao próprio processo de construção da identidade travesti e de sexualidades dissidentes. “*Libertar-se é aceitar e conviver com a travesti*”, é uma afirmação que ilustra os discursos sobre preconceito no meio LGBT, especialmente atrelado à construção do corpo e da identidade de gênero de pessoas cujas vidas são marcadas pela experiência social da abjeção e que encontram, neste espaço religioso, lugar de visibilidade e aceitação social.

Não tenho a pretensão de contribuir significativamente para o campo de estudos das travestilidades, no seu estrito senso. Não apenas pelo estranhamento que tal episódio poderá suscitar em pesquisadores do tema, mas porque o episódio e as reflexões que dele derivam, não estão circunscritos ao universo das travestilidades (CARDOZO, 2009), como tem sido recorrentemente descrito, a partir das sociabilidades travesti (SILVA, 1993; OLIVEIRA, 1997; BENEDETTI, 2005; CARDOZO, 2009; PELÚCIO, 2007), que têm, em sua grande maioria, retratado travestis que se prostituem em seus espaços de sociabilidade – a rua, a pensão, o *asfalto*.

O episódio inspirador desta reflexão, e mesmo a ligação *sui generis* da travesti com um espaço religioso, onde a sociabilidade se dá de forma mais alargada entre travestis e outr@s atores não pertencentes ao universo trans, permite pensar como as travestis - que dentre as chamadas “sexualidades dissidentes” são marcadas como mais abjetas – estabelecem relações num espaço diverso daquele geralmente descrito, neste caso, uma igreja inclusiva na cidade de São Paulo e, como se relacionam com sujeit@s divers@s, gays e lésbicas (figurando diferentes modelos de masculinidade e feminilidade) e outr@s sujeit@s trans ou que transitam entre as identidades de gênero como as *drag queens* - estas últimas com papel fundamental na própria feminização da travesti, atuando como “*madrinhas*”.

Neste item, abordarei tanto as minhas observações e os relatos da construção do corpo e identidade femininas de **Danny**, como o cotidiano circunscrito às relações estabelecidas através da Igreja em contraponto com o que se tem observado e descrito sobre as travestilidades, onde a prostituição surge como um processo importante da construção do que

Larissa Piloto (2007) chamou de *Pessoa travesti*, que segundo Fernanda Cardozo (2009) “são decorrentes da sociabilidade de travestis femininas e do aprendizado de toda uma *esse corporal*” experienciada nesses grupos.”

6.2.1 Conhecendo Daniel, Danny, Danielly

Daniel tem a especificidade de seu nome bíblico ser “*um nome de profeta*”.

Daniel foi a primeira pessoa da Igreja Inclusiva com quem travei algum diálogo, em minha primeira observação de um culto, acontecida em setembro de 2008. Logo um rapaz se aproximou para me cumprimentar, muito simpático; ele se apresentou como **Danny** (depois soube que se escrevia assim com “*dois enes e y*”) e sorridente disse: “*seja bem-vinda*”. Aquele jovem “rapaz”, branco, de 21 anos, cabelos longos ondulados, barba cerrada, vestido com calça jeans, camiseta e tênis me observava e deixava-me intrigada; havia se apresentado a mim como **Danny**, e embora naquele primeiro momento eu não tenha considerado **Danny** um nome feminino (também porque ouvia as pessoas chamando por seu apelido precedido pelo artigo “o”), eu o tinha considerado bastante andrógino. Fui para aquele primeiro culto tendo em mente que eu não queria classificar previamente as pessoas, embora pense que descrever modos de vestir, falar e portar-se já configura, em si, uma classificação. Essa preocupação foi muito semelhante àquela encontrada por Anna P. Vencatto (2008) em sua pesquisa sobre *crossdressers*, pois nesses casos é imperativo que se perceba como as pessoas se entendem e querem ser representadas.

Ao final do culto, **Danny** veio com uma prancheta para preencher meu contato, mas enquanto falava, ouviu alguém o chamar de Daniel e ele foi atender, pedindo para que eu voltasse sempre. Mais tarde, ainda naquele dia, anotei no diário meu pensamento de que **Danny** era um apelido. Não poderia estar mais enganada!

Antes do culto, eu havia realizado uma entrevista com o pastor da igreja e passei e compreender sua fala sobre “*inclusão radical*”. Segundo o Pastor, o objetivo da igreja é incluir todas as pessoas e não fazer nenhum tipo de discriminação, principalmente de gênero, argumento que ele levantou quando falou que a Igreja aceita travestis e trans, enquanto que outras denominações inclusivas, segundo ele, não o fazem. Estendi o termo “*inclusão radical*” para além da orientação

sexual e da identidade de gênero, uma vez que, já naquele culto, havia um casal gay, sendo que um dos parceiros possuía deficiência auditiva e uma mulher traduzia para ele, simultaneamente, o culto inteiro em LIBRAS. Havia uma criança, filho de uma mulher que estava com sua companheira e, claro, havia também travestis. Enfim, a composição do espaço e das pessoas, por idade, classe, gênero e etnia já compunha um mosaico extremamente complexo que me levaria a compreender o termo "*inclusão radical*" do qual o pastor havia falado em termos mais abrangentes, mas retornarei a este ponto mais adiante, pois considero que a Igreja teve um papel fundamental no processo de construção de uma identidade trans por parte de **Daniel**.

Além disso, ao longo do campo, **Danny** tornou-se uma interlocutora privilegiada, alguém que questionava e dialogava comigo, não raro andávamos de braços dados até o metrô, ao supermercado e conversávamos na maioria das vezes sobre suas roupas, maquiagem e performances como *Drag queen*, ao passo que **Danny** também perguntava muito sobre mim, minha cidade, minha família. Nessa relação, **Danny** sentia a liberdade de brincar, contar piadas e tratar de forma jocosa sobre alguns temas e eu também, como quando, no início do campo, chamou-me de "senhora" e eu brinquei, dizendo que apenas mocinhas de quinze anos podiam me chamar assim e que **Danny** já havia debutado há muito tempo. **Danny**, rindo muito, disse: "*Ela mal me conhece e já ta me derrubando, pode?*" Ou quando encontrei com um grupo de pessoas da igreja no metrô e **Danny**, vendo minha bolsa grande e cheia disse: "*olha a bolsa dela, tá cheia de coisa pra se montar*". Às vezes, a jocosidade de **Danny** se revelava, contrapondo mesmo a minha própria feminilidade, que para ela não seria tão "feminina". Perto dela, eu "*parecia até um cavalheiro*", observou, quando alguém no ônibus lhe pediu para que **Danny** cedesse seu lugar para mim falando "*primeiro as damas*", ao que reagimos de acordo, permanecendo cada uma em seu lugar, ela sentada e eu em pé.

Em outubro de 2008 presenciei **Daniel** num culto em que relatou sua trajetória, ele - que também canta no grupo de louvor da Igreja - deu um breve testemunho, relatando que aos seis anos de idade recebeu "*um dom de batismo com Espírito Santo*", "*O Dom de Línguas*". Em entrevista explicou que "*a gente diz assim que o batismo com o Espírito Santo é quando a gente começa a sentir a presença Divina, eu sempre sentia, mas batizado com línguas foi aos seis anos*".

No testemunho, disse que foi excluído, "*ficou de banco*" na sua igreja e questionou: *Deus não disse "vinde a mim os hetero"*, afastando-se por um período da sua Igreja de origem e relatando que só voltou a

sentir a presença constante do “*Espírito Santo*” quando entrou para a Igreja Inclusiva. **Danny** define a “*presença do Espírito*” da seguinte forma:

Quando Deus me usa pra falar, tem coisas que Deus coloca no meu coração e eu falo. No domingo passado, você viu que eu comecei a falar algumas coisas e aquilo que eu falei na hora do louvor que a gente foi cantar, eu não lembro. Deus toma a minha boca e começa a falar, colocar palavras na minha boca e depois quando eu tento lembrar o que eu falei, eu não lembro. (**Danny**, entrevista em julho de 2009)

Em julho de 2009 pude realizar uma longa entrevista com **Danny**, realizada em dois dias consecutivos no escritório da residência do pastor, onde **Danny** costuma ficar hospedada, assim como outr@s membr@s da Igreja. No primeiro dia, a entrevista aconteceu porque eu havia marcado com um casal de mulheres que não compareceu para a entrevista e **Danny** prontamente ofereceu-se para antecipar a sua entrevista, desde que “*sabe de uma coisa, se for tirar foto vou ter que retocar a maquiagem, bem.*”. No início da entrevista eu disse que **Danny** deveria se apresentar para que eu depois pudesse identificar a gravação:

Meu nome de registro é Daniel Pereira da Silva, só que eu vou mudar ele pra Danielly Ferreira da Silva; no momento eu não vou fazer essa mudança porque eu não fico 24 horas transvestida; não que isso pudesse atrapalhar, mas seria mais fácil eu conseguir. Mas aí também tem o fato de eu morar com a minha mãe, então... . (**Danny**, entrevista em julho de 2009)⁸⁵

A fala de **Danny** demonstra, por um lado, o caráter processual da assunção do nome feminino, correlacionado ao modo de construção da sua travestilidade; por outro, evidencia a figura da mãe, pastora de uma igreja pentecostal, que não admite ainda a presença feminina de **Danny** em sua casa; isto faz com que **Danny** foque sua feminilidade nos “*apetrechos*” femininos (que estão sempre escondidos “*debaixo do*

⁸⁵ Reitero que os nomes utilizados na tese são fictícios.

nariz dela”), não empreendendo modificações corporais incisivas, apesar de fazer uso de hormônios para o crescimento dos seios⁸⁶.

Não acionando os mesmos mecanismos de transformação de outras travestis pelo fato de “*não poder ser realmente quem eu quero ser*” em função de sua relação com a mãe, afirma que “*o mesmo problema que eu estava enfrentando com ela, referente à minha homossexualidade, agora eu to passando pela mesma coisa referente à minha travestilidade, minha transexualidade*”. Intrigada com a sua afirmação, perguntei-lhe: travestilidade e transexualidade são sinônimos? Ao que **Danny** simplesmente respondeu:

É que na verdade travestilidade não existe o termo, o termo é transexualidade, que engloba tudo. Existiam uns mitos, eu tinha medo, eu não conhecia o que era ser travesti, eu não sabia o que era ser travesti e eu sempre gostei do meu órgão genital. Eu nunca gostei do meu corpo, mas eu sempre gostei do meu órgão genital masculino e eu nunca quis abrir mão dele, então eu achava que se eu fosse colocar peito eu teria que tirar (o pênis) e eu não queria. Então eu nunca me assumi como travesti por isso. (**Danny**, entrevista em julho de 2009)

Desse modo é possível perceber que **Danny** assume uma identidade travesti dentro de uma lógica que, embora, por um lado possa reforçar o que Pelúcio (2004:129) chama a atenção como “*sintomático*” - travestis são de camadas populares e mais afastadas do discurso bio-médico - por outro, revela que a sua travestilidade inserida neste

⁸⁶ Nesta trajetória, **Danny** considera que sua mãe mesmo não a veja mais como “*homem*”; “*Pelo formato de meu rosto, pelo formato de mim mesmo, não tenho mais a possibilidade de sair como homem de dentro de casa. Eu não passo mais a aparência masculina, a aparência masculina, ela já não existe mais em mim. As pessoas não veem mais um homem em mim, ninguém, até minha mãe mesmo. Ontem, quando a minha mãe veio aqui (na casa do pastor) buscar meu irmão, eu tava com barba, minha mãe virou pra mim e bem assim: *ê bem, você tá uma Maria barbada, né?* (risos) Até ela, até ela já não enxerga mais um homem em mim. E eu acredito que ela não aceita não enxergar mais um homem em mim. Qualquer roupa que eu coloque, vai ficar feminina, independente de qual for, se for uma calça mais larga, vão falar que é mais pra lésbica do que pra homem. Eu não saio de salto, não saio de vestido, não saio maquiada de casa por causa da minha mãe*”. (**Danny**, entrevista em julho de 2009)

universo trans se deu através de um “*conhecimento*”. Parti, portanto, da própria elaboração de **Danny** sobre sua travestilidade e, da mesma forma que Benedetti (2005), procurei não definir categoricamente “travesti”, evitando qualquer tipo de generalização; neste sentido incorporei-a ao universo trans “em função de sua propriedade de ampliar o leque de definições possíveis no que se refere às possibilidades de “transformações do gênero”. (BENEDETTI, 2005, p.17)

Danny relata que sempre foi “*muito ligado com o feminino*”; alegou “*eu comecei a fazer serviços domésticos cedo, lavava louça, limpava a casa*”. Disse que a mãe fazia vestidos de noiva e, com sete anos de idade “*teve um dia que eu vi e peguei um monte de lençol, fiz um vestido de noiva pra mim, coloquei a marcha nupcial e eu me via entrando na igreja*”. Seus relatos remontam à infância, evidenciados no “*sempre me senti femininamente, só que eu não sabia o que eu estava sentindo*” e revelam, em certa medida, modelos de feminino ligado ao doméstico, ao cuidado e ao ideal romântico de casamento.

Danny, ainda em entrevista, relatou que ficou “*chocada*” quando conheceu a Igreja Inclusiva, porque era muito diferente do que “*acreditava há mais de 20 anos*”. Lembrou que ficou reticente em participar da ceia (que nesta igreja acontece todos os domingos) porque na “*ceia, eu não podia estar em pecado, tinha que estar santo, ceia era uma vez por mês, tinha que ter uma comunhão na igreja e eu tava no mundo*”. Mas aos poucos foi mudando seu entendimento: “*É aquilo que o reverendo diz, quando Jesus Cristo foi partilhar a ceia, ele não perguntou se era a primeira vez ou a segunda vez que elas estavam indo, ele simplesmente partilhou o pão para todos, e não eram só os discípulos, todos que estavam junto com ele. E ele não fez acepção de ninguém*”. Disse que permaneceu na igreja inclusiva por ter reconhecido “*uma forma de chegar perto de Deus*”, mas que foi um processo difícil e que sentou várias vezes com o reverendo para questioná-lo sobre “*o que está na Bíblia*”, que sempre o questionava sobre os “*textos usados para combater a homossexualidade*”, que eram acionados pelos pastores nas igrejas que frequentou na sua trajetória.

Com 14 anos, que foi quando a Marta [Suplicy] foi eleita [...] o pastor fez um discurso super homofóbico, e ali eu ouvi que o eu tava fazendo era errado perante à sociedade, perante às regras evangélicas e eu comecei a me martirizar com isso. Com 14 anos, foi a idade em que eu perdi a minha virgindade e eu tinha relações sexuais com

homens, só que **eu sabia que o que eu tava fazendo era errado**. Eu sempre procurava ir a lugares que ninguém me conhecia (...) e eu, por ver isso, ter essa ideia, essa visão de que era errado e eu não consegui parar com o que eu sentia, **eu tentei me matar várias vezes**. (Danny, entrevista em julho de 2009)

A sua inserção na Igreja Inclusiva e o “*processo de desintoxicação*” (termo utilizado pelo pastor para caracterizar o período em que as pessoas vindas de igrejas “*fundamentalistas*” o procuram para aconselhamento) é significada por **Danny** como “*libertação*” e encontro com “*a verdade*”.

E hoje eu falo que a Igreja Inclusiva, simplesmente me mostrou a verdade, Deus usou a Igreja Inclusiva para me mostrar a verdade, (...) Eu fui liberta, não digo liberta da homossexualidade, não. **Eu fui liberta daquilo que me pressionava e o que me pressionava não era a homossexualidade, era o fato de eu acreditar que Deus não me amava, era o fato de eu acreditar que Deus me abominava, e eu fui liberta disso**. E hoje, muitas pessoas viram pra mim e dizem: **Danny**, ou **Daniel**: hoje você tá bem melhor do que antigamente, hoje você tá uma pessoa nova, a gente vê que você hoje tem vontade de viver, a gente vê através dos seus olhos, que você tem vontade, que você tem curiosidade, que você se ama agora, que você quer descobrir mais o que tem nessa vida, que você tá disposto a passar por tudo isso.

(**Danny**, entrevista em julho de 2009)

Danny conta que seu primeiro embate, enquanto ainda se reconhecia como **Daniel**, era a pressão que sentia por acreditar que “*Deus a abominava*” por ser homossexual. A igreja inclusiva surge como uma possibilidade de enfrentamento dos “*problemas*”

Se eu falar pra você que eu entrei para Igreja Inclusiva e a minha vida mudou completamente e eu não tenho mais nenhum problema é mentira. Hoje os meus problemas são piores do que antes.

- Fátima: Por quê?

Porque hoje **eu decidi enfrentar**, eu decidi bater de frente, **eu decidi vestir a camisa contra a homofobia sim, contra a transfobia sim, decidi lutar contra isso**. Então eu vou falar pra você, dobrou o sofrimento, porque eu decidi lutar contra tudo isso. Antigamente eu não lutava, eu me escondia, antigamente eu aceitava e ficava calada, hoje não, hoje eu não me calo, hoje não tem ninguém, Fátima, não tem ninguém que vá calar a minha voz, porque e hoje eu tenho certeza absoluta que Deus está na minha vida. (**Danny**, entrevista em julho de 2009)

Sua “homossexualidade” passa aos poucos ser compreendida como travestilidade como *“querer ser mulher”*. O *“conhecimento”* de **Danny** sobre a travestilidade não se deu tanto pelo convívio com outras travestis mas, sobretudo, nas relações que o convívio na Igreja a possibilitou estabelecer. Através da igreja, **Danny** conta, participou de palestras, como as promovidas pelo Fórum Paulista LGBT onde pôde *“conhecer mais sobre a transexualidade”* e narra como momento definitivo para se *“assumir travesti”* sua conversa com o pastor:

Eu já sabia, já tinha uma ideia, até porque **o reverendo sentou comigo e me explicou e foi quando eu me assumi como travesti**, ele me mostrou que ser travesti não era um bicho de sete cabeças, é uma coisa que já é de si mesmo e ele me mostrou. **E através dessa conversa eu pude me assumir mesmo como travesti.**

- Fátima: E porque você foi para essa conversa, o que aconteceu?

Como eu já tinha te falado antes, o **fato de eu querer isso, de eu querer ser mulher**, de eu querer essa identidade feminina, essa identidade de gênero feminina. **Ele começou a prestar atenção nisso**, o reverendo e aí, eu não sei se você lembra, o ano passado no seminário, [dezembro de 2008], você tava presente, né? (**Danny**, entrevista em julho de 2009)

Danny resgata seu processo trans, e o papel pedagógico do pastor neste processo,

Lembra que no primeiro dia da palestra teve o coquetel e **eu fui travestida com macacão, maquiada e tudo e no dia seguinte eu não fui**. Ele perguntou e eu disse: a **Danny** não teve vontade, hoje, de vir. Aí o reverendo olhou assim pra mim, e *espera aí, vamos sentar e vamos conversar* e em dezembro (...) eu fui com o reverendo para o litoral fazer um casamento e ele conversou comigo e falou *olha, Danny, o que você sente ser?* E aí eu comecei a falar o que eu tinha vontade, o que eu não tinha vontade.

- Fátima: O que era?

Que eu queria andar 24 horas como mulher, só que eu tinha medo de colocar seios, eu tinha medo de perder meu órgão genital e eu não queria. E ele disse: *Calma, você tá pensando alguma coisa errado, não é assim, você pode ser Danny 24 horas, você pode ser Danny vestida em uma roupa de exército, mas você é a Danny. Você será Danny, você será uma travesti, não importa o fato de você ter seios ou não, e não importa o fato de você estar como mulher ou como homem, é a sua identidade de gênero; agora a forma que você vai expressar isso é uma forma sua. Você tem que se assumir... , na forma de gênero, você tem que se assumir*. E aí eu comecei a ver e depois eu comecei a conversar com o André, que é enfermeiro, e comecei a perguntar sobre a transformação e ele começou a tirar as minhas dúvidas. Todos os medos que eu tinha de perder o órgão genital e ele disse que não, que se eu queria ser travesti eu não precisava fazer isso, era só ir tomando hormônio da forma correta e ele começou a fazer o acompanhamento. Eu sempre quis ter seios, só que eu tinha medo e hoje eu tô tomando hormônio.

E quais são os teus objetivos em relação ao corpo? Eu quero assim retirar toda a forma masculina, perder todos os pelos, fazer uma cirurgia no estômago pra reduzir um pouco, na barriga para tirar o excesso de gordura que eu tenho, pretendo fazer os seios crescerem, pretendo tirar o pomo de Adão e futuramente, se precisar dar uma leve afinada no meu rosto. Mas infelizmente enquanto

eu morar com a minha mãe..., eu não posso fazer isso agora. (**Danny**, entrevista em julho de 2009)

Danny conta que antes de se “*assumir travesti*” e depois de sua “*aceitação*” como homossexual, criou uma personagem drag *queen*-Kelly, “*só que ela não fez nenhum show*”, apareceu em 2005 para **Daniel** “*poder ir para a Parada*”.

Em 2007, surgiu Rayssa, que fora batizada com o sobrenome de uma “*drag famosa do ABC*”, sua primeira madrinha neste universo. Raysa apresentou-se uma única vez “*ficando guardada no baú*” até a entrada de **Danny** na Igreja Inclusiva, onde surgiu novamente fazendo shows na própria igreja junto com outras drags (em festividades da igreja) e em algumas boates.

A drag de **Danny**, entretanto, evoca sua aspiração em ter uma carreira, “*investir na Rayssa*” (além da carreira de “*estética e beleza*”). Nas performances de Rayssa, sua especialidade é “*bater cabelo*”, e suas performances apresentam uma feminilidade forte, assertiva e agressiva bastante empoderada. **Danny** caracteriza sua drag como “*uma garota ousada, uma garota que não tem vergonha, ela chega e se quer alguma coisa vai atrás, não é tímida, é uma garota totalmente desinibida, ela é uma personagem que existe, ela chega e fala: eu quero ficar com essa pessoa e vai*”. A “*personagem que existe*” portanto, se contrapõe a própria visão de **Danny** sobre si, “*toda tímida, morre de vergonha, digamos que a **Danny** tá um pouquinho sozinha por causa dessa timidez que ela tem, a **Danny** tem um feminino muito delicado, é uma mulher bem delicada, conservada e a Rayssa não*”, e segundo **Danny**, “*às vezes a Rayssa tá com tanta raiva da **Danny**, de algumas coisas que a **Danny** não faz, que ela tenta assumir a posição*”.

6.2.2 O Batismo

Na manhã do domingo de Páscoa de 2009, o último culto realizado no retiro da Igreja Inclusiva focava o Batismo e o pastor encerrou sua pregação dizendo: “*Você já se sentiu invisível? Já pisaram em você, Deus te acolhe*”, introduzindo tod@s para o Batismo que aconteceria na piscina ao lado do salão de culto. @s batizand@s foram vestir suas túnicas brancas e as pessoas foram se abraçando ao redor da piscina para presenciar o Batismo. Em seguida, @s batizand@s se reuniram em oração com os pastores, que os “*entregaram para Deus*” e pediram a presença do *Espírito Santo*. Um a um foram recebid@s pelos

pastores e imergidos na água. **Danny** estava muito emocionada, chorava e balbuciava muitas palavras e finalmente quando foi chamada a “*entrar nas águas*” chorou copiosamente e saindo da piscina ajoelhou-se, orou e “*falou em línguas*”.

Mais tarde perguntei a **Danny** se ela não era batizada e ela disse que o **Daniel** tinha sido batizado quando era “pequeninho” e nas águas quando era adolescente, mas que agora era a **Danny** quem se batizava, disse que esperava muito por isso e que estava muito feliz e emocionada.

Neste mesmo retiro, numa palestra no dia anterior, o pastor falava que evangelizar não era aumentar o número de membr@s da igreja, mas que era levar a “*boa nova*”, de “*autoestima*” para outras pessoas, para que se sentissem “*felizes*” e “*plenas*”. O exemplo que ele usou foi: “*Vejo travestis se vendendo por dez reais. ‘Linda, pára com isso, você é preciosa. Levanta essa cabeça, faz a sobancelha, põe uma echarpe, passa um batom*”. A fala do pastor por um lado, evoca o reconhecimento da abjeção e por outro, uma certa vitimização em relação ao contexto da prostituição; contudo, revela seu entendimento de uma existência travesti em outros contextos.

A decisão de **Danny** pelo batismo é justificada através do argumento de que **Daniel** - porque várias pessoas “*profetizaram*” para a sua mãe - nasceu “*para unir a mãe e o pai*” e quando “*enterrou*” o pai (quando tinha sete anos) “*sua missão tinha sido cumprida*”. Quando “*veio a Danny pra começar a exercer a função dela, foi muito complicado pra aceitar isso*”; sua missão é “*levar a mensagem de Deus para todas essas pessoas que acreditam que são desamparadas espiritualmente, principalmente as travestis, principalmente elas, travestis e transexuais*”. **Danny** conta que “*infelizmente*” não tem amigas travestis, só conhece aquelas que visitam a igreja ou que encontra em eventos, mas que ela estava se “*preparando*” para relacionar-se com outras travestis, pois considera que é muito “*complicado*” pois, segundo **Danny**, as travestis pensam “*quero ser travesti, então vou ter que abandonar todos os conceitos, sociais, conceitos humanos, conceitos evangélicos, algumas acreditam ter que abrir mão do amor de Deus; então ela se sente mais vulnerável, ela se sente maltratada, elas não se sentem bem em relação a isso, a esta aceitação.*”

Danny também justifica que a aproximação com travestis em seu próprio universo é dificultada por que,

[...] tem umas igrejas que tem a mente fechada mesmo sendo inclusivas, tem uma mente fechada, referente a que, para você ser evangélica, você tem que ser santa, você não pode ser mais pecadora e você tem que deixar de fazer o que você fazia.

É complicado isso, porque a gente sofre, a gente tem que oprimir uma coisa que a gente gosta. Ou seja, eu vi igrejas gays, inclusivas, abertas para gays que falam que você pode ser gay sim, mas você não pode ir para a boate, você pode ser gay sim, mas você não pode beber cerveja, se você beber cerveja você vai pro inferno, se você for pra boate você vai pro inferno, se você for pro *dark room*, você vai pro inferno e não é bem assim. **(Danny, entrevista em julho de 2009)**

Essa perspectiva de **Danny** já fora evidenciada pelo pastor da ICM-SP que considera que, na comunidade LGBT, há muitas pessoas “à margem” e evangelizar, na perspectiva da ICM, não tem cunho proselitista, mas de “levar a boa-nova”, “colocar pra cima”, a travestilidade, nesse sentido é reconhecida como marginal,

Vejo travestis se vendendo por 10 reais. **Linda, para com isso, você é preciosa, levanta essa cabeça, faz a sobancelha, põe uma echarpe, passa um batom.**(Palestra do pastor, retiro, abril de 2009)

Perguntada como sua igreja entendia a prostituição das travestis, por exemplo, **Danny** afirmou que:

Se isso te faz bem então, querida... Se isso tá te fazendo bem, então tudo bem. Se não está te prejudicando, tá tudo bem, ótimo. Agora se tiver te prejudicando, vamos ver o que está acontecendo, se você não tá se sentindo bem fazendo isso, espera aí. Nós não obrigamos as pessoas a deixarem de ser quem são, não obrigamos as pessoas a serem do jeito que nós queremos; liberdade não é você ser liberta de uma coisa e entrar em outra cadeia, liberdade não é você mudar de cadeia, ser transferida pra outra cadeia, não é. O que acontece nessas igrejas é

isso, você deixa de ser preso ao mundo e você passa ser preso à igreja; você tem que ser liberta de verdade, ser livre de verdade. (**Danny**, entrevista em julho de 2009)

6.3 Uma igreja *queer*?

A drag nasce de uma confusão, própria do século xx, do que seja masculino e feminino - a sociedade ocidental criou o mito da masculinidade e com isso virou uma estrutura opressora tanto a mulheres quanto a homens e nesse sentido a drag é paródia dessa grande mentira do ocidente: de que mulher e homem são papéis claramente distintos e desiguais. A drag... A nossa cultura rebaixa a condição da mulher e oprime a mulher, e a condiciona a uma vida de submissão, a drag-uma figura masculina, quando incorpora o feminino parodia a própria masculinidade, a mentira, a masculinidade dominante, faz com que a gente reflita que as identidades são mais repressoras do que libertárias. O nascimento de uma drag é uma libertação! (depoimento de diácono da ICM, retiro, abril de 2009)

Numa tarde de abril de 2009, eu estava na casa do pastor, convidada para almoçar. Na sala, durante a conversa entre eu, o diácono, o pastor e um jovem rapaz membro da Igreja, perguntei-lhes se a Igreja não possuía “normas de conduta” (a exemplo do que eu havia lido na tese de Marcelo Natividade (2008) sobre uma igreja Inclusiva no Rio de Janeiro). Eu já havia perguntado isso ao pastor em outra ocasião e ele me dissera que não existiam normas de conduta e “*cada um que cuide da sua própria vida*”. Desta vez, porém, ele deixou a resposta para o grupo, e o diácono jocosamente disse “*ema, ema, ema, cada um com seu problema*”. O pastor disse então que muitas pessoas o procuram no atendimento pastoral esperando “*algo assim*”.

Então ele introduziu o que me pareceu bastante importante no seu modo de trabalhar na igreja e conseqüentemente, naquilo que poderia se chamar de aspecto da Teologia da Igreja: A relação entre “*pecado*” e “*culpa*”- o pastor afirma que o “*problema*” das pessoas não é o pecado, pois este, segundo ele, já foi perdoado com a crucificação de Cristo.

Entretanto, as pessoas sentem-se culpadas por suas atitudes, pelos padrões da sociedade e por suas relações pessoais (mais especificamente familiares).

Contou sobre três casos onde relacionou “culpa” e a relação com a “feminilidade”: o primeiro, sobre um homem gay, de cerca de 40 anos que “libertou-se” quando deixou de ter preconceito contra gays mais “femininos” a partir de sua convivência com **Danny**; o segundo, sobre Mário, que se veste com roupas femininas (vai ao culto com elas) mas continua a ter sua identidade masculina e “libertou-se” por fazer isso publicamente após conversa pastoral; e por fim relatou sobre **Daniel**, que está num “processo trans” construindo sua identidade **Danny** e que por muitas vezes, o procurou muito aflit@ e num dia derradeiro, o pastor lhe perguntou: *Você vai se sentir melhor se eu te chamar de **Danny**?* e a partir de então ficou reconhecida pela comunidade como **Danny**.

No entendimento do pastor, a “libertação” e a “conversão” são processos diários, que envolvem deixar a culpa e também despir-se de preconceitos, também em relação a outras diferenças, como identidades étnicas, aparência física e inclusive profissões estigmatizadas como a prostituição, como exemplificou nos casos que me relatou e que fora evidenciado em entrevista com outras pessoas membr@s da igreja.

A inclusividade, no começo você acha que a igreja prega uma inclusividade só pra homossexual. Não, **a igreja prega uma inclusividade total**. Negros, magro, gordo, a pessoa que é diferente e que todos desprezam, a igreja inclui, essa é a ideia. Tanto que, aquela coisa, a gente acaba tendo muito preconceito de “ah, aquela pessoa é um travesti” ou eu já tive contato com garotas de programa na igreja, foi um baque também, mas como eu já tinha passado por aquilo de entender o se sentir mulher, pra mim foi mais fácil, eu conheci uma moça que ela é garota de programa e ela vem nos cultos, ela participa da ceia, é uma pessoa maravilhosa, só que o celular dela toca e ela faz a agenda dela. É errado? Por quê é errado? Antes eu achava que era! Então tem essa inclusividade também, independente da sua profissão ou do que você é, aqui é uma comunidade. (**Safira**, entrevista março de 2010)

Entretanto, nas relações estabelecidas com **Danny** é possível perceber que sua feminilidade é considerada de segunda ordem e ainda que sua identidade seja respeitada, por ser travesti o sexo surge como uma potência ampliada. Em março de 2009, encontrei um grupo da Igreja para nos dirigirmos a um culto, na residência de um de mulheres membro da Igreja, e no ônibus percebiam que chamavam a atenção e comentavam “*ah, tá todo mundo falando da bicharada!*”, “*o povo nunca viu tanta bicha junta!*”, alguns “*dando pinta*” e outros mais contidos ou preocupados com minha presença “*Ai, o que é que ela vai pensar da gente?!*”.

Danny estava sentada e alguns rapazes - reagindo ao seu comentário de que não iria se levantar para dar lugar para mim, o que eu também recusei - começaram a bagunçar o cabelo comprido de **Danny** dizendo, “*traveca, traveca, traveca*” todos riam e **Danny** disse sorrindo e olhando para mim, “*Olha só o que eles fazem comigo*”. Eu apenas sorri e pensei que naquele momento evidenciou-se que mesmo a identidade feminina de **Danny** era colocada numa posição hierarquicamente diferente da minha, considerada biologicamente uma mulher. Algo semelhante aconteceu quando alguns homens - eu e **Danny** estávamos na casa do pastor e **Danny** questionando se era perceptível o crescimento de seus seios - teve os mesmos apalpados por vários deles e reclamou “*pára, vocês acham que não dói?*”.

Por outro lado, a existência trans nesta igreja inclusiva, super dimensionada na presença de **Danny**, permite que gays e lésbicas reflitam sobre hierarquias e identidades de gênero num universo de diversas “sexualidades dissidentes” como no relato de Safira, uma jovem negra, lésbica de 28 anos, que explicava para mim a importância do “aconselhamento pastoral” e de sua relação com o pastor da igreja, seu “tratamento” contra seus preconceitos em relação às travestilidades.

Foi um tratamento muito grande. Apesar de eu ser [lésbica] e estar com uma mulher **eu era extremamente preconceituosa**. Porque, a primeira pessoa que me abraçou e me recebeu aqui na igreja foi a **Danny**, aquilo me deu um... [fazendo expressão de repulsa]

Porque era um homem e que tava vestido de mulher. E como isso podia acontecer? **Um homem vestido de mulher dentro de uma igreja?** Fora de cogitação! E eu fiquei uns dois, três meses frequentando a igreja com isso, eu não podia olhar pra ela que eu chorava, me dava um desespero muito grande. (Safira, entrevista, março de 2010)

O papel pedagógico do pastor, no acolhimento das diferenças e exercício de desconstrução de preconceito, tem importância decisiva na forma como o grupo de frequentadores é levado a respeitar as inúmeras identidades presentes na ICM-SP.

E foi obra de Deus mesmo, **o pastor me ajudou muito**, e foi uma coisa que ele me falou assim e que me marcou muito: pensa bem, imagina você nascer com um corpo e ser outro dentro de você, a sua cabeça ser outra e todas as vezes que você olhar no espelho você ver uma coisa que você não quer? Bom, você pode. Deus vai continuar te amando. Então foi isso, foi um tocar de Deus, foi um tratar. Nos primeiros três meses foi tratado mais esse lado mesmo, porque eu achava assim “você pode ser lésbica, mas não seja masculina, você pode ser gay mas não seja feminino”. **Eu achava que era pecado ser lésbica, eu fazia de tudo para não parecer “macho”**, mas enquanto eu tentava me esconder eu acabava me mostrando mais. [...] (Safira, entrevista, março de 2010)

O nome social, reivindicação importante do movimento trans, é vivido como um direito no interior do grupo, como revela a continuidade do depoimento.

Uma vez eu vi uma coisa que o pastor fez que eu achei diferente: **Chegou uma moça, que você via que era uma mulher, mas ela tinha atitudes de homem, os traços eram extremamente femininos, até o sorriso dela era feminino, mas é um homem**. Ela chegou e cumprimentou o pastor, eu tava do lado dele, ela cumprimentou a gente e o pastor virou pra ela e disse assim *prazer eu sou o reverendo, e você é a ? ou você prefere ser chamado de?* E ela falou assim pra ele: *Eu sou...hum...é... Alba, meu nome de registro é Alba, mas eu prefiro que você me chame de Alberto*, e desde então a comunidade inteira a chama de Alberto. É o caso da **Danny**, o nome dela é Daniel só que a comunidade chama de **Danny**, que é o nome que ela quer. Então, eu acho que todo mundo, a gente, a gente precisa de um lugar onde é acolhido e aceito

como é e como quer ser chamado, sem rótulo assim. Sabe?! (Safira, entrevista em abril de 2010)

Há, portanto, conflitos e diferentes moralidades em jogo e o pastor atua como mediador - como mesmo diz, atuando “pedagogicamente” no processo de “libertação”, invocando inclusive a Bíblia como modelo de transgressão, em movimento contrário ao de outras igrejas:

São dois movimentos que precisam ser feitos: Primeiro, de libertação no sentido de que as pessoas precisam entender que **família ou a heteronormatividade é uma coisa que a gente não precisa reproduzir**; nós não temos obrigação de reproduzir sistema nenhum, modelo nenhum. Até porque isso não corresponde ao livro que nós usamos como regra de fé, que é a Bíblia, **relacionamento monogâmico na Bíblia é raro**. Mas, ao mesmo tempo, como comunidade inclusiva, nós também precisamos respeitar as limitações das pessoas que chegam novas na comunidade, é uma coisa que pede atenção constante. (Pastor, entrevista em março de 2010)

A construção da feminilidade de **Danny** é *sui generis*, pois não se dá inteiramente num espaço de sociabilidade travesti, mas também por ser construída sem as referências que a sociabilidade travesti permite construir. Ao contrário, durante o campo - em sua função primeira de secretária de Igreja, como ministra do louvor esmerando-se em “louvar ao Senhor”, de forma semelhante às famosas cantoras do meio evangélico e também prestando serviços domésticos para membr@s da igreja - **Danny** foi se contrapondo e se construindo como “sujeita feminina” (CARDOZO, 2009), num espaço “masculino” que em certa medida a confronta e a afirma.

O Batismo aparece como um reconhecimento de adesão, não somente à igreja e à “*teologia inclusiva*” que esta expressa, mas também como travesti, uma posição política de enfrentamento e visibilidade dentro e fora da igreja como sugerem as aspirações de **Danny**.

6.3.1 Considerações

A existência trans, nesta igreja inclusiva, é utilizada política e “pedagogicamente” pelo pastor e também pela travesti estudada, para colocar em discussão percepções sobre identidade de gênero e sexualidade de diferentes sujeit@s e fazer compreender os argumentos da Teologia Inclusiva neste contexto. Libertar-se, nesse sentido, não é um processo individual, mas se dá, sobretudo, na relação de alteridade expressa no que consideram mais abjeto.

As experiências de sujeit@s diversos, durante suas trajetórias, fez pensar que sexualidade e gênero são “infinitamente intercambiáveis”, nos termos propostos por Butler (2003) e Lauretis (1991) e como essas criações identitárias continuaram criando margens, sejam elas quais forem, mesmo entre lésbicas, gays, e transgêneros.

Desta perspectiva, a *queerização* dos discursos pode ser identificada pela relutância em se fixar numa categoria específica, como na afirmação “*homossexual, bissexual, essas categorias não me definem, eu sou um ser humano, sou sexual*” pode ser analisada como a faceta pós identitária do *queer*. Mesmo que as pessoas criem suas ficções identitárias e as acionem e performatizem estrategicamente, elas não se definem inteiramente pelas categorias, suas experiências e trajetórias extrapolam qualquer tentativa de fixação.

Penso que a experiência na própria ICM-SP é facilitadora destes processos, pois na Igreja não há “guetos” e os marcadores sociais das diferenças como o lugar das identidades, são borrados pela vivência religiosa coletiva, embora existam tensões e conflitos.

Durante a pesquisa de campo, percebi que não havia categoria auto evidente e que eu deveria tomar cuidado para não aprisionar em categorias pré-definidas o que observava. Nesse sentido, posso questionar, mesmo, se enfatizar esses marcadores não acabaria por reforçar a heteronormatividade nesse espaço não hetero, ao invés de demonstrar como as identidades eram construídas e continuamente desestabilizadas.

Por isso, optei por trabalhar através de Butler, numa perspectiva que, embora não negue as identidades, as retira do lugar de substância e as coloca como efeito, contingentes e privilegia o trânsito, ao invés de identidades fixas.

A teoria *queer* evidencia um processo normalizador que cria seres considerados menos humanos ou até mesmo abjetos (BUTLER, 2003). A afinidade da teoria *queer* com as narrativas d@s membr@s da ICM-SP são evidenciadas por meio da desnaturalização das narrativas que envolvem categorias como lar, casamento, família, de sexo, identidade,

corpo e sexualidade, categorias presentes nas falas institucionais e nas tensões expressas nos sujeit@s pesquisados.

Figuras 02,03,04: A montaria (Parada Orgulho LGBT-SP- 2009)

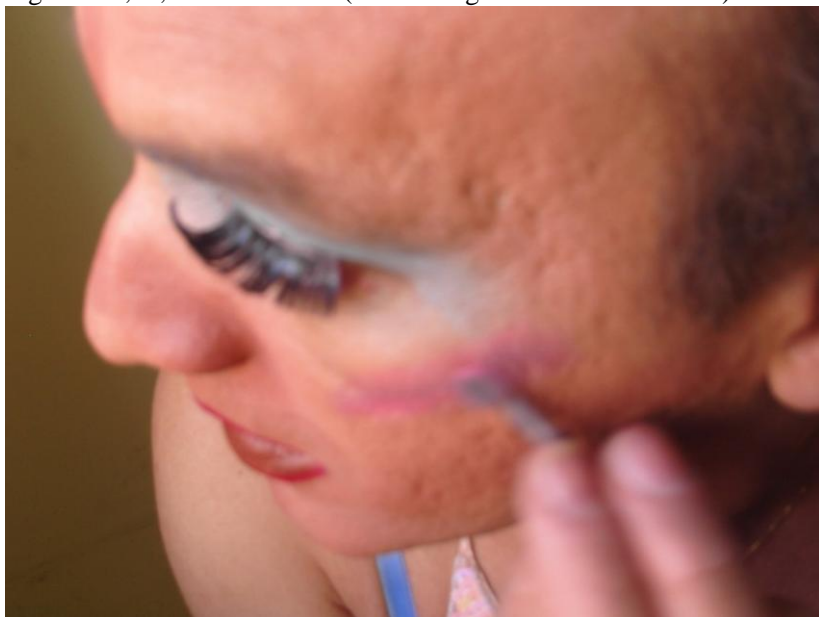


Figura 02

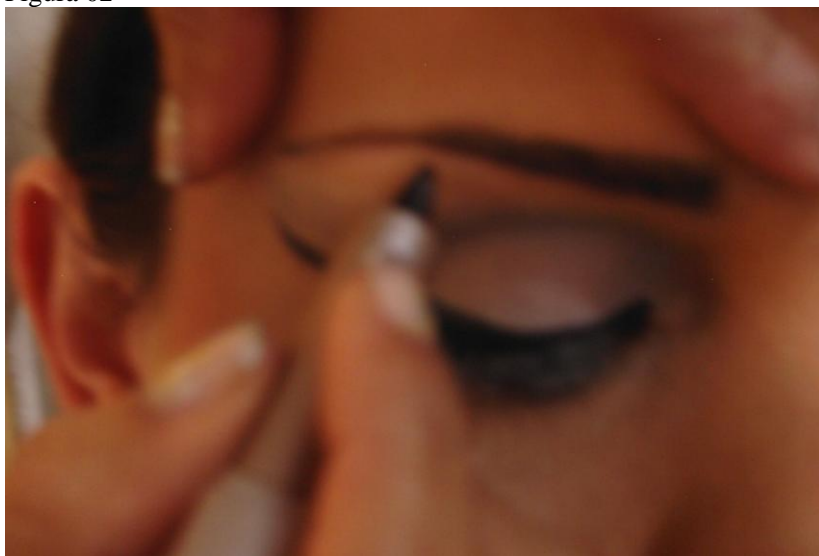


Figura 03

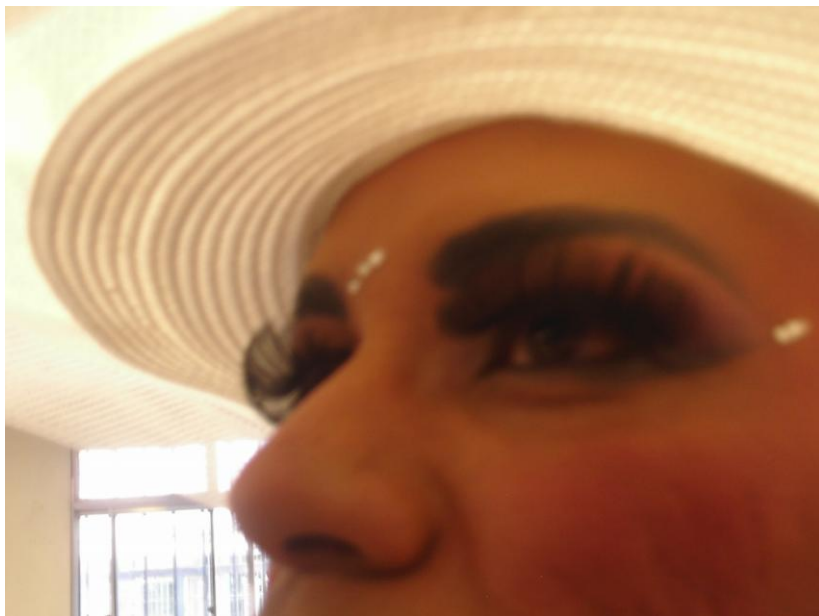


Figura 04



Figura 05: “Eu tenho seios!” (Parada, 2009)

Figuras 06- 09 Show de Talentos (2009-2010)



Figura 06: A “caricata”



Figura 07: Lisa Minelli – “cabaret”



Figura 08: “A Egípcia”



Figura 09: A pose e o *close*

7 A ICM: UMA IGREJA ATIVISTA? ALGUMAS PISTAS PARA INVESTIGAÇÃO

Neste capítulo final, refletirei, sobre como a ICM-SP se insere no campo político brasileiro contemporâneo e, em particular, suas relações com o movimento LGBT e com organismos do Estado na luta por políticas públicas em São Paulo. Partindo de uma breve contextualização a respeito do momento onde a ICM-SP surge no Brasil, analiso o papel que a Igreja tem sido chamada a desempenhar em três principais lutas do movimento LGBT brasileiro: 1) as lutas em relação à prevenção DST/AIDS, 2) as lutas pelos direitos humanos que envolvem a defesa de um estado laico, criminalização e combate à homofobia e outras violências contra grupos subalternos, com os quais a ICM se identifica e 3) a luta pelo reconhecimento do casamento entre pessoas do mesmo sexo.

7.1 A EMERGÊNCIA DA ICM NO QUADRO DO MOVIMENTO HOMOSSEXUAL NOS ESTADOS UNIDOS E NO BRASIL

A ICM-SP considera-se emblemática de um movimento “cristão gay”, que se inicia nos Estados Unidos no final da década de 60 com a articulação, através da MCC, da primeira parada do orgulho gay de Los Angeles, em articulação com o movimento gay emergente neste país.

Como pude apontar nos capítulos 2 e 3, a Metropolitan Community Church - MCC tem, desde sua criação nos Estados Unidos, uma relação bastante intensa com o movimento LGBT. Nesse país, a década de 1960 é marcada pela emergência das lutas homossexuais, que tem na “rebelião de Stonewal”, um marco do movimento norte-americano deste período.

Os movimentos homossexuais norte-americanos e europeus inspiram, no Brasil, lutas similares, já desde década de 1970, no período da ditadura militar. Segundo Felipe Fernandes (2011), há três principais momentos que estruturam o movimento LGBT brasileiro: o primeiro, durante a ditadura militar no Brasil (anos 1970-meados dos anos 1980); o segundo, ligado às respostas sociais contra a AIDS e a pauta dos direitos humanos que tem como característica a articulação entre o movimento e o Estado (anos 1980-1990), e um terceiro (anos 2000), onde o Estado passa a produzir políticas públicas para grupos LGBT, através do Programa Federal Brasil sem Homofobia.

O primeiro momento, nos anos 1970-1980, se caracteriza pela organização de grupos de militância homossexual, que tem uma proposta libertária associada a outros movimentos sociais no enfrentamento da opressão, no contexto da ditadura militar (FRY, 1982; MACRAE, 1990; GREEN, 1998). No segundo momento (anos 1980-1990), a epidemia de HIV/AIDS estigmatizou a população LGBT sob a ideia de uma “peste gay”, e a violência e intolerância contra não heterossexuais recrudescem, gerando um “pânico moral” (RUBIN, 1998) mas permitindo também uma forte mobilização do movimento homossexual que se organiza em ONGs e grupos que fazem a prevenção e apoio à pessoas infectadas pelo vírus da AIDS. Já no terceiro momento (anos 2000), quando surge a ICM-SP, observamos a ampliação de grupos, sob as diferentes letras da sigla LGBT num processo complexo de disputas identitárias (FACCHINI, 2005 e 2008) e a inserção das questões homo e transexuais no debate público através das políticas de Estado no Governo Lula (FERNANDES, 2011).

Também nos Estados Unidos, no final da década de 1980 e 1990, as Igrejas Inclusivas surgem como resposta e luta ao estigma associado a AIDS, como alternativas religiosas que não condenassem essa população homossexual. Estas eram também uma estratégia de resistência e solidariedade de grupos ativistas, marca da ICM nos Estados Unidos.

O momento de surgimento da ICM-SP no Brasil, nos anos 2000, é o período em que a categoria “homofobia” se torna o principal conceito para as políticas públicas voltadas às pautas LGBTs (FERNANDES, 2011) e este contexto marca também sua inserção no movimento LGBT local.

7.2 A INSERÇÃO DA ICM-SP NO CAMPO POLÍTICO LGBT

Como analisei no capítulo anterior, a visível flexibilização das homossexualidades e de identidades masculinas e femininas, através do transito de gênero e da inclusão de pessoas trans e homens “afeminados”, tão presente na ICM-SP, foi também facilitadora no processo de visibilidade e inserção da Igreja nas redes do movimento LGBT e nos organismos de políticas públicas em São Paulo que, sob a categoria de homofobia, tem se inserido como mais um agente de mobilização pelos direitos LGBTs.

As reflexões aqui iniciadas sobre a ICM-SP abrem pistas para o entendimento das estratégias de legitimação social e religiosa das Igrejas Inclusivas e da articulação política por cidadania dos direitos LGBTs.

Durante o período em campo, o pastor e um diácono da ICM-SP me relatam que, à exceção deles dois, nenhum@ outr@ membr@ da ICM-SP fazia parte de grupos de ativismo/militância LGBT, mas participavam das reuniões de alguns grupos, por solicitação das lideranças e os acompanhavam nos encontros. Um membro se destacava por estar ligado a grupos de ativismo HIV/AIDS. De fato, a ausência explícita de militância em grupos LGBT pareceu algo curioso, na medida em que a ICM tinha inserção em diferentes esferas de atuação para os direitos LGBT na cidade de São Paulo.

No decorrer da pesquisa e no diálogo com meus interlocutores, comecei a perceber que a própria ICM-SP era vista por seus/suas membr@s como um espaço ativista/militante.

[...] porque eu **sendo parte da igreja ICM, eu me considero militante gay**. Eu vejo isso como uma analogia da própria militância política. (Aquila, entrevista, março de 2010)

O próprio pastor diz que sua inserção em grupos ativistas/militantes se deu a partir do seu envolvimento com o projeto de estabelecer a ICM no país,

A militância veio através da ICM, veio. Como prática, porque orar passivamente na igreja pedindo justiça social, não é a cara da ICM; a oração é acompanhada de ação, ela se posiciona e isso faz parte da história da ICM. O reverendo Troy, por exemplo, jejuou, fez greve de fome pedindo apoio governamental pra pesquisas de combate a AIDS nos EUA; isso faz parte da razão, do jeito de ser ICM, eu fui aprendendo isso tudo, que eu não conhecia ainda, eu não sabia porque era importante. (Pastor da ICM-SP, entrevista, março de 2010)

Assim, a participação na ICM é percebida como espaço de militância e a ICM é chamada como grupo militante para eventos que reúnem movimentos sociais e onde acontecem debates sobre as questões LGBT. Trata-se de uma posição original, a de uma Igreja militante, mas que a aproxima de outros modelos históricos de engajamento religioso

no Brasil, dados por grupos como as CEBs⁸⁷, marcados pela Teologia da Libertação.

Todo o discurso do reverendo de São Paulo está em consonância com a perspectiva global da Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana. No Manual do Clero & Protocolo Latino-americano de Ordenação e Certificação de Pastores/as Leigos/as da ICM há a seguinte declaração:

A ICM assumiu sua posição. Como uma das **igrejas emergentes** no mundo, nós proclamamos uma espiritualidade que é libertadora e suficientemente profunda para abordar as perguntas do nosso mundo caótico e complicado. Nós vivemos a nossa crença de que é na margem que **somos abençoados/as** e fornecemos muitas formas para as pessoas encontrarem nossa mensagem de **libertação** e **inclusão**. Através da implantação de igrejas, da revitalização de igrejas, de alianças, da internet e nosso trabalho com **ações de compaixão** e **justiça**, nós vamos expandir nosso alcance substancialmente nos próximos anos. A ICM se tornará um nome conhecido por um número crescente de pessoas como um lugar onde **todos/as são bem-vindos/as** e cujo **serviço** aos excluídos/as é o foco principal do nosso ministério. Seremos **líderes no mundo** sobre a união entre a **espiritualidade** e a **sexualidade**, articulando nossa mensagem e disseminando-a de forma efetiva. (ICM,2008,p.2)

O “Protocolo de Direitos Humanos” da MCC enfatiza, em sua “filosofia”, que, como cristãos são chamados a “ser solidários com aqueles que são marginalizados e oprimidos”, “ser parceiros em trabalhar para a mudança”, “ser testemunhas que chamam a atenção para os abusos de Direitos Humanos”, “ser uma voz na comunidade internacional por justiça”, “levantar novas gerações de notáveis ativistas espirituais”, “construir e criar o nosso futuro na esperança”.

Evangelizar, no discurso pastoral, assume um caráter diferente daquele que pretende agregar novos membr@s às fileiras de seus templos, “não é trocar de espaço geográfico mas de estado de consciência”.

87 Sobre “o modo de ser CEB” ver LOCKS (2008) e COUTO (2002)

O foco da Igreja (que tem um crescimento numérico realmente inferior ao de outras Igrejas Inclusivas no Brasil, especialmente pentecostais) não são “ as pessoas que estão dentro da comunidade” mas a abertura para o diálogo inter-religioso e com os movimentos LGBTs e de Direitos Humanos. Como escutei varias vezes “Orar é bom, mas a gente precisa agir também!”.

A seguir, exponho os três principais campos onde a ICM age: no ativismo de prevenção HIV/AIDS, no reconhecimento do casamento entre pessoas do mesmo sexo e na luta contra a homofobia e outras formas de discriminação social.

7.2.1 A Militância no campo do HIV/AIDS:

O depoimento de um dos integrantes da ICM, ilustra a forma como a epidemia da AIDS teve um papel importante na constituição do movimento LGBT e como esta abriu portas para a inserção da questão religiosa no movimento LGBT.

A primeira onda foi o lampião da esquina, o grupo Somos. Depois veio a segunda onda com esses novos grupos que surgiram e foi exatamente nesse momento que **surgiu esse resgate da possibilidade da religião se integrar na nossa vida**, essa era uma coisa não tratada, a primeira onda foi mais política. E **foi quando a gente sofreu muito com a AIDS** desde o começo, **foi a fase mais devastadora da AIDS** e foi a primeira onda que sofreu o grande baque . E depois **a gente se fortaleceu e veio a luta pelos direitos, inclusive à religiosidade.** (Alfeu, entrevista, março de 2010)

Este depoimento mostra o quanto AIDS e religiosidade são entendidas como lutas por “direitos”, no campo LGBT. Quando iniciei meu campo eu não ouvia falar de HIV/AIDS na ICM-SP; o HIV/AIDS se fazia presente apenas pelos folhetos de prevenção e de grupos de apoio e combate ao HIV/AIDS que eram disponibilizados na Igreja. Tempos mais tarde, quando um rapaz pouco frequente na ICM-SP, deu um testemunho público agradecendo a Deus por poder estar presente e que os medicamentos retrovirais estavam fazendo efeito, o HIV/AIDS surgiu de maneira mais explícita. Seu testemunho fez com que eu

procurasse entender o que era aquela invisibilidade da AIDS no campo, até o momento. Foi então que eu percebi que o HIV/AIDS não era invisível porque não existia, ele era compartilhado por todos/as da ICM através do não dito e da jocosidade: *malhar os glúteos* era uma expressão sempre utilizada pelo grupo quando subia as escadas da igreja, numa referência à lipodistrofia, consequência do tratamento de HIV/AIDS. As lideranças religiosas frequentemente acionavam um *ah, são os remédios, esses remédios!* - brincando com seus esquecimentos, também consequência atribuída ao tratamento, ou ainda: *essa bicha tá doidinha, ainda não tomou os remédios hoje.*

Segundo Carlos Guilherme Valle (2002), a respeito da ONG/AIDS que pesquisou no Rio de Janeiro, a jocosidade era parte da performance “expressando diferenças, algumas vezes conflito, entre identidades clínicas e *status* sorológico ou identidades de gênero e sexuais. Um *ethos* de humor, jocosidade e informalidade operava e informava as interações sociais, a *convivência*.” (p.197) . Na ICM-SP a jocosidade dava conta, segundo o pastor da ICM-SP, de *deixar mais leve*,

[...] no dia a dia a gente fala o tempo todo, **a gente brinca** com isso, **tem uma coisa muito gostosa que a gente começou a desenvolver, porque esse é um dos efeitos do tratamento.** A pessoa que brinca às vezes nem é [portadora do HIV], mas **brinca pra deixar isso suave, pra deixar o outro, que é soropositivo, mais à vontade, pra tornar esse peso horrórico mais leve** e o tratamento fazer parte da nossa vivência, e todos nos vivemos ou convivemos com isso. (Pastor da ICM-SP, entrevista, março de 2010)

Esta frase, *nós somos todas pessoas vivendo com HIV e AIDS*, que era comumente usada, em ONGs AIDS (VALLE, 2002, P.196) nas décadas de 1980 e 1990, aparece na ICM-SP nos anos 2000, fora de um contexto específico do HIV/AIDS, para criar um senso de compartilhamento.

Apenas em 2009 a ICM-SP articula, dentro de suas atividades, o Grupo de Ação Pastoral. Entretanto as questões relativas ao HIV/AIDS, no início da ICM-SP eram “*só uma coisa pastoral, às portas fechadas*”.

Um grupo de pessoas que quer trabalhar essas questões mas que não sejam necessariamente soropositivos, **pessoas que vivem ou convivem**

com HIV, todos e todas nós vivemos ou convivemos com o HIV, a gente começou esse grupo e na maioria das vezes reunimos só as pessoas que trabalham porque as pessoas que são atendidas, são atendidas em particular, nas suas casas, e nessa reunião a gente discute a respeito das demandas, se o fulano está melhor, se responde ao tratamento, se conseguimos algo. (Pastor da ICM-SP, entrevista, março de 2010)

Segundo o pastor, as pessoas o procuravam em sigilo pois o medo do estigma não possibilitava ações coletivas. Um membro da ICM começou a ser a ponte de informações, sobre encontros de grupos ativistas HIV/AIDS e foi convidado a desenvolver um grupo para lidar com,

[...] as demandas de pessoas que chegavam na igreja com **dificuldade de acessar serviços pra pessoas que vivem com HIV ou casais sorodiscordantes**, de pessoas que não são da ICM e de membr@s da ICM. E a gente resolveu formar o grupo, mas a gente tem muita dificuldade porque existe um preconceito muito grande contra essas pessoas, **mesmo dentro da comunidade LGBT, existe um preconceito com aqueles que são soropositivos** e a gente pensou em como começar o grupo de pessoas que querem trabalhar pastoralmente, atender as pessoas, conversar, orar com elas, brincar, acompanhar no médico, trocar ideias, informações sobre acesso aos serviços, partilhar. (Pastor da ICM-SP, entrevista, março de 2010)

No contexto religioso, trabalhar o HIV/AIDS faz sentido na ICM, porque “o HIV AIDS é uma doença explorada pelos fundamentalistas religiosos como sendo castigo de Deus” e a proposta da ICM-SP é desconstruir o enunciado religioso que permeou não apenas as igrejas mas a sociedade,

Ajudar essas pessoas a entenderem que essa **doença acomete qualquer pessoa, donas de casa heterossexuais, brancos, negros, latinos, gringos, europeus, brasileiros, nordestinos, ou qualquer outra pessoa e na verdade essa doença não é um castigo para gays**, isso é

libertador para essas pessoas que já ouviram e muitas vezes sofreram acreditando que estão sendo castigadas por Deus.

(Pastor da ICM-SP, entrevista, março de 2010)

Embora a proposta das lideranças seja do compartilhamento, as dificuldades e tensões em trabalhar com HIV/AIDS são expressas através da noção de que há um *juízo moral* internalizado na sociedade que dificulta o compartilhamento das experiências com o HIV/AIDS fora dos contextos de ativismo HIV/AIDS, mesmo na ICM-SP.

7.2.2 A luta pelos Direitos Humanos

Abaixo, o relato do pastor descreve como foi difícil a aproximação da ICM com “movimento” LGBT o que atribui ao fato de muitos militantes serem ateus e com dificuldades em aceitar a entrada de grupos religiosos no movimento

Porque **o movimento tinha uma aversão muito grande à religião nesse momento**. Por conta de que a religião quase sempre se posiciona contra e é sempre a pedra no caminho dos Direitos Humanos. Fica muito difícil, e **tinha muitos ateus, tanto na associação da parada do orgulho gay, quanto nos grupos militantes**; embora tivessem personagens religiosos, tinha muitos ateus, muitas **pessoas que eram mais políticos do que religiosos** e a gente mantinha uma certa distância, a gente caminhava querendo chegar, mas não sabia como chegar.

(Pastor da ICM-SP, entrevista, março de 2010)

E prossegue contando como conseguiu aceitação no movimento através de um discurso centrado na injustiça e opressão e na desconstrução dos modelos tradicionalmente associados às religiões:

Era uma coisa um pouco complicada, a gente começou a se aproximar mais na medida em que eu comecei a me envolver mais com essa prática, **quando a gente começou a participar das**

paradas, dos debates e a se posicionar. A dizer que **nós éramos cristãos, usávamos a Bíblia, mas que a gente tinha uma leitura diferente da Bíblia** e que a gente era **contra toda a forma de injustiça e opressão**, e isso era uma forma de **se posicionar** politicamente. Dessa forma a militância começou a conhecer um pouco a ICM. (Pastor da ICM-SP, entrevista, março de 2010)

O Reverendo enfatiza que, apesar das resistências, insiste em se aproximar do movimento, através da participação das reuniões abertas da Associação da Parada de São Paulo, “mesmo sem ser convidado” e que é nos embates que vivencia que a ICM conquista um lugar no movimento

Teve uma oportunidade, que foi muito interessante, que na associação da parada tinha um grupo de várias pessoas que eram ateus e **eles fizeram uma crítica muito dura a igrejas inclusivas e aquilo doeu muito em mim, ouvir aquilo.**

- Que crítica?

Eles falaram, alguém lá falou, “**eu tenho nojo desses crentes viados, que faz igreja de bicha e fica aí reproduzindo esse mesmo sistema dos hipócritas religiosos, de heteronormatividade, de pregar contra o estilo de vida x ou y, mas que continuam praticando, o discurso é um, a prática é outra**”.

(Pastor da ICM-SP, entrevista, março de 2010)

Ele prossegue contando como buscou desfazer as representações que se tinha sobre as Igrejas Inclusivas, buscando se diferenciar de outras igrejas inclusivas com práticas e discursos mais heteronormativos.

E aquilo doeu em mim, e eu pensei ‘meu Deus, não é assim, as coisas não são assim’, e então eu levantei a mão e ‘desculpa, a gente sabe que você é pastor de uma dessas igrejas’, ‘não, eu quero me manifestar porque na verdade essa informação não procede, ou pelo menos não é assim, vocês estão pintando com um pincel muito largo as igrejas inclusivas, e isso também é uma

forma de discriminação e intolerância, porque **nem todas as igrejas que tem proposta de ser inclusivas, de construção inclusiva, pensam desse jeito**'. E ele falou assim 'Ah, é. Quer dizer que se eu não quiser casar, ter um relacionamento monogâmico, eu vou ser bem-vindo na sua igreja?' e eu respondi 'Porque não seria?' (risos) Ele falou 'ah, tá. E se eu vou pra boate, pra sauna....?'

(Pastor da ICM-SP, entrevista, março de 2010)

Dialogando com militantes, em suas críticas aos modelos normatizantes da homossexualidade, o vínculo com a MMC dos EUA é ativado através de um vídeo que é mostrado e tem um impacto positivo na aceitação da ICM no seio do movimento da Parada LGBT de São Paulo:

E a gente começou a debater essas coisas e eu perguntei se a gente poderia assistir um vídeo de 13 minutos, pra saberem o que é a ICM e não misturar as coisas, e então **eles colocaram no DVD o vídeo do Troy e todo mundo achou aquilo ótimo**. 'Vocês querem ser como são a Metropolitan Community Church nos EUA', é outra história, é outra coisa e então a gente começou a ter diálogo com eles. Eles eram ateus e não tinham interesse nenhum com a igreja, mas **a ICM entende que o ateu é tão filho de Deus quanto qualquer outra pessoa** e que o que nos chamamos de fé cristã, o ateu chama de direito do outro, esse respeito que ele tem pelo direito do outro, pra gente isso é fé, isso é viver a fé. Entendemos que **ser ateu é mudar a linguagem daquilo que nos já buscamos, o que eles chamam de harmonia, de viver em comunidade, de respeito mútuo e tal, nós chamamos de cristianismo**, puro e simples. Muda a nomenclatura, mas os fatos são os mesmos, nessa visão eles são nossos irmãos, nós não temos problema nem com os ateus.

(Pastor da ICM-SP, entrevista, março de 2010)

A perspectiva de **Aquila** faz uma espécie de crítica ao movimento,

Hoje eu vejo a nossa posição muito clara e muito precisa, e o movimento gay agora é que está se dando conta da nossa grande utilidade por um motivo simples: de onde vem **a maior oposição no Brasil aos direitos dos homossexuais**? Infelizmente, a maior oposição **vem das igrejas**. Na verdade os únicos grupos organizados contra os direitos gays são as igrejas, infelizmente. E aí, **nós podemos ser uma maneira da militância se comunicar com isso** e não só, entender, entender até o porquê, porque a maioria dos que participam do movimento gay são pessoas agnósticas, e mesmo que muitos tiveram origem em igrejas se distanciaram até mesmo do ponto de vista de estudar isso e pra enfrentar essa oposição tão agressiva deles [as igrejas]. As pessoas têm que até entender essa linguagem, é como se fosse: **pra guerrear com o inimigo nos precisamos até entender a língua do país vizinho**. Senão, não tem como ocorrer um enfrentamento, e eu vejo que é isso, que agora eu andei sabendo que o revendo fez alguns contatos e de pessoas que estão nos buscando com esse fim. (**Aquila**, entrevista, março de 2010)

A reflexão presente no depoimento de **Aquila**, aponta para um outro ponto ainda pouco abordado nos estudos sobre Igrejas Inclusivas, que é o fato de por “ estarem do lado das igrejas” poderem dialogar melhor com este campo que é visto como o maior inimigo do movimento LGBT. A ICM é vista, portanto, como um espaço estratégico do próprio movimento por sua aproximação com o religioso.

A crítica e a proposta feitas por **Aquila** são pertinente na medida em que movimentos pelos direitos LGBTs têm reiteradamente reforçado a ideia de Estado Laico, com uma perspectiva de rechaço a qualquer perspectiva religiosa e ao diálogo com as religiões, numa investida contra as religiões como um inimigo genérico. No entanto, parece que escapa ao “movimento”, que a sociedade é também pautada por valores religiosos, num jogo de tensões e restabelecimentos entre valores laicos e religiosos, como nos informa Dias Duarte (2005). A prática cotidiana, pessoal e subjetiva é marcada por crenças e valores religiosos; quando o

“movimento” se coloca contra, acaba incorrendo numa espécie de investida contra si mesmo. Sem considerar essa dimensão, o argumento do Estado Laico é politicamente fraco, pois produz embate e recrudescimento de posturas ainda mais conservadoras.

De modo mais amplo, podemos considerar que as pesquisas sobre laicidade tendem a ter por um lado, como afirma Ari Pedro Oro (2006)

[...] a concepção segundo a qual a secularização, enquanto fenômeno da modernidade, aponta para um processo de autonomia das várias esferas do agir social em relação à religião, a qual deixa de ser a instância ordenadora do social e se circunscreve ao âmbito do privado, perdendo, ou diminuindo, assim, seu poder e sua importância simbólica na sociedade. (p.146)

E por outro, a perspectiva de um,

[...] ‘retorno do sagrado’ no espaço público, no contexto de uma modernidade que se mostra incapaz de resolver os problemas mais profundos do ser humano e não consegue superar suas próprias contradições e ambiguidades internas. (idem)

Ainda não é possível compreender, de forma clara, as implicações da inserção da ICM-SP no que diz respeito aos movimentos pelos direitos LGBT, mas algumas pistas dão conta de que, ao enfatizar a laicidade do estado sem, no entanto, desconsiderar a dimensão religiosa, a ICM busca uma estratégia diferente de embate com grupos religiosos conservadores que têm atuado na arena pública do país. Como faz pensar **Aquila,**

Eu nem sei como é que vai ser concretamente, eu tenho medo da maneira que, **eu me espanto com a maneira como algumas igrejas estão se posicionando e se mobilizando contra os direitos, concretamente.** Eu não imaginava que isso poderia chegar numa dimensão tão política, de igrejas fazerem lobby com deputados para votar contra e não aprovar determinadas leis, eu nunca imaginei que isso chegaria nesse nível. Eu

não sei ainda como vai ser, de que maneira vai ser esse enfrentamento.

- E você acha que é papel da ICM fazer esse enfrentamento?

Sim, e das outras [inclusivas] também. Eu sinto falta da união entre as igrejas inclusivas. (**Aquila**, entrevista, março de 2010)

Num culto da ICM-SP, em novembro de 2008, na pregação, o Reverendo da ICM-Betel RIO, afirmou que a Igreja tem a função “*de ser a consciência do Estado, não de estar ao lado dele*”, tem o dever de “*denunciar a homofobia*”. Por seu lado o reverendo de São Paulo tem participado em debates sobre o Estado laico e a diversidade religiosa e se inserido em campanhas das políticas públicas no estado,

Quando tem alguma articulação, por exemplo, uma campanha que **houve de divulgação estadual da lei que pune a discriminação e a homofobia no estado de São Paulo, eles nos chamam porque a gente é figura interessante pra aparecer na campanha; a ICM passou a ser uma referência para o movimento, nesse sentido. E a gente começou a participar e ser chamado pra dar palestras e comentar, discutir, participar de debates.** (Pastor DA ICM-SP, entrevista, março de 2010)

Quando iniciei o campo, a ICM-SP já tinha representantes em alguns setores de políticas públicas do estado e do município como o Grupo de Trabalho Religiões, ligado ao Programa Estadual de DSTs e AIDS de São Paulo. Em 2010, as relações entre a ICM-SP e os governos Estadual e Municipal tornaram-se mais próximas. O reverendo da ICM-SP participou nos anos de 2009 e 2010 das campanhas de divulgação da lei estadual 10.948/2001 (conhecida agora como lei contra a homofobia) promovidas pela Coordenação de Políticas para Diversidade Sexual da Secretária de Justiça e Cidadania do Governo Estadual (Figura 10). Em 2010, o diácono e o reverendo da ICM-SP tornaram-se parte do Conselho Municipal de Atenção à Diversidade Sexual, um órgão consultivo e vinculado à Coordenadoria de Assuntos de Diversidade Sexual (CADS), da Secretaria de Participação e Parceria da cidade de São Paulo.

A gente está inserido nas campanhas, por exemplo, de prevenção, de HIV AIDS, nos

recebemos convites das prefeituras da grande São Paulo, pra ir participar dos eventos e dar palestras, participar da distribuição de preservativos, de lubrificantes, pra falar a respeito de diversidade sexual e fé cristã, pra falar de inter-religiosidade e prevenção. O estado de São Paulo tem um GT Religiões dentro da Secretaria da Saúde, e nós também participamos através de um membro da ICM no GT. (Pastor ICM-SP, entrevista, março de 2010)

Estas relações mais próximas entre a ICM-SP e setores governamentais voltados às políticas públicas LGBTs, indicam a participação da Igreja na cena política de forma autônoma, como mais uma componente entre agentes (ONGs e outros coletivos de ativismo e militância LGBT) que configuram o movimento LGBT em São Paulo. Como se dão essas relações? Há tensões? O que a inserção da ICM nestes meios pode significar para as discussões sobre “direitos sexuais”?

Os anos de 2010 e 2011 apresentaram a consolidação dos anseios das lideranças religiosas da ICM na direção de serem compreendidas como a ‘igreja dos direitos humanos’.

O discurso ativista, que ficava restrito às pregações e eventos pontuais, durante os anos anteriores, tornou-se ação estratégica no enfrentamento de discriminações e, do mesmo modo, um crescente diálogo, permeado por tensões, com ativistas e agentes de políticas públicas no estado de São Paulo, estando ela representada em diferentes segmentos, tendo participado das duas conferências municipal e estadual LGBTs em São Paulo. Recentemente, a ICM-SP participou, em conjunto com outros representantes do movimento LGBT, de uma reunião com o governador de São Paulo para apresentar propostas da II Conferência LGBT de São Paulo⁸⁸.

Ari Oro e outros autores entendem que a “relação entre religião e política não é de exclusão mútua”, pois “religião e modernidade se combinam de diferentes maneiras, podendo-se perceber uma coexistência de expressões de secularização e dessecularização nos mesmos meios socioculturais” (Oro, 2006, p. 147). Da mesma forma, ao contrário de serem mutuamente excludentes, “racionalidade e religiosidade constituem dois elementos estruturalmente constitutivos dos processos sócio-históricos, e agem sincronicamente, contaminando-

88 Ver ANEXO E

se reciprocamente [...]”. (p. 148). Portanto, é preciso entender esses processos de maneira contextual e específica.

As dimensões e tensões das relações entre religião e política atravessam as sociedades ocidentais e orientais em múltiplas e complexas especificidades. No Brasil, a problematização em torno da questão do Estado laico tem reemergido recentemente como uma “reivindicação” de movimentos organizados em protesto contra a atuação da chamada “bancada evangélica” no congresso nacional. A questão do Ensino Religioso mobiliza discussões sobre o papel da Religião e Estado no Brasil. Discussões como estas têm ganhado interesse crescente na mídia e entre a população em geral. Nas últimas eleições, a força de setores religiosos conservadores foi fundamental para o desenho político do país.

7.2.3 Uma luta “inclusiva” na Parada – Performatizando o casamento entre pessoas do mesmo sexo

A ICM - São Paulo tem se articulado com os grupos LGBTs no Brasil através participação na semana do orgulho LGBT em São Paulo e na organização da celebração da “benção de união homoafetiva” coletiva,

Com isso, **nós começamos a nossa aproximação com a associação da parada**, e a gente teve a aproximação com as outras ongs também, que foi o grupo CORSA, e fizemos o **primeiro casamento coletivo**, e no casamento, o presidente do grupo CORSA celebrou a união dele com seu companheiro; fizemos uma mobilização na cidade toda. E começamos a sinalizar politicamente melhor ao que viemos e, pela primeira vez, **em 2008, a ICM saiu como apoiadora**, um dos grupos que apoiam a construção da Parada Gay de São Paulo, e desde então nós somos sempre chamados, como referência religiosa pra o movimento LGBT. (Pastor, entrevista, março de 2010)

Em 2008, dois casais (um gay e um lésbico) receberam a benção. Salomé e Rosana, um casal que celebrou união em 2008, contou-me que

foi através da cerimônia que tornaram pública a sua relação, com o apoio da ICM.

O evento teve uma grande cobertura na imprensa, os vídeos das reportagens e as matérias impressas, ainda circulam nas páginas da Internet d@s membr@s da Igreja (do Orkut, Blogs, sites da Igreja).

Em 2009 a ICM-SP 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, em diversos lugares do país, não sendo exigido que as pessoas sejam membr@s da ICM.

Claudia Nichnig (2010), analisa que o reconhecimento público das uniões pela via jurídica é uma das formas de “coming out” para casais de mesmo sexo. No plano religioso, ao efeito simbólico da celebração pública do casamento, a ICM-SP atribui um objetivo político de visibilizar e lutar pelos direitos de LGBTs.

Em 2009, participei da cerimônia e procurei estar entre as pessoas, seja nos espaços de bastidores dos eventos, nas ruas, no metrô, como em todas as vezes em que estive na ICM-SP. Para acompanhá-los até o local da Bênção de União Coletiva, fui até a casa do Reverendo, onde um grande número de pessoas preparava-se para a cerimônia. Nesta ocasião, pude perceber entre as conversas, uma grande expectativa em relação ao evento e a visibilidade (política) que este poderia dar à Igreja. O diácono me contava que iria “trazer a palavra” na cerimônia e que estava naquele momento preocupado com a produção de uma “teologia inclusiva” no Brasil e procurava fazer leituras e interpretações *queer* do texto bíblico, quando pregava em algum culto.

O Reverendo, chamando-me para ir ao “casamento”, disse que, naquele período, a igreja esteve sempre lotada e em alguns cultos faltaram cadeiras/espço para sentar. Perguntei a ele se achava que havia relação com a aproximação da Parada e respondeu não saber, mas acreditava que fosse em função da sua atual visibilidade em encontros promovidos pelos governos municipal e estadual em SP.

Chegando em frente ao local da cerimônia, percebemos a presença da imprensa e isso causou certa euforia entre os membr@s da igreja. O diácono disse: “Gente, que luxo, eu quero entrar dando close! Lindamente”. Todos especulavam: “E a Record? É, é a Globo! É o Sptv”!

Fica evidente que a articulação deste evento religioso funciona, dentro da parada de São Paulo, como um momento de visibilidade, seja pelo *close* ou pelo seu lugar político que a ICM ocupava naquele momento em São Paulo.

Ao entrar, percebi o grande salão cuidadosamente ornamentado com flores do campo e detalhes em tule branco; depois soube e vi que tudo havia sido organizado e realizado pelos membr@s da própria igreja, que, aos poucos, ficava repleta de familiares, representantes do movimento, políticos e imprensa.

A cerimônia teve início com louvores entoados pela equipe de louvor da ICM-SP, seguidos da “palavra” trazida pelo diácono. Toda a celebração enfocava aquela cerimônia como “transgressora” e representativa de uma “virada na história brasileira”, cuja mensagem realizada pelo diácono articula elementos políticos, religiosos, morais e de visibilidade e cidadania:

Reunimo-nos aqui hoje para a **celebração do amor que dentro de uma perspectiva contratual** propõe uma relação marcada pela fidelidade, pelo companheirismo mútuo, pelo ato de compartilhar na conjugalidade a felicidade social. E fosse apenas isto, estaríamos em apenas um dos milhões de eventos definidos como casamento.

O casamento é enfatizado sob a perspectiva contratual e sua celebração religiosa é entendida como transgressora,

Esta noite e este evento trazem algo que repete o ano anterior: **a bênção cristã sobre o casamento homoafetivo**. Essa particularidade que chama para si o interesse do público presente deve-se ao **caráter transgressor** deste momento. Na sociedade brasileira, além de não haver o reconhecimento legal das uniões homoafetivas, há uma forte rejeição e condenação ao amor entre pessoas do mesmo sexo pelas instituições religiosas e seculares.

Duplamente negado: pela justiça e pela igreja, o amor contratual manifesto [...] é marcado pela transgressão.

E talvez, **neste contexto do termo transgressão**, faça-nos sentido as palavras do Cântico dos Cânticos que diz no capítulo 7 e versículo 6:

“Põe-me como selo sobre o teu coração,
Como selo sobre o teu braço,
Porque o amor é forte como a morte”.

Dado em sentido pejorativo em nossa cultura, o verbo transgredir possa não ser querido por muitos presentes. Contudo, quero recuperar esse verbo em sua ação que dá o tom certo ao ato do amor. Originado do Latim – **transgredire** – **tem como sentido primeiro ir além, quebrar regras, desobedecer.**

Para ilustrar a posição transgressora o diácono utiliza personagens bíblicos, históricos e líderes religiosos de movimentos de contestação,

Moisés foi transgressor, quando, em nome de Deus, desafiou o poder de Faraó e a cultura escravista dos egípcios para libertar o povo de Israel.

Cristo foi transgressor, quando, na Cruz, rasgou o véu do templo e ultrapassou a lei judaica para garantir a salvação de graça a toda humanidade. Martinho Lutero foi transgressor ao desafiar o poder da Instituição Católica e garantir o direito a fé a todas as pessoas sem ter de pagar indulgências.

Mahatma Gandhi foi transgressor, quando desafiou o poder colonizador da Inglaterra para garantir o direito a vida digna dos indianos.

Rosa Parks foi transgressora quando desafiou as normas racistas dos Estados Unidos para garantir direitos iguais entre brancos e negros.

Marthin Luther King foi transgressor ao combater o racismo nos Estados Unidos em defesa da igualdade pelos direitos civis.

Harvey Milk foi transgressor ao lutar pelos direitos LGBT's na Califórnia e combater a homofobia nos Estados Unidos.

Mãe Menininha do Cantuá foi transgressora quando, contra uma cultura religiosa exclusivista e racista, defendeu o direito e lutou pela manutenção dos terreiros de Candomblé. Nelson Mandela foi transgressor ao desafiar o apartheid na África do Sul, combatendo o racismo e defendendo a igualdade racial. Irmã Dorothy foi transgressora ao desafiar fazendeiros e exploradores criminosos da Região Amazônica em defesa dos camponeses e da reforma agrária.

Finalizando sua “pregação”, o diácono, conclama à ação política pelos direitos pela via religiosa,

Pois é exatamente isso que fazemos neste dia: vamos além do que nos permite a lei brasileira, vamos quebrar a regra heteronormativa de nossa cultura e vamos desobedecer, em nome de Deus, o que nos é imposto pelas instituições religiosas, abençoando e reconhecendo a legitimidade do amor desses casais.

E fazemos isso não apenas como um ato militante ou um ato de protesto, mas pela força do amor que traz diante de nós cada um desses casais. Ao penhorar diante de Deus este amor, fazem-nos testemunhas desse ato transgressor que desafia a moral repressora, que desafia a própria história e que buscam para si a isonomia, legitimando o amor que já vivenciam entre si.

É por amarem-se que se dispõem publicamente a transgredir e contribuir para uma virada na nossa história brasileira. É por amarem-se que vão além do que é determinado socialmente como casamento. É por amarem-se que quebram e enfrentam as regras sociais. É por amarem-se que desobedecem a imposição das instituições para legitimar e declarar este amor publicamente. É este amor tão forte como a morte e tão real quanto a vida que possibilita a felicidade e a dignidade de se constituírem como um casal diante de Deus e da sociedade. [...]

Seu discurso remete a uma série de contextos de opressão, contra negros, homossexuais, religiões afro brasileiras, inserindo a ICM nesse mesmo lugar transgressor na luta por Direitos Humanos. Desta forma, a união civil surge como bandeira de luta para a ICM como uma tarefa religiosa. A posição da ICM em relação ao casamento fica na esfera do direito, uma posição amplamente refletida, como nas palavras de Daniel Borrillo (2002),

É a esse ato jurídico que os gays e as lésbicas, em virtude do princípio de igualdade da lei, devem ter acesso. Isso não implica que todos os homossexuais partilham os valores que fundamentam o casamento ou que todos queiram

se unir: não se trata do casamento, mas do direito ao casamento. (p.52)

Desta perspectiva, o casamento assume uma posição central nas sociedades ocidentais e não pode ser negado para nenhuma pessoa em função do sexo, e é legítimo que pessoas do mesmo sexo lutem pela “igualdade real dos direitos”.

Após a cerimônia - que seguiu com a troca das alianças, beijos e oração de bênçãos aos noivos - @s convidad@s foram receb@d@s no salão acima do auditório. A cerimonialista da festa foi a Drag Rosimere, que animava os convidados entre as performances de cinco das “Drags da ICM”. Na festa, as pessoas convidadas circundavam o pequeno espaço de show, atentas e entusiasmadas, enquanto noivos, noivas e lideranças da ICM-SP concediam entrevistas⁸⁹.

O casamento coletivo também é uma forma de posicionamento político, porque o casamento na ICM não é sacramento, depois daquela oração, imposição de mãos e troca de alianças, a pessoa não se torna um casal, ela já era um casal legítimo, ela só está celebrando, ela está gritando, fazendo a manifestação pública. O rito na ICM é uma manifestação política. (Pastor da ICM-SP, entrevista março de 2010)

No dia seguinte, dez noivas (entre lésbicas, travestis, gays e drags) marcharam na Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, cujo tema era “Sem Homofobia, Mais Cidadania – Pela Isonomia dos Direitos!”. Formando um bloco à frente do carro da Associação da Parada de São Paulo, as noivas e outros membr@s da ICM-SP seguiam empunhando faixas e bandeiras, panfletando e posando para fotografias, enquanto algumas lideranças da igreja, no carro, tomavam o microfone, proferindo palavras de ordem em defesa da união civil e ao combate à 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

89 Uma reportagem feita pela rede de TV Bandeirantes foi veiculada nacionalmente no Programa “A noite é uma criança”, circulou amplamente da rede da ICM através do YouTube (<http://www.youtube.com/watch?v=1Du4FyZQGvI>) e foi considerada positiva pelo grupo.

tentar disfarçar a barba pra ficar legal. (André, entrevista, julho de 2009)

O sentido político daquela “montaria” ia se delineando; enquanto terminavam a montagem eu perguntava a cada um@ o que significava a sua participação como noiva na parada daquele ano como membr@ da ICM. A grande parte das noivas suscitou um discurso de *igualdade de direitos*. “Nós pagamos nossos impostos, somos cidadãos, queremos os mesmos direitos” referindo-se à lei de união civil entre pessoas do mesmo sexo. Algumas poucas remeteram aos estereótipos da noiva como um sonho a ser realizado. O escracho, a brincadeira, foram levantadas também como forma de reivindicação de direitos. “*É uma brincadeira séria*”, disse uma das noivas. Dentre as noivas, o único casal de mulheres era Rosana e Salomé, que havia recebido a benção no ano de 2008, na celebração coletiva, e que também levantou a necessidade de se fazer o registro civil da união e mostrando para mim o contrato registrado em cartório. A fala de ambas afirmava que mesmo que ainda não haja lei, é preciso que as pessoas “*lutem por seus direitos*”; elas contaram que conseguiram na justiça que o plano de saúde de uma delas fosse estendido a sua companheira.

[...] as meninas que foram vestidas de noiva levaram a cópia do seu registro de união homoafetiva, do cartório, e é uma maneira de se posicionar politicamente e a gente faz isso. Esse ano [2010], a gente vai se manifestar do mesmo jeito, em prol da união civil e da aprovação dos projetos de lei que criminalizam ou punem a homofobia. (Pastor, entrevista, março de 2010)

O direito à adoção também é acionado como uma reivindicação importante,

Tem que avançar, Fátima! Tem que avançar muito. Eu tenho alguns amigos ai que sofrem tanto, é mais dificultado pra um homossexual. Meus amigos, eles provam por a mais b. Eles têm toda condição social, financeira, emocional, não são loucos, são pessoas idôneas e tudo, muito tempo vivem juntos, décadas. Mas esbarra, o preconceito existe sim a homofobia ta ai. É tudo mais dificultado. (André, entrevista, julho de 2009)

O reverendo afirmou que a participação da ICM na parada com “as noivas” era um protesto, uma manifestação em nome da ICM e que dias antes o diácono tinha reunido as pessoas para falar da importância dessa mobilização mas “*elas já tinham tudo na ponta da língua*”.

Ah, pra mim é a união civil. Onde assim, já é claro que já tem algumas pessoas no nosso meio que convivem juntas e que é normal. **Precisa de lei pra saber que nós temos os nossos direitos e não só deveres, não só conviver com a sociedade em um único dia do ano, lá na Paulista.** Mas pessoas fazem toda essa manifestação, tiram foto, aplaudem, querem filmagem, mas que seja um apoio da sociedade, no sentido de que: “ah, eles também têm seus direitos, então vamos compartilhar com eles”. [...] **Vou me expor, mas vou me expor de uma forma positiva: “eu preciso do apoio de você no sentido de que eu compartilhe com você no dia a dia, os direitos que vocês têm”.** (Ezequiel, entrevista, julho de 2009)

Da estação de metrô Paraíso, seguimos em direção ao local de concentração, em frente ao prédio da Gazeta; andamos cerca de dois quilômetros e as noivas eram fotografadas e paradas para posar com as pessoas. Lá chegando, algumas pessoas da igreja já esperavam, o Reverendo reuniu tod@s em um grande círculo e realizou uma oração pedindo que *Deus* abençoasse aquele momento, muitas pessoas ficaram em volta observando.

Chegando em frente ao carro, as noivas fizeram uma espécie de pelotão de frente e as demais pessoas ficaram encarregadas de distribuir panfletos. Oscilei entre entregar panfletos – pois eu tinha recebido um pouco deles e entendi que queriam que eu o fizesse - e observar o que acontecia em várias frentes: a movimentação no carro da Associação da Parada (onde estava o diácono, representando a ICM), a atenção dispensada às noivas que eram chamadas para conceder entrevista, a panfletagem. Ao poucos, fui ouvindo o que as pessoas diziam quando entregavam os panfletos. Um casal de mulheres jovens dizia, em tom de brincadeira: “*Quer casar? Vem visitar a nossa igreja*” ao entregar folheto. Elas estavam muito preocupadas se seriam filmadas, pois as pessoas de sua cidade não sabiam que elas eram “*casadas*”. Outras

pessoas diziam “*Jesus te ama*”, enquanto distribuíam o panfleto que estampava uma bandeira com cruz e arco-íris.

No culto daquela noite, intitulado “Culto do Orgulho LGBT”, as falas sintetizavam o que representava para a ICM sua participação na Parada. O Reverendo iniciou afirmando que estavam “*felizes e cansados*” e que a parada foi um momento de união e uma oportunidade para “*falar de nossa proposta teológica*” e agradeceu pelas “pessoas que tem se prontificado a levar a mensagem do Seu (de Deus) amor”. O ministro do Louvor disse que a ICM “*vai provocar um abalo no noticiário, no mundo*”. O diácono compartilhou no púlpito que “*pegou o microfone da DJ*” que tocava no carro da Associação da Parada para falar da ICM e contra a homofobia; disse que quanto mais falarem, mais violência haverá, mas que não devem se calar, incentivando as pessoas presentes no culto a participarem ativamente da militância LGBT na luta contra a homofobia.

A perspectiva de **Elias**, é bastante interessante, porque evoca a ICM-SP como uma igreja militante e

a gente sente a necessidade e acha muito pontual a nossa igreja estar fazendo isso, estar junto na militância porque a gente sente na pele as dificuldades e, se a gente tem a oportunidade de estar com um grupo que sente na pele as dificuldades e que junto quer fazer coro pra mudar a realidade, pode ser que a gente não mude pra gente, que a gente não contemple ainda em vida as mudanças visíveis, mas para as próximas gerações, quem sabe? [...] eu **estou sempre junto com a ICM, se tem a proposta da parada, que é se vestir de noiva** não simplesmente com o propósito de dar close e enfim, como o pessoal do nosso meio fala, mas se **é um propósito de reivindicar direitos iguais**, que nem tem pessoas que falam “qual o propósito de estar vestido assim?” **É a forma irreverente que a gente encontrou de estar reivindicando direitos iguais**, de estar reivindicando que nos temos direitos de viver com outra pessoa do mesmo sexo, de **ter os direitos sobre essa união reconhecidos, por exemplo, a gente poder incluir o parceiro num plano de saúde, em poder deixar testamento, em poder adotar filhos** [...]. E tantas outras coisas, de violência,

hoje em dia ainda existe violência contra homossexuais, contra travestis.

Elias reforça uma ideia ampla de que militância não pode se restringir ao “movimento”,

Sim, eu acho que todos nós, enquanto homossexuais, temos essa vontade de gritar pelos nossos direitos, porque nós sentimos na pele isso. Eu acho muito estranho algum homossexual que de repente não queira se engajar nisso, que não queira se engajar nessas causas, que não esteja nem aí pra essas causas, penso comigo, que homossexual que é esse, que gay é esse? Por que ele não sente na pele as dificuldades? Ou ele é acomodado mesmo? Qual é?

A participação da ICM-SP na Parada de 2010 cujo tema foi “Vote contra a homofobia: defenda a cidadania!”, repetiu a manifestação com as noivas. Desta vez, dez homens e uma mulher desfilaram no alto do carro da CADS, com outr@s membr@s da ICM-SP, que empunhavam bandeiras da Igreja, do arco-íris (com a cruz) e atiravam panfletos para a multidão do alto do carro, enquanto outr@s membr@s da igreja desfilaram no chão próxim@s ao carro, fazendo a panfletagem (Figuras 11-14).

A Parada gay, é uma manifestação política ao modo gay, irreverente então nós pegamos a questão da união civil e pensamos de que maneira a gente poderia se manifestar politicamente resolvemos juntar um monte de noivas, de drag vestidas de noiva, e vamos todos, como uma maneira de **se posicionar**, de manifestar, de mostrar irreverentemente que nós somos a favor da aprovação de leis que contemplem casais que vivem uniões homoafetivas (Pastor, entrevista, março de 2010)

O tornar público, “sair do armário” e se tornar visível foi uma constante nos discursos das lideranças da ICMSP, mas é corrente que muitas pessoas vivam a sua vida e coloquem a sexualidade, a homossexualidade, no plano do que não é público, no plano do que não é visível, e essas ações da ICM promovem uma visibilidade muito

grande. A ICM-SP tem incentivado que as pessoas tornem públicas as suas homossexualidades. **Salomé** conta que a publicização de sua relação no trabalho, na família extensa, na vizinhança ocorreu em função da grande repercussão que teve em São Paulo a celebração do primeiro casamento coletivo, onde elas foram solicitadas a dar muitas entrevistas. Salomé considerou positiva sua exposição pois tinha o apoio da comunidade religiosa, mas entende que muitas pessoas não podem “se expor” da mesma forma. O pastor da ICM reconhece que há um incentivo para que as pessoas “saíam do armário”, mas que isso não lhes é imposto,

Se elas quiserem, sim. Na verdade a gente não força ninguém a assumir nada porque isso tem um custo, tem um preço. Se você está disposto a pagar o preço da visibilidade, junte-se a nós, vamos trabalhar juntos; se não, você pode trabalhar junto conosco, e pode ficar nos bastidores, tem tanta coisa que pode ser feita nos bastidores, você talvez não possa ajudar a segurar a faixa na parada, mas você pode se montar de noiva e ficar irreconhecível no meio das noivas e participar. (Pastor, entrevista, março de 2010)

A fala do reverendo revela outra dimensão da montagem drag, o ocultamento e invisibilidade, que não é dado em outros contextos da igreja, pois todo mundo sabe quem é a drag desmontada na ICM-SP. Por outro lado, a figura da drag vestida de noiva, desconstrói, de uma forma performática, a própria ideia de casamento heteronormativo, pois a performance desestabiliza o lugar do gênero e retira o casamento da esfera daquilo que é heteronormativo e aponta para a tensão da “conjugalidade em relação ao ideário de liberdade dos desejos [...] dado no movimento LGBT no século XX em contraposição à *heteronormatividade*, a valores como *fidelidade*, *monogamia*, relacionamentos fixos e duradouros, ou seja, ao enquadramento na norma heterossexual”. (WEISS DE JESUS, 2008, p. 697).

A ICM-SP não realizou cerimônia coletiva de casamento em 2010, alegando que não teve apoio para realizar a celebração, mas não conseguiu acessar informações mais detalhadas. É preciso mencionar que Supremo Tribunal Federal (STF) - em 05 de maio de 2011, reconheceu a união pública entre pessoas do mesmo sexo como união estável, embora não haja uma legislação que garanta os mesmos direitos de união à casais LGBTs. A decisão do STF permite que os casais registrem suas

uniões em cartório sem maiores entraves, podendo assim recorrer aos mesmos direitos que casais heterossexuais em união estável. Em decorrência disso, muitos casais têm solicitado na justiça a conversão da união estável em casamento.

A ICM-SP realizou a celebração coletiva de união, novamente em 2011, sob esta perspectiva. A 3ª Celebração de Casamento Coletivo da ICM de São Paulo, realizada no Salão Nobre da Faculdade de Direito da USP, reuniu muitas lideranças religiosas da ICM do Brasil, que realizaram a *benção* para doze casais gays e lésbicos. O evento foi amplamente divulgado pela igreja, que anunciava em seu site:

[...] para confirmar juridicamente as bênçãos de união, o 29º Tabelionato ofereceu gratuitamente aos casais o Registro de União Estável, que lhes foi entregue no mesmo dia. Em um momento de bastante tensão com fundamentalistas cristãos, pudemos ter um dia de muita alegria, sabendo que o amor manifesto por esses casais é mais forte que qualquer preconceito. O evento foi realizado na véspera da XV Parada do Orgulho LGBT de São Paulo.

Aqui, podemos ver mais claramente que a ICM-SP tem se posicionado no campo do ativismo e realizado ações em diálogos de aproximações e tensões com o movimento LGBT e com agentes de políticas públicas, utilizando um discurso político-religioso contra *fundamentalistas cristãos*.

7.3 A RELAÇÃO COM OUTRAS IGREJAS

Além da ICM, também estavam na Parada a CCNE- Igreja Comunidade Cristã Nova Esperança, que empunhava cartazes altos e a Igreja Para todos que distribuía panfletos, mas não era fácil localizá-las pois seus participantes não andavam em bloco como a ICM-SP.

Durante minha pesquisa de campo na parada de 2010, percebi que grande parte das igrejas inclusivas participava da Parada do Orgulho LGBT e na Marcha Para Jesus⁹⁰, fazendo divulgação através de entrega de panfletos, (Rodrigues, 2007).

90 No Brasil, a Marcha para Jesus surge a partir da iniciativa da Igreja neopentecostal Renascer em Cristo; é um evento que une evangélicos de diferentes denominações ao som de trios

A ICM-SP no entanto, não participa institucionalmente da Marcha e, embora não impeça seus membr@s de participar, faz restrições ao evento, como pude acompanhar em 2010, enquanto participava da feira cultural LGBT em São Paulo, no stand da ICM. As lideranças da ICM travaram um longo diálogo com um rapaz que questionava não ter visto a ICM na marcha (que aconteceu no mesmo período), dizendo que “não dariam crédito” para um evento organizado por “fundamentalistas” que não aceitam e discriminam homossexuais em suas igrejas.

A participação na Parada também acontece de forma bastante específica em relação à ICM, que participa como mais uma das instituições organizadas pelas populações LGBT e está articulada com a Associação da Parada como parceira no evento. Outras igrejas inclusivas se fazem presentes na parada para “evangelizar” e trazem um discurso que reflete a necessidade de “retirar gays e lésbicas da promiscuidade”⁹¹.

A ICM é diferente, até então as comunidades como a Nova Esperança, a Acalanto, esses grupos tinham a proposta de ir pra parada pra evangelizar pessoas, entendem que essas pessoas estão perdidas e precisam ser salvas, isso é uma proposta. Na ICM é muito diferente disso (risos), a gente não vai pra evangelizar pessoas, nesse sentido. Quando falamos evangelizar, nos ressignificamos esse evangelizar, pra gente evangelização não é proselitismo, é ajudar as pessoas e passar pras pessoas a ideia de que elas são filhas e filhos queridos de Deus e Deus os ama, do jeito que são, no lugar onde estão, e que eles podem ser cristãos e continuar sendo gays, e amar, porque o amor é divino, o amor vem de Deus, ponto. Mais, eles podem continuar sendo gays e católicos, ou gays e evangélicos, gays e protestantes gays e espíritas, gays e budistas, eles

elétricos com cantores evangélicos conhecidos. A maior Marcha para Jesus acontece em São Paulo e recebe também pastores “tele-evangelistas” que realizam pregações durante a marcha. Em 2010, a marcha aconteceu no sábado anterior à parada. A 19ª edição, de 2011, tornou-se um evento de afronta ao Supremo Tribunal Federal e de ameaças aos políticos, por ações de líderes evangélicos. Silas Malafaia atacou com palavreado vulgar a aprovação da união estável entre pessoas de mesmo sexo, orientando seus fiéis a não votarem em parlamentares defensores do PL 122. Também criticou a decisão do STF de liberar marchas a favor da maconha, insinuando que, após isto, seriam aprovadas marchas a favor de crimes.

⁹¹ Ver ANEXO D

podem continuar tendo fé e ser gay, lésbica, travesti ou transexual. Isso é um pouco diferente, a ICM vai pra se posicionar politicamente na parada, ela não vai pra fazer proselitismo. (Pastor, entrevista, março de 2010)

O depoimento do reverendo ilustra bem o que Marcelo Natividade (2008) analisou sobre a imposição de condutas morais rígidas e um ideário universalista que procura não evidenciar qualquer diferença. O resultante disso aparece como refração por grande parte das “igrejas inclusivas” ao movimento LGBT visto como espaço de “promiscuidade” e revelação de um orgulho da diferença. Neste sentido, a ICM ocupa uma posição oposta, a de se construir sob a bandeira LGBT e ter um discurso “politizado” que contrasta com outras denominações que *não levantam bandeira*.

Em novembro de 2008, a prefeitura de São Paulo, através da Coordenadoria de Assuntos da Diversidade Sexual – CADS, realizou o IV Seminário de Inter-religiosidade e diversidade sexual. Se, no ano anterior, havia representantes de diversas denominações cristãs em diferentes mesas de discussão, neste ano o evento aconteceu como uma parceria da CADS e ICM-SP e agregou apenas representantes das religiões Afro. O objetivo do evento, que tinha como tema Estado Laico – Diversidade Sexual e Religiosa, era realizar, ao final das discussões, um Manifesto de Inter-Religiosidade e Diversidade Sexual. No encontro, não havia lideranças religiosas de outras igrejas inclusivas ou tradicionais, o que foi compreendido pelo pastor da ICM-SP, como um sinal de não estariam dispostas a um diálogo inter-religioso com religiões Afro. Considero, entretanto, que tal participação não ocorreu em função da parceria explícita entre o CADS e a ICM-SP, que conduziu grande parte das discussões do encontro. Mas algumas aproximações acontecem, no III seminário de teologia Inclusiva promovido pela ICM-SP, havia uma pequena presença de pessoas ligadas a outra denominação inclusiva participando como ouvintes.

7.4 CONSIDERAÇÕES

Demonstrei, neste capítulo, como a ICM tem buscado posicionar-se politicamente e aliar-se ao movimento LGBT em lutas como a

prevenção HIV/AIDS, contra a homofobia e pelos direitos humanos e na defesa do casamento entre pessoas do mesmo sexo.

Chama a atenção também, o constante diálogo da ICM-SP com os setores da “diversidade” de diferentes partidos políticos, que foi se tornando intenso durante esta pesquisa. A ICM-SP se afirma como “supra-partidária”, enfatizando que seu diálogo com os partidos se dá através da pauta LGBT e não de “visões políticas de esquerda ou direita”.

No início da pesquisa, em 2008, era grande a quantidade de folders, cartilhas e panfletos de partidos de esquerda apoiadores de movimentos sociais, especialmente negro e LGBT, que eram disponibilizados na ICM-SP, através de um expositor. Por vezes, alguns políticos apareciam em eventos da ICM-SP e sua presença era destacada pelo pastor.

Observamos como, ao aproximar-se do Movimento, a ICM aproximou-se também de setores do Estado que atuam no campo dos Direitos Humanos. Esta aproximação com o campo político teve alguns desdobramentos concretos de vínculos com partidos. Em 2010, a ICM-SP inicia um diálogo mais próximo com a “diversidade Tucana”, ala LGBT do PSDB e o pastor participa de encontros do grupo; em 2012, um diácono da ICM-SP que articulava o diálogo com setores da diversidade do PSOL, afiliando-se a este partido.

Nesse sentido, finalizo este capítulo perguntando: que estratégias serão estabelecidas nos próximos anos? Continuarão os líderes da ICM-SP estabelecendo diálogo com o “movimento”? Qual será a participação em ações de políticas públicas do governo? Entrarão ou não em embate, na arena política, com os setores políticos *evangélicos*? Qual a possibilidade de membr@s da ICM se lançarem como candidatos às eleições? Que tensões se estabelecerão?

Acredito que tais questões surgem porque é um campo que está em intensa movimentação, e só pode ser analisado de uma perspectiva contextual, levando em consideração as dinâmicas próprias deste complexo contexto de tensões e relações.

LÉSBICAS - GAYS - BISEXUAIS - TRAVESTIS - TRANSEXUAIS

VOCÊ NÃO É O ÚNICO NESTA CIDADE





Foto: Adriana Vianna

SE VOCÊ FOR VÍTIMA DE DISCRIMINAÇÃO HOMOFÓBICA, DENUNCIE!

LEI ESTADUAL 10.948/01

Enfrentamento à discriminação homofóbica em São Paulo
(11) 3291-2700 - diversidadesexual@sp.gov.br

 COORDENAÇÃO DE POLÍTICAS PARA A DIVERSIDADE SEXUAL

SECRETARIA DA JUSTIÇA E DEFESA DA CIDADANIA


 GOVERNO DE SÃO PAULO

Figura 10: Cartaz de divulgação da lei estadual 10.948/2001

Figuras 11-14 –Parara do orgulho LGBT (2010)



Figura 11: Concentração (Parque Trianon)



Figura 12: Do alto do carro a multidão (visibilidade e ocultamento)



Figura 13: Confrontando a Santa Igreja



Figura 14: Bandeira- Unindo a Cruz e o Arco -Íris

(IN) CONCLUSÕES:

A partir da perspectiva de Bourdieu (1992), sobre o campo religioso, analisei o surgimento das *igrejas inclusivas* no Brasil, me detendo na análise da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo, e do campo das *igrejas inclusivas* como um espaço social caracterizado pelas disputas entre especialistas religios@s e leig@s para imposição de significados do sagrado. Creio que foi fundamental, a partir desta perspectiva, compreender o campo das *igrejas inclusivas* como um espaço social marcado pelas relações de disputas, entre 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; neste caso, fortemente atrelados ao significado das sexualidades (e em particular das homossexualidades), na medida em que o discurso institucional da ICM-SP “de inclusão radical” se coloca como diferente das *igrejas inclusivas* que propõem uma “homossexualidade santificada” (Natividade, 2008). Essa afirmação é fundamental para a compreensão da legitimação desse conhecimento específico, o capital religioso, na legitimação da existência de sujeit@s não heterossexuais diversos, habilitando-os à manipulação do sagrad@ e na construção de grupos e na compreensão de que essas disputas tensionam e constroem mutuamente ambas as perspectivas. Também é fundamental para entender como as *igrejas inclusivas* fazem sentido neste campo religioso, na medida em que igrejas *evangélicas* têm investido sistematicamente em deslegitimar a existência de sujeit@s LGBTs.

Minha inserção neste campo possibilitou perceber que grande parte das denominações de *igrejas inclusivas*, principalmente as mais antigas no Rio e em São Paulo, surgiram a partir de tentativas de estabelecimento da ICM (Igreja da Comunidade Metropolitana) que resultaram na formação de outras denominações mais próximas das trajetórias religiosas anteriores de seus fundador@s e adept@s, geralmente ligados a denominações evangélicas pentecostais. Como expresso pelo Reverendo da ICM-SP “os religiosos fundamentalistas estão em rota de colisão com a proposta do Evangelho”, tal posição constrói um discurso de legitimidade cristã para a ICM em confronto com identidades “evangélicas” ou “pentecostais”. A ICM tem características mais institucionais, muito próximas daquelas percebidas nas Igrejas Protestantes históricas no Brasil, que estudei em minha dissertação de mestrado (WEISS DE JESUS, 2003), com uma grande

valorização da formação teológica de seus “clérigos”, o que muitas vezes se torna incompatível com a “visão de mundo” de sujeit@s com trajetórias pentecostais, que são descritos como “fundamentalistas religiosos” pelos líderes da ICM. Como descrevi, uma característica importante deste campo religioso é que ele está marcado por disputas e rupturas que levam à criação de novas denominações e o surgimento de igrejas autônomas de forma semelhante às descritas por autores que analisaram o campo religioso evangélico (MARIZ e MACHADO,1998). Mesmo assim, o discurso de contraposição da ICM-SP se faz a partir de um distanciamento deste campo pois não pretende “reproduzir sistemas religiosos” mas desconstruí-los.

A subjetivação, com grande ênfase nas escolhas individuais e a apreensão laica do mundo (DIAS DUARTE, 2005 e 2006) foi um importante instrumento para compreensão não apenas do surgimento de grupos religiosos que, com base numa interpretação livre da Bíblia justificam a “inclusão” das diversidade sexual e de gênero, mas especialmente para compreender nas trajetórias d@s sujeit@s, como dão significado e se engajam no projeto religioso da ICM-SP.

A expansão das *igrejas inclusivas* se dá não apenas pela experiência de exclusão de seus líderes nas suas igrejas de origem mas, sobretudo, por um contexto marcado pela configuração de importantes diferenças teológicas e de adoção de morais e práticas sexuais diversas entre as próprias igrejas inclusivas. Da mesma forma em que foi possível perceber diversos modos com que a ICM-SP lida com a “diversidade sexual”, foi também possível perceber diferenças na forma como tais igrejas constroem suas concepções de “femininos” e “masculinos”.

Entendo que tais concepções são construídas socialmente (Scott, 1990). Seguindo a reflexão proposta por Miguel Vale de Almeida (1996), masculinos e femininos não são propriedade consecutivamente, de homens e mulheres, mas construções simbólicas múltiplas, permeadas por relações de poder. Neste sentido, a crítica *queer* auxiliou a compreender os processos de construção e valorização de muitos “femininos” na ICM-SP, que passam necessariamente por um feminino construído por homens, em geral em performances trans, pelo distanciamento de perspectivas dicotômicas e naturalizadas de sexo e gênero, tensionando-as com perspectivas heteronormativas, entre @s membr@s da ICM-SP. A proposta conciliatória entre homossexualidades e vivência religiosa cristã na ICM-SP segue para além de prescrições morais; observei tensionamento de diferentes moralidades concorrentes entre @s participantes da Igreja e as iniciativas pastorais (e creio que

aqui está a novidade) de desconstrução das sexualidades normativas e de valorizar os trânsitos de gênero.

Isso permite pensar a religião além da esfera do dogma ou da prescrição, mas nos termos de um instrumento de reflexão e conhecimento sobre o mundo, seguindo autores clássicos como Émile Durkheim e Marcel Mauss, em suas reflexões sobre a religião, como forma elaborada de pensamento à luz de seu tempo (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.

Também por isso, 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 LGBT. André Musskopf (2008) afirma que grupos religiosos inclusivos têm investido 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. Para este autor, no entanto, 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, para o autor, 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. Este me pareceu ser um desafio que a ICM no Brasil está disposta a enfrentar, na medida em que tem se inserido no campo de diálogo com os movimentos LGBT, as políticas públicas e a diversidade religiosa. Inserção que ainda terá seus desdobramentos mais claros, na medida em que todo esse processo é bastante recente.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. "Anthropologie appliquée ou `anthropologie impliquée?": Ethnographie, minorités et développement". In: J.F. Baré, (org.) **Les applications de l'anthropologie**. Un essai de réflexion collective à partir de la France Paris: Karthala, 1995.

ALMEIDA, RONALDO. Religião na metrópole paulista. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 19, n. 56, out., São Paulo, ANPOCS, 2004.

ALMEIDA, R. MONTERO, Paula. Trânsito Religioso no Brasil. **Revista São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, no. 3, 2001, p. 17-35.

ALMEIDA, M.V. Quando a máscara esconde uma mulher. In: **Outros destinos: Ensaio de Antropologia e Cidadania**. Porto: Campo das Letras, 2004. pp-211-222.

ALMEIDA, Miguel Vale de. **A chave do armário: homossexualidade, casamento e família**. Lisboa: ICS, 2009.

BAUMAN, Zygmunt Bauman. **Amor Líquido: Sobre A Fragilidade Dos Laços Humanos**. Rio De Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BECKER, H. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: HUCITEC, 1993.

BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda Feita: o corpo e o gênero das travestis**. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2005.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo: Sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gênero**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Ed.UERJ, 1995.

BONETTI, Alinne de Lima. Intrusas bem-vindas: um olhar sobre os cruzamentos entre gênero, relações de poder e sensibilidades na pesquisa etnográfica. In: Miriam Grossi e Elisete Schwade (orgs.) **Política e cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade**. Florianópolis: ABA/Nova Letra, 2006.

BONETTI, Aline e FLEISCHER, Soraya (Orgs.). **Dossiê- Entre pesquisar e militar**: contribuições e limites dos trânsitos entre pesquisa e militância feministas. *Fazendo Gênero* 7, Florianópolis, 2007. (Arquivo digital)

_____. **Entre saias justas e jogos de cintura**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2007.

BORNHOLDT, Suzana R. C. **Jesus On line**: Comunidades Religiosas e Conflitos na Rede. (Trabalho de Conclusão de Curso de Ciências Sociais), UFSC, Florianópolis, 2000.

_____. A Internet e seus perigos: Individualismo, Missão e Poder entre as Testemunhas de Jeová. **CONTEMPORÂNEA** - Revista de Comunicação e Cultura, v. 6, p. 01-16, 2008.

BORRILLO, Daniel. **Homofobia**. España: Bellaterra, 2001.

_____. **A sexualidade tem futuro ?** São Paulo: Loyola, 2002.

BOURCIER, Marie Helene. **Queer Zones**, Paris : Editions Balland, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. **Usos & abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.

_____. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BOZON, Michel. **Sociologia da sexualidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

BRIGGS, Ch. L. Anthropology, Interviewing, and Communicability in Contemporary Society. **Current Anthropology**, 48(4):551-80, 2007.

BUFFON, Roseli. Encontrando uma tribo masculina de camadas médias. In: **Trabalho de campo e subjetividade**. Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS, Florianópolis, 1992.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003 (2008).

_____. **Cuerpos que importan**: Sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”. Buenos Aires: Paidós, 2005.

CADORET, Anne. **Des parents comme les autres. Homosexualité et parente**, Paris, Ed Odile Jacob, 2002.

CAMARGO, Aspásia et al. **O drama da sucessão e a crise do regime**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

CARDOSO, Fernando. **O Evangelho Inclusivo e a Homossexualidade**. São Paulo: Clube dos Autores, 2010.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. “Pesquisa ‘em’ versus pesquisas ‘com’ seres humanos. In: **Antropologia e ética**: O debate atual no Brasil. Ceres Victora, Ruben Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (Orgs.). Niterói: EdUFF, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: **O trabalho do Antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

_____. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: CNPq, 1988.

_____. O mal-estar da ética na antropologia prática. In: **Antropologia e ética**: O debate atual no Brasil. Ceres Victora, Ruben Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (Orgs.). Niterói: EdUFF, 2004.

CARDOSO, Ruth. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: **A aventura antropológica**: teoria e pesquisa. Ruth Cardoso (Org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986 (1997).

CARDOZO, Fernanda. **Das dimensões da Coragem**: Socialidades, Conflitos e Moralidades entre Travestis em uma cidade no Sul o Brasil. Dissertação de Mestrado – PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2009.

CARLOS, Paula Pinhal de. “**Sou para casar” ou “pego, mas não me apego”?** Um estudo sobre amor e jovens. Projeto de Tese. Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, março de 2008.

CARRANZA, B. **Da igreja eletrônica para a igreja digital. V reunião de antropologia do MERCOSUL**, novembro de 2001. (digt.)

CLIFFORD, James. Introduction: Partial Truths. In: James Clifford, George E. Marcus (Orgs.). **Writing Culture**: The Poetics and Politics of Ethnography. University of California Press, 1986, School of American Research (Santa Fe, N.M.), 1986.

COELHO DOS SANTOS, Silvio. Notas sobre ética e ciência. In: Ilka Boaventura Leite (Org.). **Ética e Estética na Antropologia**. Florianópolis: Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da UFSC, CNPq. 1998.

COUTO, Marcia Thereza. Da Mulher ao gênero? Refletindo a trajetória dos estudos sobre o pentecostalismo. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA SOCIEDADES E RELIGIÕES, 9, 1999, [S.l.]. **Anais...** [S.l.s.n.], set. 1999.

_____. Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. **Revista Estudos Feministas** (UFSC. Impresso), Santa Catarina, v. 10, n. 2, p. 357-369, 2002.

DA MATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter Anthropological Blues. In: NUNES, Édson de Oliveira (Org.) - **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Biblioteca de Ciências Sociais, Zahar Editores, 1978.

DEBERT, Guita. Ética e novas perspectivas da pesquisa Antropológica. In: **Antropologia e ética**. O debate atual no Brasil/Ceres Victoria, Ruben Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (Orgs.) – Niterói: EdUFF, 2004.

DEIFELT, Wanda. Os Tortuosos Caminhos de Deus: Igreja e homossexualidade. In: **Estudos Teológicos**, v. 39 n.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 et al. **Sexualidade, Família e Ethos Religioso**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

DIAS DUARTE, Luiz Fernando; GOMES, Edlaine de C.; JABOR, Juliana & LUNA, Naara. In: **Família, Reprodução e Ethos Religioso** – subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. In Família e Religião, Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

DOSSIÊ Gênero e Religião. In: **Revista Estudos Feministas**, vol.13. n.2 , 2005.

DUQUE, T. Entrevista com Leôncio Pereira. **Coluna Persona**. In: Espaço GLS, março de 2006 disponível em: <<http://www.espacogls.com/colunas/persona/anteriores/09032006.shtml>> acessado em 30 de abril de 2009.

DURHAM, Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: Ruth Cardoso (Org.). **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986(1997).

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989 .

DURKHEIM, E & MAUSS, M. Algumas formas primitivas de classificação. In: Mauss, M. **Ensaio de Sociologia**, São Paulo: Perspectiva, 1989.

FACHINI, Regina. **Sopa de Letrinhas?** Movimento homossexual e a produção e identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

_____. **Entre umas e outras: Mulheres (homo)sexualidade e diferenças na cidade de São Paulo.** Tese de doutorado em Ciências Sociais, São Paulo: UNICAMP, 2008.

FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado” Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, no.13, 2005.

FERNANDES, Sílvia R. Alves. Vinho novo em odres velhos? Uma análise da Vida Religiosa feminina na modernidade contemporânea. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA SOCIEDADES E RELIGIÕES, 9, 1999. **Anais...** [S.l.s.n.], set. 1999.

_____. A não-ordenação feminina: delimitando as assimetrias de gênero na Igreja Católica a partir de rapazes e moças vocacionados/as. **Rev. Estudos Feministas**. 2005, vol.13, n.2, pp. 425-436.

FERNANDES, Felipe Bruno Martins . BORRILLO, Daniel. Homofobia. (Resenha). **Bagoas**: revista de estudos gays, v. 3, p. 213-219, 2009.

_____. **A Agenda Anti-Homofobia na Educação Brasileira** (2003-2010), Ano de Obtenção: 2011.(Tese de Doutorado) Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, UFSC, 2011.

FLAX, Jane. Pós- Modernismo e Relações de Gênero na Teoria Feminista In: **Pós- Modernismo e Política**. Heloísa B. Hollanda (org.), Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1994, pp. 217-250.

FLEISCHER, Soraya; SCHUCH, Patrice (orgs.). **Ética e regulamentação na pesquisa antropológica**. Brasília: Letras Livres/UNB, 2010.

FONSECA, Claudia. “Cavalo amarrado também pasta: honra e humor em um grupo popular brasileiro”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 6, n. 15, p. 27-39, fev. 1991.

_____. Quando cada caso Não é um caso: Pesquisa etnográfica e educação.Trabalho apresentado na XXI **Reunião Anual da ANPED**, Caxambu, setembro de 1998.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal.1998 (2006).

FRANCHETO, Bruna; CAVALCANTI, Maria Laura C. V.; HEILBORN, Maria Luiza. Antropologia e Feminismo In: **Perspectivas Antropológicas da mulher**. n. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

FRÓES DA SILVA, A. **Mulheres em movimento (s):** Estudo etnográfico sobre a inserção de feministas e lésbicas em movimentos sociais institucionalizados e autônomos na cidade de Porto Alegre/RS. (Dissertação de Mestrado) PPGAS/UFSC, 2010.

FRY, Peter. Da hierarquia a igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: **Para Inglês Ver**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. Homossexualidade Masculina e Cultos Afro-Brasileiros. In: **Para Inglês Ver**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Abril Cultural Brasiliense, 1995.

GAGNON, John. **Uma interpretação do desejo**. Ensaio sobre o estudo da sexualidade, Rio de Janeiro, Editora Garamond, 2006.

GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde** – une histoire politique de la religion. Paris: Galimard, 1985 (2003).

GEBARA, Ivone. **O que é teologia?** Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

_____. **El antropólogo como autor**. Espanha: Paidós, 1989.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 4ª Edição, 2001.

GIAMI, Alain. Cents ans d'hétérossexualité In : **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, n. 128, juin 1999, pp 38-45.

GIDDENS, Anthony. **A Transformação Da Intimidade: Sexualidade, Amor E Erotismo Nas Sociedades Modernas.** Tradução De Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 1993.

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, 13 de julho de 2004, p. c4.

GOMES, Elias E. **Ensaio Etnográfico para socialização da Juventude para a sexualidade e a fé: “vem você vai gostar!”.** (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação, São Paulo, USP, 2010.

GREEN, James N. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX.** São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

GROSSI, Miriam. Jeito de Freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina. **Cadernos de Pesquisa.** São Paulo, n. 73, p. 48-58, maio de 1990.

_____. Conventos e celibato feminino entre camponesas do sul do Brasil. **Horizontes Antropológicos.** Porto Alegre, n. 7, p. 47-60, 1995.

_____. **Discours sur les Femmes Battues:** representations de la violence sur les femmes au Rio Grande do Sul. Paris: Université Paris V, Sciences Humaines- Sorbonne, 1988.

_____. Na busca do ‘outro’ encontra-se a ‘si mesmo’. In: **Trabalho de campo e subjetividade.** Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS, Florianópolis, 1992.

GROSSI, M. et al. **Movimentos sociais, educação e sexualidades.** Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

GROSSI, Miriam, UZIEL, Anna Paula e Mello, Luiz (org) **Conjugualidades, Parentalidades e Identidades Lésbicas, Gays e Travestis,** Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

GROSSI, Miriam; MIGUEL, Sônia. **A trajetória do conceito de gênero nos estudos sobre a mulher no Brasil**. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 17, 1990. Florianópolis, 1990. (Mimeo).

GROSSI, M. P.; DICKIE, M. A. S.; WELTER, T. **Ensino Religioso e Gênero em Santa Catarina**. Florianópolis: Mulheres, 2012. (prelo)

GROSSI, M; CARDOZO, F.; FERNANDES, F (orgs.). **Representações de Iniciação Sexual e Homossexualidades em Escolas do Ensino Público de Santa Catarina**. Florianópolis: NIGS/UFSC e PN DST/HIV/AIDS – Ministério da Saúde, 2009.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart . **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DPA editora, 1999.

HALPERIN, David. **Sain Foucault**. Para uma História gay. Buenos Aires: El cuento de prata, 2007.

HEILBORN, M. L. Fazendo gênero? A antropologia da Mulher no Brasil. In: OLIVEIRA COSTA et al. **Uma questão de gênero**. São Paulo: Rosa dos Tempos, 1992.

_____. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social. In: PARKER, R. & BARBOSA, R. (orgs) **Sexualidades Brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996, p. 136-145

HEILBORN, M. L. et al (orgs). **Sexualidade, Família e Ethos Religioso**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

HEILBORN, M. L.; BOZON, Michel (Org.). **O aprendizado da sexualidade**: reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

ICM. Manual do clero & protocolo latino-americano de ordenação E certificação de pastores/as leigos/as da ICM. 2008. Disponível em: <http://www.icmbrasil.com/novoportal/documentos/Manual%20do%20Clero.doc>, ultimo acesso: abril de 2012.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz (Org). **Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas.** Brasília: MEC/UNESCO, 2009.

JUNGLUT, A. O uso religioso da Internet no Brasil. **PLURA**, Revista de Estudos de Religião, vol.1, nº 1, 2010, p. 202-212.

JURKEWICZ, Regina. Cristianismo e Homossexualidade. In: Grossi et al (org) **Movimentos Sociais, Educação e Sexualidades**, Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2003, pp 45-52.

LACLAU, Ernesto. **La guerre des identités** : grammaire de l'emancipation, Paris, Editions de la Decouverte/MAUSS, 2000.

LAGROU, Elsje. Uma experiência visceral. In: GROSSI, M (org.). **Trabalho de campo e subjetividade.** Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS, Florianópolis, 1992.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres.** Rio de Janeiro: RJ, Editora UFRJ, 2002.

LAURETIS, Tereza de. Queer theory: Lesbian and Gay Studies: An Introduction. In: **Differences.** Vol 3, n.2 (summer), 1991.

_____. A tecnologia do gênero. In: **Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura.** BUARQUE DE HOLANDA, Heloisa (Org.). Rio de Janeiro, 1994.

LEANDRO, Claudio L. **Na Augusta:** religião e pornografia em uma igreja em São Paulo. (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC, 2012.

LEITE, Ilka Boaventura (Org.). **Ética e Estética na Antropologia.** Florianópolis: Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da UFSC, CNPq. 1998.

LIMA, Luís Corrêa. **A homossexualidade e o discurso contra-hegônico na Igreja Católica.** Apresentação Oral. IV Congresso da ABEH. São Paulo, Setembro de 2008.

LISBOA, M. Regina Azevedo. **Combatendo na Posse do Espírito:** gênero e sexualidade na Assembléia de Deus. (Tese de Doutorado) Programa de Pós Graduação em Antropologia, UFSC, Florianópolis, 2008.

LOCKS, Geraldo. **Grupos de Família:** O modo de ser CEB m Lages SC. (Tese de Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC, 2008.

LOURO, Guacira. Teoria queer — uma política pós-identitária para a educação. In: **Revista Estudos Feministas**, vol. 9 (2), 2001: 541-553.

_____. **O corpo educado.** Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

_____. **Um corpo estranho:** Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autentica, 2008.

MACHADO, Maria das Dores C. As relações intrafamiliares e os padrões de comportamento sexual dos pentecostais e carismáticos católicos do Rio de Janeiro. **Revista Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – Série Ciências Humanas.** Rio de Janeiro. v. 16, n. ½, p. 69-84, jan./dez. 1994.

_____. Corpo e moralidade sexual em grupos religiosos. **Estudos feministas.** Rio de Janeiro, ano 3, n. 1, 1 sem., 1995, pp.7-27.

_____. **Carismáticos e pentecostais** – adesão religiosa na esfera familiar. São Paulo: Editores Associados/ANPOCS, 1996.

_____. Identidade religiosa e moralidade sexual entre católicos e evangélicos. In: COSTA, Albertina (Org.). **Direitos Tardios** – saúde, sexualidade e reprodução na América Latina. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1997a, p. 173-96.

_____. Mulheres: da prédica pentecostal ao debate sobre sexualidade, saúde reprodutiva, aborto e planejamento familiar. In: SCHPUN, M. R. **Gênero sem fronteiras.** Florianópolis: Mulheres, 1997b, p. 169-203.

_____. SOS mulher: a identidade feminina na mídia pentecostal. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA

AMÉRICA LATINA SOCIEDADES E RELIGIÕES, 8, 1998. **Anais...** São Paulo: [s.n.], set. 1998.

_____. Conversão Religiosa e a Opção Pela Heterossexualidade em Tempos da AIDS. **Sociedad y Religión**, n.15/16,1996, p. 33-50.

MACHADO, M^a das Dores; MARIZ, Cecília. Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. [S.l.], v. 12, n. 34, p. 71-87, 1997.

MACRAE, Edward. **A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1990.

MAFRA, Clara. **Na Posse da Palavra: Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em dois Contextos Nacionais**. Lisboa: ISCTE, 2002.

MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: José Guilherme Cantor Magnani; Lilian de Lucca Torres. (Orgs.). **Na Metrópole: Textos de Antropologia Urbana**. 2^o edição, São Paulo: Edusp - FAPESP, 1996 (2000).

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARIZ, Cecília . Alcoolismo, Gênero e Pentecostalismo. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 03, p. 80-93, 1994.

_____. Mulheres e praticas religiosas nas classes populares. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, 12 (34), p. 71-88, jun.1997.

MARIZ, Cecília; MACHADO, Maria das Dores. Pentecostalismo e a redefinição do feminino. **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, n. 17/1-2, 1996.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

_____. Ensaio sobre a Dádiva: Forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. pp-185-318.

MEINERZ, Nádia E. . Um Olhar Sexual na Investigação Etnográfica: Notas sobre Trabalho de Campo e Sexualidade. In: BONETTI, Alinne de Lima; FLEISCHER, Soraya. (Org.). **Entre Saias Justas e Jogos de Cintura**. Florianópolis: EDUNISC e MULHERES, 2007.

MIGUEL, Sônia M. Mulheres e homens, seres humanos In: **A política de cotas por sexo**. Um estudo as primeiras experiências no Legislativo brasileiro. Brasília: CFEMEA, 2000.

MEDERIOS, Camila. **Mulheres de Kêto:etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo**. (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, 2006.

MENDES-LEITE, Rommel. **Bisexualité: le dernier tabou**, Paris, Calman Levy, 1996.

MOTT, Luiz. Igreja e Homossexualidade no Brasil: Cronologia Temática, 1547-2006. **II Congresso Internacional sobre Epistemologia, Sexualidade e Violência**, São Leopoldo, RS, EST, agosto de 2006.

MOUTINHO, Laura . Homossexualidade, Cor e Religiosidade: Flerte entre o Povo de Santo no Rio de Janeiro. In: Maria Luiza Heilborn; Luiz Fernando Dias Duarte; Clarice Peixoto; Myriam Lins de Barros. (Org.). **Sexualidade, Família e Ethos Religioso**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005, p. 273-297.

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

_____. **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: **À Flor da Pele**. Ensaios sobre gênero e corporeidade Ströher, Marga; Deifelt, Wanda e Musskopf, André (orgs). São Leopoldo: Sinodal – CEBI, 2004.

_____. *Queer: Teoria, Hermenêutica e Corporeidade*. In: **Teologia e Sexualidade: Um ensaio contra a exclusão moral**. Trasferetti, José (org.) Campinas, SP: Editora Átomo, 2004.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. **Carreiras Homossexuais e Pentecostalismo: Análise de biografias**. Rio de Janeiro, (Dissertação: Mestrado em Saúde Coletiva), Rio de Janeiro: UERJ. 2003.

_____. **Deus me aceita como sou?** A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro: IFICS/UFRJ, 2008.

_____. Homossexualidade, Gênero e Cura Em Perspectivas Pastorais Evangélicas. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. V. 21 n. 61, junho, 2006.

NATIVIDADE, Marcelo T.; GOMES, Edlaine C. Para além da família e da religião: segredo e exercício da sexualidade. **Religião e Sociedade**, vol. 26, n. 2. Rio de Janeiro: ISER, 2006.

NATIVIDADE., M.T. & OLIVEIRA, L. Deus aceita ou Deus transforma? **O Social em questão**. V. 20, PUC/RJ, 2008.

NAVARRO-SWAIN, Tânia. **O que é lesbianismo**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

NICHINIG, Claudia R. **Sob o mesmo teto: discussões sobre família e homossexualidade no Brasil**. Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba, 2011.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. In: Jean Langdon e Luiza Garnelo (orgs.) **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre a antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contracapa/ABA, 2004.

OLIVEIRA, Marcelo José. **O Lugar do Travesti em Desterro**. (Dissertação de Mestrado) PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: dezembro, 1997.

OLIVEN, Ruben George. **A Antropologia de Grupos Urbanos –** Petrópolis: Vozes, 2º Edição, 1987.

ORO, Ari Pedro. **Religião e política no Cone-Sul**: Argentina, Brasil e Uruguai. São Paulo: Attar, CNPq/ Pronex, 2006.

ORTIZ, R. **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1983.

ORTNER, Sherry B. Toward a Feminist, Minority, Postcolonial, Subaltern, etc., Theory of Practice In: **Making Gender**. The Politics and Erotics of Culture. Boston: Beacon Press, 1996.

_____. Conferências de Sherry B. Ortner. In: Miriam P Grossi; Cornélia Eckert e Peter Fry (Orgs.) **Conferências e diálogos: Saberes e práticas antropológicas**. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia-Goiania 2006. Blumenau: Nova Letra, 2007.

PEACOCK, John L. **El enfoque de la antropología. Luz intensa, foco difuso**. Barcelona: Herder, 1989.

PEIRANO, Mariza. A Favor da Etnografia. In: **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995. pp. 31-57.

_____. Onde está a antropologia?. In: **Mana** 3(2) (1997), pp.67-102.

_____. **O antropólogo como cidadão**. Uma antropologia no Plural. Três Experiências Contemporâneas. Brasília, Editora da UNB, 1992.

PELÚCIO, Larissa. O gênero na carne: sexualidade, corporalidade e pessoa: uma etnografia entre travestis paulistas. In: GROSSI, Miriam & SCHWADE, Elisete (orgs.). **Política e Cotidiano**: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade. Blumenau: Editora Nova Letra, 2006, pp. 189-216.

_____. Travestis, a (re)construção do feminino: gênero, corpo e sexualidade em um espaço ambíguo”. In: **ANTHROPOLÓGICAS**, ano 8, volume 15(1), 2004 ,pp.123-154.

_____. **Nos nervos, na carne, na pele**: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de Aids. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. São Carlos: 2007.

_____. "No salto" - Trilhas e percalços de uma etnografia entre travestis que se prostituem. In: Alinne Bonetti e Soraya Fleischer. (Org.). **Entre Saias Justas e Jogas de Cintura**. 2ª ed. Santa Cruz do Sul: Edunisc e Editora Mulheres, 2007, p. 95-125.

PERLONGHER, Nestor. **O negócio do michê**. 2ªed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.

PICCOLO, Fernanda D.; ZUCCO, Luciana; SOUZA, Sandra Duarte (coord). **Religião, Gênero e Diversidade Sexual**. Simpósio Temático, Seminário Internacional Fazendo Gênero, 25 a 28 de agosto de 2008.

PIERUCCI, Antonio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PRINS, Baukje; MEIJER, Irene. “Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler”. Tradução: Susana Funck. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da Informação viva**. São Paulo: USP/Centro de Estudos Rurais e Urbanos, 1988.

RAMOS, Alcida R. O antropólogo como ator político. In: ARANTES, Antônio A. RUBEN, Guilherme R. e DEBERT, Guita (Orgs.). Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo. Campinas: Ed. UNICAMP, 1992.

REYNOSO, Carlos (org). **El surgimiento de la antropología posmoderna**. México: Gedisa Editorial, 1991.

RICH, Adrienne. La heterossexualida obligatoria y la existencia lesbiana IN: Navarro, Maryas e Stimpson, Catharine (compiladoras),

Sexualidad, género y roles sexuales, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp 159 -211.

RODRIGUES, E. L. *As Igrejas Inclusivas: O Movimento Homossexual buscando seu espaço no meio evangélico*. Apresentação Oral. **XIV Encontro Nacional da Abrapso**, São Paulo: 2007.

_____. **Igrejas Evangélicas Inclusivas das cidades de São Paulo e Guarulhos**: Um estudo psicológicos das igrejas vistas por seus pastores. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, PUC, São Paulo, 2009.

ROHDEN, Fabíola. **Feminismo do Sagrado**: o dilema “igualdade/diferença” na perspectiva de teólogas católicas. 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

_____. **Feminismo do Sagrado: uma reencenação romântica da diferença**. **Revista Estudos Feministas**. Rio de Janeiro, v. 4, 1996.

_____. **Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente**. **Cadernos PAGU**. Campinas, SP, 8/9, 1997.

ROSADO, M. J. Nunes. **Mulheres na Igreja Católica: elementos para uma crítica do poder religioso**. In: **JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA SOCIEDADES E RELIGIÕES**, 8, 1998. **Anais...** São Paulo: [s.n.], set. 1998.

ROSALDO, Michelle. **O uso e abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e entendimento intercultural**. **Horizontes antropológicos: gênero**, no. 1, 1995. Pp. 11-36.

ROSALDO, Renato. **Culture and Truth the remaking of socail analysis**. Londres, Routledge, 1993.

RUBIN, Gayle. **Thinking sex: notes for a radical Theory of the Politics of sexuality** In: Nardí, P. And Schneider, B. **Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies – A reader**, London/New York, Routledge ed., 1998, pp 100-133.

SAÉZ, Óscar C. “Antropólogos, ONGs e movimiento indígena: Antropología Acadêmica y Antropología en acción en el Acre” e “Epílogo: Notas sobre la Antropología Activa”. In: Óscar Calavia Sáez, J. C. Gimeno e E. R Blanco (Orgs.) **Neo liberalismo, Ongs y pueblos indígenas em América Latina**. Madrid: SEPHA, 2007.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: **Globalização e Religião**. ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos (orgs.). Petrópolis, Vozes, 1997.

[SANTIN], Myriam Aldana. **Aborto Legal**: Igreja Católica e o Congresso Nacional. In: **Cadernos**, n.6. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2000.

_____. **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: Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

SCHULMAN, Sarah. Homofobia Familiar. **Bagoas**: revista de estudos gays. n. 05, 2010, p. 67-78.

SCHWADE, E. Poder do ‘sujeito’, poder do ‘objeto’. In: GROSSI, M (org.). **Trabalho de campo e subjetividade**. Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS: Florianópolis, 1992.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação & Realidade**, v. 15, nº 2, jul/dez. 1990.

SEDWICK, Eve. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 19-54, jan. jun. 2007.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal**. Brasília: UnB, 1995.

_____. “La Faccionalización de la República y el Paisaje Religioso como Índice de una Nueva Territorialidad”. In: **Série Antropologia**, nº376. Brasília: AN/Unb, 2005.

SILVA, Hélio R. S. **Travesti**: a invenção do feminino. Rio de Janeiro: Relume- Dumará/ISER, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras**, São Paulo: Edusp, 2000.

SÍVORI, Horacio Federico . **A política da visibilidade perante as formas contemporâneas de organização da homossexualidade masculina na América Latina**. 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2010.

SORJ, Bila; Heilborn, M. L. Estudos de gênero no Brasil. In: MICELI, S. **O que ler na Ciência Social Brasileira**. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Distrito Federal: CAPES, 1999.

SPERBER, Dan. **O saber dos Antropólogos**. Lisboa: Edições 70, 1991.

STEIL, Carlos. Para ler Gauchet. **Religião e Sociedade** 16(3): 24-49, 1999.

TARNOWSKI, Flávio. **Etre père et homosexuel dans la France contemporaine**. (Tese de Doutorado) L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, França, 2010.

VALLE, C. G. O. . Identidades, doença e organização social: um estudo das 'pessoas vivendo com HIV e AIDS'. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 17, p. 179-210, 2002.

_____. . **Apropriações, conflitos e negociações de gênero, sexualidade e sorologia**: etnografando situações e performances no mundo social do HIV/AIDS (Rio de Janeiro). *Revista de Antropologia* (São Paulo), v. 51, p. 200-236, 2008.

VANCE, Carole S. A Antropologia Redescobre A Sexualidade: Um Comentário Teórico. **Physis**, Rio De Janeiro, V. 5, N. 1, P. 7-31, 1995.

VELHO, Gilberto. O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia. In: **O desafio da cidade** (Novas Perspectivas da Antropologia Brasileira). Rio de Janeiro: Campus, 1980(1994).

VELHO, Gilberto. **Projeto Metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VELHO, G.; KUSCHNIR, K. (orgs.) **Pesquisas urbanas: Desafios do trabalho antropológico**, Rio de Janeiro: Zahar 2003

VENCATTO, Anna P. O que faz uma mulher, mulher?: sexualidade, classe e geração e a produção do corpo e do gênero em homens que praticam crossdressing. **Anais VIII encontro internacional Fazendo gênero**, agosto de 2008.

VENCATO, Anna Paula . Fora do armário, dentro do closet: o camarim como espaço de transformação. **Cadernos Pagu** (UNICAMP), Unicamp: Campinas, v. 24, p. 227-247, 2005.

_____. **Existimos pelo prazer de ser mulher**: uma análise do Brazilian Crossdresser Club. (Tese de Doutorado) Programa de Pós Graduação em Antropologia e Sociologia, UERJ, 2009.

_____. **Fervendo com as drags**: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa Catarina. (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC, 2002.

VICTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben; MACIEL, Maria Eunice e ORO, Ari Pedro (Orgs.). **Antropologia e ética: O debate atual no Brasil**. Niterói: EdUFF, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, vol.8, Abr., no.1, 2002.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva** (volume 1). Brasília, D.F : Editora da Universidade de Brasília, 1991.

WEISS DE JESUS, Fátima. **“As mulheres sem tranças”**: Uma etnografia do Ministério Pastoral Feminino na IECLB. (Dissertação:

Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

_____. **De afins e afetos: conjugalidades, parentalidades e novas identidades.** *Rev. Estud. Fem.* [online]. 2008, vol.16, n.2, pp. 696-699.

WEISS DE JESUS , Fátima & GILIOLI, Deuci N. “Renilda Farias: A chapeleira” (Entrevista)IN: AUED, Bernardete W. **Historia de Profissões em Santa Catarina: ondas largas ‘civilizadoras’**, Florianópolis: Editora do Autor, 1999, p. 40-43.

WESTON Kate, **Family we choose: Lesbians, Gays, Kinship.** New York: Columbia University Press, 1991.

ZALUAR, Alba (org.). **Desvendando máscaras sociais.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

_____. O antropólogo e os pobres: Introdução metodológica e afetiva. In: **A máquina e a revolta – As organizações populares e o significado da pobreza.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

ANEXO A – Boletins Informativos e Roteiros dos Cultos (2008-2009- 2010)



São Paulo, 07 de dezembro de 2008

Boletim Informativo Nº 39 Ano 2

Guarda o Teu Coração

1 - Prelúdio

2 - Boas Vindas

3 - Oração Invocação

4 - Leitura - Responsiva - Salmo 112: 1, 5-9

Dir.: Rendei graças ao Senhor, porque ele é bom, a sua misericórdia dura para sempre.

Congregação: Quando em angustia clamei ao Senhor; ele me ouviu e pôs-me a salvo.

Dir.: O Senhor esta comigo; nada tenho que recear. Que me poderá fazer o homem?

Congregação: Bendito o que vem em nome do Senhor da casa do Senhor vos bendizemos.

Dir.: O Senhor é Deus poderoso e nos outorgou a dádiva da luz. Preparai, pois, o sacrifício, colocando-o reverentemente sobre o altar.

Congregação: Rendei graças ao Senhor, porque ele é bom, a sua misericórdia dura para sempre. Amém!

6 - Momentos de Louvor

7 - Testemunhos de Gratidão

8 - Hino de Contrição

9 - Leitura do Evangelho - Mateus 17:1-8

10 - Mensagem: Na mesa do Rei- II Samuel 9 *Pr. Marcos ICM Belo Horizonte- MG*

11 - Cântico de Louvor

12 - Momento de Entrega: Dízimos e Ofertas

13 - Santa Ceia - "Todos e Todas são bem vindos à mesa do Senhor"

14 - Anúncios

15 - Musica Final

16 - Oração e Bênção Apostólica

17 - Prelúdio

Curso de Libras

Língua Brasileira dos Sinais

Início 5 de Outubro, todos os domingos a partir das 16:00.
 Maiores Informações com as Irmãs Noemi e Susane.
Participe e convide seus amigos e amigas para participar!



Santo Batismo: Todos os interessados em celebrar o Santo Batismo devem procurar o Pastor Cristiano para agendar e fazermos os preparativos necessários.

O (A) Candidato (a) deve estar freqüentando os cultos da comunidade a pelo menos um mês.

Próximo Domingo Encontro Em Itapevi

Batismo as 9:00 - Celebração de Casamento do Marcelo e Eduardo.
 Chácara Fernando Bahia
 Endereço: Rua Jaspe, 7 Jardim Gioia

Programe-se e participe!

NOSSAS ATIVIDADES IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA São Paulo

Domingos às 18:00 - Culto de Celebração
 Rua Conde de São Joaquim, 179 – Bela Vista (Próximo ao Metrô São Joaquim)
 PLANTÃO DE DUVIDAS E ATENDIMENTO PASTORAL TODAS AS QUARTAS
 FEIRAS A PARTIR DAS 17:00
 São Paulo - SP TEL: 11 3685 9850 -

WWW.ICMSP.ORG



**Aviso Importante:
DESLIGUE SEU CELULAR!**

Programação da Igreja

Nosso Grupo de Oração e o Grupo de Serviço Pastoral, estará de recesso até dia 14 de janeiro, quinta feira. Os Cultos Dominicais, continuam normalmente TODOS os Domingos as 18:00.

Eleição para os Departamentos da Igreja para 2010

Todos estamos em oração para que o Senhor tome a direção dos trabalhos de escolha dos líderes de departamentos para o próximo ano. As fichas para indicações estão disponíveis com a Jozzy. A Assembléia Geral será no dia 17 de Janeiro para a Eleição dos Departamentos a partir das 9:00 na Igreja. Neste dia teremos um almoço comunitário.

Próximo Culto

Domingo, 27 de Dezembro de 2009
Salmo 83 – Feliz quem mora em tua casa, Senhor!
Leitura do Evangelho: Lucas 2:41-52 – Todos que ouviram o menino ficavam maravilhados com sua inteligência.

NOSSAS ATIVIDADES IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA São Paulo

Domingos às 18:00 - Culto de Celebração
Quintas Feiras às 19:00 – Reunião de Oração
Rua Conde de São Joaquim, 179 – Bela Vista (Próximo ao Metrô São Joaquim)
PLANTÃO DE DÚVIDAS E ATENDIMENTO PASTORAL TODAS AS QUARTAS FEIRAS A PARTIR DAS 16:00.
São Paulo - SP TEL: 11 2737 3998
WWW.ICMSP.ORG

Alegrem-se Cristãos

*Alegrem-se Cristãos,
Com Alma voz e coração.
Ouçam todos sem temor,
Novas, Novas,
Já nasceu o Salvador,
Entre os animais ficos,
Na manjedoura repousou,
Cristo já nasceu,
Cristo já nasceu.*

Programação de Natal

Alegrem-se Cristãos

Grupo de Louvor ICM/SP

Salmos 95

Solo - Thiago

Abertura do Musical Natalino

Solo Instrumental - Márcio Arruda

Oh Holly Night

Solo - Jozzy d'Sousa

White Christmas

Solo - Fausto Felice

Fonte de Luz

Grupo de Louvor ICM/SP

Solo - Reverendo Cristiano

Regência - Rogério Rodrigues



ICM - São Paulo

Igreja da Comunidade Metropolitana

São Paulo, 20 de dezembro de 2009

Boletim Informativo - Ano 3

Culto de Natal

Louvemos com Alegria o Nascimento do Senhor Jesus

- 1 - Prelúdio:
- 2 - Boss Vindas
- 3 - Oração Invocação
- 4 - Salmos 95 – *Vinde Cantemos ao Senhor!*
- 5 - Momentos de Louvor
- 6 - Oração
- 8 - Hino de Contrição
- 9 - Leitura do Evangelho – Lucas 2:1-14
- 10 - Mensagens Musicais:

- 11 - Momento de Entrega: Dízimos e Ofertas
- 12 - Oração
- 13 - Santa Ceia – *"Todas e Todas são bem vindos à mesa do Senhor"*
- 14 - Anúncios
- 15 - Música Final
- 16 - Oração
- 17 - Postlúdio:
- 18 - Bênção Apostólica

É Natal

Grupo de Louvor ICM/SP

Solo - Levi d'Sousa

O Rei dos Reis

Grupo de Louvor ICM/SP

Solo - Russane Lourenço

Quem pensaria em um Rei

Solo - Mikelly de Jesus

Tema de Natal

Solo - Léia de Jesus

Violino - Marcos Eugênio

É Natal Alleluiah!!!

Grupo de Louvor ICM/SP

When you wish upon a star

Solo - Rogério Rodrigues

Alegrem-se Cristãos

Grupo de Louvor ICM/SP

c/ Participação da Igreja.

Os sinos tocam pela terra no natal

Grupo de Louvor ICM/SP



ICM - São Paulo

IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA DE SÃO PAULO – BRASIL – 6ª REGIÃO
 ROTEIRO DA CELEBRAÇÃO - BOLETIM INFORMATIVO – 1º Domingo da Quaresma – Roxo - 21/02/2010

Roteiro da Celebração Dominical Abertura do Grupo de Louvor 2010

- 1- **Introdução:** Já iniciamos nossa caminhada de quarenta dias até a páscoa, a Quaresma. Este é um tempo em que somos convidados a mostrarmos uma conversão radical ao plano libertador e inclusivo de nosso Senhor Jesus Cristo, através da verdadeira passagem (a Páscoa) para uma vida nova em Cristo. Como Igreja da Comunidade Metropolitana, vamos louvar a Deus por este tempo de conversão. Fiquemos em pé para dar início a este culto de celebração.



- 2- **Prelúdio**
 3- **Boas Vindas**
 4- **Oração Inicial**
 5- **Louvor**

6- **Leitura do Salmo 91**

Todos: Ele é meu refugio, minha fortaleza, meu Deus: nele confio!

Dir. Aquele que habita onde se esconde o Altíssimo, e passa a noite a sobra do Deus Soberano.

Dir. Ele é quem te livra da rede do caçador e da peste perniciososa.

Dir. De suas asas ele faz para ti um abrigo, e debaixo da sua plumagem te refugias. Sua fidelidade é um escudo e uma armadura.

Dir. Não temerás nem o terror da noite, nem a flecha que voa em pleno dia, nem a peste que ronda na sombra, nem o flagelo que devasta ao meio dia.

Dir. Se me chamar, lhe responderei, estarei com ele na aflição; eu o livrarei e o glorificarei, eu o cumularei de longos dias e lhe revelarei a minha salvação.

- 7- **Louvor**

8- **Leitura do Evangelho:** Lucas 4:1-13

Dir.: Estas são para nós, Palavras de Salvação.

Todos: Glória a vós Senhor!

9- **Cântico de contrição**

10- **Mensagem:**

11- **Louvor:**

12- **Dizimos e Ofertas:** *"O dizimista quando devolve o Dizimo com amor e generosidade, sempre será abençoado por Deus e este gesto torna-se uma oração de ação de graças. "Vocês vão ver se não derramo a minha bênção sobre vós muito além do necessário (ML 3, 10)"*

13- **Santa Ceia:** Todos e todas são bem vindos a mesa do Senhor!

14- **Cântico de Comunhão:**

15- **Anúncios:**

16- **Oração Final:**

17- **Pós-lúdio:**

18- **Benção Apostólica:**

Leituras da Semana:

Reunião de Oração

Quinta feira, 25 de fevereiro:

Mateus 7:7-12

Próximo Domingo – 28 de Fevereiro:

2º Domingo da Quaresma – Salmo 27

Evangelho Lucas 9:28b-36

IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA
 Rua Conde de São Joaquim, 179 – Bela Vista
 São Paulo- SP (Próximo ao Metrô São Joaquim)
 (11) 2737 3998 / 6391 3998

www.icmsp.org

contato@icmsp.org

BOLETIM INFORMATIVO

IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA DE SÃO PAULO



Retiro de Páscoa

Igreja da Comunidade Metropolitana

2,3 e 4 de abril - em Ribeirão Pires - SP

"Verdadeiramente Livres!"

www.icmsp.org

O retiro de Páscoa 2010 terá em sua programação a Celebração do Lava - Pés, Santa Ceia, Batismo, e Culto de Páscoa. As celebrações terão a participação dos ministérios de Louvor da ICM de São Paulo e Ministérios de Louvor e Dança da ICM Belo Horizonte além da participação das lideranças das ICMS de Fortaleza, Vitória e outras Comunidades do Brasil e de países da América Latina.

Como é um retiro religioso e recreativo, a programação conta também com a Festa dos Talentos na noite de sábado, onde teremos apresentações das Drag Queens e outras apresentações artísticas. O pacote para os três dias sai por R\$ 200,00 para pagamentos até dia 10 de março e após esta data R\$ 250,00 (o pagamento pode ser facilitado)* e inclui transporte saindo do centro de São Paulo, Alimentação e Hospedagem.

Não perca este maravilhoso evento!

**Convide seus amigos e familiares para ser
Verdadeiramente Livres Conosco!**

***Pagamentos com o Diac.Dário Neto após o Culto**

A BÍBLIA

Adquira Já a Sua Bíblia TEB!

A Tradução Ecumênica da Bíblia (Loyola) é a versão recomendada pela Igreja da Comunidade Metropolitana no Brasil e usada em todas as leituras e estudos da ICM São Paulo.

Procure o Ir.Thiago após a Celebração do Culto.

Reunião da Comissão de Eventos da Igreja.



Todos os membros da comissão de eventos da ICM São Paulo, estão convocados para participar da reunião do dia 25 de fevereiro, quinta feira as 19:30

Nosso Cafezinho Comunitário

Todos os domingos após a celebração do culto temos nosso momento de confraternização. Somos convidados a contribuir com Café, açúcar, biscoitos, bolos, refrigerantes, sucos, copos descartáveis, guardanapos e etc. Esta é uma boa oportunidade de exercitarmos o amor prático, ofereça também seu sorriso e sua atenção aos nossos irmãos(ãs) visitantes.



Louvor 2010



Grupo de Louvor
Igreja da Comunidade Metropolitana

Venha Participar do Grupo de Louvor da Igreja - Participe dos ensaios em preparação para o Retiro de Páscoa 2010

NOSSA PROGRAMAÇÃO SEMANAL

Quarta feira:

Atendimento Pastoral
(marcar horário pelos tels: (11) 2737 3998 / 6391 3998)

Quinta Feira:

17:00hs Grupo de Ação Pastoral - Para todos e todas que vivem (soropositivos) ou convivem (soronegativos) com o HIV
19:00hs Reunião de Oração

Sexta Feira:

20:30hs Ensaio do Ministério de Louvor

Domingo:

18:00hs Culto de Celebração

Andúncios e para o Boletim Informativo devem ser enviados até a terça feira de cada semana para o e-mail: icmsp@uol.com.br



ANEXO B - Programa do Retiro de Páscoa da ICM (2009)

Leituras Bíblicas

Leituras para os Devocionais da manhã e Celebrações.

Sexta-feira:
João 1:6-14 *Somos filhos*
I Coríntios 15:53-58 *Somos Vitoriosos*
João 15:25-27 *Seguimos consolados pelo espírito da verdade.*
Gen 22:1-18 – *Abraão é provado*
Salmos 22 – *Aparente ausência de Deus*
I Pedro 1:10-20 – *Não vos conformeis*
João 13:36-38 – *Jesus prediz que Pedro o Negará*

Sábado:
Jo 19:21-27a – *Eu sei que meu redentor vive e por fim me levantará da terra.*
Salmos 27 – *O Senhor é a minha força.*
Hebreus 4:1-16 – *Aténda esta um descanso.*
Romanos 8:1-11 – *Nenhuma condenação há.*

Domingo de Páscoa:
Jeremias 31:1-6 – *Virão os dias em que mudarei a sorte do meu povo*
Salmos 118,1-2; (,)114-29 – *Diga, Israeli: A misericórdia de Deus é para sempre*
Colossenses 3:1-4 – *Compreendam a riqueza do mistério de Deus*
Atos 10:34-43 – *Testemunhas da ressurreição*
João 20:1-18 – *O ato de fé na ressurreição é maior que toda dívida*

Celebrações Especiais

Santa Ceia:
Teremos duas celebrações no retiro: na sexta-feira e no domingo. Aproveitemos bem este momento especial de comunhão. Todos e todas são convidados a participar da mesa do Senhor.



Cerimônia do Lava-pés:
Na sexta-feira antes da santa ceia. Escolha alguém com antecedência para participar comigo. Este pode ser um momento de reconciliação e contrição, considere isso ao escolher quem participará contigo. Leve uma toalha para o local do culto de sexta-feira para procedermos a celebração.

Santo Batismo:
Domingo de Páscoa logo pela manhã. Iniciaremos o culto ao redor da piscina com os louvores e daremos início ao Rito de Celebração de Santo Batismo.



PROGRAMA DO RETIRO DE PÁSCOA 2009




Igreja da Comunidade Metropolitana

TEMPO DE CONQUISTA
10, 11 e 12 de abril de 2008
Ribeirão Pires – São Paulo

IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA
WWW.ICMSP.ORG

CARDÁPIO

Sexta-feira

- 07:30 – Despertar
08:30 – Bussinhas - Devocional
09:30 – Culto de Aventura "Tempo de Computador"
11:00 – Livre
12:00 – Almoço
14:00 – Pastoria "O Olhar de Deus" - Delfio Ferreira
17:00 – Lanche
18:00 – Livre / Banho
19:00 – Jantar
21:00 – Culto de Louvor e Adoração: "Tremenda Fosse da Herança" Marcos Martins Pastor da ICM Belo Horizonte
Celebração do Lavar-pis e Sana Casa
22:30 – Vigília - Louvorza
00:00 – Dormir

Sábado

- 07:30 – Despertar
08:30 – Café da Manhã
09:30 – Ministração – "Os Fundamentos do Nosso Trabalho"
Rev. Cristiano Vidotto - ICM - São Paulo
11:00 – Livre
12:00 – Almoço
14:00 – Recreação - Campeonato de Drag-Bol Soccer (Futebol com Drag-Queens)
16:30 – Lanche
18:00 – Livre / Banho
20:00 – Jantar
21:00 – Culto
22:30 – Show dos Talentos
00:00 – Dormir

Domingo

- 07:30 – Despertar
08:30 – Café da Manhã
09:30 – Culto de Passos / Sano Batismo
11:00 – Livre
12:00 – Almoço
14:00 – Livre
17:00 – Retorno a São Paulo
19:00 – Culto de Louvor e Adoração na ICM – São Paulo

Sexta-feira:

Café da manhã: Frutas, Sucos Diversos, bolos, pães, chocolate, café, leite, geléias, margarina e biscoitos.
Almoço: Carnes Verduras (Frinx e Frango), arroz, lentilhas, salada verde, tabule, sucos e refrigerantes.
Lanche: Frutas, Sucos Diversos, bolos, pães e geléias.
Jantar: Massa, Macarronada com molhos variados, queijos, sucos e refrigerantes.

Sábado:

Café da manhã: Frutas, Sucos Diversos, bolos, pães, chocolate, café, leite, geléias, margarina e biscoitos.
Almoço: Shogunoff, arroz e saladas, sucos e refrigerantes.
Lanche: Frutas, Sucos Diversos, bolos, pães e geléias.
Jantar: Frango a passarinho, arroz, salada americana, salada de folhas e legumes.

Domingo:

Café da manhã: Frutas, Sucos Diversos, bolos, pães, chocolate, café, leite, geléias, margarina e biscoitos.
Almoço: Churrasco completo, saladas, arroz, vindalga, sucos e refrigerantes.

Recomendações:

Zelamos pelo espaço do Retiro. Cuide bem da sua cama e deixe o quarto o mais organizado possível. Respeite os horários estabelecidos no programa. Mantenha sempre o espírito de amor cristão e respeito uns pelos outros.

Seja Cortez e amoroso (a) sempre.

Aproveite bem o tempo livre para conhecer melhor os irmãos (ãs).

Estaje sempre disposto a ajudar no que for preciso, seja sempre voluntário.

Qualquer dificuldade procure os irmãos (ãs) da comissão organizadora.

Cuide para que suas palavras e sua presença seja uma benção sempre.

Somos livres em Cristo, portanto devemos cultivar sempre a alegria que é um fruto precioso do Espírito Santo. Divirtam-se!

Recreação – Campeonato de Drag-Bol:

Todos e todas são convidados a formar seu time e participar deste campeonato divertidíssimo. Tod@ as participantes devem estar montadas no horário marcado para esta atividade.

Show de Talentos:

Teremos um sarau e algumas apresentações. Se voce deseja participar cantando ou apresentando um numero no programa, procure os coordenadores (ãs) o quanto antes para encaixarem na programação.

Batizados:

No domingo pela manhã estejam prontos com a túnica batismal no Culto da manhã. Antes da Celebração do Batismo iremos fazer nossa profissão de fé e oração de consagração, mesmo aqueles que tenham feito sua profissão de fé na Igreja por ocasião do Recebimento de Novos Membros.

ANEXO C- Programação do Retiro De Páscoa (2010)

**Retiro de
Páscoa**

Igrejas da Comunidade Metropolitana

PROGRAMAÇÃO
Quinta-feira

20:00 – Saída para o Retiro
 21:00 – Chegada no Local do Retiro

Sexta-feira

08:00 – Despertar
 08:30 – Devocional
 09:10 – Café da Manhã
 10:20 – Culto de Abertura
 12:00 – Almoço
 14:00 – Formação
 18:00 – Lanche
 18:30 – Momentos de Louvor e Adoração
 19:00 – Celebração do Lava Pés e Santa Ceia
 20:30 – Jantar
 22:00 – Dormir / Vigília Louvor e Adoração até as 23:30 (Para quem não dorme cedo)

Sábado

08:00 – Despertar
 08:30 – Devocional
 09:10 – Café da Manhã
 10:20 – Culto de Louvor e Adoração
 12:00 – Almoço
 14:00 – Recreação
 17:00 – Lanche
 18:00 – Momentos de Louvor e Adoração
 18:30 – Culto de Louvor e Adoração
 19:30 – Jantar
 20:30 – Show dos Talentos
 23:50 – Dormir

Domingo

08:40 – Despertar
 09:20 – Devocional
 09:50 – Café da Manhã
 10:30 – Culto de Páscoa
 11:00 – Batismo
 12:00 – Almoço
 16:30 – Retorno a São Paulo
 18:00 – Culto de Encerramento na ICM São Paulo

PROGRAMAÇÃO

Quinta-feira

20:00 – Saída para o Retiro

21:00 – Chegada no Local do Retiro

Sexta-feira

08:00 – Despertar

08:30 – Devocional

09:10 – Café da Manhã

10:20 – Culto de Abertura

12:00 – Almoço

14:00 – Formação

18:00 – Lanche

18:30 – Momentos de Louvor e Adoração

19:00 – Celebração do Lava Pés e Santa Ceia

20:30 – Jantar

22:00 – Dormir / Vigília Louvor e Adoração até as 23:30 (Para quem não dorme cedo)

Sábado

08:00 – Despertar

08:30 – Devocional

09:10 – Café da Manhã

10:20 – Culto de Louvor e Adoração

12:00 – Almoço

14:00 – Recreação

17:00 – Lanche

18:00 – Momentos de Louvor e Adoração

18:30 – Culto de Louvor e Adoração

19:30 – Jantar

20:30 – Show dos Talentos

23:50 – Dormir

Domingo

08:40 – Despertar

09:20 – Devocional

09:50 – Café da Manhã

10:30 – Culto de Páscoa

11:00 – Batismo

12:00 – Almoço

16:30 – Retorno a São Paulo

18:00 – Culto de Encerramento na ICM São Paulo



RETIRO DE PÁSCOA 2010 – “Verdadeiramente Livres”

PROGRAMAÇÃO

2,3 e 4 de abril de 2010 – Ribeirão Pires – São Paulo

Sexta-feira

08:00 – Despertar

08:30 – Devocional

- 30 minutos de Meditação e Oração em grupos de até 6 pessoas

09:10 – Café da Manhã

10:20 – Culto de Abertura

Louvor: ICM São Paulo

Mensagem: “Verdadeiramente Livres” Rev.Cristiano Valério

12:00 – Almoço

14:00 – Formação

Grupos para Formação:

Líderes ou Candidatos a Clérigos da ICM

- 14:10 – Conhecer Para Celebrar Melhor - Liturgia
- 16:10 – Viver Como Povo Libertado de Deus – Diac. Cicero Igor ICM Fortaleza
- 17:10 - Chamados para Libertar os Cativos Pr.Marcos Martins

Crianças

- 14:10...E Deus Criou a Diversidade Com a Tia: Miquely (ICM São Paulo) e a Tia Wilma (ICM Fortaleza)

18:00 – Lanche

18:30 – Momentos de Louvor e Adoração

- Ministérios de Louvor – São Paulo e Belo Horizonte e Fortaleza

19:00 – Celebração do Lava Pés e Santa Ceia

- Louvor ICM São Paulo e Fortaleza
- Abertura: Rev.Cristiano Valério
- Direção: Pr. Marcos ICM Belo Horizonte
- Santa Ceia: Rev. Marcio Retamero Rio de Janeiro e Pra.Eliana ICM Vitória

20:30 – Jantar

22:00 – Dormir / Vigília Louvor e Adoração até as 23:30 (Para quem não dorme cedo)

- Direção: ICM Belo Horizonte

ANEXO D – Pastoras lésbicas querem fazer 'evangelização' na Parada Gay de SP

<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2011/06/pastoras-lesbicas-querem-fazer-evangelizacao-na-parada-gay-de-sp.html>

16/06/2011 12h22 - Atualizado em 16/06/2011 17h19

Pastoras lésbicas querem fazer 'evangelização' na Parada Gay de SP
Lanna Holder e Rosania Rocha dizem que movimento perdeu o propósito. Organização diz que evento continua reivindicando direitos humanos.

Do G1 SP

imprimir



Para o casal de pastoras, a Parada Gay perdeu seu propósito inicial de lutar pelos direitos dos homossexuais (Foto: Clara Velasco/G1)

Três semanas depois de inaugurar uma igreja inclusiva e voltada para acolher homossexuais no Centro de São Paulo, o casal de pastoras Lanna Holder e Rosania Rocha pretende participar da Parada Gay de São Paulo, em 26 de junho, para "evangelizar" os participantes. Estudantes de assuntos ligados à teologia e a questões sexuais, as mulheres encaram a Parada Gay como um movimento que deixou de lado o propósito de sua origem: o de lutar pelos direitos dos homossexuais.

“A história da Parada Gay é muito bonita, mas perdeu seu motivo original”, diz Lanna Holder. Para a pastora, há no movimento promiscuidade e uso excessivo de drogas. “A maior concepção dos homossexuais que estão fora da igreja é que, se Deus não me aceita, já estou no inferno e vou acabar com minha vida. Então ele cheira, se prostitui, se droga porque já se sente perdido. A gente quer mostrar o contrário, que eles têm algo maravilhoso para fazer da vida deles. Ser gay não é ser promíscuo.”

As duas pastoras vão se juntar a fiéis da igreja e a integrantes de outras instituições religiosas para conversar com os participantes da parada e falar sobre a união da religião e da homossexualidade. Mas Lanna diz que a evangelização só deve ocorrer no início do evento. “Durante [a parada] e no final, por causa das bebidas e drogas, as pessoas não têm condição de serem evangelizadas, então temos o intuito de evangelizar no início para que essas pessoas sejam alcançadas”, diz.

Leandro Rodrigues, de 24 anos, um dos organizadores da Parada Gay, diz que o evento “jamais perdeu o viés político ao longo dos anos”. “O fato de reunir 3 milhões de pessoas já é um ato político por si só. A parada nunca deixou de ser um ato de reivindicação pelos direitos humanos. As conquistas dos últimos anos mostram isso.”

Segundo ele, existem, de fato, alguns excessos. “Mas não é maioria que exagera nas drogas, bebidas. Isso quem faz é uma minoria, assim como acontece em outros grandes eventos. A parada é aberta, e a gente não coíbe nenhuma manifestação individual. Por isso, essas pastoras também não sofrerão nenhum tipo de reação contrária. A única coisa é que o discurso tem que ser respeitoso.”

Negação e aceitação da sexualidade

As duas mulheres, juntas há quase 9 anos, chegaram a participar de sessões de descarrego e de regressão por causa das inclinações sexuais de ambas. “Tudo que a igreja evangélica poderia fazer para mudar a minha orientação sexual foi feito”, afirma Lanna. “E nós tentamos mudar de verdade, mergulhamos na ideia”, diz Rosania. As duas eram casadas na época em que se envolveram pela primeira vez.



O casal passou por sessões de descarrego e regressão por causa da orientação sexual (Foto: Clara Velasco/G1)

“Sempre que se fala em homossexualidade na religião, fala-se de inferno. Ou seja, você tem duas opções: ou deixa de ser gay ou deixa de ser gay, porque senão você vai para o inferno. E ninguém quer ir para lá”, diz Lanna.

A pastora afirma que assumir a homossexualidade foi uma descoberta gradual. “Conforme fomos passando por essas curas das quais não víamos resultado, das quais esperávamos e ansiávamos por um resultado, percebemos que isso não é opção, é definitivamente uma orientação. Está intrínseco em nós, faz parte da nossa natureza.”

Igreja Cidade de Refúgio

Segundo as duas mulheres, após a aceitação, surgiu a ideia de fundar uma igreja inclusiva, que aceita as pessoas com histórias semelhantes as delas. “Nosso objetivo é o de acolher aqueles que durante tanto tempo sofreram preconceito, foram excluídos e colocados à margem da sociedade, sejam homossexuais, transexuais, simpatizantes”, diz Lanna.

Assim, a Comunidade Cidade de Refúgio foi inaugurada no dia 3 de junho na Avenida São João, no Centro de São Paulo. Segundo as pastoras, em menos de 2 semanas o número aumentou de 20 fiéis para quase 50. Mas o casal ressalta que o local não é exclusivo para homossexuais. “Nós recebemos fiéis heterossexuais também, inclusive famílias”, diz Rosania.

Apesar do aumento de fiéis, as duas não deixaram de destacar as retaliações que têm recebido de outras igrejas através de e-mails, telefonemas e programas de rádio e televisão. “A gente não se espanta, pois desde quando eu e a pastora Rosania tivemos o nosso envolvimento inicial, em vez de essa estrutura chamada igreja nos ajudar, foi onde fomos mais apontadas e julgadas. Mas não estamos preocupadas, não. Viemos preparadas para isso”, afirma Lanna.

ANEXO E – ICM no encontro com o Governador de São Paulo

http://www.icmsp.org/novoportal/index.php?option=com_content&view=article&id=350:icm-no-encontro-com-o-governador-de-sao-paulo&catid=1:ultimas&Itemid=18#comments

ICM no encontro com o Governador de São Paulo



Escrito por Administrator

Qua, 28 de Março de 2012 21:06



O Governador de São Paulo, Geraldo Alckmin, recebeu na tarde desta terça-feira, 27, representantes da comunidade LGBT no Palácio dos Bandeirantes, para reafirmar o compromisso do Estado de São Paulo com a promoção da cidadania de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais. A Igreja da Comunidade Metropolitana do Brasil foi representada pelo Rev. Cristiano Valério, pastor da ICM São Paulo. Um dos momentos mais importantes do encontro foi a entrega das propostas da II Conferência LGBT de São Paulo pela Heloísa Gama Alves, coordenadora de Políticas para a Diversidade Sexual, da Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania. A ICM participou na divulgação da lei estadual 10.948/01 que pune a Homofobia em todo o Estado de São Paulo.

O vereador Floriano Pesaro, assinou durante o encontro, a PL que visa instituir o Dia Municipal de Combate à Homofobia na capital Paulista.

Ainda durante o evento, o governador recebeu das mãos de Fernando Quaresma o convite para a Parada Gay 2012, de São Paulo, que irá ocorrer no dia 10 de junho. Também estiveram na solenidade, representantes das Secretarias de Cultura, Secretaria de Saúde, Secretaria da Administração Penitenciárias, entre outras autoridades.

[Veja Fotos do Encontro](#)

