



cadernos **IHU** idéias

**À meia luz: a emergência de
uma teologia gay
Seus dilemas e possibilidades**

André Sidnei Musskopf

ano 3 - nº 32 - 2005 - 1679-0316

 UNISINOS

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS



UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Vice-reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente Administrativo

Jacinto Aloisio Schneider

Cadernos IHU Idéias

Ano 3 – Nº 32 – 2005

ISSN 1679-0316

Editor

Inácio Neutzling, SJ

Conselho editorial

Berenice Corsetti

Dárnis Corbellini

Fernando Jacques Althoff

Laurício Neumann

Rosa Maria Serra Bavaresco

Stela Nazareth Meneghel

Suzana Kilp

Vera Regina Schmitz

Responsável técnica

Rosa Maria Serra Bavaresco

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Revisão – Língua Portuguesa

Mardilê Friedrich Fabre

Revisão digital

Rejane Machado da Silva de Bastos

Impressão

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.5908223 – Fax: 51.5908467

www.ihu.unisinos.br

À MEIA LUZ: A EMERGÊNCIA DE UMA TEOLOGIA GAY SEUS DILEMAS E POSSIBILIDADES

André Sidnei Musskopf¹

*Feito um anjo decadente
Meio santo, meio gente, à meia luz
Feito virgem inocente
Meio Deus, meio demônio, feito nós
Feito bicho em longo cio
Meio bom, meio ruim, quase normal
Feito a vida, enlouquecida
Meio morte, meio gozo
(Milton Nascimento, *Feito nós*)*

Introdução – A mesa, a pista, a rua, a cama e os armários

Velas, música suave, comida delicadamente preparada, mesa cuidadosamente posta, um jantar romântico – à meia luz. Uma conversa, música, confidências, sussurros, um bar – à meia luz. Som alto, luzes piscando, fumaça de cigarro, uma bebida, uma danceteria – à meia luz. Uma noite, uma caminhada, a lua como parceira, à margem, os perigos escondidos da rua – à

1 Coordenador do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI/RS) e do Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva. Doutorando em Teologia no Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG-EST) com mestrado em Teologia, no Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG-EST) e bacharel em Teologia – Escola Superior de Teologia – EST. Atua como membro de várias organizações, como Encuentro de Grupos Religiosos GLTTB Del Cono Sur, Lutherans Concerned/North América, Núcleo de Pesquisa do Gênero (NPG-IEPG), Associação Brasileira de Estudos do Homoerotismo e Academia Americana de Religião. Suas principais publicações são *Uma brecha no armário – propostas para uma teoria gay*. São Leopoldo: Sinodal, 2002; *À flor da pele: Ensaios sobre gênero e corporeidade* (organizador). São Leopoldo: Sinodal/CEBI/EST; 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*. 2004; A teologia que sai do Armário: Um depoimento teológico. In: A ULLOA (edit.). *Teologías de Abya-Yala y formación teológica: Interacciones y desafíos*. Bogotá: CETELA/Editorial Kimpres. 2004 e *Queer: Teoria, Hermenêutica e Corporeidade*. In: J. TRASFERETTI (org.), *Teologia e Sexualidade*. Editora Átomo, 2004.

meia luz. Lençóis, corpos suados, movimento, intimidade e prazer, uma cama – à meia luz. Erotismo, possibilidade, medo, excitação, desabafo, flerte – tudo acontece à meia luz. Escondido, protegido, subversivo. Mistério, ocultamento, invisibilidade. A vida à meia luz é cheia de possibilidades e dilemas. Se esta realidade marca a experiência de pessoas não-heterossexuais, ela também marca a sua reflexão e o seu discurso teológico.

A homossexualidade tem sido um dos temas mais controversos da atualidade nas sociedades ocidentais. Depois dos Movimentos de Libertação Negro e Feminista, a presença articulada e visível de grupos homossexuais tem sacudido as estruturas destas sociedades, não apenas eurocêntricas e androcêntricas, mas também heterocêntricas. Trata-se de questionamentos e grupos ora assimilados, ora silenciados, mas raramente exitosos em suas reivindicações de mudança estrutural. A reivindicação de direitos civis e humanos questiona não apenas os fundamentos sociais e culturais, mas também os fundamentos da organização e prática eclesial, bem como o discurso teológico que a fundamenta.

Em geral, tem havido um descompasso entre a discussão no âmbito público (estatal) e a discussão na esfera das igrejas sobre o tema da homossexualidade. Em diversos países, determinados direitos (registro de uniões homoafetivas – com a consequente garantia de direitos previdenciários, adoção de filhos, ou, até mesmo, a proibição de discriminação) já são assegurados constitucionalmente. No entanto, o reconhecimento destes direitos pelas igrejas tem ocorrido apenas num período posterior. No âmbito das igrejas protestantes históricas, a atitude tem sido mais de respeito e tolerância pastoral do que de reconhecimento e valorização da sua experiência. Muitas vezes, encarando a homossexualidade como um desvio ou transtorno sexual e pecado, a sua presença não representa o questionamento da estrutura heterocêntrica da Igreja (e da sociedade).

Em consequência, toda a reflexão e produção teológica desta perspectiva ficam restritas ao âmbito marginal, escondidas no “armário”², à meia luz. O armário, além de marcar a vida pessoal e particular de muitos homens e mulheres que não se identificam com o padrão heterossexual, serve, também, como paradigma para o fazer teológico sob esta perspectiva. Para chegar à mesa das discussões teológicas, é preciso “sair do armário” e correr os riscos pessoais, comunitários e sociais que isso implica. É preciso a coragem e ousadia de, sempre de novo, abrir as portas do armário, assumir-se e enfrentar os discursos que causam a marginalização. A teologia gay se localiza, ainda hoje, no

2 A expressão “sair do armário” é uma tradução da expressão *coming out (of the closet)*, que se refere aos diferentes estágios de assumir-se como gay ou lésbica.

espaço entre o escuro do armário e as brechas de luz. É deste lugar que reflete sobre sua fé e, por causa dela, ameaça romper com as portas e exigir sua cidadania teológica e religiosa.

Muito se tem produzido na América Latina neste campo, formal e informalmente. No entanto, a invisibilização deste trabalho ainda é muito forte. Ele continua guardado nos armários das nossas universidades e seminários, nos armários das nossas bibliotecas particulares e nos armários das editoras que ousam publicá-los, mas não ousam divulgá-los ou não têm os meios para fazê-lo. Vários são os motivos e não cabe aqui discorrer sobre eles. Basta dizer que essa teologia está sendo construída, à meia luz, por entre as brechas dos armários que se abrem e se fecham.

1 A penumbra que esconde

Na década de 60, iniciou-se, especialmente na Igreja Católica, Romana, algo que se chamou de uma “nova época histórica” com grandes promessas de abertura e renovação da Igreja. Depois da criação do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) – 1955, que rompeu o isolamento entre as diferentes igrejas na América Latina, da Revolução Cubana – 1959, que expôs as relações sociais de exploração e dominação, e da Crise dos Estados Populistas, despertando a busca por um novo modelo de Igreja, o Concílio Vaticano II (1962, 63, 64, 65), sob João XXIII, suscitou um sentido de renovação e mudança, dando elementos doutrinários que auxiliaram na reflexão sobre este movimento que explodia nas entranhas da América Latina. A igreja começou a tomar consciência de sua identidade particular, colocando as bases para o desenvolvimento da teologia da libertação, um esforço de formular uma teologia que refletisse esta realidade. Assim, falava-se na emergência de um “novo sujeito histórico” e também teológico.³

A publicação de duas obras, **Pedagogia do Oprimido** (Paulo Freire, 1970) e **Teologia da Libertação** (Gustavo Gutiérrez, 1971) sistematizou, pela primeira vez, estes anseios, percebendo que as teorias e idéias oriundas do Hemisfério Norte, especialmente da Europa, não respondiam, e talvez nunca tivessem respondido, às reais necessidades do povo latino-americano. Ambos os escritos têm como referência a práxis deste “povo secularmente oprimido que começa a emergir como sujeito de sua libertação”⁴. Como dizia Gutiérrez:

3 Cf. J. O.BEOZZO, *A Igreja latino-americana às vésperas do concílio*. Veja também: DUSSEL, *Dinâmica de la opción de la Iglesia por los pobres (1968-1979)*.

4 STRECK; WACHS, *Educação Cristã*, p. 245.

*Nós não teremos uma autêntica teologia da libertação até que os próprios oprimidos sejam capazes de expressar-se livremente e criativamente na sociedade e entre o povo de Deus... Nós não teremos nosso grande salto à frente, para uma perspectiva teológica completamente nova, até que os marginalizados e explorados tenham começado a tornar-se os artesãos de sua própria libertação – até que a sua voz se faça ouvida diretamente, sem mediações, sem intérpretes – até que eles mesmos tomem conta, na luz dos seus próprios valores, de sua própria experiência do Senhor nos seus esforços de libertar a si mesmos. Nós não teremos o nosso salto teológico quantitativo até que os oprimidos eles mesmos teologizem.*⁵

Nesta mesma época, estava em franca organização e expansão a Segunda Onda do Movimento Feminista, ligado à luta das mulheres junto aos movimentos dos Direitos Civis e antibélicos. O marco que delineou os postulados teóricos da reflexão feminista foi o livro de Simone de Beauvoir **O Segundo Sexo**, 1949, no qual ela questiona a disparidade entre os sexos.⁶ Nas suas pegadas, outras mulheres começaram a organizar-se e lutar pelo seu espaço na sociedade. Na área da Teologia, a irrupção da teologia feminista se deu com Mary Daly em **The Church and the Second Sex**, 1968, e **Beyond God the Father**, 1973, falando das “arrasadoras e traíçoeriras dinâmicas que funcionam para sustentar a maneira sexista de ver o mundo”⁷.

Na América Latina, de maneira especial no seio da teologia da libertação, aos poucos, começou-se a construir uma teologia feminista da libertação. Enquanto a década de 60 presenciou a emergência da mulher na Igreja, com sua participação na vida eclesial, as dimensões de gênero ainda não despertaram nas reflexões sobre as dinâmicas da pobreza e exclusão social. No entanto, as mulheres começaram a participar de cursos, prefigurando uma reflexão teológica própria. A partir de meados da década de 70, começou-se a falar sobre “a teologia e a questão da mulher”, percebendo-se a sua opressão e discriminação na Teologia e na vida eclesial. Somente a partir da década de 80, aconteceu uma aproximação com o feminismo pelo contato com teólogas feministas do “Primeiro Mundo”. Agora se falava numa “teologia na ótica da mulher”, que passou a discutir a construção androcêntrica, patriarcal e racionalista do discurso

5 GUTIÉRREZ, The Poor in the Church, p. 65 apud BROWN, *Gustavo Gutiérrez – An introduction to Liberation Theology*, p. 70.

6 Cf. M. L. FREIBERG, M. L. *Retratos do processo de formação e atuação das primeiras pastoras de IECLB*, p. 74, apresenta o contraponto da situação brasileira: “No Brasil, a produção teórica acerca da condição da mulher trouxe, em 1967, o livro *A mulher na construção do futuro*, de Rose Marie Muraro; em 1969, *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade* de Heleith Saffioti; e, em 1971, a tradução do livro *A mística feminina*, de Betty Friedan”.

7 DALY, *Beyond God the Father*, p. 6.

teológico. Somente a partir da década de 90, as teólogas feministas latino-americanas começaram a utilizar as categorias de gênero como mediação analítica na construção do discurso teológico. Com isso, aprofundou-se a análise das relações e o seu questionamento, propondo-se uma nova forma de conceber a Igreja e a Teologia.⁸

É importante assinalar também a emergência do Movimento Afro neste contexto e os seus reflexos na Teologia. O movimento construído ao redor das figuras de Malcom X e Martin Luther King Jr. levantou a voz contra as injustiças sofridas pelo povo negro nos Estados Unidos. A partir do seu empenho, também nasceu a teologia negra norte-americana. Em 1969, James H. Cone publicou ***Black Theology & Black Power***, um marco na construção desta teologia. Na América Latina, este tipo de reflexão, pelo menos sistematizada, é bastante recente, e um dos lugares onde tem sido construída é nas consultas sobre cultura negra e Teologia na América Latina, promovidas pelo Atabaque.⁹ Uma das diferenças básicas no contexto brasileiro e latino-americano é que aqui se trabalha muito mais na perspectiva do diálogo inter-religioso e da discussão com/sobre as religiões afro-brasileiras e afro-latino-americanas, do que nos Estados Unidos, onde houve uma cristianização quase completa.

No meio desta efervescência de sujeitos históricos e teológicos “novos”, todos estes movimentos estiveram, de certa forma, entrelaçados, com determinado paralelismo também na América Latina. Sobre o contexto norte-americano, R. Cleaver afirma:

*A crescente militância destas organizações Afro-Americanas, retroalimentando-se com os movimentos antiguerra e de libertação de mulheres, criou as condições históricas onde lésbicas e homens gays puderam vislumbrar e então construir um movimento que não dependia de validação por peritos médicos e legais, como os grupos homófilos tinham, mas reclamando poder sobre suas próprias vidas.*¹⁰

Ou seja, foi neste contexto que se organizou o moderno Movimento Homossexual.¹¹ Em 1869, as relações homoeróticas foram, pela primeira vez, nomeadas (para além da concepção de sodomia proveniente de uma interpretação equivocada do

8 Cf. D. BRUNELLI, *Teologia e Gênero*, p. 209-18.

9 Além das publicações do *Atabaque*, e outras mais antigas, recentemente foram publicados *Teologia Afroamericana y hermenéutica bíblica*, pelo Guasá (Grupo de Teologia Afroamericana) e *Abrindo Sulcos – Para uma Teologia Afro-americana e Caribenha*, por Maricel Mena López e Peter Theodore Nash.

10 CLEAVER, *Know my name*, p. 24.

11 Durante a década de 60, surgiram grupos de militância homossexual no mundo inteiro, como *Daughters of Bilitis* e *Mattachine Society* (Estados Unidos), *Arca die* (França), *Forbundet 48* (Dinamarca) e *COC* (Holanda). Veja FRY; MACRAE, *O que é homossexualidade*, p. 80-100.

texto bíblico sobre Sodoma e Gomorra¹²). O médico húngaro Karl Maria Kertbeny cunhou o termo “homossexualismo” para falar de uma inversão sexual, uma doença passível de cura, tornando seu uso corrente no século XX, adotado pela medicina higienista no Brasil.¹³ No final da década de 1960, o Movimento Homossexual, que já estava bastante articulado em diferentes grupos no mundo inteiro, teve o seu evento unificador na Revolta de Stonewall, em 1969.¹⁴

*Stonewall foi um ponto decisivo na história de homens gays e lésbicas, não somente na América do Norte, mas também na Europa. Ela tornou um movimento por aceitação e assimilação em um movimento militante por ‘libertação gay’. (...) O significado vem do fato de que ela nos capacitou a começar a pensar nós mesmos como sujeitos históricos.*¹⁵

Também no Brasil, sentiram-se os reflexos de Stonewall e desse movimento mundial por libertação de gays e lésbicas. Com o abrandamento da ditadura militar, instaurada em 1964, e a volta dos/as exilados/as a partir da anistia de 1979, novas idéias foram trazidas na bagagem. Já em 1978, foi fundado o jornal *Lampião*, que abordava sistematicamente a questão homossexual. Em 1979, foi criado o Grupo de Afirmação Homossexual (SOMOS) e, em 1980, a Ação Lésbico-Feminista, que serviram de espinha dorsal para o Movimento de Libertação Homossexual no Brasil.¹⁶ A partir daí, a luta por direitos para gays e lésbicas tomou corpo e assumiu a homossexualidade como uma identidade. Apesar disso, sua participação na reflexão teológica não se efetivou, de maneira especial na América Latina, da mesma forma como a teologia da libertação, com sua opção preferencial pelos/as pobres, e a teologia feminista, com a reapropriação e valorização do potencial das mulheres. Especialmente porque a questão da homossexualidade esteve ligada a uma moral sexual rígida e à interpretação de determinados textos bíblicos, aistoricamente vinculados ao tema.

12 Veja discussão de Daniel A. HELMINIAK, *O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade*, p. 39-46.

13 Cf. J. S. TREVISAN, *Devassos no paraíso*, p. 177-79, que comenta o surgimento do termo na Europa e sua aplicação pelos médicos brasileiros Leonídio Ribeiro, Viveiros de Castro e Pires de Almeida.

14 Stonewall Rebellion, ato que iniciou no dia 28 de Junho de 1969, quando numa das tradicionais batidas da polícia de Nova Iorque a estabelecimentos freqüentados por homossexuais, que não se renderam, mas revidaram, enfrentando os policiais. No dia seguinte, tomaram as ruas em protesto, marcando o início das Paradas do Orgulho Gay que hoje, seguramente, são umas das maiores manifestações políticas no mundo inteiro.

15 CLEAVER, *Know my name – A gay liberation theology*, p. 24-5.

16 Para uma discussão do Movimento Homossexual no Brasil, J. S. TREVISAN, *Devassos no paraíso*, p. 335-51.

Desde as décadas de 60 e 70, tanto a Pedagogia da Libertação quanto a teologia da libertação, a teologia feminista e a teologia negra passaram por desenvolvimentos, diferenciações e abertura para diversos temas e áreas (questões de classe, raça, ecologia, etc.). A sua pergunta por novos sujeitos (velhos) dentro da História e da Teologia serviram para questionar as verdades cristalizadas da tradição que excluíam, e excluem, pessoas tanto de uma como de outra. Como afirma P. T. Nash:

Nos início dos anos 60, não havia Teologia Negra publicada, não havia teologia feminista, teologia da libertação latino-americana, e teologias asiáticas publicadas. Certamente não havia teologia gay ou mulherista impressa. Havia, é claro, teologias e acercamentos teológicos feitos por mulheres e negros. Sem dúvida nenhuma, homens gays e lésbicas têm escrito teologia cristã desde o nascimento da igreja, mas eles não identificavam seus pontos de partida teológicos como sua experiência de corpo e mente.¹⁷

2 A luz que permite distinguir formas

No contexto norte-americano, nos passos da teologia feminista e da teologia negra, no final da década de 70, começaram a surgir algumas reflexões autodefinindo-se como teologia gay.¹⁸ Grande parte destes estudos também são devedores dos princípios teológicos e epistemológicos expostos pelas teologias da libertação. No contexto brasileiro, o desenvolvimento de uma teologia gay articulada é ainda incipiente. Além de estudos na área da antropologia e da sociologia, que tentam fazer a conexão entre a experiência homossexual e a experiência religiosa, no âmbito da Teologia esta reflexão tem ficado restrita ao estudo de textos bíblicos (em geral os “textos de terror”), ou à reflexão na área do aconselhamento pastoral.¹⁹ Por outro lado, esta reflexão tem sido levada a cabo mais por pessoas “simpatizantes” da

17 NASH, *Reading race, reading the Bible*, p. 21-2.

18 O primeiro exemplo deste tipo de literatura provavelmente seja o livro de D. W. OBERHOLTZER, *Is gay good?: ethics, theology and homosexuality*, de 1973. Ainda na década de 70, foi publicado *Towards a theology of gay liberation*, por M. MACOURT. Obras mais expressivas datam da década de 90: J. M. CLARK (*Defying the darkness: gay theology in the shadows* – 1997, *A defiant celebration: theological ethics and gay liberation theology* – 1990, *A place to start: toward an unapologetic gay liberation theology* – 1989, *Beyond our ghettos: gay theology in ecological perspective* – 1993), G. D. COMSTOCK (*Gay theology without apology* – 1993), R. CLEAVER, *Know my name – A gay liberation theology* – 1995), R. GOSS (*Jesus acted up – A gay and lesbian manifesto* – 1993).

19 Por exemplo, J. A. TRASFERETTI, *Pastoral com homossexuais*. E também as traduções dos livros de D. A. HELMINIAK, *O que a Bíblia realmente diz sobre homossexualidade*, A. A. BRASH, *Encarando nossas diferenças*, e a edição da *Revista Mandrágora, Religião e homossexualidade*.

causa do que pelos próprios homossexuais, emergindo como sujeitos teológicos. No Brasil, e na América Latina como um todo, a teologia *gay* ainda não é reconhecida como uma teologia emergente, ao lado das teologias feministas, negra, indígena e pentecostal.

Esta realidade também é visível nas reflexões de teólogos/as latino-americanos/as que hesitam em mencionar este sujeito teológico emergente. Em tese de doutorado defendida recentemente por C. Bock, no capítulo em que faz um balanço da teologia da libertação durante a década de 90, ele constata a diversificação e emergência de novos sujeitos teológicos. Nos textos que o autor avalia, sempre se mencionam mulheres, afro-descendentes e indígenas. Apenas em uma das referências aparecem homossexuais como vítimas da exclusão e marginalização da sociedade moderna.²⁰ Ivan Perez Hernández encontra menções rápidas em textos de Frei Beto (1990), Luis N. Rivera Pagán (1995) e Ofelia Ortega (1996). O autor afirma:

Con todo lo alentadoras que son las declaraciones de Beto, Rivera Pagán y Ortega, las mismas se insertan en lo que Libânio y Murad describen como el primer paso del proceso de la elaboración de un 'nuevo enfoque teológico'. Como hemos visto, las voces de homosexuales de ambos os sexos, bisexuales y transexuales han sido invitadas a hablar; las voces mismas pugnan por hablar; las voces necesitan hablar. Pero esas voces no han articulado todavía discursos homoeróticos nítidos y sistemáticos que enriquezcan más aún el ramillete de nuevas teologías de la liberación en ALC. Aunque admito que recién comienzan a aparecer iniciativas en tal dirección, creo que las mismas no se han movido hasta ahora sino en el nivel de la exploración.²¹

No âmbito da Comunidade de Educação Teológica Ecu-mênica Latino-Americana e Caribenha (CETELA), esta situação começou a mudar. Em sua 7ª Jornada Teológica, realizada na Bolívia, em 2003, foi incluída, no painel “Rostros de la Teología Latinoamericana”, a presença da teologia *gay*. Esta, provavelmente, foi a primeira vez que se ousou chamar esta teologia para a mesa. A declaração final da Jornada assim lê:

... sentimos la necesidad de continuar en la tarea de de-construcción de teorías y modelos teológicos y educativos, que bajo las visiones patriarcales, el etnocentrismo, la violencia, los mitos excluyentes de otros, el antropocentrismo, el centralismo del conocimiento, el heterosexismo y la ho-

20 Cf. C. BOCK, *Teología em mosaico*, p. 141. O autor cita o texto de J. R. REGIDOR, *Libertação e alteridade – 25 anos de história da Teologia da Libertação*.

21 HERNÁNDEZ, *Teologías de la Liberación y minorías sexuales en America Latina y el Caribe*, p. 127-28.

*mofobia, se constituyen en impedimentos para que florezca la vida.*²²

O meu próprio trabalho – *Uma brecha no armário: propostas para uma Teologia Gay* – foi a primeira publicação a assim se definir na América Latina. Isso pode dar a impressão de que pouco tem sido produzido no âmbito da teologia *gay*, afirmação verdadeira levando em conta materiais que estão disponíveis e amplamente divulgados. É a minha própria experiência que editoras, seminários e escolas de Teologia não estão interessados em tornar público o fato de que publicaram ou apoiaram a criação e publicação de materiais nesta área. Muito do que teólogos e estudiosos *gays* têm produzido, ao longo dos últimos 10 ou 20 anos, está escondido nas bibliotecas onde teses e dissertações de mestrado e doutorado foram escritas e defendidas, esperando pelas boas intenções das editoras. Ou tornadas invisíveis nas estantes dos fundos de livrarias, ausentes dos catálogos, em bibliotecas privadas. Invisibilidade ainda é uma característica forte da teologia *gay* na América Latina.

Há pelo menos três formas por meio das quais uma reflexão teológica *gay* está sendo desenvolvida na América Latina. Em primeiro lugar, depois da emergência da pandemia da Aids, inúmeras Organizações Não-Governamentais (ONGs) foram criadas e se desenvolveram, especialmente na última década, tornando-se também local de articulação de grupos ativistas *gays*. Não é diferente de outras partes do mundo, onde HIV e Aids foram consideradas uma “peste *gay*” e, por isso, as pessoas que majoritariamente integraram estas ONGs foram aquelas a quem esta situação dizia respeito, quer dizer, a comunidade *gay* e seus/suas aliados/as. Nestes espaços, onde pessoas *gays* podiam encontrar-se em segurança e discutir políticas e ações públicas, houve uma preocupação com a Teologia apoiada pela maioria das tradições e denominações religiosas, que perpetuava a marginalização da comunidade *gay* e agora das pessoas, vivendo com HIV e Aids, e debates teológicos e discussões sobre religião também aconteceram. O resultado é um grande número de panfletos e livretos, falando sobre tradição religiosa, questionando os ensinamentos tradicionais que consideram homossexualidade um pecado e HIV e Aids um castigo, refletindo sobre interpretações bíblicas sobre a experiência de ser *gay* e viver com HIV e Aids. Estes panfletos e livretos, às vezes traduções do inglês, representam muito do que foi produzido sobre o que eu chamo de teologia *gay* na América Latina.

O segundo lugar onde tem se desenvolvido uma teologia *gay* é nas Comunidades Religiosas GLTTB (Gays, lésbicas, travestis, transgêneros e bissexuais), que estão crescendo signifi-

22 ULLLOA, *Teologías de Abya-Yala y formación teológica*, p. 454.

cativamente em nosso continente. *Igrejas da Comunidade Metropolitana* (Metropolitan Community Churches) estão presentes em praticamente cada país da América Latina. Além destas, diversos outros grupos e comunidades religiosas estão surgindo. Em São Leopoldo/RS, existe o *Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva*, fundado há dois anos, no contexto de uma ONG-Aids, que pretende ser um espaço seguro de celebração para pessoas que não se sentem confortáveis em locais de culto tradicionais, especialmente gays, lésbicas e travestis. Este grupo participou dos *Encontros de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul* (realizados, em 2002, em Buenos Aires e, em 2003, em Montevidéu). Como membro da comissão organizadora do primeiro, e palestrante em ambos, sou testemunha da teologia que está sendo produzida nestes espaços religiosos GLTTB em toda a América Latina. Uma teologia muito variada e ecumênica, muito viva e propositiva. Estes grupos, na sua maioria, entendem que parte de seu mandato e de sua reflexão teológica deve ser dedicada a atividades na comunidade, à luta contra todo tipo de preconceitos, ao amor a todas as pessoas, ao cuidado delas e ao acolhimento daquelas que se sentem discriminadas. Por meio de prédicas, liturgias e militância, estas comunidades e grupos criam e vivem outra forma de teologia *gay*, produzida na América Latina.

Isto pode parecer bastante óbvio e não tanto do que geralmente se entende por Teologia, como um exercício acadêmico, uma reflexão racional e uma construção sistematizada. Mas é exatamente deste tipo de reflexão e prática que a teologia da libertação emergiu (da base) e em cujo chão foi construída a teologia feminista e negra (experiência). Por outro lado, como uma tentativa de sistematizar e criar espaço nos meios teóricos e teológicos, na academia, muitos teólogos têm pesquisado e escrito sobre este assunto. Ainda que a maioria destas produções seja invisibilizada, como mencionado anteriormente, eu tenho me deparado com vários desses trabalhos, inclusive, alguns já mencionados neste artigo, sendo alguns exemplos:

- ♦ Ivan Pérez Hernández – Cubano, realizando seus estudos de Doutorado na Universidade de Chicago sobre teologia da libertação *gay* e a ausência das minorias sexuais nos discursos das teologias da libertação.
- ♦ Mário Ribas – Brasileiro, defendeu Dissertação de Mestrado *Escritura, Tradição e Razão no debate sobre homossexualidade dentro do Anglicanismo*. Atualmente realizando pesquisa de Doutorado na África do Sul sobre *Em direção a uma Teologia Sexual Pós-Colonial – Um enfoque crítico aos paradigmas heterossexuais da dogmática*.
- ♦ Thomas Hanks – Estadunidense, está há mais de 40 anos na Argentina à frente da organização *Outras Ovelhas*, responsável por grande produção de materiais e articulação de grupos religiosos GLTTB. Publicou diversos livros, in-

cluindo ***Subversive Gospel***, para o qual continua buscando editora para a versão do livro em espanhol.

- ♦ Johannes Hopman – Holandês, que morou parte significativa de sua vida no Chile, onde defendeu Dissertação de Mestrado *Culpa, Cristianismo e Identidade Homossexual*, no Departamento de Estudos de Gênero da Universidade do Chile.
- ♦ Manoel Villalobos Mendoza – Mexicano, defendeu Dissertação de Mestrado *Appeal to the biblical tradition in contemporary discussions of homosexuality* no Catholic Theological Union de Chicago.
- ♦ José Trasferetti – Brasileiro, teólogo católico moral, com livros publicados sobre ética e aconselhamento pastoral com homossexuais.

A maioria destes teólogos eu conheço pessoalmente ou por e-mail, numa rede informal de teólogos gays na e da América Latina. E estou seguro de que há muitos outros. Estas menções servem apenas para ilustrar que, mesmo que seja uma surpresa para muitas pessoas que haja, de fato, algo chamado “teologia gay” na América Latina, isso não é novo ou inexistente, mas ainda invisível e desacreditado. Em resumo, mesmo que muito do que tem sido produzido na América Latina sobre homossexualidade e Teologia esteja no âmbito das ONG’s e Comunidades GLTTB, tem havido um esforço para sistematizar este conhecimento e ter uma voz no espectro teológico. Esta voz tem sido ignorada por muitos, e mantida nos armários por outros, mas há um crescente movimento, especialmente em face da diversificação das teologias da libertação, reclamando autoridade teológica. Um movimento que é capaz de não somente questionar preconceitos teológicos sobre gênero e sexo, mas ainda permitir que novas formas deste contexto que continua à meia luz sejam percebidas e apropriadas.

3 “Uma brecha no armário”²³

Em 2001, escrevi ***Uma brecha no armário – Propostas para uma Teologia Gay*** como meu trabalho de conclusão do bacharelado em Teologia. Naquela época, e ainda hoje, as pessoas reagiam perguntando se era possível que houvesse algo como uma “teologia gay”. Nossos seminários e escolas de Teologia ainda não pararam para escutar o que as pessoas homossexuais têm a dizer sobre a Teologia, como experimentam e compreendem a sua fé, pois não acreditam que seja um trabalho sério e bem articulado. Com ***Uma brecha no armário***, eu queria mostrar que há um grupo que exige o direito à cidadania

23 Este trecho é um resumo do livro ***Uma brecha no armário – Propostas para uma Teologia Gay***.

religiosa e pode articular uma teologia própria, baseando-se na sua experiência, como se falava tanto na década de 70 nos círculos da teologia da libertação e da segunda onda do Movimento Feminista.

Apesar de não terem permitido, ou pelo menos incluído, as reflexões teológicas de homossexuais, as próprias teologia da libertação e teologia feminista forneceram o instrumental teórico para a emergência deste sujeito. Por um lado, a ênfase na exclusão, marginalização e opressão, e na reflexão com base nesta situação pregada e desenvolvida pela teologia da libertação. Por outro lado, a ênfase da mesma experiência vivida por questões de sexo e gênero pelas mulheres e o desenvolvimento da teoria de gênero, o questionamento do discurso racionalista e novas formas de construção teológica da teologia feminista.²⁴ Dessa forma, grande parte do que se tem configurado como teologia gay empresta ou brota destes movimentos e propostas teológicas que emergiram na década de 70.

O resgate da experiência cotidiana destas pessoas que vivem à margem do sistema heteronormativo representa material fecundo para uma reflexão sobre a Teologia. Assim como nas Comunidades Eclesiais de Base e nos Grupos de Mulheres, gays e lésbicas resgatam suas experiências, suas formas de sentir, ver e encarar o mundo, para poderem emergir como sujeitos da sua própria realidade, no fazer da sua própria história e na construção de uma teologia que responda às suas vivências. O compartilhar das histórias invisibilizadas é o meio para sair da escuridão e do silêncio. Embora muitas vezes não seja considerada uma forma autêntica de fazer Teologia, campo ainda dominado por padrões de objetivismo e universalismo, é na subjetividade e na particularidade do contar histórias de vida que gays e lésbicas recuperam o seu passado de opressão e dominação, curando profundas feridas, permitem a vida e fazem frente ao sistema que oprime e marginaliza, tornando-se sujeitos do seu presente e do seu futuro. Como afirma Mark Thompson:

No passado distante, pessoas gays foram rotuladas como hereges, demônios e perversões da natureza, provendo assim justificção para as campanhas de genocídios desprendidas contra elas. Em tempos mais recentes, pessoas gays têm sido categorizadas pseudocientificamente, colocadas no falso e arbitrário gueto da homossexualidade, forçadas a assumir um papel que não tem finalidade social, semelhante à forma como os povos nativos ao redor do mundo têm sido contidos e rendidos impotentes. Pessoas gays

24 É preciso mencionar que, no âmbito da teologia feminista, algumas correntes contaram com a participação e construção teológica feita por mulheres lésbicas, sendo o feminismo, muitas vezes, rotulado como coisa de sapatonas, mulheres mal-amadas, etc.

*têm tido que viver à margem da aldeia global ou trabalhar dentro de sua corrente em negação ou disfarce. Como resultado, feridas emocionais correm na profundidade e são longamente lembradas. É aqui, neste lugar machucado, que nossas vidas encontram um solo compartilhado, nossos espíritos uma língua comum. Este mito sobre nossa sexualidade foi tramado por aqueles que possivelmente não poderiam nos entender, ainda que soubessem o suficiente para beneficiar-se de nossa opressão.*²⁵

Da margem surge uma cultura que influencia e questiona o padrão social. Uma subcultura que, na verdade, fornece os limites para a cultura dominante que usa categorias como “bicha” e “sapatão” para definir o que é muito baixo, muito extravagante, muito suave ou perigoso, muito agressivo ou sexual. Esta subcultura gay, com a sua experiência antes negada ou ignorada, surge como fonte e destino também da reflexão teológica. Uma experiência que é específica e comum ao mesmo tempo. Específica às pessoas homossexuais que vivenciam situações e experiências diferentes daquelas vividas por heterossexuais, pois passam por períodos de dúvidas e incertezas com relação a si mesmas (uma vez que a sociedade e a cultura dominante não oferecem modelos para a construção de sua identidade), períodos de negação e aceitação, numa sociedade em que a sua forma de expressão sexual não participa da norma. É uma experiência comum, porque pessoas de diferentes contextos têm esta experiência, sofrem os mesmos preconceitos, passam pelas mesmas crises e dúvidas, e encontram apoio e conforto na mutualidade de suas experiências.

Partindo da história de três homens gays, Francisco, Rafael e Gabriel, das situações e experiências que viveram no processo de construção da sua identidade sexual e da sua afirmação (muitas vezes não-pública) como homens homossexuais, e o entrelaçamento de suas histórias de vida, temas teológicos tradicionais e posturas teológicas cristalizadas vão ganhando um olhar diferente, um “olhar teológico gay”.²⁶ Assim, a sexualidade não-heterossexual se manifesta na vida destes homens desde a infância, período em que há um **silêncio** generalizado na vida das crianças com relação a sexo. Sendo a homossexualidade invisibilizada e cercada de estereótipos, não há modelos positivos de pessoas que vivem sua sexualidade como homossexuais. Quando há alguma referência, são piadas preconceituosas e pejorativas ou conselhos censuradores, para que se evite este “mal”, que pode trazer como consequência repreensão social e

25 THOMPSON, *Gay spirit*, p. XIV.

26 Para ver as histórias de vida de Francisco, Rafael e Gabriel na íntegra veja A. S. MUSSKOPF, *Uma brecha no armário*, p. 21-53. A reflexão que segue é um resumo do último capítulo do livro (p. 54-83).

até condenação divina. Do silêncio social, brota o silêncio acerca dos próprios desejos e a vivência dos mesmos, uma forma de proteção numa sociedade que não só discrimina, mas também violenta e agride. O silêncio sobre a homossexualidade oprime as pessoas homossexuais de duas formas: primeiro, impedindo o acesso a quaisquer informações que poderiam auxiliar no processo de construção da identidade; segundo, por meio da política *don't ask, don't tell*, que perpetua a invisibilidade da experiência homossexual, relegando-a ao território do não-dito. Em ambos os casos, as pessoas homossexuais estão impedidas de pronunciar o seu mundo. A teologia *gay*, utilizando o **diálogo** “como meio de devolver a palavra àqueles de quem ela foi roubada, a quem foi reduzido à condição de objeto”²⁷, devolve-lhes a palavra por meio do ouvir e contar essas histórias.

É por isso que, neste silêncio encobridor, acontece uma “confusão”, uma mistura de sentimentos e sensações que homens *gays* vivem em seus corpos. Eles aprendem um vocabulário não-verbal que, por um lado, os ajuda a esconder-se, retraindo quaisquer traços de sensibilidade e delicadeza, em geral associados a veados ou mulheres. Por outro lado, este vocabulário os ajuda a encontrarem-se uns os outros. A sua **corporeidade** expressa esse profundo conhecimento acerca de si mesmos que também é aprendido na relação íntimo-afetiva com parceiros e namorados, em que a descoberta do corpo do outro, e do próprio corpo, apura a sensibilidade e a consciência corporal. Essa intimidade “entre homens” é algo que é negado aos homens heterossexuais, especialmente pelo medo de serem confundidos com homossexuais.²⁸ Ao romperem com o padrão e descobrirem sua corporeidade, homens *gays* também propiciam um modelo alternativo de vivência para homens heterossexuais, buscando uma reflexão de sua presença corporal, em que o corpo é entendido de maneira integral. Além disso, permitem compreender de maneira nova o que significa a **encarnação** de Jesus Cristo, o próprio Deus se fazendo carne e corpo e habitando entre nós. Apesar de Jesus Cristo ter chegado até nós como uma figura praticamente assexuada, a sua prática e a sua morte na cruz revelam sua corporeidade em seu mais concreto sentido. É pelo nosso corpo que experimentamos o mundo, as outras pessoas e Deus. A fé cristã é uma fé encarnada, que parte da corporeidade desse Deus encarnado e da contínua repetição dessa encarnação nos relacionamentos que entabulamos. Ao

27 STRECK, *Correntes pedagógicas*, p. 34. O autor comenta a proposta pedagógica de Paulo Freire.

28 Cf. J. NELSON, *The intimate connection*, p. 62, “buscar validação, amor e afeição de outros homens, no entanto, é algo amedrontador, pois nós temos sido ensinados a nos relacionar com outros homens numa base diferente – competição. Os homens *gay*, que simboliza afeição, abertura, e vulnerabilidade de homem para homem, simboliza o que parece ser negado aos homens heterossexuais”.

resgatar a corporeidade encarnacional de Jesus por meio da experiência de homens *gays*, a teologia *gay* propõe uma **crisologia** que revela Jesus como aquele que se coloca ao lado dos/as excluídos/as e oprimidos/as sexualmente em presença corporal, pois a sua atuação está em correlação direta com a luta de *gays* e lésbicas por justiça e liberdade. A consciência da corporeidade de homens *gays* revela o pecado presente na ideologia patriarcal, heterossexista e excludente, pois questiona esses sistemas e propõe novas formas de relacionamento, baseadas na auto-entrega, na mutualidade e no cuidado para com o/a outro/a, visando a uma vivência corporal saudável, fundada na liberdade, na inclusão e na justiça, pretendidas por Jesus Cristo para todas as pessoas.

Além das mensagens sociais e culturais negativas com relação à homossexualidade às quais homossexuais estão expostos desde a infância e adolescência, o discurso religioso legitima essa concepção pela interpretação de textos bíblicos específicos e pela tradição da Igreja. A Bíblia, em geral, tem sido usada, com base nos “textos de terror”, para provar que a homossexualidade é algo pecaminoso e antinatural. No entanto, a teologia *gay* propõe uma **hermenêutica bíblica** que vá além destes textos (que ademais já foram desconstruídos por diversos autores e autoras) e perguntar como homens *gays* lêem a Bíblia. Como afirma Ken Stone “esta construção acontece, entre outros lugares, no local da leitura sempre quando os leitores *gays* são encorajados através de sua leitura a responder às fontes autoritativas de ‘heterossexualidade compulsória”.²⁹ Não se trata de provar a legitimidade da homossexualidade, mas de curar as feridas deixadas por pregações feitas com base em leituras fundamentalistas, permitindo que a vida de homens *gays* ilumine os próprios textos. Além disso a **tradição da Igreja** desenvolveu uma relação conflituosa com a sexualidade, especialmente a partir de teólogos como Agostinho, Jerônimo e Orígenes, segundo a qual se vincula sexo e pecado. Considerando que as pessoas homossexuais são definidas *a priori* por sua sexualidade, toda a resistência em relação ao sexo é transferida para os homossexuais que encarnam pessoas absolutamente “luxuriosas”, cuja única preocupação é a satisfação de seus desejos sexuais. Segundo John Boswell, a condenação da homossexualidade como **pecado** não é algo definitivo na tradição da Igreja, mas se tornou um absoluto ético a partir da utilização de determinados posicionamentos dos Pais da Igreja sobre comportamentos homossexuais e heterossexuais, além de estarem baseados em conceitos superados pela cultura ocidental (como o conceito de natureza hu-

29 STONE, *Biblical interpretation as a technology of the self*, p. 150.

mana imutável e sexo restrito à procriação, por exemplo)³⁰. Todo este aparato ideológico-religioso acarreta uma imensurável carga de **culpa** por parte de homossexuais que não se sentem aceitos por Deus, que lutam vorazmente contra sua identidade sexual e que, quando se aceitam, precisam curar as feridas deixadas por essa culpa. A teologia *gay* faz uma releitura destas tradições e procura sua origem no entrelaçamento com questões de sexo e gênero da cultura em que tais compreensões se originaram. Dessa forma, rompe com a noção de pecado como exercício da sexualidade e identifica-o no sistema heterossexista e homofóbico que culpabiliza as sexualidades desviantes.

Diante de tantas forças e circunstâncias que formam uma trama que visa a impedir a aceitação do ser homossexual e a construção de sua identidade, é comum pessoas negarem seus desejos e construir uma identidade heterossexual falsa, buscando cura (prometida por vários segmentos religiosos e até psicoterapêuticos) e, em geral, acabando por viver uma vida dupla. Para quem ousa assumir-se como homossexual, desencadeia-se o processo de **saída do armário**, que rompe com os modelos fornecidos pela sociedade e inicia a construção de algo novo. Como afirma Larry K. Graham “ser gay é uma opção no nível que de fato importa: se a pessoa reprime o desejo homossexual ou constrói sua identidade ao redor dela”.³¹ Esse processo acontece de maneiras diferentes para cada pessoa e em diferentes níveis (assumir-se a si mesmo, perante a família, no emprego, publicamente...) e implica assumir o risco de ser rechaçado, humilhado e menosprezado. Segundo R. Cleaver, “‘sair do armário’, mesmo que apenas para si mesmo, é o ato de dar nome à opressão e nomear-se como alguém que está fora do sistema que define os papéis sociais a partir do gênero biológico”.³² Assumir-se, assim, implica a reconstrução da auto-imagem. Significa olhar para si mesmo de maneira positiva e afirmativa. Quando isso acontece, uma nova relação consigo mesmo, com as outras pessoas e com Deus é possível, e homens gays podem reconhecer-se outra vez como seres humanos integrais e “ser um ser humano integral, em termos teológicos, é orientar-se para concretizar a **imagem de Deus**”, “revelada como uma qualidade de relacionamento disponível para todos e não limitada a dons especiais disponíveis somente a uma seleta classe de pessoas”.³³ Nesse sentido é que a **justificação por graça e fé**, doutrina central da Reforma Luterana, se apresenta como parâmetro fundamental para a teologia *gay*, uma vez que, com base nela, a justifi-

30 Para discussão aprofundada veja J. BOSWELL, *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 137-66.

31 GRAHAM, *Discovering images of God*, p. 43.

32 Cf. R. CLEAVER, *Know my name – A gay liberation theology*, p. 41-61.

33 GRAHAM, *Discovering images of God*, p. 53, 166.

cação, a validação como ser humano integral, não vem do sistema que dita normas de comportamento, mas do amor de Deus, da obra de Cristo, da qual dependem todas as pessoas, homossexuais e heterossexuais, pois todos pecaram e carecem da graça de Deus (Rm 3.23). Assim como também afirma Lutero:

Disso cada um pode ver com clareza de que modo o cristão é livre de todas as coisas e está acima de todas as coisas de modo que não precisa de nenhuma obra para ser justo e salvo, mas a fé sozinha lhe presenteia tudo isso em abundância.³⁴

A negação do ser homossexual é a negação do agir salvífico de Deus em Jesus Cristo, pois nega a sua existência como ser humano, criado à imagem de Deus. A doutrina da justificação por graça e fé é central para a teologia *gay*, pois aceita o ser – homossexual – por causa do amor incondicional de Deus e o liberta de tudo que o oprime para o serviço. Pela **fé**, homens *gays* são libertados para se colocarem a serviço do próximo. Sua vida passa a estar orientada pela auto-entrega e pela autodoação, inclusive pela forma como vivem sua sexualidade. É o rompimento com o pecado da homofobia exterior e internalizada e a libertação para uma nova vida.

Assim como a experiência de opressão pelo silêncio e pela tradição bíblica e dogmática das igrejas gera novas leituras de temas teológicos tradicionais, também o processo de libertação, com base na consciência do amor e da aceitação de Deus, gera novas leituras e novas vivências. Uma vez que espaços de socialização como a família, a escola, o trabalho e a comunidade religiosa geralmente não possibilitam essa construção, a comunidade *gay*, em seus espaços de encontro e vivência, fornece essa possibilidade. Como afirma Robert Goss “a comunidade *gay* e lésbica provê um lugar onde eles podem descobrir a si mesmos e encontrar auto-afirmação. É um lugar onde eles podem produzir sua identidade, testá-la e afirmá-la contra os efeitos destruidores da homofobia”.³⁵ Nesses lugares, em geral ainda escondidos e camuflados, à margem dos grandes centros de circulação, o que cria um clima de clandestinidade e expõe essas pessoas a inúmeros riscos, é que se encontram para compartilhar suas histórias, construindo comunidade. Nesses espaços, se gera um **subcultura gay** (que dá importância a valores distintos da cultura dominante) com uma linguagem, sistema de símbolos, códigos de vestimenta, princípios e normas de comportamento e estilos de vida próprios. É por isso que essa comunidade também desafia os conceitos tradicionais de **eclesiologia**, pois, como afirma Dan Spencer “nossa eclesiologia está enrai-

34 LUTERO, *Tratado de Martinho Lutero sobre a liberdade cristã*, p. 445.

35 GOSS, *Jesus acted up*, p. 36.

zada em nossos esforços libertadores para “resistir” ao heterossexismo e à homofobia e para “celebrar” nossa identidade e unicidade. Como conseqüência, situa a identidade da igreja no movimento das margens “da” comunidade para as margens “como” comunidade...”³⁶ Essa não quer ser uma eclesiologia especificamente para “igrejas gays”, mas um exercício de respeito às diferenças, envolvimento na luta contra estruturas heterossexistas opressoras e na busca por justiça para todas as pessoas.

É verdade que, nesses espaços, acontecem inúmeros encontros e desencontros. Muitos deles acabam em envolvimento sexuais. Esta **multiplicidade de parceiros** tem sido muito discutida e criticada pelos defensores de uma moral sexual restrita ao âmbito do casamento e da procriação e, assim, heterocentrada. No entanto,

Quando vistos no desabrochar mais amplo da identidade e comunhão humana, e permitida ser nomeada do ponto de vista dos participantes cujas vidas são transformadas pela experiência, os múltiplos relacionamentos sexuais ao longo do caminho perdem seu status de “promíscuas”. Eles são um tanto fluídos, mas valiosos componentes de um processo complexo mais amplo de autodescoberta e auto-afirmação. Seu status moral não é, em última análise, determinado pela natureza dos atos por si mesmos ou pela sua “multiplicidade de passageira”, mas pelo cuidado, prazer e afirmação mútua que são compartilhados por estes parceiros sexuais.³⁷

A teologia gay também propõe uma **ética sexual** nova, não derivada da compreensão heterossexual de matrimônio cuja finalidade central é a procriação, mas na valorização do ser humano na sua integralidade. É uma ética sexual centrada na autonomia de propósito relacional do sexo, no apoio mútuo à integralidade de cada um, na intimidade, na autodoação. Como afirma Rosemary R. Ruether “as relações são morais quando são mútuas, comprometidas, fiéis, e apóiam o desenvolvimento pessoal pleno da outra pessoa. As relações são imorais quando abusam, são violentas, exploradoras, mantêm as pessoas em estados de desenvolvimento truncados e conduzem à mentira, ao engano e à traição”.³⁸ Não é uma ética que prega a multiplicidade de parceiros, mas que a avalia sob o critério da qualidade dos relacionamentos. Da mesma forma, a **amizade**, como proposta por Mary Hunt, pode tornar-se um novo **valor ético** para todos os relacionamentos humanos com base na experiência de homossexuais,³⁹ pois, como a afirma um amigo de Mel White

36 SPENCER, *Iglesia en los márgenes*, p. 599.

37 GRAHAM, *Discovering images of God*, p. 75.

38 RUETHER, *Homofobia, heterossexismo y práctica pastoral*, p. 589.

39 Veja artigo M. HUNT, *Amigas verdaderas: amigas en la acción*. Também M. HUNT, *Amor lesbiano*, p. 273.

que freqüentava saunas, “eu não venho mais aqui para sexo. (...) De fato esta nunca foi minha razão principal para visitar este lugar. Eu venho aqui para estar com pessoas *gays* como eu, e para falar sobre coisas que ninguém mais entenderia”⁴⁰.

Essas são algumas reflexões iniciais, considerando-se a experiência de homens *gays*, procurando a sua ligação com temas de importância teológica. É um exercício de criação, de imaginação, algo tão caro aos movimentos libertadores instaurados na América Latina a partir da década de 70. É um exercício que ajuda a distinguir formas, ainda não bem definidas, neste contexto à *meia luz*. A falta de nitidez e clareza não é apenas um reflexo da incipiência deste processo, mas também pode ser uma forma de permanecer na provisoriedade, evitando os discursos ortodoxamente rígidos e impermeáveis, universalizantes e racionalistas.

4 À meia luz: dilemas e possibilidades

Até aqui venho falando de “teologia gay”, comunidades GLTTB, homossexuais, *gays* e lésbicas, indiscriminadamente. Cabe agora refletir brevemente sobre estes termos e categorias, não apenas a título de esclarecimento, mas porque esta discussão aponta para um dos principais dilemas da teologia *gay* na América Latina (e além dela). Dilemas que engendram inúmeras possibilidades para esta reflexão e construção teológica.

4.1 Esclarecendo e encobrimdo: teoria *queer* e os problemas das categorias

No seio dos movimentos de libertação homossexual da década de 60 e 70, surgiram os estudos *gays* e lésbicos, que foram desenvolvidos sob diferentes perspectivas, nas mais diversas áreas do conhecimento. Enquanto os estudos feministas passaram a adotar a teoria de gênero nas suas análises para questionar os papéis sociais atribuídos a homens e mulheres, os estudos *gays* e lésbicos utilizaram-se substancialmente desta teoria, mas desenvolveram seus estudos notadamente na área da sexualidade. Com o aprofundamento destes estudos, e também com o engajamento dos movimentos políticos de luta pelo reconhecimento de direitos de *gays* e lésbicas, estas categorias de identidade revelaram-se demasiadamente limitantes.⁴¹

Desde Michel Foucault, os estudos sobre a sexualidade humana e, de maneira especial, as sexualidades não-heterossexuais, tomaram um rumo nunca antes visto. É claro que outros/as teóri-

40 WHITE, *Stranger at the gate*, p. 139.

41 Cf. T. SPARGO, *Foucault and Queer Theory*, p. 27-39, descreve a história do Movimento de Libertação Homossexual da década de 70, em que se formou uma categoria homossexual hegemônica baseada num discurso assimilacionista, cuja crítica levou ao Movimento Homossexual contemporâneo e à idéia de identidade (e teoria) *queer*.

cos/as e pesquisadores/as em diferentes períodos da história contestaram os padrões de vivência da sexualidade e provocaram rupturas. Freud, por exemplo, já havia demonstrado como todas as pessoas, em níveis e por meio de atos diferenciados, são sexualmente “pervertidas”.⁴² No entanto, o final do século XVIII e o século XIX forneceram as condições para que se rompesse com a idéia de que a sexualidade humana é algo fixo e homogêneo, revelando a inexistência de um padrão de vivência sexual que pudesse ser identificado transversalmente na história e, assim, definido como melhor, superior ou ideal. Também a sexualidade tem uma história.⁴³ Nesse sentido, a grande contribuição de Michel Foucault foi revelar como poder e conhecimento estão envolvidos numa complexa rede de relações, definindo os padrões que regem os seres humanos em detrimento de formas diferenciadas consideradas subversivas, anômalas, desviantes, inferiores, subdesenvolvidas. A referência a Michel Foucault não é apenas histórica, mas remete aos inícios da corrente teórica contemporânea chamada de *teoria queer*.⁴⁴

A *teoria queer* teve sua gênese no final dos anos 80 e inícios dos anos 90 de maneira precursora na academia norte-americana. Teóricos/as da sexualidade passaram a apropriar-se da reflexão de filósofos pós-estruturalistas, inaugurando esta nova teoria. Assim, os estudos *queer*, à semelhança dos estudos *gays* e *lésbicos*, têm sua origem nos movimentos de libertação e lutas por direitos humanos para pessoas marginalizadas por causa de sua experiência sexual fora dos parâmetros heteronormativos. Grupos como ACT UP e Queer Nation foram o contexto onde brotaram as reivindicações daqueles e daquelas que não se enquadravam nas recém criadas categorias “gay” e “lésbica”.⁴⁵ Como afirma T. Spargo:

Bissexualidade, transsexualidade, sadomasoquismo e identificação transgênero, todas implicitamente contesta-

42 Veja S. FREUD, *On sexuality: three essays on the theory of sexuality and other works*.

43 Obras importantes que desconstruem essa idéia são: M. FOUCAULT, *A história da sexualidade*, Vol. I, II e III, P. BROWN, *Corpo e sociedade*, e T. LAQUEUR, *Inventando o sexo*.

44 Cf. W. B. TURNER, *A genealogy of Queer Theory*, p. 10, “As condições de possibilidade para a teoria *queer* provavelmente surgiram em algum lugar entre a publicação de duas das principais obras de Foucault: *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* em 1966 e *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, em 1975”. Ainda assim, SPARGO, *Foucault and Queer Theory*, adverte: “Foucault não é a origem da teoria *queer*, nem a teoria *queer* é o destino do pensamento de Foucault” (p. 10).

45 Cf. T. SPARGO, *Foucault and Queer Theory*, p. 28, nos anos 70 “sujeitos que se identificavam como gay e lésbica estavam ostensivamente escolhendo ou reclamando uma posição. Ser gay ou lésbica era uma questão de orgulho, não de patologia; de resistência, não de auto-extinção”. No entanto, “durante a década de 80, versões das experiências gay e lésbica, promovidas dentro das campanhas políticas foram criticadas por privilegiar valores brancos de classe média” (p. 31).

*ram o ideal inclusivo da política assimilacionista. A incompatibilidade pode ser parcialmente interpretada como respeitabilidade. Se você quer ser uma parte igual de um mundo heterossexual, provando quão comum, como exatamente-como-você (mas talvez um pouquinho mais sensível ou artístico) você é, simplesmente não vai dar para ostentar seus desejos e relações mais excessivas, transgressivas.*⁴⁶

Na perspectiva do liberalismo do século XX, do pós-estruturalismo e do pós-modernismo, a *teoria queer* assume a complexidade e paradoxalidade da experiência humana e a incorpora à reflexão sobre a sexualidade. Com isso questiona o binarismo, e o conseqüente dualismo, homo/heterossexual, não simplesmente opondo-se ao heterocentrismo, mas, a partir da sua derrocada, propõe uma construção teórica que considere a multiplicidade de identidades sexuais. O questionamento deste binarismo/dualismo não implica apenas o rompimento com a normatividade da sexualidade heterossexual, mas a problematização da organização social construída ao redor dela. Seu ponto de partida é que a vida pessoal não é apenas política, mas sexualizada e, conseqüentemente, heterossexualizada. Por isso, seu objetivo tem sido dar um passo além dos estudos de gênero e tornar a sexualidade um assunto de relevância acadêmica, não só nos discursos e estudos da Medicina e da Psicologia, mas em áreas tão diversas quanto Economia, Sociologia, Antropologia, Política, Religião.⁴⁷ No entanto, a *teoria queer* não se desenvolve em contraste/contradição com a teoria feminista de gênero, mas brota dela.

A escolha do termo *queer* já revela algo de sua epistemologia. O Movimento Homossexual da década de 70 e 80 apropriou-se deste termo e passou a utilizá-lo de maneira propositiva, assumindo a sua posição na contracorrente do padrão de gênero e sexualidade atribuído a homens e mulheres. A opção por este termo expressa o objetivo de superar a dicotomia entre homo e heterossexuais e valorizar a diversidade de experiências na própria comunidade homossexual. Conforme W. B. Turner,

*“Queer” tem a virtude de oferecer, no contexto da investigação acadêmica sobre identidade de gênero e identidade sexual, um termo relativamente novo que conota etimologicamente um cruzamento de fronteiras mas que se refere a nada em particular, por isso deixando a pergunta por suas denotações aberta a contestação e revisão.*⁴⁸

46 SPARGO, *Foucault and Queer Theory*, p. 31.

47 Cf. W. B. TURNER, *A genealogy of Queer Theory*, p. 22, “Porque a sociedade está organizada num modelo heterossexual, desafiar as reivindicações presumíveis de heteronormatividade força o questionamento da lógica de governo, religião, medicina, lei, e cada disciplina que estrutura a vida das pessoas”.

48 TURNER, *A genealogy of Queer Theory*, p. 35. Como afirmam A. STEIN e K. PLUMMER, *I can't even think straight: Queer Theory and the missing sexual revo-*

Embora esta teoria conte com mais de uma década de história na academia norte-americana, ela é praticamente desconhecida no contexto brasileiro. Além de estudos sobre a sexualidade brasileira, que poderiam ser analisados/interpretados/classificados sob esta ótica⁴⁹, um exemplo da existência de uma pesquisa *queer* na academia brasileira é a articulação da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura⁵⁰, a existência de alguns Núcleos de Pesquisa que têm se ocupado com esta temática⁵¹ e a reflexão de alguns/as teóricos/as em particular⁵². Mas não há, no contexto brasileiro, uma sistematização da proposta e da história desta teoria.⁵³

A própria tradução terminológica (vinculada que está estritamente à sua proposta epistemológica) é difícil no contexto brasileiro. Mário César Lugarinho, em artigo para a Folha de S. Paulo, utiliza a expressão “teoria homossexual”, sem mencionar explicitamente a *teoria queer* e apresenta a seguinte definição:

*A investigação passa a exigir uma ampla rede interdisciplinar que pode abranger desde o discurso médico e sanitário até a filosofia, a sociologia ou, até, a teologia. Para tanto se constituiu o conceito de homocultura, a extensa rede de relações sociais e culturais que constrói a identidade homossexual.*⁵⁴

Neste sentido, a utilização do termo *gay* para falar da proposta teológica da qual estamos tratando coloca, por si só, dilemas e possibilidades. Em primeiro lugar, ela dá a visibilidade de um grupo historicamente excluído e discriminado socialmente e politicamente. O termo *gay* permite a articulação de um grupo de pessoas na sua luta pelo reconhecimento social e religioso. É

lution in sociology, p. 134, “Mais estritamente, é um jogo político na palavra *queer*, por longo tempo identificada como ‘homossexualidade’, e a mais nova série de ‘afirmações reversas’ na qual as categorias construídas através da medicalização são usadas contra elas mesmas”.

49 Destacam-se estudos de R. PARKER, E. MACRAE, J. S. TREVISAN, D. LOPES, J. F. COSTA, J. GREEN, R. VAINFAS, R. M. MURARO.

50 Veja breve histórico da ABEH em <<http://www.unb.br/fac/abeh/>>.

51 Grupo de Estudos de Educação e Relações de Gênero <<http://www.ufrgs.br/faced/geerge/>>, Grupo de Pesquisa Olhar e Corpo: transgenérico, transnacional, transorgânico (UFF), e o Núcleo de Pesquisa de Gênero do IEFG.

52 Um exemplo é Guacira Lopes LOURO, que recentemente publicou *Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e Teoria Queer*.

53 Cf. D. LOPES, *Estudos gays e Estudos literários*. “No caso brasileiro, se não podemos falar de um campo ainda, também não podemos proceder como se nada houvesse sido feito. Se a base para a emergência dos estudos gays e lésbicos, em última instância, remete à constituição do que Foucault chamou de sexo rei na segunda metade do século 19 e da necessidade de se demarcar entre uma heterossexualidade e de uma homossexualidade (...) é de vital importância os trabalhos que foram feitos pela história, antropologia e psicanálise brasileiras e brasilianistas, no sentido de conhecer melhor a sexualidade brasileira”.

54 LUGARINHO, *Universidade GLS*, p. 11.

uma opção política, já que este termo tornou-se bastante popular no Brasil e na América Latina. Além disso, tratando deste tema no contexto brasileiro e latino-americano, fica evidente a limitação e suavização da discussão pelo emprego de termos da língua inglesa. Encontrar termos e categorias próprias, contextuais, apresenta-se como outro desafio para esta reflexão. Mais uma vez, o emprego do termo *gay* justifica-se pelo seu impacto político e pelo certo estranhamento que ainda provoca, especialmente quando utilizado na área da Teologia.

Por outro lado, quando usado neste contexto ele refere-se à experiência de homens homossexuais. Dessa forma, esbarramos na restritividade desta categoria. É difícil unificar todas as relações homoafetivas masculinas sob este termo. As relações íntimo-erótico-afetivas entre homens são muito mais múltiplas e diversas do que este termo pode expressar. Corre-se o risco de essencializar e naturalizar um novo grupo. Por isso é importante não perder de vista esta limitação, embora ela não deslegitime aquilo que se propõe nesta reflexão. Expresso sob o fundo crítico da *teoria queer*, este termo permite a irrupção de um sujeito histórico (e teológico) capaz de questionar o discurso heteronormativo e criar brechas para que as múltiplas sexualidades ecoem nas construções teóricas e teológicas, revelando que a sexualidade é um componente essencial na construção do conhecimento. Mas a apropriação da *teoria queer* neste contexto também carrega outros dilemas e possibilidades.

4.2 *Obscurecendo e revelando: O difícil diálogo entre teoria queer e Teologia*

Não é novidade que, para a maioria das igrejas cristãs, tratar abertamente e dialogicamente da sexualidade humana tem sido difícil. Especialmente no âmbito eclesiástico, o assunto da sexualidade continua sendo um refúgio de identidade das denominações religiosas. A religião e as igrejas têm sido as guardiãs dos fundamentos morais de uma sociedade em deterioração. Apesar disso, inúmeras igrejas têm sido forçadas a encarar este assunto, principalmente depois que a homossexualidade, por meio do Movimento Homossexual e dos estudos *gays/lésbicos/queer*, questionou suas doutrinas na área da sexualidade. Nesse sentido, a discussão em torno da homossexualidade não apenas tem implicações para homossexuais, mas força uma releitura e reavaliação da sexualidade humana como um todo. Este tem sido o maior medo e o motivo da grande resistência em se discutir a homossexualidade em primeiro lugar.

Na área da Teologia, este tema tem sido abordado com um freqüente crescimento. Por definir-se como ciência, a Teologia mantém uma certa independência com relação à religião instituída. Desse modo, como afirma Ralph C. Wushke, “a interação de poder e conhecimento já teve um impacto na Teologia e na igreja, e terá ainda mais no futuro. A crítica pós-colonial é um exem-

plo”.⁵⁵ Embora a idéia de desestabilização, embutida no pensamento pós-estruturalista, na área da sexualidade, desenvolvida especialmente pela *teoria queer*, seja um grande desafio para um discurso eclesiástico e teológico/acadêmico rígido e fundamentado em categorias estáticas, R. C. Wuske procura traçar as contribuições da *teoria queer* para a ética cristã.

Enquanto a maioria dos discursos religiosos e teológicos afirmativos da homossexualidade têm argumentado pela inclusão de homossexuais, eles têm se fundamentado em idéias e ideais estáticos de identidade. Um exemplo disso são argumentos centrados na “natureza” de pessoas homossexuais. Nesses discursos, procura-se defender uma “natureza homossexual” que equivaleria a uma “natureza heterossexual”. Esta construção cria o dito binarismo que a *teoria queer* quer romper. Além disso, ela está fundamentada na noção heterocêntrica que diz que homossexuais também desejam seguir modelo heterocêntrico, apenas adequando-o à sua experiência particular. Assim, a defesa de uma “natureza” homossexual serve aos propósitos da manutenção da normatividade do padrão heterossexual.

Mas a resistência ao tema não acontece apenas no âmbito da religião e da Teologia. Também os/as teóricos/as *queer*, pela própria natureza institucional do discurso eclesiástico e teológico, têm resistido a algo como uma *teologia queer*. Os estudos *queer* continuam sendo, marcadamente, uma área do conhecimento secular. Laurel C. Schneider, ao fazer a revisão das principais obras escritas que procuram entrelaçar *teoria queer* e Teologia/religião⁵⁶ chega à conclusão de que:

*Desenvolver novas teologias que incluam e até mesmo afirmem a homossexualidade pode fazer alguns cristãos gays se sentirem melhor, mas o aspecto compulsório da religião continua, por isso, sempre excluindo queerness mesmo depois que homossexuais forem aceitos.*⁵⁷

Schneider discute a relação entre a luta por direitos sociais (liberacionistas), que requer categorias definidas, e a ambivalência da proposta da *teoria queer*. Como os discursos liberacionis-

55 WUSHKE, *(Un)covering Ground: Explorations in Queer Theory, Ethics and Theology*, p. 9.

56 SCHNEIDER, *Homosexuality, Queer Theory and Christian Theology*, analisa as seguintes obras: G. D. COMSTOCK; S. E. HENKING (Ed.), *Que(e)r(r)ying religion: A critical anthology*; M. D. JORDAN, *The invention of sodomy*; E. STUART (org.), *Religion is a queer thing: A guide to the Christian faith for lesbian, gay, bisexual and transgendered people*; J. J. McNEIL, *Freedom, glorious freedom: The spiritual journey to the fullness of life for gays, lesbians, and everybody else*; G. D. COMSTOCK, *Unrepentant, self-affirming, practicing: Lesbian/gay people within organized religion*; D. T. SPENCER, *Gay and Gays: Ethics, ecology, and the erotic*; L. J. TESSIER, *Dancing after the whirlwind: Feminist reflections on sex, denial, and spiritual transformation*; J. J. CLARK, *Defying the darkness: Gay theology in the shadows*.

57 SCHNEIDER, *Homosexuality, Queer Theory and Christian Theology*, p. 11.

tas se fundamentam nas categorias para defender os grupos, eles entram em conflito com a proposta de desestabilização das identidades fixas defendida pela *teoria queer*. Segundo L. C. Schneider:

*Teóricos queer em religião têm a tarefa de complicar as posições guerreantes sem perder de vista os obstáculos que permanecem para aqueles que eles ajudariam. (...) Teologia queer precisa ambos do limite crítico que a teoria queer oferece e a inclusão profética que liberacionistas exigem. No final, inclusão total pode significar que nem a homossexualidade nem a norma heterossexual ficará intacta. De fato, é possível que não haja Cristianismo para queers, embora possa haver um Jesus queer.*⁵⁸

Muito menos tem sido proposto o diálogo entre a reflexão no âmbito da *teoria queer* e a Teologia no contexto brasileiro. Na II Conferência da ABEH, por exemplo, num universo de 180 trabalhos apresentados, havia apenas uma mesa com cinco trabalhos sobre homossexualidade e religião. Dentre estes, apenas da área da Teologia, sendo os outros da Antropologia, da Sociologia, da Psicologia e da Comunicação. Ou seja, embora haja uma reflexão, este diálogo não se estabelece entre *teoria queer* e Teologia, mas muito mais entre estudos da homossexualidade e religião como também expressa a crescente busca por reflexões sobre a relação das igrejas e das religiões com a homossexualidade.⁵⁹

A aplicação da *teoria queer* na área da Teologia provoca, em primeiro lugar, uma quebra dos discursos universais (as metanarrativas).⁶⁰ Ela rompe com qualquer idéia ou possibilidade de articular uma teologia naturalizada ou essencializada com base em ideologias de gênero, sexo, raça, etc. É com esta compreensão que se torna possível a articulação de uma teologia *gay*, como parte de uma polifonia de vozes teológicas. Ela assume a parcialidade e provisoriedade de sua reflexão, definindo o contexto do qual parte: a experiência particular e histórica de homens *gays*, como definida anteriormente.

58 SCHNEIDER, *Homosexuality, Queer Theory and Christian Theology*, p. 11.

59 Veja, por exemplo, a presença quase constante de artigos sobre religião na G-Magazine, Revista Gay de maior circulação no Brasil.

60 Veja M. ALTHAUS-REID, *Indecent Theology*, teóloga argentina que procura fazer a ligação entre a Teoria Queer e a Teologia, definida por ela como uma "Teologia indecente".

Conclusão

Ninguém aqui é puro, anjo ou demônio

Religiosidade e sexualidade: Um jeito brasileiro queer de ser?

A pesquisa realizada no âmbito da História da Igreja nas últimas décadas revelou a paradoxalidade da cristianização do continente latino-americano. O colonialismo mercantilista europeu do século XVI veio acompanhado/abençoado da missão da Igreja. No evento do descobrimento/conquista das Américas, a Igreja e o Estado se uniram para dominar os povos nativos e trazer a eles a boa nova cristã e a civilização. Sem fazer generalizações totalitárias, o cristianismo do período colonial se aliou à política mercantilista dos países europeus visando ao bem maior da salvação dos “povos primitivos” aqui “esquecidos”. Com a ascensão do tráfico negreiro, outros povos, agora africanos, foram trazidos ao continente, apresentando-se como chão fértil para a Igreja sedenta por fiéis catequizados e convertidos. A infantilização, a selvagerização e a demonização da cultura e a experiência religiosa destes povos serviram ao objetivo tanto da Igreja, que expandiu seus domínios e realizou sua “missão”, quanto dos estados europeus que se valeram de “cidadãos” civilizados/domesticados para a exploração das riquezas do continente. Apesar desta conversão por meio da supressão e do apagamento das religiões originárias, elas permaneceram vivas nas práticas sincréticas e ressignificadas a ponto de renascerem neste início de século com toda a força.

O grande desafio da teologia latino-americana na atualidade é refletir teologicamente sobre o pluralismo religioso. Especialmente sobre a noção apurada de interdependência gerada pelas crises e preocupações no âmbito da Ecologia, a unidade e diálogo entre as diferentes religiões se coloca como imperativo⁶¹. A pluralidade/diversidade religiosa, cada vez, mais é reconhecida como uma marca da religiosidade brasileira e latino-americana. Mas esta não é sua única característica. Como defende Adilson Schultz, em sua Dissertação de Mestrado sobre a missão cristã no protestantismo brasileiro, esta religiosidade também é marcada pela simultaneidade/ambigüidade. A emergência das religiões afro-ameríndias não provoca simplesmente o deslocamento de parcelas da população para estas religiões, mas diferentes tradições religiosas convivem simultaneamente na experiência dos/as crentes. Esta simultaneidade e esta ambigüidade apontam para uma religiosidade específica que caracteriza o contexto brasileiro. Por isso, como afirma A. Schultz:

61 Veja, por exemplo, G. GUTIÉRREZ, *Situação e tarefas da Teologia da Libertação* (p. 49-77), W. ALTMANN, *O pluralismo religioso como desafio ao ecumenismo na América Latina* (p. 391-414), F. TEIXEIRA, *A interpelação do diálogo inter-religioso para a Teologia* (p. 415-434).

*Reivindicar um status legítimo para a categoria da ambigüidade na teologia coloca a nossa relação com Deus num nível mais humano, eximindo-nos do peso da perfeição, da certeza e da segurança total da fé. Dizer que nossa relação com Deus e de Deus conosco é ambígua insere na fé e na teologia a perspectiva da provisoriedade, da fragmentariedade.*⁶²

A realidade colonizada da América Latina não apenas deixou suas marcas na religiosidade, mas também na configuração das sexualidades no Brasil e na América Latina. Estudos sobre o empreendimento colonial revelam como o sexo é um componente da dominação de povos e culturas. Nesse sentido, o sexo, e a sexualidade, não é entendido como uma conseqüência da presença do colonizador, mas como forma de reforçar a dominação, no caso da América Latina, afirmando a supremacia branca européia. Essas relações servem para demarcar as fronteiras de raça e gênero entre colonizadores e colonizados.⁶³ A configuração das sexualidades brasileiras também é fruto do empreendimento colonial iniciado no século XVI e carrega as ambigüidades desta história. Como afirma J. S. Trevisan sobre o Brasil:

*Um povo nascido de um embrião de prisioneiros e bandidos portugueses aqui deixados, que se amalgamou com indígenas e, posteriormente, com negros africanos para cá trazidos como escravos. Esse "povo", de incerta configuração, vive à procura de si mesmo, perdido no interior de enormes distâncias onde o idioma português tornou-se casualmente a língua mãe.*⁶⁴

As importantes obras de Richard Parker corroboram para um retrato da sexualidade brasileira como múltipla, diversa e ambígua. Assim, a festa popular do Carnaval aparece como metáfora inegável desta situação, principalmente, as análises da prática de travestismo no contexto desta festa. Outra vez conforme J. S. Trevisan:

No Carnaval, os instintos não pedem licença para passar; dança-se, canta-se, trepa-se, briga-se, rouba-se e se mata num único movimento tornado voragem, de modo

62 Cf. A. SCHULTZ, *Misturando os espíritos...*, p. 104. Além da idéia de uma "teologia da ambigüidade" (tirada por A. Schultz de G. COTE, *Deus canta na noite: a ambigüidade como convite a crer*), o "paradigma da interculturalidade" tem sido usado na reflexão teórica latino-americana como possibilidade de diálogo (Para uma abordagem do "paradigma da interculturalidade" veja M. PREISWERK, *Hacia una Educación Teológica Intercultural*).

63 Para uma análise detalhada da sexualidade no contexto da colonização, veja obras de A. L. STOLER, *Race and the education of desire: Foucault's History of sexuality and the colonial order of things e Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule*.

64 TREVISAN, *Devassos no paraíso*, p. 46-7.

*que Freud talvez pudesse acrescentar dados preciosos à sua inacabada “metapsicologia” se tivesse conhecido o Carnaval brasileiro. Abrindo caminho no coração da nossa miséria, pode-se encontrar esse gosto indiscutível pela devassidão, fartamente presente no decorrer da vida e história brasileiras.*⁶⁵

Além do Carnaval, esta ambigüidade da sexualidade brasileira se reflete, de maneira geral, na cultura (em seus meios teatrais, literários, musicais).⁶⁶ É procedente a pergunta pelo papel da instituição religiosa católica romana nesta configuração. No caso da homossexualidade, como afirma Luiz Mott, desde a Santa Inquisição, quando foram perseguidos, queimados, afogados e enforcados milhares de homossexuais, a Igreja Católica, Romana manteve uma política de “ingênua indiferença”. Somente com o Papa João Paulo II é que esta igreja assumiu uma postura homofóbica extrema, declarando a homossexualidade “intrinsecamente má”.⁶⁷ Portanto, a sexualidade brasileira sempre esteve muito vinculada a um determinado tipo de religiosidade, ambas marcadas pela ambigüidade e simultaneidade.

As idéias trazidas, nesta última parte do texto, movem-se no campo das hipóteses e carecem de aprofundamento. Nesta compreensão, elas apontam para uma possível relação e contribuição da *teoria queer* para a construção teológica brasileira e latino-americana e, ao mesmo tempo, as possibilidades que este contexto oferece para esta construção. O conceito de ambigüidade/simultaneidade é usado em correlação com a idéia de *queerness*⁶⁸ (definir) para articular a realidade e uma reflexão teórica que dê sentido à mesma. Com isso, afirma-se que, mes-

65 TREVISAN, *Devassos no paraíso*, p. 58. O autor faz referência aos estudos de Gilberto Freyre. Outro exemplo de estudo sobre a sexualidade brasileira no Carnaval é J. GREEN, *Além do Carnaval – Homossexualidade masculina no Brasil do século XX*.

66 No capítulo IV – *A arte de ser ambígua* (p. 229-331) – J. S. TREVISAN, *Devassos no paraíso*, revela esta ambigüidade cultural, iniciando o capítulo com a epígrafe (p. 229) “Não vim para esclarecer nada. O que eu puder confundir, eu confundo” (letra de música de Ney Matogrosso de 1983), e afirma sobre Caetano Veloso e o movimento tropicalista: “Sua ambigüidade, que perturbava militares e esquerdas, foi também responsável pela imagem de um Caetano não ortodoxo na área dos costumes” (p. 286).

67 Cf. L. MOTT, *A igreja e a questão homossexual no Brasil*, p. 40.

68 Utilizo o termo *queer/queerness*, como usado no contexto de fala Inglesa (América do Norte). Ele pode referir-se à *teoria queer*, às sexualidades não-heterossexuais, ou simplesmente à sua etimologia gramatical (significando excêntrico/excentricidade, singular/singularidade, esquisito/esquisitice, ambíguo/ambigüidade, estranho/estranheza, suspeito, duvidoso, etc.). Ou como define E. K. SEDGWICK, *Tendências*, p. 3, *queer* pode referir-se a “uma trama aberta de possibilidades, brechas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de significado quando os elementos constituintes do gênero de alguém, da sexualidade de alguém não são feitos (ou não podem ser feitos) para significar monoliticamente”.

mo depois da teologia da libertação clássica, da teologia feminista da libertação e da teologia negra latino-americana, a reflexão teológica latino-americana não conseguiu articular-se de maneira a incluir a diversidade sexual e religiosa marcada pela ambigüidade e simultaneidade.

A teologia *gay*, no horizonte crítico da *teoria queer*, apresenta-se como uma tentativa de alcançar este objetivo, com base em uma hermenêutica da ambigüidade/simultaneidade que parte da corporeidade *queer*⁶⁹. Nesse processo, ela não ignora as diferentes teologias específicas, mas permite o seu encontro e diálogo, numa complexa rede de relações na qual questões de raça, etnia, sexo, gênero, sexualidade, classe, se entrelaçam e revelam os mecanismos de um sistema racionalista, patriarcal, androcêntrico e heterocêntrico, que promove a exclusão de muitos e muitas da reflexão teológica e da vida eclesial.

Neste horizonte utópico, a teologia *gay* continuará sendo construída à *meia luz*, cheia de dilemas e possibilidades, assim como a vida humana sempre é. Não por causa do medo, da ameaça ou da invisibilização, mas por causa da sua busca corporal pela compreensão da fé.

Referências bibliográficas

- ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology*. London: Routledge, 2001.
- ALTMANN, Walter. O pluralismo religioso como desafio ao ecumenismo na América Latina. In: SUSIN, Luiz C. *Sarça ardente*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 391-414.
- BEOZZO, José O. (org.). *A igreja latino-americana às vésperas do concílio*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- BOCK, Carlos. *Teologia em mosaico*. São Leopoldo: EST, 2002. Tese (Doutorado), Escola Superior de Teologia, 2002.
- BOSWELL, John. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago: The University of Chicago, 1980.
- BROWN, Peter. *Corpo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- BROWN, Robert McAfee. *Gustavo Gutiérrez – An introduction to Liberation Theology*. Maryknoll/NY: Orbis, 1990.
- BRUNELLI, Delir. Teologia e Gênero. In: SUSIN, Luiz C. *Sarça ardente*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 209-18.

69 Homens não-heterossexuais têm tido sua corporeidade definida com base em sua sexualidade não-normativa. A consciência desta identificação corporal permite o questionamento de padrões sociais e papéis de gênero e sexuais atribuídos a homens e mulheres. A corporeidade *queer*, por sua própria construção, que exige conhecimento e sensibilidade sobre si mesmo, se converte em paradigma central para a avaliação e construção teológica nesta realidade. Para uma discussão mais aprofundada, veja A. S. Muszkopf, *Queer: Teoria, hermenêutica e corporeidade*.

- CLEAVER, Richard. *Know my name – A Gay Liberation Theology*. Louisville: Westminster John Knox, 1995.
- DALY, Mary. *Beyond God the Father*. Boston: Beacon, 1985.
- DUSSEL, Enrique. Dinâmica de la opción de la Iglesia por los pobres (1968-1979). In: *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla*. Bogotá: CODECAL/CEHILA, 1979. p. 7-58.
- FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade*. 14 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001. Vol. II, II e III.
- FREIBERG, Maristela L. *Retratos do processo de formação e atuação das primeiras pastoras da IECLB*. São Leopoldo: IEPG, 1997. Dissertação (Mestrado).
- FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos 81).
- GOSS, Robert. *Jesus acted up*. New York: Harper Collins, 1994.
- GRAHAM, Larry K. *Discovering images of God – Narratives of care among lesbians and gays*. Louisville: Westminster John Knox, 1997.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. Situação e tarefas da Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz C. *Sarça ardente*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 49-77.
- HELMINIAK, Daniel A. *O que a Bíblia realmente diz sobre homossexualidade*. São Paulo: Edições GLS, 1994.
- HERNÁNDEZ, Iván Pérez. *Teologías de la Liberación y minorías sexuales en América Latina y el Caribe. Consideraciones preliminares*. In: TRASFERETTI, José. *Teología e sexualidade*. São Paulo: Átomo, 2004.
- HUNT, Mary. *Amigas verdaderas, amigas en la acción*. In: RESS, M. J.; SEIBERT-CUADRA, Ute; SJORUP, Lene. *Del cielo a la tierra – una antología de teología feminista*. Chile: Sello Azul, 1994.
- HUNT, Mary. *Amor lesbiano: hacia una teología de la amistad*. In: NELSON, James; LONGFELLOW, Sandra. *La sexualidad y lo sagrado*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996. p. 268-87.
- LAQUEUR, Thomaz. *Inventando o sexo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LUTERO, Martinho. *Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã*. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1989. Vol. 2.
- MOTT, Luiz. A igreja e a questão homossexual no Brasil. In: *Mandrágora: Religião e homossexualidade*, ano 5, n. 5. São Paulo: UMESP, 1999.
- MUSSKOPF, André S. *Queer: Teoria, hermenêutica e corporeidade*. In: TRASFERETTI, José. *Teología e sexualidade*. São Paulo: Átomo, 2004.
- MUSSKOPF, André S. *Uma brecha no armário: Propostas para uma Teologia Gay*. São Leopoldo: EST, 2002.
- NASH, Peter T. *Reading race, reading the Bible*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003.
- NELSON, James. *The intimate connection – Male sexuality, masculine spirituality*. Pennsylvania: Westminster, 1988.
- PRESIWERK, Mathias. Hacia una educación teológica intercultural. *Revista Impulso – Religião em diálogo*, Piracicaba, v. 14, n. 34, p. 77-93, 2004.

- RUETHER, Rosemary R. Homofobia, heterossexismo, y práctica pastoral. In: NELSON, James; LONGFELLOW, Sandra. *La sexualidad y lo sagrado*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996. p. 583-97.
- SCHNEIDER, Laurel C. Homosexuality, Queer Theory, and Christianity. *Religious Studies Review*, v. 26, n. 1, p. 3-11, 2000.
- SCHULTZ, Adilson. *Misturando espíritos...* São Leopoldo: IEPG, 2001. Dissertação (Mestrado).
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Tendências*. Durham: Duke University Press, 1993.
- SPARGO, Tamsin. *Foucault and Queer Theory*. New York: Totem, 1999.
- SPENCER, Dan. *Iglesia en los márgenes*. In: NELSON, James; LONGFELLOW, Sandra. *La sexualidad y lo sagrado*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996. p. 598-604.
- STEIN, Arlene; PLUMMER, Ken. "I Can't Even Think Straight": "Queer" Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology. In: SEIDMAN, Steven (Ed.). *Queer Theory/Sociology*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. p. 129-44.
- STONE, Ken. Biblical interpretation as a technology of the self: gay men and the ethics of reading. In: FEWELL, Danna N.; PHILLIPS, Gary A. (org.). *Semeia*. N. 77. Society of Biblical Literature, 1997. p. 139-155.
- STRECK, Danilo R. *Correntes pedagógicas*. Petrópolis: Vozes; CELADEC, 1994.
- TEIXEIRA, Faustino. A interpelação do diálogo inter-religioso para a Teologia. In: SUSIN, Luiz C. *Sarça ardente*. São Paul: Paulinas, 2000. p. 415-34.
- THOMPSON, Mark. *Gay Spirit – Mith and meaning*. New York: St. Martin's, 1987.
- TREVISAN, João S. *Devassos no paraíso*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- TURNER, William B. *A genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University, 2000.
- ULLOA, Amílcar. *Teologías de Abya-Yala y formación teológica: interacciones y desafíos*. Bogotá: CETELA, 2004.
- WHITE, Mel. *Stranger at the gate*. New York: PLUME; Penguin Group, 1994.
- WUSHKE, Ralph K. *(Un)covering ground: Explorations in Queer Theory, Ethics and Theology*. University of Toronto, 2004. Polígrafo.

O tema deste caderno foi apresentado no
IHU Idéias, dia 04 de novembro de 2004.

DEBATE

Edla Eggert – Eu queria que tu falasses um pouco mais sobre como tu estás vendo a *teoria queer*. Tu não poderias criar uma outra palavra para nós, latino-americanos, que, de certa forma, evitasse o empréstimo, a entrada do Norte para o Sul? Não que eu seja completamente avessa a esta possibilidade de diálogo. É tão forte esta palavra simultaneidade, e eu gosto dela, tu sabes que eu já escrevi sobre isso. Talvez se tu inventasses uma palavra, porque nós vivemos muito isso. Eu acho que a Teologia precisa desses diálogos, entre a negritude, entre a homossexualidade, entre as mulheres, entre os homens que estão se descobrindo, homens de muitos padrões, de muitos modelos, de muitos tipos. Então é isso que eu acho rico e te desafio a pensar que palavras, que construção de palavras poderiam ser criadas para representar a nossa teologia.

André – Eu, na verdade, não falei sobre isso quando falei sobre os termos (*gay*, por exemplo). A gente importa termos e esta é uma das grandes críticas também ao se falar em *teoria queer*, porque, quando você fala em *queer* nos Estados Unidos ou no Canadá, choca as pessoas. *Queer* é um termo com o qual ninguém quer ser identificado. Eu acho que, no movimento homossexual, esta é uma metodologia, não só mais uma característica, mas uma metodologia de ressignificar. Quando alguém chama o outro de *queer*, querendo humilhá-lo, mas ele assume isso como identidade, desestabiliza quem o chamou, porque não tem mais como agredi-lo, pois ele assumiu isso como identidade. Este é o impacto que têm estes termos, que teve *gay*, que tem *queer*, no contexto norte-americano. Isso não acontece na América Latina, porque ser *gay* hoje é quase uma coisa *fashion*, e todo mundo quer ter um na família, porque é tão legal ser *gay*, de preferência na família dos outros, mas todo o mundo acha legal. Existem inúmeras tentativas. O livro de Guacira Lopes Louro, que é a primeira publicação que eu vi no Brasil, fala sobre teoria *queer*. Ela propõe, no seu livro, a idéia do estranhamento, como se usa no Rio Grande do Sul: “esta me estranhando”? Já a Marcella Althaus-Reid, na área da Teologia, fala de uma teologia indecente. Apesar de ela escrever em inglês, nós podemos traduzir, porque ela traduz do espanhol para o inglês, uma vez que é argentina. A forma como ela entende este *indecente* é, justamente, uma tentativa de traduzir a *teoria queer*. Uma outra forma

de traduzir é utilizando a palavra esquisito. Já existem várias tentativas, mas eu acho que também um dos dilemas desta reflexão na América Latina é encontrar formas de articular esta discussão que choca, desestabiliza, porque este é o objetivo. É preciso dar conta desta multiplicidade, desta ambigüidade e simultaneidade. Eu gosto muito da idéia de simultaneidade. Não falei sobre isso, mas como eu sou um teólogo luterano assumido, no meu doutorado, vou trabalhar a teologia luterana como eixo hermenêutico a partir da idéia da ambigüidade e da simultaneidade. Por exemplo, simultaneamente justo e pecador: como um homem gay entende simultaneamente justo e pecador, quando ele é considerado simultaneamente homem e mulher. Sou apaixonado pela idéia da simultaneidade... É um caminho ainda aberto e, de repente, nesses quatro anos...

Ana Formoso – Vim pela curiosidade do tema, mas me chamou a atenção que tu marcas muito a diferença entre a teologia da libertação e a teologia gay e fiquei pensando se não é uma coisa própria do início, de algo que inicia, que necessita reafirmar-se, porque eu vejo que pode ser um desdobramento...

André – Quando eu estava escrevendo *Uma brecha no armário*, dialogava com o Ivan, que é um cubano que mora nos Estados Unidos, e descobrimos que estávamos fazendo mais ou menos a mesma coisa, só que ele dizia “teologia da libertação gay”, e eu chamava “teologia gay da libertação”. Depois eu tirei “da libertação”, porque eu acho que é um momento de primeiro se afirmar, e também de marcar a diferença em uma corrente, que agora já tem três décadas. A Marcela Althaus-Reid é uma das maiores críticas ao desenvolvimento da teologia da libertação, porque ela diz que a teologia da libertação não rompeu com as grandes narrativas e continua fazendo um discurso que é androcêntrico, que é patriarcal. Quando se vai ler os grandes teólogos da libertação, inclusive os que ainda estão vivos e continuam trabalhando, nota-se que é difícil para eles conseguir lidar com as mulheres. Agora alguns estão começando a usar linguagem inclusiva, mas, com os homossexuais, quando eles falam, metem os pés pelas mãos, porque não têm noção sobre o que eles estão falando. Então, eu não sei, talvez seja porque esteja no início essa necessidade, mas eu acho que não existe mais hoje essa teologia da libertação na América Latina, justamente porque ela está sendo feita pelos diferentes rostos ou pelos diferentes sujeitos emergentes da década de 1990, que foram as mulheres, os povos negros, os povos indígenas, agora tem a teologia pentecostal. Na verdade, todas essas emprestaram muito no início da teologia da libertação e agora estão começando a dialogar nesses espaços de encontro. Talvez, no futuro, vão ver que tudo é teologia da libertação. Também nem se fala mais em teologia da

libertação no singular, mas em teologias da libertação. Pode ser que seja um processo histórico, mas, pelo menos, neste momento, eu acho importante estabelecer o estranhamento, é preciso dizer que há uma teologia *gay*, que não vai aceitar ser diluída nem trabalhada marginalmente para fazer os *gays* se sentirem um pouco melhor. É uma discussão séria, articulada e que está falando de Teologia e que quer falar com as outras, mas que é importante manter essa... Outra coisa, o que a gente fala hoje sobre teologia *gay* está muito vinculado a um processo de socialização, de papéis de gênero, de papéis sexuais. Os adolescentes hoje já vivem a sexualidade e a homossexualidade muito diferente do que se vivia há 20 anos atrás, quer dizer, todo esse processo de culpa, de pecado, que ainda está presente nesse discurso teológico, já não é mais tão forte entre eles. Hoje os adolescentes já se reúnem em grupos *gays*, em várias ONG's. Então, com a própria mudança de contexto, o discurso vai mudando e vai se adaptando.

TEMAS DOS CADERNOS IHU IDÉIAS

- N. 01 – *A teoria da justiça de John Rawls* – Dr. José Nedel.
- N. 02 – *O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas* – Dra. Edla Eggert.
O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo – MS Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss.
- N. 03 – *O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo* – Jornalista Sonia Montañó.
- N. 04 – *Ernani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular* – Prof. Dr. Luiz Gilberto Kronbauer.
- N. 05 – *O ruído de guerra e o silêncio de Deus* – Dr. Manfred Zeuch.
- N. 06 – *BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo* – Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro.
- N. 07 – *Mundos televisivos e sentidos identiários na TV* – Profa. Dra. Suzana Kilpp.
- N. 08 – *Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho* – Profa. Dra. Márcia Lopes Duarte.
- N. 09 – *Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada* – Prof. Dr. Valério Cruz Brittos.
- N. 10 – *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo* – Prof. Dr. Édison Luis Gastaldo.
- N. 11 – *Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz* – Profa. Dra. Márcia Tiburi.
- N. 12 – *A domesticação do exótico* – Profa. Dra. Paula Caleffi.
- N. 13 – *Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular* – Profa. Dra. Edla Eggert.
- N. 14 – *Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS* – Prof. Dr. Gunter Axt.
- N. 15 – *Medicina social: um instrumento para denúncia* – Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel.
- N. 16 – *Mudanças de significado da tatuagem contemporânea* – Profa. Dra. Débora Krischke Leitão.
- N. 17 – *As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade* – Prof. Dr. Mário Maestri.

- N. 18 – *Um itinerário do pensamento de Edgar Morin* – Profa. Dra. Maria da Conceição de Almeida.
- N. 19 *Os donos do Poder, de Raymundo Faoro* – Profa. Dra. Helga Iracema Ladgraf Piccolo.
- N. 20 *Sobre técnica e humanismo* – Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior.
- N. 21 *Construindo novos caminhos para a intervenção sociotária* – Profa. Dra. Lucilda Selli.
- N. 22 *Física Quântica: da sua pré-história à discussão sobre o seu conteúdo essencial* – Prof. Dr. Paulo Henrique Dionísio.
- N. 23 *Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático* – Prof. Dr. Valério Rodhen.
- N.24 *Imagens da exclusão no cinema nacional* – Profa. Dra. Miriam Rossini.
- N. 25 *A estética discursiva da tevê e a (des)configuração da informação* – Profa. Dra. Nísia Martins do Rosário.
- N. 26 *O discurso sobre o voluntariado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS* – MS. Rosa Maria Serra Bavaresco.
- N. 27 *O modo de objetivação jornalística* – Profa. Dra. Beatriz Alcaraz Marocco.
- N. 28 *A cidade afetada pela cultura digital* – Prof. Dr. Paulo Edison Belo Reyes.
- N. 29 *Prevalência de violência de gênero perpetrada por companheiro: Estudo em um serviço de atenção primária à saúde – Porto Alegre, RS* – Prof^o MS. José Fernando Dresch Kronbauer.
- N. 30 *Getúlio, romance ou biografia?* – Prof. Dr. Juremir Machado da Silva.
- N. 31 *A crise e o êxodo da sociedade salarial* – Prof. Dr. André Gorz.