

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PSICOLOGIA

MÁRCIA CRISTINA COSTA DOS SANTOS

DIÁRIO DE HOMOSSEXUAIS CRISTÃOS: rompendo com a noiva de Deus

SÃO LUÍS
2019

MÁRCIA CRISTINA COSTA DOS SANTOS

DIÁRIO DE HOMOSSEXUAIS CRISTÃOS: rompendo com a noiva de Deus

Monografia apresentada ao Curso de Psicologia da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, como requisito para obtenção do grau de Bacharel em Psicologia com formação de psicólogo.

Orientador: Prof. Dr. Marcio José de Araújo Costa

SÃO LUÍS
2019

Santos, Márcia Cristina Costa.

Diário de Homossexuais Cristãos: rompendo com a noiva de Deus /
Márcia Cristina Costa Santos. - 2019.
73 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Marcio José de Araújo Costa.

Monografia (Graduação) - Curso de Psicologia, Universidade Federal
do Maranhão, São Luís, 2019.

1. Homossexualidade. 2. Cristianismo 3. Subjetividade.
4. Homofobia.

Costa, Márcio José. II. Título.

MÁRCIA CRISTINA COSTA DOS SANTOS

DIÁRIO DE HOMOSSEXUAIS CRISTÃOS: rompendo com a noiva de Deus

Monografia apresentada ao Curso de Psicologia da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, como requisito para obtenção do grau de Bacharel em Psicologia com formação de psicólogo.

Aprovada em: / / 2019

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcio José de Araújo Costa
Universidade Federal do Maranhão
(Orientador)

Prof. Dra. Rosane de Sousa Miranda
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Ramon Luís de Santana Alcântara
Universidade Federal do Maranhão

Dedico este trabalho a todas as pessoas que em algum momento da vida silenciaram seus desejos, seus corpos, suas existências. A todos que abdicaram de si e inexistiram para encaixar-se num padrão social heteronormativo.

AGRADECIMENTOS

À Kercia, a primeira pessoa homossexual a fazer amizade comigo e a me fazer quebrar os paradigmas e preconceitos que eu tinha em relação aos homossexuais, e conseqüentemente, por fazer enxergar meus desejos e, enfim, me proporcionar a autoaceitação gradativamente, de maneira mais genuína possível. Sem esse processo não teria me tornado a pessoa que sou hoje, aberta às diferenças e extremamente empática, devido à autenticidade que construí ao longo da vida.

Agradeço profundamente e com muita alegria à família Maia, à Mary, que me acompanhou nos primeiros anos de graduação e dedicou do tempo dela para me ajudar e me apoiar em vários aspectos. À Márcia, que serviu não só de inspiração de luta e fé, mas de referência de amizade, estando sempre me incentivando às leituras, me emprestando ou dando livros, me oferecendo sua atenção, seu colo, seus conselhos, sempre se dispondo a ajudar no que quer que fosse. À Sra. Zita e ao Sr. João que foram pais de coração, me apoiando financeiramente, materialmente, emocionalmente, mostrando sempre disposição em ajudar no que quer que fosse. Sem essa família não teria chegado tão bem aonde estou hoje. Muito obrigada!

À minha família, que esteve presente quando tudo deu errado, e não deixou de acreditar no meu recomeço. Principalmente a minha irmã, a minha mãe e as minhas sobrinhas que são meu terreno forte para fincar meus sonhos e meu futuro. Agradeço à minha irmã Maiana e ao meu cunhado Makson por terem me incentivado desde sempre, por terem acreditado no meu potencial mesmo nas minhas escorregadas. À minha irmã, por todos os dias, desde à época de cursinho, ter dito que eu seria bem-sucedida em qualquer carreira, porque eu era inteligente e esforçada (ouvir sempre isso foi uma injeção de ânimo e me fez nunca desistir). Agradeço à minha mãe por ter sido de fato mãe para mim, ao cozinhar à noite para que quando eu chegasse cansada do curso tivesse uma comida quentinha...um lar arrumado para receber uma filha. À todas as cobranças, pois sei que, embora fossem chatas, eram necessárias, e mostravam o quanto ela queria me ver realizada. À todas as vezes que ela chegava com alguma coisa que eu estava precisando e não tinha pedido, mas mesmo assim ela sabia pois estava sempre observando o que faltava. À todas as vezes que ela pediu para Deus abençoar meu caminho, mesmo em silêncio, mas eu sabia das suas orações. À todas as vezes que falava com brilho nos olhos que a filha dela ia ser uma psicóloga.

Quero agradecer também ao meu pai, que sempre em que eu precisei, nos momentos mais decisivos e difíceis ele esteve presente, pois eu sabia que, embora ele não tivesse sempre

ajudado diretamente, quando eu precisasse ele estaria disposto a ajudar, como sempre fez. Obrigada ao senhor, meu pai, e à senhora, minha mãe. Vocês são essenciais na minha vida o tempo inteiro.

Agradeço ao Prof. Marcio, que dispendeu do seu tempo para inspirar, despertar, desconstruir e incentivar minhas leituras, minhas reflexões e minhas pesquisas. Aos queridos amigos do Grupo de Estudos e Pesquisas Transversalidades por todas as trocas afetivas e intelectuais as quais transformaram meus pensamentos, percepções, sentimentos e atitudes. À minha amiga Fernanda, por nos últimos dias ter me trazido alegria com nossos encontros e reuniões para tirar um pouco o foco das responsabilidades. Ao meu amigo Ray, por inspirar com suas leituras e por compartilhar referências, além das aflições da vida. À minha amiga maravilhosa e essencial, Andressa, por estar sempre presente, dividindo suas angústias, seus momentos difíceis e delicados, e, além disso, por ser recíproco, estando sempre disposta a ouvir minhas lamúrias e preocupações. Por ser mais que uma “analista”, mas uma companheira dos *rolês* da vida, das rumações filosóficas, das contemplações, dos compartilhamentos de escrita, das trocas afetivas que sempre temos. Foi imperiosa nossa amizade, eu diria vital.

Agradeço também aos amigos que sempre estão presentes nesses últimos tempos. Ao Thalles e à Laís, que além de serem excelentes indicadores de referências, me fizeram crescer muito intelectualmente nas nossas trocas filosóficas, além disso, quanto ao Thalles, sempre se colocou à disposição para me ajudar em qualquer que fosse a dificuldade, seja de ordem prática ou de ordem afetivo/emocional. Também quero ressaltar a importância da presença afetiva da minha amiga Fernanda, ou Nanda Fê, como a chamo; ela sempre me trouxe boas vibrações com suas músicas, seus áudios com acordes de violão, solando sempre de maneira a trazer paz ao meu coração, assim como suas palavras de incentivo: ela sem dúvida é o maior exemplo de superação que tenho.

Quero, por fim, agradecer à pessoa que está mais próxima de mim neste último ano, ao meu amor e paixão, Lorena, a quem tem dedicado do seu tempo para me ajudar e me incentivar a concluir a minha pesquisa. Graças a ela tudo foi efetivamente possível. Por me alegrar, me divertir, a sonhar junto e construir tudo junto. Muito obrigada!

“É preciso ter ainda o caos dentro de si,
para poder dar à luz uma estrela dançante”.
(Nietzsche, Assim falou Zaratustra)

RESUMO

A sexualidade humana sempre esteve presente na História. As marcas dessa presença estão nas mais diversas expressões de arte, nas criações de culturas, de políticas, de conhecimentos. Atualmente, existem inúmeras classificações que enquadram pessoas em tipos de sexualidade, entre elas, a homossexualidade, um derivado da contraposição histórica e política acerca da sexualidade estabelecida como padrão – a heterossexualidade. Em virtude disso, diversos saberes e atores sociais, a partir da Modernidade, construíram discursos, tais quais pretendiam portar uma verdade sobre o desejo do sujeito. A Igreja, a medicina, a psiquiatria, a psicanálise e a psicologia, entre outros saberes, repercutiram ao seu modo preconceitos sociais, alimentando práticas violentas (homofobia) que operam até hoje. No Brasil, esses preconceitos são principalmente orientados moralmente, porquanto considerados legítimos por serem “bons valores”, levando algumas pessoas a se acharem no direito de rechaçar, humilhar e praticar injúria contra homossexuais. Diante disso, buscou-se analisar como os homossexuais cristãos lidam com as suas sexualidades no contexto da igreja, na maior parte das vezes, contrário à prática homossexual. Para chegar a esse objetivo, foram adotados os seguintes procedimentos, - fazer uma cartografia das práticas higienistas em relação às sexualidades não heteronormativas, historicizar processos de construção da subjetividade homossexual, analisar os efeitos do preconceito, discriminação e injúria contra homossexuais cristãos, identificar os modos de recusa da homossexualidade por esses indivíduos e a construção de novos territórios existenciais. Como método de pesquisa foi adotado a Cartografia oriunda de Deleuze e Guattari, que pensa a imanência do desejo e da sociedade por meio do acompanhamento de práticas, a fim de mapear os movimentos do desejo homossexual na igreja, observando as linhas de fuga e de captura no processo de subjetivação do homossexual cristão. Foi observado na pesquisa levantada que esse grupo experimenta vários tipos de violência, explícita e implícita, interna e externa, dando a compreender que a religião cristã tem grande responsabilidade no processo de autoaceitação desses indivíduos. Partindo desse resultado ressaltamos a importância do espaço aberto para que os próprios homossexuais possam dizer o que buscam e esperam na convivência em sociedade.

Palavras-chave: Homossexualidade; Cristianismo; Subjetividade; Homofobia.

ABSTRACT

Human sexuality has always been present in history. The marks of this presence are in the most diverse expressions of art, in the creations of cultures, in politics and in knowledge. Today, there are many variations that frame people into types of sexuality, including homosexuality, a derivative of the historical and political opposition to permitted sexuality as a standard - heterosexuality. Because of this, various knowledge and social actors, from Modernity, build discourses, which are the pretenders to carry a truth about the desire of the subject. Church, medicine, psychiatry, psychoanalysis, among other flavors reflected in their social prejudice mode, feeding violent practices (homophobia) that still operate today. In Brazil, these prejudices are mainly morally oriented, as they consider themselves legitimate because they are “good values”, leading some people to find themselves entitled to recover, humiliate and practice injury against homosexuals. Given this, we seek to analyze how Christian homosexuals deal with their sexualities in the context of the church, in most cases, contrary to homosexual practice. To achieve this goal, the following procedures were adopted: - make a cartography of hygienist practices in relation to non-heteronormative sexual relations, historical processes of homosexual subjectivity construction, prejudice analysis, discrimination and injury against homosexuals, ways identification refusal of homosexuality by these individuals and the construction of new existing territories. As the research method was adopted to map the movements of homosexual desire in the church, observing as lines of escape and encounter, without subjectivation process of Christian homosexual. It was observed in the research that this group of experiences experiences various types of violence, explicit and implicit, internal and external, implying that the Christian religion has a great responsibility in the self-acceptance process of these individuals, and part of this result highlighted in space. Open so that individual homosexuals can say what the camera and expect in living together in society.

Keywords: Homosexuality; Christianity; Subjectivity; Homophobia.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
1.1 Objetivos	15
1.1.1 Objetivo Geral	15
1.1.2 Objetivo Específicos	15
1.2 Metodologia	15
1.2.1 Participantes	16
1.2.2 Técnicas e Instrumentos	17
1.3 Análise de Dados	18
2 HOMOSSEXUALIDADE E SEUS DESDOBRAMENTOS	20
2.1 Sexo e gênero: binarismo revogado	20
2.2 O poder não reprime, produz	24
2.3 Devir homossexual: um ato de objeção frente à homofobia	29
3 A TRADIÇÃO CRISTÃ NO BRASIL	34
3.1 Cristianismo e laicidade no Brasil	34
3.2 Breve histórico – o rastro discursivo da igreja cristã no Brasil	38
3.2.1 O catolicismo como religião fundante	38
3.2.2 O protestantismo como religião “novata”	42
3.3 Universalização dos valores cristãos	45
3.4 A relação ambivalente da igreja com a sexualidade	46
4 MAPEANDO AS LINHAS CARTOGRÁFICAS DO ATORES HOMOSSEXUAIS CRISTÃOS	50
4.1 viados e sapatões pedindo perdão	50
4.2 Deus está me testando	55
4.3 Rompendo com a noiva de Deus	58
4.4 Ser Homossexual Cristão	63
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
REFERÊNCIAS	65
APÊNCICE	70
APÊNCICE A- ROTEIRO DE ENTREVISTA	71

APÊNCICE B- TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (I).....	72
APÊNCICE C- TERMO DE CONSENTIMENTO ESCLARECIDO (II).....	73

1 INTRODUÇÃO

Recentemente o Supremo Tribunal Federal (STF) trouxe a pauta da criminalização da homofobia para votação no congresso. Parece muito alentador para a comunidade LGBTI (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros e Intersexuais), que sofre constantemente discriminação e preconceito nas suas vivências cotidianas neste país. Embora a notícia tenha soado como uma vitória, tendo em vista as implicações sociais e culturais, não podemos esquecer o fator fundamental desta tramitação jurídica (OLIVEIRA & BÁRBIERI, 2019).

Desde 2001 foi criado o primeiro projeto de lei anti-homofobia, o PL5003, que após ser aprovado pela Comissão de Constituição e Justiça foi enviado para o senado em 2006, e lá ficou conhecido com PLC 122. O texto incluía na lei do racismo a discriminação por “gênero, sexo, orientação sexual e identidade de gênero”. No entanto, e talvez não surpreendente, o texto nunca foi aprovado, até ser automaticamente arquivado. Após outras tentativas de incluir esses direitos específicos para a comunidade LGBTI, enfim, o Supremo resolver reparar essa lacuna constitucional, reconhecendo que a violência contra homossexuais exige uma lei clara e objetiva que atenda a essa parcela da população (BARIFOUSE, 2019).

O principal embate da aprovação versus não aprovação da lei se deu exatamente pela camada cristã que está ligada aos partidos e comissões eleitorais do país. Logo, essa discussão não será abordada aqui pelos aspectos jurídicos, mas pelo ponto de vista da psicologia social, que vê esse fenômeno como um demonstrativo do quanto a sociedade brasileira é homofóbica, e além disso, como as igrejas cristãs atuam de modo a reverberar esses preconceitos e discriminações contra homossexuais.

Segundo o Supremo, não será criminalizado dizer em templo religioso que é contra a relação entre homossexuais, mas será criminalizado qualquer incitação ou indução em templo religioso a discriminação ou o preconceito (OLIVEIRA & BÁRBIERI, 2019).

Um exemplo, a Associação Nacional de Juristas Evangélicos (Anajure), se manifestou dizendo que todas as instituições religiosas consideram a homossexualidade ontologicamente pecado. Nesse sentido, ao pregar seus ideais religiosos e seus princípios de fé, poderiam ser enquadrados como homofóbicos, e isso fere a liberdade de expressão deles (BARIFOUSE, 2019).

Observamos com esse debate no cenário político e social mostra como esse tema das sexualidades ainda é muito reativo, gerando polarização e discórdia. Mas, o que mais interessa neste trabalho é como os homossexuais lidam com esses movimentos nos seus cotidianos.

Há, portanto, várias maneiras dos gays e lésbicas lidarem com esses confrontos. Alguns simplesmente recalcam suas sexualidades e evitam ter qualquer experiência homossexual, mesmo pela via da fantasia, e aqui incluem também os bissexuais, que têm a opção de experimentarem apenas as suas heterossexualidades. Outros, vivem suas homossexualidades de maneira a evitarem sair do armário, às escondidas, como se tivessem uma dupla vida, nesse caso, tem pessoas que possuem relações matrimoniais convencionais e de maneira extraconjugal uma relação homossexual (SANTOS; TEIXEIRA FILHO, 2010).

Enquanto que os cristãos precisam estar sempre vigilantes de si, cuidando para que não sejam notados, pois se houver qualquer sinal de que possuem desejos homoeróticos, logo são chamados para a correção ou para o processo de libertação espiritual (DANTAS, 2010; WEBER, 2004; SAÉZ, 2017).

Tendo em vista essa imensa dificuldade em assumir-se homossexual no contexto cristão, a homofobia sofrida pelos homossexuais destas religiões é muito intensificada, pois não se trata de se sentir apenas deslocado ou errado, mas de se sentir completamente fora dos princípios cristãos, em todos os momentos.

Além disso, para o cristão esses princípios são parte das suas subjetividades, sendo uma questão supostamente ontológica; em vista disso, a violência internalizada é ecoada internamente, como culpa de sua orientação sexual, o que agrava ainda mais a saúde dessas pessoas. Os impactos são tão grandes a ponto de procurarem um tratamento psicológico que auxiliem no processo de reversão das suas sexualidades (TREVISAN, 2018), vista como solução de seus sofrimentos.

Esses fatores são mais do que explícitos para denunciar um pedido de socorro dessa população, que sofre por não saber até que ponto devem ou não atender aos seus desejos, por não saberem se eles podem viver de maneira livre ou esconder a vida toda essas manifestações desejantes.

Desta maneira, buscamos neste trabalho, abrir um espaço de fala para que os homossexuais cristãos digam sobre suas próprias experiências diante de uma sociedade homofóbica e de uma Igreja que tradicionalmente é contra a prática homossexual.

O primeiro passo, empreendido no segundo capítulo do nosso trabalho, será apontar os diferentes saberes e discursos que se firmaram a partir da Modernidade sobre o homossexual. Dentro deste tópico trataremos de desconstruir os discursos heteronormativos sobre sexo, gênero e sexualidade. Além disso, evidenciaremos como a linguagem usada para categorizar esse grupo funciona como estigma e injúria, causando um sofrimento e uma construção negativa da autoimagem dessas pessoas.

Após isso, faremos no terceiro capítulo uma genealogia da Igreja Cristã como instituição formadora e propagadora de valores universais, contextualizando esse movimento no Brasil. Mostraremos então, os registros históricos desde a invasão do Brasil pelos europeus até os dias atuais. Dessa maneira, comparecerá a história da igreja católica e das igrejas protestantes, tendo em vista o objetivo deste trabalho, o de falar sobre a condenação da prática homossexual, e por serem essas duas das tradições religiosas mais conservadoras nesse aspecto.

E, por fim, no quarto capítulo, vamos analisar trechos das falas dos entrevistados contemplando as dificuldades e os desafios de se assumir homossexual dentro desse ambiente hostil em relação às múltiplas formas de viver a sexualidade. Aqui caberá identificar os resquícios da cultura homofóbica nas suas falas, diante das suas relações de alteridade, assim como os efeitos e resultados dessas experiências.

1.1 Objetivos

1.1.1 Objetivo Geral

Analisar como os homossexuais cristãos lidam com as suas sexualidades no contexto da igreja, ambiente, na maior parte das vezes, contrário à prática homossexual.

1.1.2 Objetivo Específicos

- Cartografar as práticas higienistas em relação às sexualidades não heteronormativas.
- Historicizar processos de construção de subjetividade do homossexual.
- Analisar os efeitos do preconceito, discriminação e injúria contra homossexuais cristãos.
- Identificar os modos de recusa da homossexualidade por esses indivíduos.
- Identificar a construção de novos territórios existenciais.

1.2 Metodologia

Escolher uma metodologia implica em conhecer o objeto de estudo, a ponto de usá-la a fim de que facilite a compreensão daquilo que se busca investigar (ANDRADE, 2010). Sendo assim, no caso de pesquisas nas quais envolvem cultura, subjetividade, relações sociais, a pesquisa qualitativa se faz um poderoso instrumento, pois como sugere Minayo (2000) ela é um método que proporciona um espaço no qual as significações, as crenças, as pretensões e interesses dos sujeitos investigados vêm à tona, por conta disso, o investigador pode, com mais

clareza, compreender os aspectos subjetivos que estão em voga, além de tudo aquilo que permeia o processo de subjetivação.

Escolhemos o método cartográfico para acompanhar a criação e a destruição de certos acontecimentos. Segundo Rolnik, “para os geógrafos, a cartografia – diferentemente do mapa: representação de um todo estático – é um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem” (2006, p. 23).

Ao entendermos na nossa pesquisa que a homossexualidade se trata de um desejo, então analisaremos como esse desejo traça suas linhas nos diferentes ambientes de experimentação. Portanto, mesmo reconhecendo a singularidade de cada indivíduo participante da pesquisa, abordaremos com um olhar que vai além das individualidades, pois para a Cartografia todo desejo é real social (ROLNIK, 2006). Desta maneira, ao considerarmos os afetos como forças produtivas no espaço social, cartografamos as três linhas do desejo.

A primeira trata da linha mais puramente afetiva, aquilo que o corpo captura na sua vibração: a força que pode ou não se efetuar em forma de expressão corporal ou verbal, que são as intensidades buscando expressão, essas linhas são invisíveis e inconscientes, neste caso só podemos representar a primeira linha de maneira cartográfica, após sua transformação. (ROLNIK, 2006). A segunda linha trata do movimento ganhando significação; “as intensidades experimentadas pelos dois em seu encontro compuseram um *plano de consistência*” (ROLNIK, 2006, p. 32). Logo, capturamos nessa linha as máscaras sociais ganhando sentido, se situando em determinados ambientes, mas agora de forma mais visível, mesmo que ainda inconsciente. Para enfim, capturarmos a terceira linha, que é o *território existencial*, onde as máscaras deixaram de apenas simular para reproduzir os mesmos padrões. Nesse movimento, as identidades se formam, e é aí que entram os discursos normalizantes e os preconceitos se intensificam socialmente. Mas é também a partir dessa linha que podemos colocar no plano da linguagem inclusive elementos ainda desconhecidos, elementos novos.

Diante desses três movimentos acontecendo simultaneamente na cartografia, podemos definir capturas diferentes nas entrevistas. Mesmo assim, não dá para separar essas linhas uma das outras, portanto, apenas destacaremos com mais precisão como cada um desses movimentos atuam na vida de cada um a partir dos depoimentos colhidos.

1.2.1 Participantes

O objetivo de pesquisa compreende o ser homossexual cristão, portanto, a entrevista aberta se dará com a participação de membros de igrejas das tradições evangélica, além de católica, de São Luís. A escolha dessas duas tradições se deu pelo viés ideológico de ambas,

que interpretam as escrituras de modo a condenar a prática da homossexualidade; levando em consideração também que, essas duas tradições são as mais populares dentro do cristianismo aqui no país.

Os entrevistados estão na faixa etária de 19 a 26 anos. Os entrevistados são de diferentes níveis de escolaridade sendo que dos cinco, três estão cursando o ensino superior, um já possui graduação nesse nível e apenas um possui o ensino médio completo. A amostra pretendeu abarcar tanto a tradição católica, quanto a evangélica. Portanto, três deles são evangélicos e dois católicos. A amostra também pretendeu demonstrar as diferenças de gênero, nesse sentido, o recorte aconteceu em ambas as tradições. Em relação à tradição evangélica tiveram dois entrevistados que se declararam como homens cis e uma entrevistada se declarou como mulher cis. Em relação a tradição católica um participante se declarou homem cis e a outra mulher cis. Quanto a classe social não foi algo relevante na pesquisa.

A seguir a tabela que representa essas variáveis citadas:

Tabela 1: Variáveis

Nome Fictício	Idade	Gênero	Escolaridade	Tradição religiosa
Safo	19 anos	Feminino	Ensino Médio completo	Evangélica
Hermes	21 anos	Masculino	Superior cursando	Católica
Narciso	28 anos	Masculino	Superior cursando	Evangélica
Diana	25 anos	Feminino	Superior cursando	Católica
Zeus	24 anos	Masculino	Superior completo	Evangélica

Fonte: Do Autor

1.2.2 Técnicas e instrumentos

Para a pesquisa, foi utilizada a entrevista aberta de forma individual, em que o pesquisador faz uma pergunta direcionadora ao tema abordado, ao passo que não restringirá sua fala, estando atento a tudo que compareça no cerne da questão colocada inicialmente, isso implica numa conversa informal principiada por um questionamento aberto, mas, focado no

tema da entrevista. Portanto, esse tipo de entrevista é direcionado às pesquisas que visem comparar grupos, entender questões de forma individual, além de identificar especificidades culturais para determinados grupos (MINAYO, 1993).

Após a aprovação do comitê de ética da Universidade Federal do Maranhão, a pesquisadora buscou através de redes sociais candidatos à entrevista expondo o convite nos status do aplicativo de conversa. A partir de então as pessoas que entraram em contato indicavam outras pessoas, ou seja, o método bola-de-neve foi o mais utilizado. Por conseguinte, essas pessoas indicadas foram contactadas para um possível agendamento; o encontro se deu nos locais escolhidos pelos respectivos entrevistados (ou acontecia em suas residências, ou em locais públicos, nas adjacências). É importante salientar que alguns participantes não assumidos para as suas famílias preferiram ser entrevistados nas universidades em que estudam (salas de estudos de grupos); apenas um participante solicitou que a entrevista fosse realizada pelo aplicativo de conversa, dessa maneira houve diferentes formas de registrar as falas dos participantes, por via de anotações com papel e caneta, por via de gravador, e por via de mensagem de áudio. Todas as entrevistas não tiveram transcrição na íntegra, mas de partes que a pesquisadora achou relevante para os objetivos do trabalho. Isso também ajudou a manter uma melhor interação entre o entrevistador e o entrevistado.

Inicialmente, pediu-se que os responsáveis lessem e assinassem o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, assegurando assim o sigilo e informando sobre o teor da pesquisa a cada entrevistado. Posteriormente, a pesquisadora introduziu o tema da entrevista de forma espontânea criando vínculo necessário para que o processo de confiança e empatia se estabelecesse, levando em consideração serem esses aspectos fundamentais para o tipo de entrevista escolhida. A maioria dos participantes não se sentiram à vontade para gravar a conversa portanto, como dito anteriormente, os registros foram feitos com anotações de trechos das falas.

1.3 Análise de Dados

A parte de extrema relevância para uma boa análise de dados é uma transcrição bem-sucedida. Bourdieu (1999) destaca que a transcrição deve ser fiel ao relato do entrevistado, ou seja, deve-se evitar trocar termos, por exemplo; além disso, é importante transcrever “falas não-verbais”, aquilo que é dito de outra forma, como, silêncios, tom de voz, expressão gestual e corporal, entre outros.

Quanto às entrevistas, o método a ser utilizado para analisar o material será o Institucional, sendo o que dialoga com o método cartográfico, pelo qual pretende-se alcançar a

processualidade da criação de novos sentidos para a existência, não objetificando, nem cientificando fenômenos investigados na pesquisa (GUATTARI, 1992). Além disso, esta perspectiva permite uma análise extra-moral, pois não se trata de colocar o sujeito num prumo valorativo, mas de permitir um entendimento de outra ordem, na da captura de intensidades, mapeando movimentos de organização e desorganização de corpos (ROLNIK, 2006). Assim, por meio do método institucional, pretende-se na análise das entrevistas captar as “figurações históricas em movimento permanente, significadas a partir de certos modelos de enunciação” (SANTOS; TEIXEIRA FILHO, 2010).

Sendo assim o método de análise, como dito, que mais se aproximou da metodologia foi o método de análise institucional. Esse método leva em consideração a formação de valores e crenças que perpassam as relações sociais e institucionais, assim como leva em consideração o investigador como parte do processo de análise, pois este também é afetado no decorrer da pesquisa. Logo,

A vida cotidiana, onde as práticas são tecidas, não pode ser considerada como uma totalidade fechada em si mesma e nem desenvolvida através de relações de determinação linear com a globalidade hegemônica e com os valores dominantes. Antes, para que o cotidiano ganhe consistência, é fundamental que pela análise coletiva, seja intensificado, aglutinando as ações fragmentárias e descontínuas, imprimindo novos sentidos à realidade (Rocha, Gomes e Lima, 2003, p. 139).

Por isso, “os discursos e as normas produzidos em uma coletividade são práticas constitutivas da realidade e é isso o que nos cabe investigar, ou seja, os movimentos permanentes dos processos de subjetivação” (ROCHA, 2006, p. 171).

Por conta disso, separamos os analisadores em diferentes contextos sem deixar de integrá-los dentro do mesmo panorama abordado. Destacamos, dessa maneira, suas falas evidenciando as características específicas de cada instituição em questão, com suas peculiaridades sociais, assim como individuais de cada entrevistado.

Além disso, foi imprescindível que o sigilo tivesse sido mantido nas transcrições, respeitando a ética e o comprometimento inicial firmado entre as partes.

2 HOMOSSEXUALIDADE E SEUS DESDOBRAMENTOS

Falar de sexualidade sempre se torna algo complexo, pois ao conceituarmos a homossexualidade, como enfatiza Almeida (2015), sempre embaralhamos as cartas de significados que operam em torno desse conceito. Portanto, para definirmos uma orientação sexual temos que primeiro apontar o sexo de quem se define e depois apontar o sexo do outro que está se relacionando com ele. Mas, a pessoa que se define homem ou mulher pode fazer isso pelas categorias binárias cis ou trans, ou seja, se definir homossexual gira em torno dos eixos sexo-gênero-sexualidade. A partir disso podemos entender as mais variadas configurações do ser homossexual, como uma mulher transexual lésbica se relacionando com uma mulher cisgênero bissexual.

Além disso, o exercício mais difícil é falar da operação e do funcionamento da homossexualidade e de todas as sexualidades periféricas no domínio da norma heterossexual que se firmou após a modernidade, como esclarece Foucault (2017). Porquanto, para falar desses mecanismos de poder, precisamos falar dos fenômenos macro e micropoliticamente, precisamos identificar as máquinas que operam criando e destruindo territórios, seja pela via da linguagem, centro do poder jurídico da sociedade e norteador das relações inter e intrapessoais, seja pela via das instituições, lugares que operam os discursos e fazem funcionar os termos e as práticas que giram em torno deles, seja pela via dos afetos, lugar onde opera o encontro dos corpos singulares, e onde a transformação acontece de maneira mais primitiva e fundamental.

2.1 Sexo e gênero: binarismo revogado

Em *Problemas de gênero* (1990-2017) a questão da heterossexualidade compulsória vai ser discutida por Judith Butler principalmente pelo problema da representação. Esse problema é colocado através do impasse entre definir uma identidade para o sujeito mulher frente aos embates políticos que o próprio movimento feminista trouxe: era necessário definir uma essência do ser mulher para categorizá-la socialmente a fim de operacionalizar uma visibilidade e legitimidade feminina. Logo, o objetivo era alcançar todos os direitos que elas buscavam no seio de um processo político. Ao passo que, ao definir essa “essência”, a mulher cairia numa armadilha da qual alerta a autora – “[...] a representação é a função normativa da linguagem que revelaria ou distorceria o que é tido como verdadeiro sobre a categoria das mulheres” (BUTLER, 2017, p. 18). Mas o que importa isso se estamos tratando de sexualidade e não de gênero?

Teóricas feministas e instâncias jurídicas como a Comissão Internacional de Juristas e o Serviço Internacional de Direitos Humanos sobre LGBTIs (Lésbicas, Gays, Transexuais e Intersexuais) afirmam que o gênero é uma interpretação cultural do sexo; portanto, o sexo seria uma atribuição de caráter biológico, morfológico, cromossômico ou hormonal, sendo assim haveria um registro binário masculino/feminino, homem/mulher; enquanto o gênero seria a maneira pela qual o sujeito se define enquanto um corpo social, ou seja, como se expressa por meio do modo de falar, modo de se vestir ou ainda como ele assume diferentes posições do que a cultura julga ser papel do homem ou da mulher (BRASIL, 2017).

Mas, no cerne dessa questão reside um grande problema. Se o problema é de linguagem e o sistema social e cultural detém a linguagem como instrumento jurídico, norteador de regras e leis, como não reconhecer que nas categorias instauradas através da linguagem não contenham agenciamentos saber, poder e de formas de subjetivação? Parece ambíguo dizer que as categorizações servem para categorizar, mas além de criar nomes e identificações, a linguagem cria corpos, sujeitos, e excluem outros corpos e sujeitos, ou seja, a linguagem é criadora, não imaginariamente tradutora, mas ao criar ela também exclui (BUTLER, 2017). Desse modo, ao categorizar sexo e gênero as instâncias de poder criam também o sexo e o gênero. E junto a isso a falsa ideia de que só existem dois sexos, e estes são naturais, e que só existem dois gêneros e que estes não sofrem nenhuma interferência da categoria do sexo.

Feministas como a Simone de Beauvoir reiteram esse conceito de gênero dentro da lógica binária com a seguinte afirmativa: “nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade [...]. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro” (BEAUVOIR, 2016, p 11). Tendo em vista que, o conceito de gênero na segunda metade do séc. XX, momento em que a sociedade burguesa já delimitara sumariamente as funções do ser masculino e ser feminino, estava ligado ao papel assumido culturalmente, e a associação sexo-gênero era então estabelecida logo no nascimento - os papéis já estavam colocados como possíveis, o ser homem ou o ser mulher. Diante desses modelos, que o Outro, a cultura, impõe ao sujeito, este passa a assumir o gênero de acordo com o sexo tido como natural e análogo a um determinado gênero: se nasceu macho assume-se o papel de homem, e se porventura, nasceu fêmea, assume-se o papel de mulher. Daí surge a ideia de Beauvoir de que ninguém nasce mulher, mas torna-se. Nesse sentido, o ser nascido fêmea terá que assumir em algum momento a forma mulher no futuro, através do simbólico-imaginário agenciado pela cultura feminina por meio do patriarcado.

Além disso, sabemos que a feminista do existencialismo não atentou para o perigo conceitual do “tornar-se”: “[...] Beauvoir desejava afirmar que a pessoa nasce com um sexo,

como um sexo, sexuada, e que ser sexuado e ser humano são condições coextensivas e simultâneas” (BUTLER, 2017, p. 194). Frente a isso, resta-nos superar esse pensamento para caminharmos em outra perspectiva.

Sendo assim, onde se abre a possibilidade de ser uma outra coisa? O ser macho poderia assumir outro papel na sociedade sem carregar toda a estereotipia do seu análogo homem? A mulher poderia assumir papéis que lhe eram renegados? Quais os propósitos dessa organização binária e quais as consequências sociais dessa divisão falocêntrica?

Foucault (2015) cartografa que o travestismo esteve ligado sempre à heterossexualidade, e não à homossexualidade, como se imagina. Visto que no exército mulheres eram recrutadas como homens – vestiam-se como eles e seguiam assim às forças armadas.

Assim como toda instituição monossexual, conventos e exército exigiam a presença da figura heterossexual. Por essa via, podemos pensar que a homossexualidade sempre esteve atrelada àquilo que foge completamente do padrão, pois a figura do feminino não só contrastava a do masculino, mas também significava a única forma natural e correta de relação afetiva/erótica na sociedade burguesa a partir do discurso médico no século XIX.

O autor reitera o binarismo sexual que gira em torno da heterossexualidade com o seguinte exemplo:

Quando a homossexualidade se tornou essa categoria médico-psiquiátrica, na segunda metade do século XIX, o que me impressiona é que tenha sido imediatamente analisada segundo uma grade de inteligibilidade que foi a do hermafroditismo. O que é um homossexual, ou sob que forma um homossexual entra na medicina senão sob a forma do hermafroditismo? Melhor dizendo, como alguém cujo interesse sexual seria de algum modo desdobrado e que portaria uma espécie de gemelaridade, fazendo dele ao mesmo tempo um homem e uma mulher. Propôs-se a ideia de hermafroditismo psíquico, o que acarretou, como você sabe, todas as espécies de análises e todas as intervenções de transformação hormonal. (FOUCAULT, 2015, p. 15).

A partir dessa análise foucaultiana nos propomos salientar a importância do sistema heterossexual para todo o processo de invenção da homossexualidade como categoria da sexualidade e posterior produção de saber com a finalidade de garantir a segurança e a legitimidade do padrão heteronormativo. Logo, toda essa produção de saber sempre esteve atrelada ao sistema heterossexual, produzindo discursos que asseguravam a manutenção da mesma. Mesmo as feministas que defendiam uma concepção de gênero desnaturalizada estavam envolvidas por uma cápsula normalizante, por um sistema regulador, como descortinamos anteriormente. No entanto, eis que surge uma concepção diferente que procura

deslocar todas essas estruturas da sexualidade e gênero do eixo heteronormativo - a noção de *performatividade*.

Butler (2017) levanta a seguinte questão: se o sexo é pré-discursivo, colocado como anterior à cultura, algo dado naturalmente, e mesmo assim é contestável, como não contestar a própria categoria de gênero? Sendo estas categorias intrinsecamente ligadas? A pista para tal desconfiança situa-se exatamente no ponto em que o sexo é colocado como pré-discursivo. Se ele está colocado dessa forma há, em consequência, uma garantia da estabilidade interna, gerando uma segurança no sistema binário, pois não se pode questionar algo senão pela via da linguagem – se é natural não há discussão, já está dado anteriormente.

Entretanto, quando olhamos para uma perspectiva dinâmica e de construção de corpos, passamos a entender de outra maneira essas estruturas do sexo, a de que, “[...] não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* construída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados” (BUTLER, 2017, p. 56).

Dessa forma é importante destacar que a noção de identidade para Butler gira em torno da performatividade, pois, para haver a ideia de identidade é necessária a presença constante da performance, como Butler (2017) pontua:

No lugar de uma identificação original a servir como causa determinante, a identidade de gênero pode ser reconcebida como uma história pessoal/cultural de significados recebidos, sujeitos a um conjunto de práticas imitativas que se referem a outras imitações e que, em conjunto, constroem a ilusão de um eu de gênero primário e interno marcado pelo gênero, ou parodiam o mecanismo dessa construção.

Butler (2017) está sugerindo com essa proposição que a ideia de originalidade é quebrada quando pensamos que o original nada mais é que uma cópia falha de um ideal que ninguém nunca conseguiu incorporar.

Nesse entremeio, a sexualidade também é incorporada nas relações estabelecidas entre corpo e performance, entre sexo e gênero, entre o feminino e o masculino, mas estes sempre como vetores que podem estabelecer outros parâmetros e que migram de categoria em categoria, nunca é um ponto fixo e acabado.

Podemos então entender a heterossexualidade como um dispositivo social fabricante de subjetividades, portanto, fabrica simultaneamente as estruturas da sexualidade por meio dessas categorizações e identidades. Como aponta Preciado (2014), o sexo não é apenas uma estrutura social, mas um dispositivo que atua funcionalmente, ou seja, é uma tecnologia biopolítica porque

O sistema heterossexual é um dispositivo social de produção de feminilidade e masculinidade que opera por divisão e fragmentação do corpo: recorta órgãos e gera zonas de alta intensidade sensitiva e motriz (visual, tátil, olfativa...) que depois identifica como centros naturais e anatômicos da diferença sexual (PRECIADO, 2014, p. 25).

A autora ainda afirma que esse recorte funciona como uma escritura, o corpo se insere socialmente carregando os signos daquilo que foi lhe colocado como naturais, um corpo orgânico inscrito pela cultura falocêntrica, um corpo dotado de memória incutida de que a história da humanidade é a história da produção-reprodução sexual. E enquanto que os signos que se tangenciam desse círculo são apenas excluídos da cadeia de significantes. Por isso, as heterossexualidades (feminina e masculina) precisam ser constantemente reinscritas nos corpos, a cada hábito, a cada exercício diário em sociedade o corpo é rememorado e recortado de códigos tidos como naturais (PRECIADO, 2014). Dessa forma, a autora lança mão de uma proposta filosófica-política, a *contrassexualidade*.

A contrassexualidade tem como tarefa identificar os espaços errôneos, as falhas da estrutura do texto (corpos intersexuais, hermafroditas, loucas, caminhoneiras, bichas, sapos, bibas, fanchas, *butchs*, históricas, saídas ou frígidas, *hermafrodykes*...) e reforçar o poder dos desvios e derivações com relação ao sistema heterocentrado (PRECIADO, 2014, p. 25).

Assim, todo ponto tangencial marca a não naturalidade do sistema heterocentrado e consequente não binaridade. É neste poder contrassexual o qual encontramos a revogação do estatuto da heterossexualidade e afirmamos a multiplicidade das sexualidades, assim como a influência do poder constitucional na produção dos modos de ser.

2.2 O poder não reprime, produz

“O que é próprio das sociedades modernas não é terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como o segredo”. (FOUCAULT, 2007, p. 39).

Foucault (2017) aponta que o discurso da repressão moderna do sexo foi sustentado a partir do regime vitoriano, urdindo a origem da Idade da Repressão no séc. XVII. Logo, estes não eram quaisquer discursos, mas, uma produção de saber sobre a sexualidade, imputando, na sociedade da época, uma tirania heterossexual, onde apenas esta possuía legitimidade, enquanto as outras maneiras de viver a sexualidade eram interdidas pelo poder forjado da época, por meio das instituições como a Igreja, a família, o consultório médico, assim como, por meio das

produções de saberes, a medicina, a psiquiatria, a psicologia, a pedagogia, a demografia, entre outras.

Esse caráter proibitivo não anulou propriamente os prazeres do sexo, mas criou um subproduto dele. O indivíduo passa a confessar não por penitência, mas por tutela: uma subordinação da sua intimidade (FOUCAULT, 2017). O autor aponta vários aspectos dessa submissão em prol da ciência, através de uma codificação clínica do “fazer falar”, através do postulado de uma causalidade geral e difusa; através do princípio de uma latência intrínseca à sexualidade; através do método da interpretação e através da medicalização dos efeitos da confissão.

Em torno disso, a sexualidade é tomada como um dispositivo de regulação a partir da aparição da classe burguesa. Na industrialização, como aponta Foucault (2017) surgiram novos prazeres, estes entrelaçados de forma complexa proliferaram prazeres específicos, como observa o autor - sexualidades disparatadas. Porém, o prazer conjugal, constituído no seio familiar burguês, era permitido e tido como fundamental para a manutenção da ordem social e proliferação de modelos padronizados.

Segundo Foucault (2017), o sexo tinha não só sido um objeto de recusa, mas principalmente, e, acima disso, um objeto de verdade, pois dispendeu-se muito mais energia em observar, anotar, relatar e acumular “saberes” sobre a sexualidade dos pacientes do que oprimir as mais diversas maneiras de viver o prazer sexual.

Diante disso, Foucault (2008) está apontando justamente para a ironia contida nesse discurso que supõe uma repressão da sexualidade na Modernidade, porque para ele, o que há é *produção*. Porquanto, ao olharmos para essa perspectiva negativa, de censura, de exclusão e de recalque não atentamos para o processo de adestramento estratégico. Aqui entra a função dos dispositivos de controle, a igreja, o estado e a sexualidade atuando em conjunto. A igreja como precursora desse poder disciplinar, criando a pastoral cristã e hermenêutica da carne, o estado atuando por meio da governabilidade que tem regime da soberania (alia poder e saber), e por fim, além de mais importante – a sexualidade – instância central de controle, pois promove a articulação entre a disciplina (sobre os indivíduos) e biopolítica (sobre as populações). Logo, outras maneiras de experimentar a sexualidade são criadas, a diferença é que as disciplinas, através dos seus mecanismos de poder, controlam como viver, experimentar a sexualidade, ditam como, onde e por quem podem ser vividas, além de discursarem sobre a legitimidade das maneiras da sexualidade.

Nesse sentido, vários saberes falam sobre a sexualidade a partir da modernidade. A medicina, por exemplo, avançou nos estudos neurofisiológicos para falar do prazer sexual:

autores como Dalgarrondo (2000) e Houzel (2006) explicam que o hipotálamo é o órgão responsável pela frequência cardíaca e pressão arterial, liberação de feromônios e outras substâncias agentes nas situações de envolvimento sexual. Nesse sentido, passou a se dar uma explicação neuropsicológica para que pessoas do mesmo sexo sentissem atração umas pelas outras: o fato de uma mulher ser atraída por feromônios femininos, por exemplo.

O termo para designar a prática ou mesmo a atração sexual entre pessoas do mesmo sexo foi criado pela médica húngara Karoly Maria Benkert, em 1869 (MAGRINI, 2007). Logo, o início da produção desse saber na Modernidade foi descrito, na segunda metade do século XIX, como um saber médico/clínico/fisiológico. Porém, mais tarde, com o aparecimento das ciências humanas, outros discursos compareceram, como o psicanalítico e o psicológico.

Decerto, o que aparecia nos discursos no início do séc. XX era o discurso do sujeito trazido principalmente pela Psicanálise, o que não se tinha antes:

Não é um acontecimento, é uma espécie de permanência característica de acontecimentos de um sujeito que, nesse sentido, permite precisamente fazer uma análise do sujeito, uma análise médica do sujeito, uma análise judiciária do sujeito. Dize-me qual é teu desejo, eu te direi quem és como sujeito (FOUCAULT, 2015).

Têm-se um sujeito de desejo, mas esse desejo era recalcado e podia somente ser retornado de alguma maneira, mesmo que sublimado, através de uma análise com o especialista, o analista.

Em vista disso, tornar segredo a verdade sobre o sujeito é o maior paradoxo construído em torno da sexualidade na Modernidade. Mas esse paradoxo tinha uma razão de ser, pois com a criação de uma categoria torna-se visível e controlado aquilo que antes não poderia ser catalogado pelas instituições sociais.

Outros autores apontam que o fenômeno do segredo passou a existir como um acontecimento de massa:

Ser gay ou lésbica em uma cultura homofóbica e heterossexista pode amparar um segredo sobremaneira potente e deletério. Este não é apenas um segredo sobre um fato, um evento, o acobertamento de um período de tempo, ou de um relacionamento passado, mas é o acobertamento da essência [devir-laço] de uma pessoa, daquilo que convida esta pessoa a juntar-se à raça humana – a necessidade para afiliar-se, embora com pessoas do mesmo sexo (SANDERS, 1994, p.242). [grifo meu].

Por isso, Foucault (2017) descreve a homossexualidade como uma consolidação ou fechitização, já que a homossexualidade passa a ter um caráter insidioso e ativo de tudo aquilo que o indivíduo faz ou deixa de fazer. Dessa forma, nada passa a interessar, ou todas as outras

coisas passam a ser de segunda ordem. Por conseguinte, ser homossexual, como aponta o autor, deixa de ser simplesmente uma prática e passa a ser considerado uma espécie, assim como outras “perversões” (atribuídas pela medicina) como, exibicionistas de Laségue, os fetichistas de Binet, os zoófilos e os zoerastas de Krafft-Ebing, os automonossexualistas de Rohleder... (FOUCAULT, 2017).

Todos esses emblemas colados no peito de cada pessoa a qual detinha características consideradas desviantes da jurídica normativa só revelavam o quanto o poder produz prazer, o de ter poder de controle e o de portar um saber, de acordo com Foucault (2017). Ainda segundo o autor, “o poder funciona como um mecanismo de atração, atrai, extrai essas estranhezas pelas quais se desvela” (FOUCAULT, 2017, p. 50). Logo, o poder produziu maneiras infinitas de prazer, produziu uma rede complexa de sexualidades múltiplas, fragmentárias e móveis, *perpétuas espirais* de prazer e poder (FOUCAULT, 2017).

Sendo o poder produtor de prazeres novos, ele também produz linguagem, produz termos que indicam uma forma específica de obter prazer. Sendo assim, o poder transita em torno das principais instituições que produzem saberes, a igreja, a família, a escola; e, em torno dessa produção estão as máquinas que farão funcionar na prática e no dia-a-dia das pessoas termos como homossexual, bissexual, mais tarde, termos como pansexual, intersexual.

Essa forma de conceber o poder como produtor e dinâmico demonstra que todas essas formas reconhecidas de obter prazer são construções históricas e podem ser vistas com concepções diferentes a depender da época, da cultura, da economia e dos interesses das classes dominantes. Um exemplo dessa dinâmica se deve ao fato do próprio termo *heterossexualidade* ter sido criado, em torno de 1892, para caracterizar um amor desmedido e patológico pela pessoa do outro sexo, logo, num primeiro momento esse termo não esteve relacionado à normalidade ou padrão, como ficou estabelecido posteriormente (DINIS; CALVACANTI, 2008).

Uma desses saberes que detém conhecimento sobre esses lugares (como a homossexualidade) é a da Psicologia.

A Psicologia como profissão e área de saber que nasce no século XX, não se coloca numa posição tão diferente da posição da igreja, esta que já no século XIV adotava técnicas específicas de penitência do cristianismo medieval – promoveu uma dupla série de práticas, a “confissão obrigatória, exaustiva e periódica imposta a todos os fiéis pelo Concílio de Latrão, e pelo método do ascetismo, do exercício espiritual e do misticismos desenvolvidos” (FOUCAULT, 2017, p. 126).

Caminhando no mesmo sentido, a clínica psicológica por vezes funcionou como veículo de tentativa de “cura gay” ou, tecnicamente falando, terapia de *reversão sexual*. Embora tenha havido a despatologização da homossexualidade, e junto a isso a mudança no código de ética do psicólogo no Brasil.

O CFP (Conselho Federal de Psicologia) orientou o psicólogo a não praticar nenhum método de reversão da sexualidade, como aparecem nos seguintes artigos da resolução de 1999 do código de ética profissional do psicólogo:

Art. 1º - Os psicólogos atuarão segundo os princípios éticos da profissão notadamente aqueles que disciplinam a não discriminação e a promoção e bem-estar das pessoas e da humanidade.

Art. 2º - Os psicólogos deverão contribuir, com seu conhecimento, para uma reflexão sobre o preconceito e o desaparecimento de discriminações e estigmatizações contra aqueles que apresentam comportamentos ou práticas homoeróticas.

Art. 3º - os psicólogos não exercerão qualquer ação que favoreça a patologização de comportamentos ou práticas homoeróticas, nem adotarão ação coercitiva tendente a orientar homossexuais para tratamentos não solicitados.

Parágrafo único - Os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades.

Art. 4º - Os psicólogos não se pronunciarão, nem participarão de pronunciamentos públicos, nos meios de comunicação de massa, de modo a reforçar os preconceitos sociais existentes em relação aos homossexuais como portadores de qualquer desordem psíquica” (RESOLUÇÃO DE 1999).

Mesmo assim, como aponta Sanders (1994) apud Toledo e Pinafi (2012), até alguns anos atrás nos atos clínicos com homossexuais era comum se fazer as intervenções corporais como o eletrochoque e a medicalização, empregando técnicas behavioristas pautadas na filosofia do condicionamento aversivo, usado para controlar a incidência de um comportamento homossexual, ou para, como as autoras sinalizam, “a sugestão do contato com o sexo oposto e da busca por relacionamentos heterossexuais antes de gays e lésbicas aceitarem sua própria homossexualidade” (TOLEDO & PINAFI, 2012 p.152).

Segundo o site do CFP brasileiro houve uma ação popular em setembro de 2017 contra a Resolução 01/99; essa ação foi movida por um grupo de psicólogas e psicólogos defensores do uso de terapias de reversão sexual. O caso foi levado à Justiça Federal da Seção Judiciária do Distrito Federal, a qual acatou parcialmente o pedido da liminar, reabrindo o debate sobre o uso desse tipo de terapia.

Discordâncias à parte, é possível notar o cunho hierarquizador e controlador dessas instâncias, tanto jurídicas, como as de saúde, pelas vias das quais a homossexualidade se torna um instrumento de manipulação, como afirma Kahhale –

O DSM e o CID atuam como reprodutores oficiais da violência, legitimados como sistemas de nomenclatura médica, mas carentes de validade científica. São documentos que orientam os estados e seus operadores (médicos/as, psicólogos/as, psiquiatras, juizes/as, trabalhadores/as sociais, docentes) na determinação de quem pode ter acesso à cidadania e quem estará dela suprimido. (Diálogo Latinoamericano sobre Sexualidade e Geopolítica, RJ, agosto de 2009).

2.3 Devir homossexual: um ato de objeção frente à homofobia

Como dito anteriormente, há um murmurinho muito grande no cenário social e cultural hoje no Brasil acerca da cura gay. Pensar uma cura atravessa na perspectiva que a sociedade ainda tem da homossexualidade, mesmo que, como sinaliza Mendes (2008) a homossexualidade não seja mais considerada uma doença, como propôs a Organização Mundial de Saúde, em 1992. No seio religioso, como aponta Dores (2011), existem núcleos preponderantes, no que diz respeito a visões da orientação homoafetiva, são eles: opção/tendência, patologia física, distúrbios mentais, problemas familiares, possessão e pecado. Diante disso, percebemos como esse tema está vinculado a uma dinâmica do poder, como cartografa Foucault (2017), e, portanto, demonstra o quanto essa orientação está apenas, geralmente, a algo que escapa da norma.

Conforme abordamos, a subjetividade está atrelada às produções anteriores, àquelas que operam na sua construção, “o que faz com que os discursos reguladores que formam o sujeito do gênero sejam os mesmos responsáveis pela produção da sujeição” (ARÁN; PEIXOTO; 2007). Por essa via, podemos pensar que não há uma essência a qual determine o gênero, nesse sentido, não há também uma essência que determine a orientação sexual – o que há são normas.

Sujeitado ao gênero, mas subjetivado pelo gênero, o “eu” nem precede, nem segue o processo dessa “criação de um gênero”, mas apenas emerge no âmbito e como a matriz das relações de gênero propriamente ditas (Butler, 1993, p. 09).

Isso se revela nas diversas manifestações de homofobia contra homossexuais, como aponta Eribon (2008), quando a pessoa do sexo masculino é julgada pejorativamente de “mulherzinha” trazendo à tona um discurso marcado pelo simbólico-imaginário de passividade e fragilidade. O que fica claro é que essa injúria está atrelada ao papel feminino na cultura machista que opera há séculos. Portanto, ressaltamos que as discriminações ao homossexual, a curiosidade sobre ele, um tom místico que existe sobre ele, designa antes de tudo produções sociais de subjetividades. Nesse caso, não se trata de definirmos ou explicarmos a homossexualidade, mas, principalmente de compreendermos como funciona a produção de discursos acerca dela.

Antes de tudo é necessário pensar a homossexualidade como o próprio devir, termo desenvolvido conceitualmente por Bergson (2005) como uma maneira de encarar os acontecimentos da vida de forma espontânea, fluída, transformadora, levando em consideração a não estaticidade das coisas no mundo. Nas palavras do autor, “o devir é infinitamente variado”, logo ele indica pelo menos três gêneros diferentes de movimento: “Aquele que vai do amarelo para o verde não se assemelha daquele que vai do amarelo para o azul[...]; O que vai da flor para o fruto não se assemelha àquele que vai da larva para a ninfa e da ninfa para o inseto acabado [...], a ação de comer ou de beber não se assemelha a ação de lutar; Logo, o autor indica que esses três exemplos diferem entre si pois, o primeiro difere qualitativamente, o segundo difere quanto à evolução e o terceiro quanto à sua extensão.

O devir, nessa luneta, enxerga a homossexualidade como um processo dinâmico, de interação dos corpos, de construção da diferença. É possível entender, ainda dentro desse espectro imanente, o devir como um termo revolucionário no campo da linguagem afetiva e funcional da cartografia, um termo que desafia a gravidade e flutua no espaço das ideias. Assim sendo:

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco ele é uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. (...) O devir não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 18-19).

Fora da identificação implica, segundo Deleuze e Guattari (1997) num fora das formas encontradas no mundo, logo, cabe aqui encarar a homossexualidade com um sentido de *anomalía* (palavra de origem grega que significa desigual, rugoso, áspero), ou seja, fora da regra, aquilo que em si contradiz o igual, portanto não seria inadequado falar de “homossexualidades”. E é nessa perspectiva que não há como mensurar, classificar, ou complementar as sexualidades, porquanto, a “mudança existe, mas não há, sob a mudança, coisas que mudem: a mudança não precisa de um suporte. O movimento existe, mas não há um objeto inerte, invariável, que se mova: o movimento não implica um móvel.” (BERGSON, 1859-1941, p. 169). Sendo assim, a homossexualidade é um espaço de possibilidade onde o desejo se faz, não uma substância fixa tal como a noção de identidade oriunda do ideal platônico-cristão propõe.

Como o devir não é uma identificação, podemos vislumbrá-lo à luz do pensamento de Dorea (2011) como um lugar onde acontece o encontro de dois, e nesse espaço não cabe verdades pré-estabelecidas socialmente, cabe a possibilidade de eventuais conversas e olhares

a partir daquilo que se tem produzido na contemporaneidade no campo social, e, disso sair elucubrações novas.

Um contraponto dessa visão é o da identidade, pois como salienta Toledo e Pinafi (2012),

A supremacia da lógica heterossexual, que exclui e segrega a homossexualidade enquanto fenômeno social, frequentemente rechaça aqueles (as) que não se enquadram nas identidades sexuais e de gêneros atribuídas a cada um dos sexos. Assim, as pessoas que não se conformam aos ideais da heteronormatividade sofrem procedimentos de exclusão que, sobre a homossexualidade, chamamos de homofobia e convivem com a experiência social da abjeção, que tende a marcar profundamente suas subjetividades, principalmente no que se refere à percepção de si (TOLEDO & PINAFI, 2012, p. 146).

Nesse sentido, a identidade passa a ser aprisionadora e causa violência, pois essas pessoas que passam a se identificar como homossexuais apesar de darem um passo que a princípio traz a liberdade da vivência aberta dessa sexualidade, como alerta Toledo e Pinafi (2012) “em algum momento de suas vidas, sofrerão retaliações (zombarias, insultos, perseguição, violência etc.) e poderão ser relegadas ao ostracismo” (TOLEDO & PINAFI, 2012, p. 146).

Sendo assim, passamos a entender a homofobia como um campo de experiência de dupla via: se o homossexual se esconde e não se assume a si próprio ele sofre de homofobia internalizada, caso ele se assuma, ele passa a sofrer homofobia por parte daqueles que não o aceitaram.

A homofobia internalizada evidencia um mecanismo psicológico de blindagem da própria identidade, mediante a qual se marca um limite que separa simbolicamente o indivíduo do grupo estigmatizado (RODRIGUES apud CERQUEIRA-SANTOS et al, 2010-2017). Porquanto, a homofobia de um modo geral é não só uma objeção, retaliação ou medo do homossexual/homossexualidade, mas também de tudo aquilo que se contrapõe à cultura heterossexual, logo, pode ser considerada homofobia o ataque ao bissexual, ao travesti, à *drag queen*, ao transexual, ao homem afeminado ou à mulher masculinizada; assim como à toda prática e linguagem do universo LGBTI pode ser alvo da homofobia, um simples gesto fora do padrão heterossexual gera um contra-ataque homofóbico (CERQUEIRA-SANTOS et al, 2017).

Sobre isso Almeida (2015) acrescenta que é super comum vivenciar um ato homofóbico através de injúrias: “ao menos uma vez na vida alguém tenha ouvido, sido alvo ou atacado o outro com um insulto do tipo “seu viado”, “lésbica nojenta” ou “mulherzinha” (ALMEIDA apud ERIBON, 2015-2008). Isso demonstra que, no ato homofóbico há não só uma relação de injuriado-injuriador, mas uma relação de poder estabelecida de forma vertical onde o injuriado se sente sempre em situação de vulnerabilidade diante do outro, o que injuria

(Eribon, 2008). Segundo Almeida (2015) esse ato detém várias funções, dentre elas, a de ferir, além de fazer uma inscrição simbólica na memória da pessoa que sofre a injúria influenciando na formação (inconscientemente) da sua própria personalidade.

Dessa maneira o ato homofóbico é um ato performativo (ALMEIDA, 2015), pois, considera-se que ao se falar há uma ação sendo executada, tal qual traz junto ao enunciado um efeito de convencimento, de persuasão, de impedimento, de confusão etc., segundo a teoria do ato perlocucionário, criado por Austin (1962).

Em contrapartida, a homofobia não tem o poder apenas de podar as diferentes manifestações da sexualidade, ela também funciona como espaço de subversão e consequente criação de novos territórios existenciais, pois enquanto as injúrias pretendem criar um efeito de pudor ou negação de algum devir homossexual, o devir subverte o próprio sentido da injúria; tomando o termo ofensivo para si o homossexual transforma-o em glória, como mostra o documentário “Bichas” (2016) do Marlon Parente. Neste documentário encontramos exatamente a ideia do “orgulho *gay*” como uma forma de combater a discriminação e a violência contra a comunidade *gay*. Seis garotos narram suas trajetórias enquanto homens homossexuais e relatam como passaram a reverter o insulto, dessa forma, se assumiram como “bichas”. Sendo assim, eles passam a não se esquivar ou reagir de forma passiva e reativa ao insulto, mas de forma ativa, empoderando-se do “ser bicha” a fim de reivindicar respeito e atenuar os índices de violência contra LGBTIs no Brasil, tendo em vista ter sido esse o principal motivo para a criação do documentário – a violência pessoal em que vivenciou o produtor do vídeo.

Nesse caso, ao afirmar sua “bichice” o insultado coloca em cheque a própria ação de agredir como pauta de reflexão do homofóbico, pois,

[...] quando o homossexual diz que é homossexual, o heterossexual é obrigado a se pensar como heterossexual, embora até ali não tivesse que se fazer perguntas sobre sua identidade e sobre a ordem social pela qual ela está instituída. Ele estava num estado de privilégio absoluto. Por isso, indigna-se quando é ameaçado de perdê-lo, ainda que parcialmente, e pede aos gays que voltem à “discrição”, isto é, que permitam que ele volte à paz de suas certezas, ao conforto de sua normalidade que repousava no silêncio dos outros. Ou, então, mais simplesmente ainda, o heterossexual considera que o homossexual se comporta mal, exagera, “se exhibe”, provoca... Assim, o homossexual só pode ser objeto do discurso e torna-se insuportável tão logo pretende ser o sujeito (ERIBON, 2008, p. 73).

Diante disso, observamos geralmente uma tendência em estereotipar e sobremaneira associar a homossexualidade a algo pejorativo, depreciativo e negativo. Logo, há um problema no discurso “essencialista” sobre o homossexual, e, é por meio dele que violências são justificadas e remetidas através de

“[...] alguns enunciados da psicologia sobre “personalidade” e “caráter” além de afirmar valores morais perpetuados pelas regularidades enunciativas (religiosas, jurídicas e científicas) da sexualidade acerca da homossexualidade (por exemplo: “homossexuais são promíscuos ou tarados” –o que remete à concepção jurídica de atentado ao pudor)” (SANTOS; TEIXEIRA FILHO , 2010, p. 193).

No entanto, pretendemos através das análises diferentes sobre a homoafetividade, considerá-la um devir que traça suas linhas e desenha seu movimento como uma cartografia. É por esse olhar “anti-essencialista” que entendemos as diferentes manifestações da sexualidade, pensando em um devir que acontece somente nas relações. Nesse sentido, não pretendemos portar a verdade do sujeito homossexual, mas, através de uma perspectiva cartográfica, entender sem explicar e, também sem revelar, pois,

[...] não há nada acima – céus da transcendência-, nem embaixo – brumas da essência. O que há [...] são intensidades buscando expressão.” (ROLNIK, 2007, p. 66).

Santos e Teixeira Filho (2010) destacam que, essa forma de abordar a questão da diversidade sexual implica na possibilidade de o homossexual viver a sexualidade e as experiências afetivas não como um fim, mas um meio para a construção de territórios existenciais habitáveis. Por essa via, o desejo enquanto seu aspecto rizomático,

pode se expressar e se conectar a uma multiplicidade de direções, produzir ilimitados mundos, estetizar a vida. Por outro lado, pode também se segmentarizar, se territorializar, perder a capacidade de reinvenção de mundos e de si (SANTOS; TEIXEIRA FILHO, 2010, p. 06).

3 A TRADIÇÃO CRISTÃ NO BRASIL

3.1 Cristianismo e laicidade no Brasil

Embora o Brasil seja um estado laico, ainda vigora com muita frequência em nosso país atos homofóbicos que incutem na forma como o homossexual enxerga a si e como a sociedade como um todo o vê. E uma das instituições que mais colaboram com esses preconceitos sem dúvida é a igreja cristã. Segundo Rios et al (2017) a laicidade é uma contrapartida jurídica frente aos desafios da pluralidade religiosa na contemporaneidade, e, munido desses arranjos constitucionais, os modelos da neutralidade religiosa e da pluriconfessionalidade podem ser incorporados nos estados.

Mas, o verdadeiro desafio é manter o diálogo social e político dentro de um país com diversas camadas culturais e idiossincráticas que produzem múltiplas formas de crenças e práticas religiosas. E não apenas isso, o maior desafio é entender a dinâmica legislativa entre estado e religião, como aponta Giumbelli (2004), tendo em vista o poder que a Igreja Católica ainda mantém nos autos da legislação brasileira e que interfere no processo de laicização, pois embora haja múltiplas instâncias interferindo na construção de leis, muitas dessas, continuam sendo as já introjetadas pelo catolicismo. Sendo as leis determinantes nos modos de conduzir vários setores de um país, veremos adiante como a igreja pode influenciar nessa construção de modelos de vida.

Como o já supracitado o Estado laico nasce para dar conta das múltiplas ideologias nascentes na modernidade, autores como Eisenstadt, defendem que a era moderna pode ser compreendida como:

[...] uma história continua de constituição e reconstituição de uma multiplicidade de programas culturais. Estas incessantes reconstruções dos múltiplos padrões institucionais e ideológicos são levadas a cabo por atores específicos em estreita relação com ativistas sociais, políticos e intelectuais, e também por movimentos sociais que perseguem diferentes programas de modernidades, defendendo visões muito diferentes acerca do que torna uma sociedade moderna. Através da ligação destes setores com setores mais alargados das suas respectivas sociedades, são realizadas expressões únicas de modernidade (EISENSTADT, 2001, p. 140).

Isso tende a refletir na dificuldade em alinhar no setor político o que seria de fato cargo da política e cargo de outras instituições como escola, família, igreja. Portanto, segundo Machado et al (2011) a esfera religiosa no Ocidente sentiu a necessidade de se reposicionar

diante do fenômeno da pluralização dos espaços sociais, e conseqüentemente na especialização institucional e crescente fabricação de ideologias.

Leite (2011) aponta quatro fatores importantes no que diz respeito ao processo de laicização e dos pontos de articulação entre “religião” e “representatividade religiosa”: 1) A dificuldade em interpretar a legislação de cada época com base na interpretação conferida à cada momento histórico; 2) A importância de levar-se em conta a extensão do período histórico; 3) Apesar das características da Primeira República, a maior parte da população ainda continuava católica e isso interferiu no viés ideológico da política nos anos seguintes; 4) Vários estudos na área das Ciências Sociais e trabalhos eclesiais apontam que houve uma mudança de postura da Igreja Católica após o século XX. Essa mudança, dentre outros objetivos, pretendia estreitar os laços da instituição religiosa com o Estado.

Esses fatores indicam que a cultura é essencialmente determinante para a mudança política, assim como a mudança política serve de termômetro para identificar novas ondas ideológicas, ou atenta para que grupos sociais estejam sendo representados no cenário político. Essa articulação ocorre de forma minuciosa. Como salienta Portelli apud Gramsci (1984), quando falamos de catolicismo, por exemplo, estamos falando de uma heterogeneidade social e ideológica que existe no interior de uma religião única (no caso, a Igreja Católica) e que pode ser distinguida em uma “filosofia”, um “folclore” e um “senso comum”. Isso quer dizer que a função da religião está além do desenvolvimento da espiritualidade e da fé das comunidades, mas como destaca Vieira (2018), ela constrói nas pessoas uma perspectiva de vida - como se comportar, como reagir e tratar os semelhantes ou situações cotidianas, destarte, como enfrentar a sociedade.

Desse modo, a religião acaba persuadindo a sociedade, atribuindo-lhe valores em todas as esferas, e atualmente a esfera mais poderosa tem sido a política. Bugarelli (2017) aponta para um processo de moralização da sociedade brasileira, e tal processo conta com fenômenos de críticas e de oposição à diversos direitos das minorias, dentre elas, os LGBTIs.

Do ponto de vista da política parlamentar partidária, a oposição aos direitos de mulheres e LGBTI tem se estabelecido, grosso modo, por meio das alianças entre políticos conservadores, notavelmente deputados católicos e evangélicos em partidos de centro-direita e de direita. A constituição de alianças contrárias a esses direitos tem sido bem-sucedida ao barrar todos os projetos de leis diretamente relacionados aos direitos LGBTI apresentados no Congresso até hoje. Trata-se de uma agenda contrária aos direitos dessas populações e que manteve algum grau de afinidade com a base de

apoio parlamentar de diferentes governos nestas últimas décadas (BULGARELLI, 2017, p. 98).

Assim, de acordo com Lopes e Vilhena (2013) as religiões colocam em cheque o modelo de estado laico quando tratam a democracia e a pluralidade religiosa com fundamentalismo, integralismo e proselitismo. E isso acontece, segundo os autores, por três fatores. O primeiro é a exigência da vivência das doutrinas em todos os âmbitos da vida do adepto da religião. O segundo é a pretensão da verdade absoluta, fazendo com que os seguidores não possam discutir sobre essas exigências. O terceiro e último, são as consequências da busca pelo aumento de seguidores: a cada vez que cresce o número de membros eles diminuem o crescimento das outras tradições religiosas, fazendo com que essa pluralidade tão esperada seja enfraquecida.

Esses fatores ficam muito nítidos quando notamos alguns fenômenos quantitativos na política. A partir dos anos 80 ocorreu uma politização dos pentecostais. Com um rápido salto de representatividade o número de parlamentares cresceu absurdamente de apenas dois para dezoito, o que já em 1986 foi considerado um marco histórico (MACHADO, 2015).

Registros mais atuais (2014-2018) levantados pelo órgão¹ sobre atual legislatura, indicam que houve um crescimento médio de 20% (a cada eleição) da bancada evangélica no Congresso. A chamada Frente Parlamentar Evangélica (FPE) é composta atualmente de 198 deputados e quatro senadores (BUGARELLI, 2017). O autor também frisa que, mesmo com a variedade de denominações e vertentes religiosas de matriz evangélica, termos como “família” e “vida” são sempre pautas a serem defendidas frequentemente, e, fazendo jus a isso, a bancada ataca tudo que coloca em risco os “valores cristãos”.

Exemplos nesse sentido são o projeto de “Lei de Combate à Heterofobia” (PL 7382/2010); o PL 6583/2013, que estabelece um “Estatuto da Família”; o PL 01/2015, que visa instituir a “Escola sem Partido” e a retirada do termo “gênero” do Plano Nacional de Educação aprovada pelo Congresso em 2015, desencadeando o mesmo fenômeno em diversos Planos de Educação estaduais e municipais (BUGARELLI, 2017, p. 98).

Certamente que esses fenômenos estão relacionados aos fenômenos do neoconservadorismo e liberalismo. O primeiro termo deriva do Conservadorismo, o qual tinha como polo central a preservação de valores e instituições consideradas fundamentais na

¹ Órgão – Departamento Intersindical de Acessória Parlamentar (Diap)

sociedade, como a igreja e a monarquia (ALMEIDA, 2017). Portanto, o neoconservadorismo “estrutura-se como reação ao *Welfare State* (Estado do bem-estar social), à contracultura e à nova esquerda. [...] para os neoconservadores, a crise econômica que atingiu o Capitalismo no final dos anos 1960 era antes de tudo uma crise moral” (ALMEIDA, 2017, p. 28). O segundo termo, o liberalismo, mais precisamente o brasileiro, acaba tornando o pensamento de querer conservar seus privilégios historicamente herdados em uma espécie de reação a qualquer regime de mudança social. Nesse sentido, Bossi (1992) chama atenção para uma espécie de dicotomia entre liberalismo e escravidão. Em suma, para os liberais o que importava era o livre comércio e tudo aquilo que feria essa “liberdade comercial” deveria ser destruído.

[...] os liberais brasileiros entendiam a noção de liberdade como conservação da liberdade: conservação da liberdade para o comércio, conquistada em 1808; conservação da liberdade para o voto, advinda de 1822; conservação da liberdade para obter terra em regime de concorrência, conforme o estatuto da terra de 1850; e, por fim, a conservação da liberdade para “submeter o escravo sob coação jurídica” (ALMEIDA, 2017, p. 30)

Desta maneira, os liberais brasileiros, como aponta Almeida (2017), ao tentar conservar seus privilégios de classe acabavam ferindo o direito de liberdade de determinada parcela da população com base apenas nos seus próprios interesses econômicos, os quais sustentam sobremaneira o sistema capitalista.

E a democracia nisso tudo?

Nos períodos de crise e instabilidade social, a principal característica é a incapacidade de controlar as ideologias e as políticas que colocam o capitalismo à prova, mas devido a necessidade de conservação das formas sociais, os representantes da lei e da “democracia” (pois só servem aos interesses de oligarquias) acabam se unindo para proteger a legislação justamente na parte onde fortalece a troca mercantil. Conseqüentemente, a democracia acaba sendo apenas pano de fundo no liberalismo e traz a falsa sensação de que toda a população está participando das decisões do Estado.

Logo, vemos através desses acontecimentos históricos que o Brasil está longe de ser um país culturalmente laico, e apesar da garantia legislativa e jurídica da pluralidade religiosa e liberdade de professar uma fé, o fundamentalismo religioso no Brasil reverbera como tradição. Assim destaca Vieira (2017),

em nome do que “está escrito” ou do isolamento dos textos de seus contextos, atrocidades já foram cometidas ao longo da história: mulheres na fogueira da

Inquisição; cruzadas sanguinárias em perspectiva de conquista; genocídio de povos indígenas; escravidão do povo negro; construção de ambientes asfixiantes para populações LGBT e tantas outras realidades insensíveis à vida e à dignidade humana

3.2 Breve histórico – o rastro discursivo da igreja cristã no Brasil

3.2.1 O catolicismo como religião fundante

A Igreja é uma instituição antiga que, embora apareça oficialmente como o discurso que emergiu a partir da ascensão de Cristo, foi construída a partir de diversos movimentos histórico-culturais. Portanto, não há uma linearidade na história da igreja cristã. Mas há, como defende Veyne (2007), uma tese diferente, a de que existe um “quando” do cristianismo, e isso se dá com a ascensão de Constantino, em 312 d. C., ao poder do império romano. Nessa época, após um sonho premonitório, Constantino resolve tornar o Cristianismo uma religião legítima² dentro do seu império e o cristianismo passa ser difundida com o apoio do Estado. Essa difusão foi bem-sucedida, a partir de dois aspectos fundamentais como aponta Braga (2011): primeiro, a relação estabelecida entre as divindades e seus seguidores; tal correspondência no paganismo era inconstante, pois oscilava entre os vários deuses existentes. Em contrapartida, no Cristianismo havia um Deus que trazia segurança interior à todos aqueles que nele acreditavam. Segundo a criação de uma institucionalidade da fé, sendo a igreja uma organização bem articulada entre a lei da fé e a lei do clero, hierarquia instruída por Constantino.

Essa solidez foi de grande importância para a consolidação das instituições cristãs nos primeiros séculos depois de Cristo, pois, a

[...] instituição da Igreja, que levou o cristianismo a se apresentar como um organismo completo e que comportava além dos ritos, tal qual o paganismo, ainda todo um arsenal muito mais elaborado, dotado de sacramentos, dogmas, livros santos, elementos sagrados etc (BRAGA, 2012, p. 195).

Uma outra característica importante que mostra o poder de influência que a igreja cristã tem é a universalização da fé como apresentada na seguinte passagem bíblica “Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura” (Marcos 16:15). E é por esse modelo que se deu a constituição do povo brasileiro, o legado catolicista dos navegantes portugueses era de que todos os outros povos teriam que seguir as diretrizes das leis bíblicas como veremos adiante.

Portanto, no período colonial, é necessário contextualizar que a empreitada portuguesa nas navegações marítimas foi expressa pelos contemporâneos em linguagem religiosa, mais

² Religião legítima – O Cristianismo deixou de ser perseguida pelo edito de Milão em 313, mas só se tornou religião oficial do Império Romano por meio de Teodósio, quase um século depois de Constantino.

precisamente, missionária. E isso se deu por que verdadeiramente ficou notável, através dos documentos oficiais do governo português, uma espécie de missão delegada pela entidade divina monoteísta: “A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica”, disse o rei Dom João III ao primeiro governador geral do Brasil, Tomé de Sousa (HORNAERT et al, 2008).

Havia, portanto, segundo a análise feita por Hornaert (2018) três características nos discursos acerca da evangelização colonialista ocidental. O primeiro era o caráter *universalista*. Os portugueses, na época dos descobrimentos, contavam uma lenda que ficou muito popular e que foi muito citada pelos cronistas do Brasil quinhentista – a famosa lenda de São Tomé.

Na rota para as índias, tanto orientais como ocidentais, ponto obrigatório era a famosa ilha de São Tomé. E no Brasil, no Paraguai, descobriram-se em rochas ou pedras as pegadas do apóstolo acompanhado de um ajudante. Nos vocábulos usados pelos indígenas descobriu-se o nome de Tomé [na verdade era dito Zomé pelos indígenas] ou sua corruptela (HORNAERT et al, p. 24, 2008). (grifo meu).

Esse trecho nos mostra como havia uma desconsideração por tudo aquilo que era diferente da fé cristã dos colonizadores, e, se, porventura houvesse qualquer manifestação por parte dos indígenas, toda ela era imediatamente traduzida para a fé do catolicismo (daí a interpretação rasteira e até desesperada da fala do indígena, feita pelos portugueses, para uma linguagem catolicista). Em vista disso, é possível notar a universalização como característica do discurso missionário, como define Hornaert (2008), existia um fanatismo zeloso por extirpar qualquer rastro do que era entendido pelos missionários de idolatria, barbárie, aberração da “verdadeira fé”.

Uma segunda característica encontrada pelo autor foi o conteúdo *doutrinário* do discurso. Segundo ele, a doutrinação não estava relacionada à quantidade, como na universalização, e sim à qualidade, à forma de pregar os ensinamentos, “por isso era necessário pregar, com força, sem pressa, e em alta voz” (HORNAERT et al, p. 24, 2008).

E, por fim, a terceira característica, o discurso *guerreiro*. Tal discurso escondia-se por trás da doutrinação, pois através da doutrinação usava-se de forma agressiva os ensinamentos. A persuasão na hora de ensinar revelava-se astuta para outras atitudes, como a opressão e escravização de indígenas e escravos (HORNAERT et al, 2008). No *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, do padre jesuíta Manoel da Nóbrega (1556-1557), existia uma tese bem clara – conversão só após sujeição. No seguinte trecho do diálogo observamos essa tese:

O gentio se fosse senhoreado ou despejado, teria vida espiritual, conhecendo o seu criador e vassalagem à Vossa Alteza teria grossas rendas nestas terras... Nosso Senhor

ganhará muitas almas e Vossa Alteza muita renda nesta terra (Nóbrega) (LUNA, p 116-117, [s/d]).

Por outro lado, como sinaliza Hornaert (2008) houve uma evangelização que não pode ser confundida com a doutrinação. Muitos jesuítas, como João Maria Gorzoni (1627-1711) o italiano Frei Ludovico de Livorno, o padre oratoriano João Álvares da Encarnação, o carmelita Frei José Alves das Chagas. Todos estes lutaram a favor de quilombolas e indígenas. Gorzoni viveu e trabalhou cinquenta anos entre a região do Pará e Maranhão, ele navegou pelos rios Pindaré, Solimões, Negro, Madeira, Tapajós, Xingu. Chamava atenção dos indígenas por suas músicas tocadas na gaita e sua alegria. Livorno, por sua vez, era um italiano que viveu 30 anos nas redondezas da Bahia e serviu aos indígenas daquela região por trinta e um anos. Álvares viveu por trinta anos na aldeia de Tapessurama no Ceará e construiu trinta e duas igrejas na região, assim como Chagas, que se dedicou aos indígenas munducurus, os protegendo das mãos dos capitães e proprietários.

Dessa forma, houve duas formas de condução do catolicismo no Brasil colonial: a da via da doutrinação e a da via da evangelização³ propriamente dita. Na doutrinação quem ensina não ouve, não aprende e entende o outro, já na evangelização busca-se “uma ordem completamente nova, baseada na procura de fraternidade com o indígena, com o africano, com o irmão pobre e rejeitado pela implantação do sistema colonial” (HORNAERT et al, p. 28, 2008).

Em meados do séc. XX iniciou-se uma nova fase do catolicismo no Brasil: o esforço da hierarquia eclesiástica em reafirmar os princípios católicos nos diversos segmentos sociais, como a área da assistência, da saúde, da família e da educação, assim como o atendimento voltado para os indígenas, os negros, o menor e à mulher (AZZI, 2008).

Para ficar clara a importância da Igreja Católica para os arranjos e rearranjos sociais é importante compreender (dentro do período específico de 1930 a 1964) o conceito de *sacralização*. A palavra sacro deriva do termo latino *sacer* (feminino *sacra*, neutro *sacrum*) e significa “santo”, “divino”, “sublime”, mas também significava “abominável”, “execrável” (SERRA, 2009). Nesse sentido, sacralizar a sociedade vinha a ser resgatar elementos do divino, logo, elementos da própria religião para a sociedade no geral. Dessa forma, “a ideia de

³ Evangelização – a ideia de evangelização atualmente é questionada, pois, entende-se que levar o Evangelho a povos não europeus, mesmo respeitando seus costumes e modos de vida, torna-se uma espécie de violência. Por essa via, o CIMI e o Sínodo da Amazônia, que ocorreu no Vaticano há poucos dias, tem se colocado mais na linha da solidariedade e não propriamente da evangelização, pois ser solidário como esses povos, mesmo sem pregar a eles a fé cristã, já seria uma forma de transmitir em atos a fé, em virtude desses povos serem os menores e preferidos por Cristo.

ressacralizar a sociedade brasileira está subjacente ao projeto pastoral da hierarquia, conhecido sob o nome de restauração católica” (AZZI, p. 11, 2008).

Outro aspecto fundamental dessa etapa foi a ajuda que os bispos brasileiros tiveram da Cúria Romana, e do estímulo que a igreja católica do Brasil teve da Santa Sé (jurisdição eclesiástica da Igreja Católica em Roma, sendo uma entidade soberana independente). Por conta disso, Azzi (2008) defende que houve através do discurso de sacralização uma romanização, ou seja, uma “imposição dos princípios centralizadores da Igreja Romana sobre a sociedade brasileira” (AZZI, p. 11, 2008).

Na prática, a proposta do episcopado era transformar o Brasil republicano num Estado religioso. Na teoria, a Igreja considerava os elementos materiais como menos importantes, portanto, profanos, e os elementos espirituais, os valores de conotação sobrenatural, sagrados. Por isso a igreja católica queria deixar clara a hierarquia com a qual o país tinha que lidar e respeitar. Em vista disso, a própria laicidade do Estado Moderno simbolizava aos eclesiásticos uma guerra contra a religião (AZZI, 2008). Dom Leme⁴, na Carta pastoral, protestou contra o ensino não confessional nas escolas com a seguinte afirmativa: “que se entende por ensino leigo? – Quer dizer: ensino neutro. Ensino neutro quer dizer [...] que não professa religião alguma. Ora, se é sem religião alguma é anti-religioso” (DOM LEME, p. 91, 1916).

Instalou-se a partir daí uma tensão, entre as camadas liberais e as camadas conservadoras. Foi aí que surgiu o medo do

[...] triunfo do temido comunismo. O ponto nevrálgico da ‘deturpação’ de princípios efetivados pelo laicismo, não era a instituição em si do sufrágio universal, mas antes a ausência de uma fundamentação moral que servisse de referencial às instituições, estruturadas, para dom João Becker, simplesmente a partir das ideias amorais como contrato e individualismo (Isaia, 1998, p.72-73).

É importante salientar que esse medo deriva das diversas manifestações que ocorreram durante esse período, como por exemplo, em 1922 aconteceram muitas metamorfoses - Semana de Arte Moderna, início do tenentismo, fundação do Partido Comunista.

Dessa forma, a doutrina católica sobre a família acaba sendo parte principal do projeto de recristianização da sociedade brasileira, pois com o processo de urbanização e industrialização florescente no país o que poderia manter um núcleo de organização social, segundo o episcopado, era justamente o seio familiar. Sendo assim, a partir de 1920 os

⁴ Dom Leme – Foi o segundo cardeal brasileiro. Viveu entre 1882 e 1942. Em 1922, promoveu o Congresso Eucarístico Nacional. Organizou a Semana do Catecismo. Promoveu campanhas para a elevação da estátua do Cristo Redentor e para a criação de uma universidade católica.

documentos episcopais ganharam um endereço certo: a família. Várias cartas pastorais foram distribuídas, a do bispo Dom Carlos Duarte da Costa, elaborada em 1925, a do bispo Dom José Maurício da Rocha, redigida em 1939, assim como periódicos, *Lar Católico*, *Família Cristã* e o *Almanaque das famílias Cristãs* (AZZI, 2008).

Em vista disso, houve um veto à educação sexual, tanto dentro das famílias, como dentro das escolas: “Apesar de toda a preocupação com a estabilidade conjugal, o conhecimento da sexualidade era considerado pernicioso. Prevalencia ainda a tradição do ocultamento” (AZZI, p. 151, 2008).

Esse projeto católico foi tão intenso que resvalou na própria religião protestante, na qual, segundo Azzi (2008), era dotada de valores progressistas, os quais defendiam uma maior valorização da mulher, uma maior abertura para a educação sexual, e a defesa da democracia. Em vista disso, os protestantes foram acusados de defender a hegemonia pró-norte-americana no Brasil, e de ir contra o interesse dos brasileiros.

3.2.2 O protestantismo como religião “novata”

A história do protestantismo no Brasil contrasta com a da religião católica pelo fato de ter chegado no país em meados do séc. XIX, período em que o estado brasileiro já tinha uma religião instaurada e oficial. Por conta disso, ela teve que mapear o funcionamento do catolicismo e criar estratégias para estruturar suas obras missionárias (MENDONÇA, 2008).

Para entendermos como os protestantes atuavam em solo brasileiro é necessário entender a base ideológica da sua igreja, logo, como o protestantismo surge, de forma resumida.

Duas correntes, que surgiram na Reforma da Igreja da Inglaterra, foram fundamentais para a difusão do protestantismo no mundo, o calvinismo e o puritanismo. O calvinismo, instituído por Calvino na sua obra *Institutas* (1536), defende que há uma soberania absoluta de Deus, e em vista disso todo aquele que for agraciado por Deus jamais poderá se afastar dos seus caminhos, por isso a salvação seria pela graça e não pelas obras: conforme os santos recebessem a graça divina dele jamais poderiam se afastar, como se fossem predestinados ou eleitos. No Puritanismo houve uma tendência à adaptar os dogmas a uma carência que buscava elementos de uma religião pública e pessoal:

Embora os dispositivos do calvinismo continuassem presentes, como a iniciativa divina na concessão da graça e a ênfase no ascetismo, havia um elemento novo: a iniciativa humana e pessoal na apropriação dessa graça. Surge assim uma valorização do homem e da pessoa (MENDONÇA, p. 65, 008).

O protestantismo se espalhou na Europa e chegou ao Brasil no séc. XIX. O principal motivo da chegada dessa tradição cristã foram justamente as necessidades econômicas do império, que teve como alternativa abrir as portas para imigrantes de outros países – além da necessidade, no final do século XIX e início do século XX, de embranquecer a população brasileira com a abolição da escravidão (Bento, 2002). Em consequência disso, houve a chegada de imigrantes alemães como mão de obra para o comércio do artesanato e agricultura no sul do país. Após um tempo foram chegando imigrantes representantes das profissões intelectuais, principalmente por causa do fracasso da Alemanha na revolução liberal (HAUCK et al, 2008).

Outro fator importante para a expansão do protestantismo no Brasil foi o Tratado de Comércio e Navegação acordado com a Inglaterra em 1810. Entre as regras do acordo estava o artigo 12: “liberdade religiosa para os súditos britânicos em território português, de modo que nos anos seguintes vários clérigos anglicanos puderam desembarcar no Brasil, sendo inaugurado em 1820, no Rio de Janeiro, o primeiro templo protestante” (HAUCK et al, 2008, p. 237).

Uma das diferenças essenciais do movimento protestante para o católico, era a de que, enquanto no catolicismo havia uma unidade muito mais visível e apreensível historicamente, no protestantismo houve muitas correntes e denominações diferentes dentro do cristianismo como, presbiterianos, adventistas do sétimo dia, batistas, assembleianos, etc. (GRIJP, 2008). Portanto, a “conjuntura formada com a implantação da República levou o campo evangélico – não somente este! – a definir, aprimorar e acentuar as formas da sua identidade religiosa” (SANTOS, 2006, p. 149).

Sendo assim, segundo Santos (2006) a identidade evangélica foi se configurando a partir de alguns instrumentos como o discurso do pan-americanismo, as instituições (eclesiásticas, de ensino, e assistencialistas), a literatura, a polêmica e o ideal da juventude.

No que diz respeito ao *pan-americanismo* (cooperação econômica, cultural e militar da América Latina) funcionou como um importante modo de “identificar o protestantismo como religião afinada com a modernidade e na elaboração da nacionalidade” (SANTOS, 2006, p. 152). A *literatura* foi um veículo de informação, instrução e “propaganda” dos princípios e práticas evangélicas. Utilizando-se da imprensa a igreja evangélica pode expandir-se nas cidades e fixar o seu discurso na sociedade (SANTOS, 2006). Além desses, o *ideal da juventude* manifesto no projeto comum da ACM (Associação Cristã de Moços) foi um projeto que “procurou moldar uma geração partindo de concepções liberais, do progresso das ciências e do padrão de conduta” (SANTOS, 2006, p. 153).

Já as *instituições* puderam criar “teias de relações sociais específicas e consolidaram visões de mundo (SANTOS, 2006, p. 152) a partir de sentidos que criavam para delimitar campos específicos de crenças e práticas. Enquanto a *polêmica* girava em torno dessa especificidade do evangelismo, criando contraste com a igreja católica, ela pode ser vista como uma religião independente e aberta para novos adeptos (SANTOS, 2006). Sendo assim, “os evangélicos fortaleceram esta identidade como linha de força para expandir sua fé” (SANTOS, 2006, p. 156). De acordo com Silva (2010) o protestantismo brasileiro se estabeleceu com base a uma forte crítica ao romanismo da igreja católica, se fundando em uma identidade que rompesse com os símbolos e representações que vislumbrassem esses vestígios.

Quando o protestantismo foi ganhando corpo com a criação da Confederação Evangélica Brasileira, a Igreja Católica começou a querer proibir inclusive, os cultos públicos no Brasil, com a acusação de que os protestantes estavam tentando implantar o comunismo no país (GRIJP, 2008). Lembrando que as igrejas protestantes chegaram ao Brasil, principalmente as de matrizes estadunidenses com ideais progressistas e liberais, o que dava margem para grupos minoritários terem maior liberdade de expressão (AZZI, 2008).

Grijp (2008) defende que o protestantismo ganhou força no meio secular por vários fatores, entre eles, ele observa três principais. O primeiro deles foi a rápida mudança social no Brasil: pessoas que migraram das áreas rurais e foram para a periferia das cidades, formando assim comunidades autônomas e que construíram suas próprias identidades. Tendo em vista esse fenômeno, um segundo fator também foi importante:

[...] com chances muito reduzidas de participação da vida urbana estas massas populares eram marginalizadas e viviam frequentemente situação de anomia social. Vivendo numa condição de insegurança material e espiritual, aumentava consideravelmente a disposição de aceitar a religião pentecostal como uma das possibilidades de salvação (GRIJP, 2008, p. 661).

Conectado ao fator externo, social-assistencialista, houve o fator interno: os protestantes foram os que souberam aproveitar esse movimento numa oportunidade de angariar fiéis. E de que forma? Pela estrutura e organização das suas igrejas. Os protestantes tinham comunidades autônomas e com liderança própria, além de viverem de meios próprios e serem autopropagadores, ou seja, expandiam-se pelo ato missionário dos próprios fiéis.

Além desses fatores listados, há ainda a questão da doutrina:

A doutrina simples e coerente da perdição do mundo e do pecador, da salvação pela fé em Jesus Cristo, aceita na conversão, o amor de Deus para cada um, a ênfase bíblica

que proporciona os elementos de uma nova visão do mundo, os dons do Espírito Santo – sabedoria, línguas, profecia, cura -, que Deus tão livremente espalha entre os seus, o forte emocionalismo ligado com estes dons, a ética puritana, rígida, mas simples, por todos seguida e controlada, todos estes elementos fazem com que a fé pentecostal possa penetrar no vácuo ideológico e normativo existentes nas camadas marginalizadas.

3.3 Universalização dos valores cristãos

Essa universalização culminou, não apenas em uma alternativa de fé, mas em uma hegemonia de valores cristãos, uma moralidade incorporada posteriormente à cultura ocidental. Nietzsche (1998), em *Genealogia da moral*, aponta para o que chamou de “Transvaloração dos valores” na sociedade ocidental. Os bons valores – fortes, ativos, afirmativos, corporais, afetivos – se transformaram em maus, e a sociedade, consecutivamente, embarca na nau do ressentimento, da culpa, da má consciência, da racionalidade e da negatividade. Esse ideal, Nietzsche chamou de ascético, por ser um ideal contra a vida e a favor do nada, da negação da vida concreta e, por conseguinte, produtora de niilismo. Ele completa,

Mas não poderia haver erro maior e mais fatal do que os felizes, os bem logrados, os poderosos de corpo e alma começarem a duvidar assim do seu direito à felicidade. Fora com esse ‘mundo do avesso’! Fora com esse debilitamento do sentimento! Que os doentes não tornem os sadios doentes [...] o superior não deve rebaixar-se a instrumento do inferior” (NIETZSCHE, 1998, p.114).

A doença, a qual ele se referia, era a do ódio estancado em si mesmo, uma moral escrava que renegava a sua felicidade em prol de uma vida após a vida: o nada. Nietzsche ao falar do ideal ascético (busca pelo nada) confere ao pastor, ou sacerdote ascético, a função de curar a enfermidade de que sofre a humanidade, e essa doença nada mais é do que a própria natureza instintual do ser humano. Tudo aquilo que o ser humano é capaz de experimentar e gozar, seja a alegria ou a dor de cada momento, o cristianismo visa apaziguar até extinguir. Por isso a criação de um mecanismo protetor dele mesmo, chamado de “culpa” funciona com muita eficácia. Por outro lado, ao sentir culpa pelos seus pecados o homem entra no estado de latência, onde ele não é feliz e nem triste, ele só se sente esperançoso pelo futuro, ansiando pela promessa fundamental do cristianismo: a vida eterna como puro espírito, sem corpo (NIETZSCHE, 1998).

Algumas tradições filosóficas colaboraram para esse ideal ascético, como a filosofia antiga de Platão, de Plotino, além das medievais, como Santo Agostinho, as primeiras muito antes do advento do Cristianismo e decerto isso acabou tendo repercussões na moral cristã hoje difundida. Por exemplo, segundo os preceitos platônicos na *República* a dialética discute

também sobre o bem, sobre o que não é o bem e tudo que está abaixo do bem e do não-bem, assim como daquilo que se manifesta como eterno e não-eterno (BRANDÃO, 2015).

De acordo com Torres (2006), os valores cristãos são importantes porque falam de leis e doutrinas independente da época e do lugar, e esses valores tratam da natureza humana e sua integridade. Indo por essa lógica o cristianismo tende a defender uma ética natural, uma ética que se baseia no mito fundador, onde prega a importância da procriação: o homem e a mulher foram criados com o objetivo de povoar a terra.

Daí surge a ideia de pecado no que se refere à homossexualidade. Quando um homem ou uma mulher pretendiam se relacionar sexualmente por outros modelos (não necessariamente com pessoas do mesmo sexo, mas apenas praticando o sexo anal) eram chamados de sodomitas. Nesse sentido, após o século XI aqueles que praticavam a sodomia eram castigados de forma severa por cometerem “pecados nefandos”. Já após o século XV a Igreja Católica categorizou os pecados em dois grupos essenciais:

[...] os de acordo com a natureza (fornicação, adultério, incesto, estupro e rapto) e aqueles contrários à natureza (masturbação, sodomia, homossexualidade e bestialidade). O segundo grupo, aqueles contra a natureza, se tornava mais grave por ferir o critério de procriação, constituindo um abuso mais radical da sexualidade humana no discurso sedimentado historicamente (TORRES, 2006, p. 149).

Nota-se, portanto, como a homossexualidade foi tão perseguida e rejeitada ao longo dos séculos, pois de acordo com essa visão naturalista era um pecado mais abominável até do que o estupro.

Ariès (1985) lembra que os castigos em relação ao gênero mudavam. Conforme o autor, Paulo, o apóstolo, considerava a sodomia masculina muito mais grave do que a feminina pois se tratava de uma passividade que o homem jamais poderia ter. Por conseguinte, as punições para os homens sodomitas eram muito mais severas em relação às das mulheres.

3.4 A relação ambivalente da igreja com a sexualidade

É notório o paradoxo em torno do sexo, principalmente no contexto cristão. Atualmente, existem práticas moralizantes que ainda são presentes. Dantas (2010) declara existir censores institucionais, os quais desenvolveram e, ainda desenvolvem, políticas higienistas. Estas são destinadas a expurgar e extrair do corpo as múltiplas formas de desejo, consideradas simultaneamente patológicas e pecaminosas. A autora destaca ainda que,

Medidas profiláticas são recomendadas aos cristãos solteiros para evitar o contágio sexual e as patologias do desejo. As paixões, por conseguinte, representam um risco à saúde espiritual e à integridade moral dos indivíduos não casados. Por essa razão, são construídas tecnologias de cura cuja função é debelar o desejo e restabelecer a austeridade moral. Tratamentos espirituais visam a assegurar o controle da libido e a cura da doença da “carne” (DANTAS, 2010, p. 75).

Algumas igrejas, para não perder membros, abriam exceções e, portanto, defendiam o matrimônio como um paliativo, porém, de maneira paradoxal, a igreja restringia e censurava o sexo de forma regular e generalizada. Já a partir dos séculos XVII e XVIII ele foi considerado algo sagrado, e que, estava sob a égide da igreja (DANTAS, 2010).

Por outro lado, Vainfas (1986) mostra que o prazer e o desejo promovido pelo sexo matrimonial e procriativo foi aprovado mais na frente pela igreja, já que Deus tinha estabelecido essa lei (da procriação) desde o início da criação humana, mas não foi exatamente pelo fator espiritual, e sim para abrir um espaço de permissão legitimizada garantindo a permanência de fiéis.

Ainda em relação ao controle sexual, segundo Saéz (2017) existiam comunidades cristãs na antiguidade clássica que consideravam o sexo algo sujo e impuro:

Os Encratitas, que formavam comunidades cristãs longe do espaço urbano e se abstinham do consumo de carne e vinho, abominavam a sexualidade, ou especialmente a sua função reprodutiva. O teor dessa aversão era moral (a sexualidade é suja), mas sobretudo cosmológico: identificava o pecado original, origem de todo Mal, com a reprodução sexuada (SAÉZ, 2017, p. 123).

Conforme Miranda (1998) a coexistência da sensualidade e da santidade eram algo muito comuns nos conventos femininos. No Brasil e em Portugal, nos séculos XVII e XVIII, muitas mulheres consideradas sensuais, ousadas sexualmente, sedutoras e insubmissas eram colocadas junto às virgens que corriam algum risco de cair na perdição; dessa maneira conviviam a luxúria e a castidade no mesmo ambiente.

O Cristianismo, desde a sua ancestralidade, ao que podemos nos referir ao judaísmo (pois desta deriva), sempre exerceu forte influência sobre a subjetividade das massas, não só pelo seu caráter universal, como já explicitado anteriormente, mas também, como salienta Costa (2007) pelo seu caráter disciplinar sobre os corpos. Por este caminho o cristianismo pôde operar com precisão suas regras, já que não bastavam as regras judaicas em relação ao corpo, ou seja, que vinham no sentido ambiente-indivíduo, mas foram acrescentadas práticas proibitivas em relação ao cuidado de si, da auto-direção e auto-regulação, portanto no sentido indivíduo-ambiente.

Essa diferença de caráter proibitivo aconteceu

Com a estreia do cristianismo dentro do judaísmo, foi abolida essa impureza [em relação à contaminação do corpo e da fê] nos alimentos, em algumas pessoas ou em alguns gestos. Porém essa impureza foi abolida para ser interiorizada. Com efeito, Jesus afirma que não é o que vem de fora que mancha o homem, mas o que vem de dentro. É a interioridade do homem o lugar da maldade, da impureza. Afirma Jesus a esse respeito: Ouvi-me todos, e entendei. Nada há fora do homem que entrando nele, o possa manchar; mas o que sai do homem, isso é o que mancha o homem. A bom entendedor meia palavra basta. [Mc 7, 14-16] (COSTA, 2007, p. 90, grifo do autor).

Portanto, a descoberta do autor está justamente nessa virada conceitual, ao que nos leva à ideia de disciplinamento. Após esse avesso, o que realmente importa com Cristo e pensando junto a Foucault de maneira arqueológica⁵, é a alma, é o interior, é o coração; como explica Costa (2007) o pastorado judeu se preocupava mais com o indivíduo em sua exterioridade corporal, enquanto o cristianismo reverte a lógica tomando o interior como mais importante.

Todavia, como os cristãos controlavam a “alma”, substância insidiosa e impalpável? Como se conhece a alma de alguém? Pelos pensamentos, em primeiro lugar, e pelas ações. Ainda afirma Jesus (Mt, 16b-20): Sois também de tão pouca compreensão? Não compreendeis que tudo o que entra pela boca vai para o ventre e depois é lançado na fossa? Ao contrário, aquilo que sai da boca provém do coração, e é isso o que mancha o homem. Por que é do coração que provêm os maus pensamentos, os homicídios, os adultérios, as impurezas, os furtos, os falsos testemunhos, as calúnias. Eis o que mancha o homem. Comer, porém, sem ter lavado as mãos, isso não mancha o homem.

No que tange à homossexualidade não é diferente o processo de internalização de valores. Pastores, bispos e padres orientam, na maior parte dos casos ao “abandono das práticas homossexuais”, e isso se dá em duas perspectivas diferentes: a primeira é uma visão espiritual, onde encara-se a sexualidade como uma posse demoníaca. E a segunda é construída em torno de uma visão psicologizante, ou seja, compreende a homossexualidade como alguma consequência negativa na história de vida do indivíduo (MACHADO et al, 2011).

No livro *Boy Erased* (2019) podemos observar como algumas igrejas, principalmente pentecostais e neopentecostais tratam homossexuais e a homossexualidade. Na história contada

⁵ Arqueológica – A arqueologia, à diferença da história factual – que não é capaz de dar conta do conceito e da sua formação em uma época – procura marcar as mutações; não os momentos primeiros, que são sempre relativos (Foucault, 2001, p. 145). Procura explorar as diferenças entre conceitos, objetos, estilos, teorias; entre as formas de racionalidade que o sujeito humano aplicava a si mesmo (Foucault, 2001, pp. 318-320).

por Garrard Conley de maneira autobiográfica, onde ele narra vários acontecimentos dentro de um “programa de purificação” de gays, no sul dos Estados Unidos, se encontra um arsenal de violências sofridas por ele e outros homossexuais que foram levados para o centro de “reabilitação”. Um dos relatos mais chocantes foi o qual ele conta sobre como os participantes sofriam abusos físicos e psicológicos. Exemplo desses abusos eram as sessões onde eles tinham que confessar algum segredo, e tal segredo estaria sempre ligado a um teor sexual, tendo em vista que o sexo era sempre associado a um vício, a algo que não agradava a Deus. Então, todos tinham que se colocar no lugar de pecadores e culpados por estarem envolvidos com outras pessoas do mesmo sexo ou tendo qualquer pensamento homoafetivo. Sendo que muitos jovens não haviam sequer tido qualquer experiência sexual, mas eles tinham que contar alguma situação envolvendo experiências eróticas, senão eram castigados por não estarem seguindo fielmente o “acordo de sinceridade” com os outros participantes.

Sendo assim, observamos como algumas igrejas protestantes veem essa maneira de viver a sexualidade. Quando não associam a algum espírito maligno eles abordam da maneira mais sexualizada, mais erotizada possível. O que demonstra falta de conhecimento e muito preconceito, além de ideologias ligadas à estrutura patriarcal, como o machismo, a misoginia, pois essa visão, principalmente do homem *gay*, esteve ligada à promiscuidade, fortemente vinculada à época da deflagração da epidemia da AIDS (MACHADO et al, 2011).

Algo muito próximo desse programa é o que a Igreja Universal do Reino de Deus vem fazendo no Brasil. Segundo Trevisan (2018) essa denominação acoplou capitalismo e moralismo naquilo que antes era de caráter meramente espiritual. Se há espíritos malignos se apossando de alguma pessoa apenas a oração e a perseverança individual dela fariam alguma diferença. Agora existem pessoas especializadas dentro da igreja para, num modelo de comércio, sanar com o “problema” e em troca a pessoa beneficiada ajuda a igreja com algum bem material. Esses “programas” foram levados tanto a sério no começo dos anos 1990 que

no ano de 1995 foi inaugurado em Salvador um centro evangélico para “recuperação” de homossexuais, liderado por um vereador local, enquanto em São Gonçalo, no estado do Rio de Janeiro, criou-se uma igreja evangélica especializada em “curar” homens homossexuais, cujo objetivo manifesto era fazer o pecador sentir desejo por mulher (TREVISAN, 2018, p. 19).

4 MAPEANDO AS LINHAS CARTOGRÁFICAS DO ATORES HOMOSSEXUAIS CRISTÃOS

4.1 viados e sapatões pedindo perdão

Rolnik (2006) chama de macropolítica o movimento do desejo onde as formas sociais e subjetivas estão muito bem delimitadas, onde as pessoas são nomeadas de acordo com suas funções, ou faladas em cada contexto institucional em que elas estiverem operando; é o lugar, então, do “filho”, do “estudante”, do “heterossexual”, do “cristão” etc. A macropolítica define as identidades sociais. Nesse sentido, ao analisarmos macropoliticamente o movimento dos entrevistados nos deparamos com os lugares que eles se colocam diante de conjuntos homogêneos (grupos) de relações. Por essa via eles enrijecem as cenas e, portanto, acabam tratando de maneira objetiva os acontecimentos, ou narrando momentos de forma mais clara, dando um significado a cada vivência.

Um dos momentos mais importantes desse movimento é quando uma jovem homossexual se dá conta do que realmente sente e deseja. Safo (19 anos) narra esse momento falando da primeira vez beijando uma moça: *“Já tinha dado selinhos em homens, mas não foi igual. Foi completamente diferente, pois, a boca de uma mulher é muito mais delicada”*.

Aqui identificamos na fala de Safo que há uma diferenciação do corpo feminino do masculino, e que ao perceber no corpo da parceira certas características femininas isso a atraiu. Há, segundo ela, aspectos que diferenciam um toque feminino do toque masculino, o que nos faz pensar como essa percepção está vinculada a certos atributos socioculturais do que é de cada sexo. Como já havíamos discutido anteriormente, o sexo parece ter sido dado de maneira natural em algum momento, vinculado a uma genética da mulher e do homem. Quanto a isso, esclarecemos que se fosse natural, não precisaríamos delimitar os papéis de gênero, muito menos acreditaríamos que gênero é uma categoria diferente do sexo, mas também já desconstruímos essa visão, questionando o porquê de toda uma cadeia de signos necessários para tornar o sexo algo concreto – pois não basta nascer menino ou menina, é preciso *tornar-se* homem e mulher, sempre atrelados ao sexo de nascença.. Por outro lado, percebemos como entra em cena essa preocupação em identificar esse corpo que está sendo desejado. Butler (2017) identifica esse movimento como uma heterossexualidade melancólica, ou seja, ela aponta para uma espécie de tentativa de fusão do desejo com o real, que acontece quando o sujeito coloca os fatos físicos como causas e o desejo como os efeitos dessa causalidade intrínseca aos objetos físicos.

Nesse sentido, por vezes, o que acontece é que as pessoas acabam genitalizando o gênero, associando o homem ao “pênis” ou a mulher à “vagina” (BUTLER, 2017).

Outro modo de estereotipar a sexualidade envolvendo essa demarcação do gênero, é quando se associa a masculinidade com o desejo heterossexual por mulheres. Na fala de Narciso (28 anos) identificamos essa tentativa: *“Quando eu assumi para minha mãe que gostava de garotos, ela respondeu: seja homem!”*.

Logo, ao ouvir do filho que ele desejava pessoas do mesmo gênero, ela o associou a uma mulher para continuar dentro da lógica heterossexual, visto que o preconceito que generaliza a homossexualidade tem exatamente essa macropolítica social, encarada como “produto performativo do trabalho disciplinar empreendido pelas ciências humanas desde o século XVII” (PRECIADO, p. 90), onde cria cercos nas margens do que é “humano”, “mulher”, “raça”, “sexo”.

Isso também ressoa na análise empreendida por Wittig (1992) quando teoriza sobre a “mente hétero”. Segundo ela,

“[...] a mente hétero não consegue conceber a cultura, a sociedade onde a heterossexualidade não só comanda todas as relações humanas, mas a sua própria produção de conceitos assim como todos os processos que escapam à consciência” (WITTIG, 1993, p. 4).

Essa demarcação de gênero também aparece em outras falas de Narciso. Agora, não se trataria apenas de “ser homem”, mas de mostrar isso na prática, namorando uma garota.

– *“meu pai disse que se eu continuasse namorando garotas uma hora eu ia virar homem, era só questão de tempo”*.

Foucault (2018) aponta para um modelo fechado de masculinidade, onde cabe ao homem um lugar específico, e que se dá a partir de um modelo pré-definido pelas estruturas de poder. Assim, podemos pensar a masculinidade como berço da construção da própria homofobia, porquanto, ao analisarmos a visão de mundo construída no seio familiar e social, identificamos as “crenças de superioridade do gênero masculino, na qual valores atrelados à autoridade e à moral familiar, como a disciplina, valentia, coragem e a identificação com a hierarquia, são incorporados às vivências dos modos de ser homem” (ANDRÊO ET AL, 2016, p. 53).

Cabe ressaltar que, ao longo desse processo de masculinização, a disciplina atua fortemente no controle da produção do discurso normalizador. Portanto, a principal fonte desse controle é a ressonância do discurso.

Ela lhe fixa os limites para o jogo de uma identidade que tem a forma para a reatualização permanente das regras. Tem-se o hábito de ver na fecundidade de um autor, na multiplicidade dos comentários, no desenvolvimento de uma disciplina, como que recursos infinitos para a criação dos discursos. Pode ser, mas não deixam de ser princípios de coerção, e é provável que não se possa explicar seu papel positivo e multiplicador, se não se levar em consideração sua função restritiva e coercitiva (Foucault, 1999, p.10).

A reatualização permanente das regras acaba produzindo e reproduzindo a homofobia. Na fala da mãe, “seja homem”, entendemos o motivo da homofobia ser produzida no interior da produção de masculinidades, levando em consideração a estrutura hierárquica da sociedade, onde o homem é o emancipador das regras. Portanto, a partir dessa produção a homofobia pode ser assimilada como

“[...] uma forma de controle social que se exerce entre os homens, isso desde os primeiros passos da educação masculina. Para ser valorizado, o homem precisa ser viril, mostrar-se superior, forte, competitivo...senão é tratado como os fracos e como as mulheres, e assimilado aos homossexuais. Homofobia e dominação das mulheres são as duas faces de uma mesma moeda. Homofobia e viriarcado constroem entre as mulheres e entre os homens as relações hierarquizadas de gênero. A homofobia é o produto, no grupo dos homens, do paradigma naturalista da superioridade masculina que deve se exprimir na virilidade” (WELZER-LANG, 2001, p.118).

Na fala seguinte Narciso demonstra a objetividade desse discurso normalizante: *“namorei mulheres como obrigação social, só para cumprir um papel. Não que eu não gostasse delas, mas poderíamos ser somente amigos”*.

Com Diana (25 anos) também ocorreu dificuldades maiores no momento em que a família se afastou pelo fato dela ter ido morar com sua namorada. Fica nítido a não aceitação dos seus pais quando Diana relatou que eles ainda não tinham ido visitá-las até aquele momento da entrevista. *“Meus pais não vieram aqui, e já faz um ano que a gente se casou”*. Esse distanciamento dos pais foi algo tão desalentador para ela que logo pensou em se afastar da igreja.

Quando tratamos da homossexualidade feminina não devemos também descartar todos os operadores que citamos anteriormente no caso do entrevistado homem. No entanto, para a mulher outros papéis são cobrados.

Segundo Diana, ao falar para a família sobre sua escolha de se casar com uma mulher ouviu a seguinte frase do pai – *“Tenha paciência, a sociedade não vê com bons olhos, a gente espera que um filho case com fulano”*.

A reação da mãe não foi diferente. Diana relata que, numa determinada situação dentro da casa de seus pais, em que ela estava com uma namorada no seu quarto, a mãe as flagraram numa situação de intimidade sexual e foi muito constrangedor. A mãe de Diana disse, “eu não aceito isso, estou chocada, não esperava isso de ti”.

É importante salientar que no início da entrevista Diana teve dificuldade em lembrar de certos acontecimentos dentro da igreja, até chegar a afirmar que *“a história foi tão traumática que tenho poucas lembranças da minha juventude na igreja”*. Neste trecho, percebemos a dificuldade de falar sobre a descoberta, ou a experiência da homossexualidade, principalmente no período em que os desejos estavam incubados, ou mesmo quando não havia uma perspectiva em assumir esse desejo diante da sociedade.

Sendo assim, identificamos que essa dificuldade se dá justamente pela presença da culpa. Ao falar sobre quando ficou a primeira vez com sua atual esposa (que também era membra da mesma igreja), a entrevistada relatou se sentir errada por estar com uma garota: *“Pessoas descobriram e começaram a comentar dentro da igreja e isso não foi muito legal, pensei, eu não me orgulho de ser”*.

Diana, portanto, ao falar do preconceito que sofreu, acaba revelando na sua fala a própria dificuldade de se perceber lésbica, pois ao ocultar o adjetivo (lésbica) depois do verbo (ser), ela tenta não se deparar com o fato da sua sexualidade. E, de sua não aprovação social, assim como da não aprovação de si mesma, pelo menos naquele momento da sua vida.

Neste caso, tratamos de salientar um tipo de homofobia específica, a homofobia internalizada, que é qualificada como um ato de objeção por parte de indivíduos que possuem a orientação sexual não-heterossexual, e esse ato se refere sempre a qualquer traço homossexual que comparece nas relações e nas atitudes do homossexual (HERNÁNDEZ, 2013).

Mais frequentemente a homofobia internalizada acontece de forma sutil, quando por exemplo, o homossexual tenta mascarar sua sexualidade, como no caso de Zeus (24 anos) que salientou, *“eu desenvolvi tarde minha sexualidade, primeiro porque sempre fui menos ativo sexualmente, e depois, por que eu fazia de tudo pra reprimir meus desejos por homens”*.

Entretanto, pode ser encarada com maior radicalidade e agressividade, como aconteceu com Safo: *“Toda vez que alguém me chamava de sapatão na escola eu detestava. Teve um menino que eu cheguei a bater nele por isso”*.

Mas, não podemos descartar a função da igreja nesse processo disciplinar dos corpos e dos desejos. É fundamental entendermos que a igreja usa o dispositivo da culpa como uma maneira de manter a homofobia ativa. Por isso a igreja tem o estatuto de instância reguladora de valores, pois ela tende a ditar o que é certo e o que é errado moralmente. Atuando, dessa

maneira, como veículo de agenciamento social (MENESES & CERQUEIRA-SANTOS, 2013). Em contrapartida, ao regular esses valores, ela cria indivíduos limitados em seus potenciais afetivos, mas esse efeito não é um mero acaso – “um tal sistema de tratamento *melhorou* o homem: não discordo: apenas acrescento que ‘domesticado’, ‘enfraquecido’, ‘desencorajado’, ‘refinado’, ‘embrandecido’, ‘emasculado’ (ou seja, quase o mesmo que *lesado...*)” (NIETZSCHE, 1998, p. 131).

Entretanto, a culpa não advém somente após a experimentação da homossexualidade, mas nesta entrevista também comparece uma outra espécie de culpa, a de quando Diana tenta ter uma relação sexual heterossexual e percebe, no exato momento do ato, que estava fazendo aquilo por pressão social. “*Recebi um convite de um cara, saímos, e quando fomos transar eu senti que não pertencia àquilo, que estava no lugar errado e com a pessoa errada, senti frustração, senti um vazio enorme e me arrependi por ter me pressionado a viver uma experiência desnecessária*”.

A primeira confissão é o começo da negação e da culpa. É importante destacar que há algo anterior à nomeação do sentimento homoafetivo, ou seja, quando o homossexual se percebe desejando e/ou gostando de uma pessoa do mesmo gênero. Antes mesmo dele se reconhecer enquanto homossexual ele passa por um processo de pura afetação, onde ele apenas experimenta o desejo, mas não o nomeia e nem o rotula, é o desejo livre de dogmas. Porém, no instante em que ele percebe que esse desejo está endereçado a alguém que as pessoas do seu meio não irão aprovar, ele passa a evitar pensar no objeto de desejo, sentir o desejo, e conseqüentemente nomear o desejo.

Diana disse não ter tido conflito no início: “*me interessei por uma coroinha e pra mim foi normal me interessar por outras meninas*”.

A partir de então há um efeito produzido nesse movimento, é o momento de falar disso ou buscar informações, pois esse desejo acaba transbordando, o que Deleuze e Guattari chamam de rizoma, o lugar onde as linhas de intensidade destroem sentidos velhos e constroem novos, pois ele funciona como um “riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 04).

Safo declara que conversou com uma amiga da igreja sobre seus sentimentos, mas por não ter sido clara a menina não a entendeu, “*depois eu acabei perguntando pra outra pessoa, você já se questionou em relação à sexualidade? Mas ela me respondeu com um versículo que dizia, ‘Deus não dá uma prova maior do que a gente não possa suportar’*”. Aqui nesta última fala atentamos para as intensidades buscando expressão, mas há uma linha dura cortando e nomeando esse desejo. Neste caso, é claro que a interpretação da sua amiga foi a de “provação”,

termo bíblico que indica um momento de dificuldade, muitas vezes um pecado tentador, que o indivíduo precisa superar, precisa se afastar para que seja recompensado ou bem visto por Deus. Porém, ao fazer essa pergunta Safo estava tentando ser ouvida e compreendida, pois, segundo ela, não aguentava mais esconder isso das pessoas.

É importante lembrar que

os segmentos de matriz puritana - presbiterianos, congregacionistas, batistas e, mais recentemente, os pentecostais - tenderiam a adotar a ética da via negativa baseada na concepção calvinista do corpo como a clausura do cristão. Nessa vertente, o corpo pode ser a morada do Espírito Santo desde que o crente rejeite todas as formas de prazeres mundanos, caso contrário será a morada do demônio. (MACHADO ET AL, 2011, p. 89).

Há, portanto uma interpretação da homossexualidade no contexto pentecostal, da Assembléia de Deus nesse caso, como sendo uma possessão ou influência demoníaca, portanto, fica claro a razão da sua colega de igreja ter interpretado como “provação divina” seus desejos lésbicos.

4.2 Deus está me testando

Há um momento de conflito onde o sujeito é dividido entre o seu desejo rizomático (de expansão de afetos) e seu desejo castrado (de repressão de afetos) pela igreja, onde é rotulado de pecador. Ao cartografarmos esse movimento como a segunda linha cartográfica, estamos analisando como os signos afetam esses indivíduos de forma inconsciente, gerando linhas de intensidade tanto ativas (afirmativas), quanto passivas (reativas).

Narciso, ao expor sua sexualidade para a família foi imediatamente incentivado a deixar a “prática homossexual”, pois, como ele enfatiza, *“Meus pais queriam a todo custo que eu virasse hétero, mas como não tava funcionando eu achei que estivesse em mim o problema, eu que não tava orando o suficiente, eu que não tava jejuando o suficiente, eu que não tava me esforçando o suficiente pra deixar de ser gay. Eu entrei em depressão e até hoje não consegui me sentir totalmente bem”*.

Mas cabe ressaltar que esse processo ficou mais difícil quando começou a afetar os membros da sua família. *“Minha mãe teve sonhos eróticos comigo e outros caras (transando), e depois de um tempo ela também foi desenvolvendo depressão”*.

Safo revela uma relação dicotômica quando ocorreu o primeiro beijo: *Quando dei o primeiro selinho foi uma luta na mente, muita confusão entre os desejos e a doutrina. Cheguei a me cortar no braço várias vezes como uma forma de me punir por estar errando. Até cheguei*

a namorar garotos tentando viver uma vida aprovada pela minha família, mas acabei tendo um rolo com uma menina enquanto namorava um rapaz”.

As marcas dos cortes ainda estavam no braço de Safo evidenciando toda trajetória de dor que teve, tanto física quanto psíquica, segundo a entrevistada.

Já Zeus, criou várias técnicas de reprimir seus desejos homossexuais:

“Através desse sentimento oceânico ou religioso, que se sente, através da fala; eu tinha um amigo, ele também sentia a mesma coisa, ele tinha quase a mesma história de vida que eu, né. Eu escrevia. Eu escrevia muito, muito, o que eu passava, então eu tenho lá em casa cadernos, cadernos e cadernos da minha vida, do que eu sentia...eu estudava hipnose, saca? Estudava hipnose...então, formas de reprimir, então se era pra colocar pensamentos sobre homem, eu colocava pensamentos sobre mulheres na minha cabeça. E eu comecei a estudar muito psicanálise (não bem psicanálise, mas várias teorias...) mas dá pra tu fazer umas montagens pra usar naquelas teorias de reversão, lá, do pai, do menino que foi frustrado na infância pelo pai, então vai sentir no futuro uma repulsa a tudo aquilo que é o masculino, e tem todo um ‘h’, uma salada que dá pra fazer com a psicanálise...então eu me masturbava muito pensando em mulher, saca?”

Neste relato de Zeus identificamos um dispositivo de fuga do desejo por várias vias, pela via dos sentimentos religiosos, que é uma tentativa de substituir o desejo, moralmente reprovável, por uma vida religiosa, moralmente aprovável, tal qual trouxe a ele um sentimento oceânico (como descrito em sua fala). Esse ato, por vezes acontece no celibatário, onde o noviço que almeja ser padre abdica da sua vida afetiva/erótica para cumprir seus votos com Deus. Além disso, a religião também traria um sentido para sua vida, algo que o faria se desfocar do desejo próprio, em função da vida religiosa e espiritual, que seria uma maneira de atender o desejo de Deus.

Verona & Regnerus (2014), apontam esse comportamento como consequência do tabu que se instaura nas igrejas pentecostais. Nestes ambientes é ensinado que o sexo deve ser feito após o casamento, e a virgindade é muito valorizada. Dessa maneira, as igrejas criam grupos de namoro e de aconselhamento, fazendo com que os jovens tenham pouco tempo dedicado fora da igreja.

Também encontramos no discurso dele uma tentativa desesperada de mudar sua orientação sexual, como se aquilo jamais pudesse ser experimentado, nem na fantasia, o que demonstra quão repudiável é para um cristão se ver diante do seu próprio desejo homossexual.

Há também a via da confissão, no caso de Zeus, a confissão se dava tanto pela escrita, como pela fala, posto que, ele guardou para si enquanto segurança, e compartilhou com um

amigo que, por sentir algo parecido, não iria lhe julgar. O processo citado é muito parecido com o ritual católico de confessar ao padre seus pecados. No momento em que o católico se confessa com o padre, este concede a ele o perdão de Deus, então há uma espécie de “catarse”, nesse sentido de “colocar para fora” para não se sentir culpado.

Houve também, nos subterfúgios de Zeus uma maneira psicotécnica de rejeitar desejos por homens. “*Eu usava de outro pecado, que era a masturbação, pra não pensar em homens – eu me masturbava pensando em mulheres*”. Aqui ele evidencia que esses pensamentos eróticos com mulheres se dava nas circunstâncias dos toques na sua própria genitália com o objetivo de associar um estímulo prazeroso fisiológico com uma imagem feminina projetada na sua mente. Parece uma técnica desenvolvida pelos behavioristas clássicos, a de parear estímulos incondicionados com estímulos ambientais, criando um estímulo condicionado (TOLEDO & PINAFI, 2012).

Na série, *Eu vi* (2018) há um episódio onde um homem narra a sua própria experiência num “programa de reversão sexual para jovens gays”. Nessa denominação evangélica, conhecida como “Igreja Mundial”, jovens considerados gays pelo pastor, recebiam um “tratamento” a base de estímulos aversivos, como eletrochoque, para retirar o comportamento homossexual deles. Uma técnica que se popularizou nos EUA na primeira metade do séc. XX. Ao mostrar fotos de homossexuais em situações de afeto, ou eróticas, o pastor efetuava choques nos rapazes, ou outro tipo de punição física. O que faz com que entendamos o objetivo do entrevistado recorrer a esse tipo de técnica: tentar uma reversão sexual em si mesmo baseado nos pressupostos condicionantes.

Um outro recurso utilizado pelo entrevistado Zeus foi o de criar teorias para explicar seus desejos homossexuais.

A psicanálise, por ser uma via de conhecimento da sexualidade humana, por vezes, serve de modelo de compreensão. Ao passo que denuncia a ânsia em dar uma resposta convincente para a homossexualidade. Esse movimento agenciador demonstra uma das maneiras de abordar a homossexualidade nas igrejas, uma teoria racional ou uma forma de racionalização (um mecanismo de defesa, segundo Freud):

elaborada a partir de uma visão psicologizante que associa a homossexualidade com problemas no processo de socialização e ou traumas na infância, percebe a identidade homossexual como uma deformação e propõe a criação de ministérios de ajuda e trabalhos de recuperação de homossexuais (MACHADO ET AL, 2011. p. 81).

Atualmente, se tem falado muito em traumas e abusos na infância como motivação para homossexualidade. Esse ponto de vista parte de atores que afloram como lideranças e têm muito apelo social, tais como Rozangela Justino e Marisa Lobo, ambas psicólogas que se autointitulam “psicólogas cristãs”, e fazem campanhas defensoras das medidas reparativas; e os pastores e políticos, Silas Malafaia e Marco Feliciano, que já se manifestaram publicamente sobre o tema, enfatizando acreditarem que a homossexualidade é aprendida ou causada por problemas, em geral familiares (GONÇALVES, 2017).

Portanto, capturamos aqui um movimento de total *abjeção*, que pelo entendimento de Butler (2001) se refere ao movimento de exclusão, de “jogar fora”, ou “jogar longe” qualquer que seja a performance disruptiva das estruturas do sistema heterossexual.

Conseguimos também mapear como esses signos vinculados à homossexualidade são sempre negativos, por estimularem processos de repressão, recalque e homofobia. E por serem processos na maior parte inconscientes, seus efeitos psíquicos e subjetivos são potencialmente devastadores, ameaçando o poder de liberdade de experimentação desse desejo.

4.3 Rompendo com a noiva de Deus

Há um processo de desterritorialização que abre caminho para a construção de novos territórios existenciais.

Diana conta que ao entrar na Universidade, aos 18 anos, aproveitou bem esse ambiente, pois foi onde teve o momento de experimentação, onde encontrou um espaço de oportunidade para ser livre, onde pôde vivenciar coisas novas. As intensidades nesses espaços são livres para se expressarem, por isso, muitos homossexuais acabam saindo da igreja para poder assumirem seus desejos e suas singularidades em ambientes diferentes.

A inserção de pessoas na igreja cristã por vezes se dá por uma tradição e costume familiar. As famílias brasileiras têm o hábito de frequentar as igrejas mesmo não sendo membros efetivos de nenhuma tradição religiosa. Porquanto, não é de se espantar que quatro dos cinco entrevistados pertencem a famílias religiosas, isso significa que desde quando eram crianças frequentavam igrejas e possuíam ensinamentos cristãos.

Trataremos aqui de pegar as folhas em branco e desenhar as linhas que os sujeitos da pesquisa estão traçando nos seus ambientes de experimentação.

Diana relatou ser coroinha da igreja desde os 13 anos e aos 15 entrou no grupo de Ministério de Missa e Louvo. Também coordenou o departamento de jovens. Já a entrevistada Safo disse que desde os 4 anos foi levada pela sua tia e, por isso, quando se deu conta ela já tinha firmado sua crença na igreja evangélica: “*não deu tempo de escolher na época, então só*

depois dos 13 anos comecei a me questionar sobre se eu realmente queria ir à igreja”. Hermes (21 anos) foi levado desde sempre à igreja em função de ter pais católicos praticantes e, serem extremamente religiosos. No caso do participante Zeus foi ainda mais radical, por ter nascido num lar evangélico, tanto por parte de pai quanto por parte de mãe, ele relata não ter tido brecha para pensar em não ser dessa religião e ter outro modo de vida quando afirma “tu nem consegues na verdade pensar tua vida fora da igreja, nem uma coisa planejada, pelo menos pra mim”. O entrevistado ainda usa a palavra “enraizado” para enfatizar como isso é forte nele, “então lá dentro da igreja a gente constrói todas as nossas relações sociais, sobretudo quando tua família inteira tá envolvida nos grupos, quando teu avô é dirigente de uma igreja, então todo mundo é envolvido mesmo. A minha igreja (que eu frequento), ela existe há mais de 40 anos, é uma das igrejas mais tradicionais do pólo de São Luís (falando em Assembleia de Deus). E a minha família é a mais tradicional dessa igreja, ela fundou alguns templos, e tal, enfim, ela é bem enraizado mesmo pra mim”.

Portanto, essas pessoas desde cedo aprenderam que a homossexualidade era pecado. Hermes afirma que o padre ensinava que a homossexualidade é errada com a justificativa de que *“casal que faz sexo sem procriar é pecado”*, segundo o entrevistado. Enquanto Narciso ouvia desde quando entrou na igreja que a homossexualidade era algo sujo, *“eu passei a questionar depois, porque só diziam que era proibido e condenado, mas não sabia o porquê”*.

Estes dois depoimentos mostram como a homossexualidade é pouco discutida dentro do âmbito cristão. Geralmente os líderes que transmitem a palavra ensinada na bíblia não explicam o motivo da homossexualidade ser um pecado e a única explicação existente dentro da bíblia é relacionada à Lei Natural, ou seja, o impeditivo da procriação. Nesse sentido, não fica esclarecido como acontece no caso de casais heterossexuais que não podem ter filhos entre si em função de problemas de saúde, de menopausa nas mulheres ou infertilidade em qualquer um dos parceiros.

Além disso, comparece na entrevista casos de adultério dentro da congregação em que não é algo tão condenado por líderes nem por membros da igreja, tampouco da sociedade como um todo, como denuncia o participante Narciso, *“eu fiquei sabendo que um líder estava tendo um caso com a mulher do meu tio, e quando questionei sobre isso ele disse que as vezes o homem acaba caindo em tentação, mas o importante é pedir perdão e se arrepender dos pecados. Mas pra mim ficou claro que dentro da igreja certos pecados são ‘absolvidos’ e no caso da homossexualidade é completamente condenada e mal vista”*.

Foi, portanto, que o entrevistado começou a perceber que as mesmas pessoas que o estavam condenando eram as mesmas pessoas que pecavam dentro da igreja, mas por manterem

o status de heterossexuais eles continuavam vivendo suas vidas normalmente. No entanto, ao ser questionado sobre sua sexualidade pelos líderes, ele defendeu que é muito difícil quando seu desejo é condenado e, dessa maneira, fez a seguinte pergunta para o pastor e sua esposa: *“Vocês não sentem desejo sexual um pelo outro? Imaginem se alguém dissesse que esse desejo que vocês sentem é errado? E o participante acrescenta: “eu perguntei por que já que o sexo só serve pra procriar, então, por quê a igreja não condena o sexo entre casais que não tenha esse propósito?”*”.

Mas Narciso não teve uma resposta para os questionamentos, ficando apenas com a prerrogativa de que era pecado e que para ele se livrar disso só havia uma maneira, abdicar da sua vida sexual.

O homossexual cristão, de acordo com nossos achados, na grande parte das vezes vive um grande impasse: ou ele se considera cristão, ou homossexual. Pois, ao se considerar homossexual ele será condenado e julgado, e, na melhor das hipóteses, ele será acolhido, mas sempre orientado a deixar a prática do pecado. O que observamos nas entrevistas realizadas foi que o homossexual precisa criar estratégias para assumir sua homossexualidade.

Desse modo, notamos duas estratégias diferentes, a primeira e a mais comum é deixar de frequentar ou diminuir a frequência da visita à igreja, mesmo que ele continue acreditando em Deus e continue seguindo os princípios cristãos de forma mais crítica e inclusiva.

No caso de Safo foi acontecendo o rompimento de forma gradativa. Segundo a participante estava muito difícil ir à igreja com convicções tão diferentes. Isto fica exposto na seguinte fala: *“Quando eu percebi que a minha tia, que é evangélica ferrenha, e a igreja não iria aceitar minha sexualidade resolvi sair da casa da minha tia e fui morar com a minha mãe; mesmo que eu tenha ido depois algumas vezes com outra tia em outra igreja, aos poucos fui me afastando até não ir mais”*. E ao ser questionada sobre a crença nos ensinamentos bíblicos, ela respondeu, *“hoje eu questiono muito mais as coisas na bíblia, mas ainda acredito em Deus sim”*.

Observamos à luz desse discurso a dificuldade do cristão poder exercer sua espiritualidade, visto que, para a igreja a homossexualidade não é encarada como os outros pecados, e mesmo deixando a religião os princípios cristãos influenciam sua vida. Ao se deparar constantemente com o desejo homossexual o cristão tem muita dificuldade em conciliar as duas vidas, pois não é como cometer um pecado as vezes, tem a ver com algo muito mais complexo e contínuo, tem a ver com uma questão da própria existência, pois está o tempo inteiro presente, fazendo parte da subjetividade da pessoa. Ao pensarmos nesse aspecto, entendemos o porquê

do homossexual muitas vezes se sentir *negando a si mesmo*, e caso não negue, ele pode preferir *negar à sua religiosidade e espiritualidade*.

A segunda estratégia é continuar frequentando a igreja tentando conciliar as duas coisas. Mas, neste último caso, existem ainda dois caminhos (que compareceram na nossa cartografia). Um deles foi manter a discrição em relação à sexualidade, ou seja, não assumir publicamente para a igreja um relacionamento.

Narciso declara: *“Ultimamente estou indo pra igreja sem vontade, sabe aquele desânimo? De tu ir só por que teus pais querem que tu vá? E também por que minha mãe tem depressão e fico com medo dela piorar se eu deixar de ir. Tenho certeza que minha vida vai virar um inferno. Por isso quero ir morar sozinho, mas primeiro preciso ter uma boa condição financeira pra sair de casa”*.

O outro foi o de assumir publicamente para a igreja, porém, estando aberto para ouvir críticas e, ainda, ter que lidar com o afastamento ou hostilidade de certas pessoas do seu convívio.

“Já quis sair da igreja, mas fiquei por ter crescido lá, e tenho aquele sentimento de comunidade, sabe? E também tem o Ministério de Missa e Louvor que eu participo. Lá eles me acolheram, lá todos sabem que eu e a minha mulher somos um casal e eles não julgam a gente. Eu fui acolhida pelo ministério de música e isso me fez muito bem. Porém, tem o lado da família. A minha mãe é muito religiosa, e ela é contra por questões de fé. Nem o meu pai nem a minha mãe vem na minha casa”.

Há ainda o caso do participante Hermes e Zeus que ainda não são assumidos para os pais, mas Hermes, por exemplo, já conversa com seu pai sobre homossexualidade para, segundo ele, ir abrindo aos poucos o caminho para a revelação.

“Uma vez eu cheguei e falei pra papai, o senhor tem certeza que Jesus era heterossexual? Não dá pra saber, já que ele não teve nenhum relacionamento afetivo/sexual com ninguém. Ele respondeu dizendo que sexualizar Jesus era errado”.

Portanto, comparece, nesse discurso do pai de Hermes, uma noção puritana do sexo na religião. Mas, ao mesmo tempo o paradoxo do sexo permanece, pois, a igreja, como vimos, é um lugar que fala muito de sexo, nem que seja de maneira sublimada (FREUD, 1981). Essa dicotomia é tão presente que “o hedonismo das décadas de 60, 70 e 80 foi abalado pelo surgimento do puritanismo e ressurgimento da moral sexual. Prevalece, na atualidade, uma dupla linguagem do desejo, marcada pela repressão e liberação, interdição e permissão” (DANTAS, 2010, p.721).

Para Hermes, hoje a igreja católica está mais aberta para receber homossexuais pelo fato do novo pontífice, Papa Francisco, pregar mais tolerância. *“Hoje existe no Calendário Paroquial a preocupação de formar um calendário de temas a serem discutidos, e entre esses temas está a homossexualidade”*. Além disso Hermes citou a importância do João Paulo II para o exercício da empatia entre os cristãos. *“Graças ao João Paulo II houve uma renovação nas igrejas católicas e muitos grupos da juventude foram formados, aqui foi formado o Conselho para Bem Pacífico, e depois eu iniciei um projeto do Ministério Jovem dentro da renovação carismática. Esses projetos me incentivaram a me assumir pra mim mesmo, e depois que eu me assumi me senti melhor”*.

Nesse sentido, encontramos nesses múltiplos desejos seus processos de agenciamentos. Como afirma Haesbaert e Bruce (s/d),

uma mulher não deseja apenas um vestido, mas deseja também pessoas olhando para ela, deseja uma festa onde possa usar o vestido, deseja uma cor, uma textura; um músico não deseja apenas um bom instrumento, ele quer harmonia, sonoridade, uma plateia, um lugar, etc.

Como reiterou Zeus, *“Mas depois meus pais vão ter que lidar com isso. Eu já coloquei na minha cabeça que eu vou casar com um homem”*.

Nesse sentido, um homossexual não deseja apenas poder se assumir, ele deseja poder andar de mãos dadas na rua com seu parceiro, deseja beijá-lo ou abraçá-lo publicamente, deseja postar fotos de casal, deseja construir uma família, ou deseja simplesmente viver sua religiosidade sem ter que fazer voto de castidade ou reversão sexual. E para isso, o agenciamento homossexual cria seu próprio território, não há um modelo homossexual a ser seguido. Pensando com o conceito de território conseguimos entender essa variação de sentidos.

“A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 323).

4.4 Ser Homossexual Cristão

Primeiramente, é necessário apontarmos as ambiguidades do ato de assumir-se homossexual. Trevisan apud Freire (2018) alerta para as categorizações que foram feitas para criar identidades a partir da década de 1990, logo, ser heterossexual ou homossexual eram categorias universais, porém contextualizadas. Nesse sentido, é importante salientar a partir dessa visão que, a cultura tem esse papel, o que acarreta uma certa ideia de visibilidade, mas também aponta para uma estigmatização das sexualidades, que não se resumem em rótulos.

Sendo assim, ser homossexual, visto pelo ponto de vista da categoria, gera a sensação de aprisionamento do desejo. O desejo heterossexual foi naturalizado e tido como “normal”, e, a partir disso a homossexualidade, assim como outras maneiras de contemplar o desejo, foi enjaulada nas modalidades de anormalidades sexuais (FOUCAULT, 2017). Dessa maneira, vimos o quanto deliberar novos parâmetros de normalidade são prejudiciais à população que quer vivenciar seus desejos de maneira espontânea, sem outorgações de natureza absoluta (TREVISAN, 2018).

E no âmbito cristão essa percepção da homossexualidade é completamente deslegitimada e rotulada. Por isso ser um homossexual cristão é a convivência contínua da não-aceitação de si. Tendo em vista todos os paradigmas éticos da ideia de naturalidade, ou da natureza que Deus criou, o propósito divino aqui repercute na construção da subjetividade *gay* cristã.

Nesse caso, é importante ressaltarmos a mudança de sentido do “assumir-se” *gay* ou *lésbica* dentro da igreja. Para um homossexual cristão o ato de falar “sou homossexual”, não se restringe apenas numa limitação categórica, mas, implica no rompimento da lei natural de Deus, como já discutimos nos tópicos anteriores. Mas não só com essa lei especificamente, implica também no rompimento do membro religioso com a sua igreja, ou com todos os estigmas e injúrias que ele carregava o tempo todo no ambiente cristão. Desta forma, é acima de tudo um ato revolucionário assumir-se homossexual quando se é cristão. Pois tal atitude serve de mensagem para a instituição cristã, já que esta, por vezes não está preparada para lidar com o homossexual de outra maneira, a não ser com a perspectiva de cura e libertação (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2007).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista tudo que foi deliberado a respeito da homossexualidade no ambiente cristão, mais precisamente católico e evangélico, conseguimos capturar movimentos de desterritorialização e territorialização das pessoas homossexuais nos seus ambientes religiosos, e também nos ambientes extra religiosos, pois como percebemos na arqueologia histórica traçada neste trabalho, os valores cristãos ultrapassam os muros das igrejas, penetrando nos mais variados setores da sociedade, como a família, o sistema de justiça, a escola, as fábricas, os hospitais etc. Através da universalização dos valores cristãos e das constantes atualizações desses valores nas diferentes instâncias, a prática da homofobia se torna uma ferramenta silenciadora, funcionando mais eficazmente de maneira micropolítica, ou seja, através das injúrias, dos olhares de desaprovação e asco, do afastamento de amigos e da família do convívio desse grupo.

Os LGBTIs, mesmo diante dessas dificuldades procuram encontrar maneiras de se autoafirmarem enquanto homossexuais, resignificando o sentido das palavras, dos termos, que sempre soaram como algo estropiado da sociedade para essas pessoas. Passar por esse processo não é fácil, por isso encontramos nos relatos de cada um “cenas de violência”, assim como adoecimento psíquico. Como principais consequências compareceram casos de depressão tentativas de suicídio; comportamento autolesivo; atraso e dificuldades no desenvolvimento da sexualidade; quadros de ansiedade tais como síndrome do pânico, sentimento de desenquadre ou despertencimento; além de vergonha e falta de espontaneidade. Como causas mais ambientais, destacamos a falta de oportunidade para certos perfis requisitados, impedimento de realizar certas atividades escolares, acadêmicas e profissionais, isolamento social, dificuldade em estabelecer laços de amizade, afastamento de certas entidades religiosas.

Portanto, este trabalho visa orientar os profissionais da área da saúde e da área social a dialogarem sobre as diversas dificuldades dessa população, visando a construção multidisciplinar de políticas públicas, assim como apontar maneiras de enfrentamento da homofobia e de cuidado psicossocial, a fim de minimizar os danos sofridos por eles, melhorando a saúde e as oportunidades desses indivíduos na sociedade.

Pretendemos também, com esse nosso trabalho, ser a porta de entrada e a inspiração para pesquisas posteriores dentro deste tema.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Daniel Mazzaro Villar de. O poder da palavra e o insulto de gênero. **EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação, Ilhéus**, n. 8, p. 80-97, jun.2015. Achado em: file:///C:/Users/USER/Downloads/596-Texto%20do%20artigo-2164-1-10-20150714.pdf
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. 3. Ed. Trad. Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Presença Ltda., 1969.
- ANDRÊO, Caio; PERES, Wiliam Siqueira; TOKUDA, André Masao Peres; SOUZA, Leonardo Lemos de. **Homofobia na construção das masculinidades hegemônicas: queerizando as hierarquias entre gêneros**. Estudos e Pesquisas em Psicologia Rio de Janeiro v. 16 n. 1 p. 46-67 2016. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v16n1/v16n1a04.pdf>. Acesso em: 30. nov. 2019.
- AZZI, Riolando. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: tomo II/3-2: terceira época: 1930-1964 / Riolando Azzi, Klaus van der Grijp. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.**
- BARIFOUSE, Rafael. **STF aprova a criminalização da homofobia**. Da BBC News Brasil em São Paulo. 2019, p.1. Disponível em:< <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47206924>>. Acesso em 6.dez.2019.
- BRAGA, Natali Destefani. O quando do cristianismo. **Relig. Soc.**, Rio de Janeiro, v 32, n 2,p. 193-208, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S0100-85872012000200010 Acesso em: 01 Jun 2018.
- BRANDÃO, Bernardo Lins. A Ascensão da Alma nas Enéadas de Plotino. **Revista de Filosofia**. Vol. 40. Número 1. 2015, p. 29-44.
- BRASIL, Ministério Público Federal, Procuradoria Federal dos Direitos dos Cidadãos. **O Ministério Público e a Igualdade de Direitos para LGBTI: Conceitos e Legislação**. 2. Ed.Ver. Atual. Brasília: MPF, 2017.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, vol. II.
- BERGSON, H. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BULGARELLI, Lucas. Moralidades, direitas e direitos LGBTI nos anos 2010. In. SOLANO, Esther(org.). **O ódio como política**. Ed. 1. São Paulo: Boitempo, 2018.
- BUTLER, Judith. **Atos performativos e constituição de gênero. Um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista**. In: MACEDO, Ana Gabriela; RAYNER, Francesca (Org.). Gênero, cultura visual e performance. Antologia crítica. Minho: Universidade do Minho/Húmus, 2011.

CERQUEIRA-SANTOS, Elder et al. Homofobia internalizada e religiosidade entre casais homoafetivos. **Temas psicol.**, Ribeirão Preto, v. 25, n. 2, p. 691-702, jun. 2017. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2017000200015&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 30 nov. 2019. <http://dx.doi.org/10.9788/TP2017.2-15>.

COSTA, Marcio J. de Araújo. Mnemosine. Vol. 3, nº 1, p. 80-110. 2007. **Uma analítica do poder pastoral** – A emergência das disciplinas em Michel Foucault.

DANTAS, B. S. A. **A dupla linguagem do desejo na Igreja Bola de Neve. Relig. Soc.**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 53-80, 2010.

DALGALARRONDO, P. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais.** Porto Alegre: Artes Médicas, 2000.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol.4 Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. 34. 1995.

DINIS, Nilson Fernandes; CAVALCANTI, Roberta Ferreira. **Discursos sobre homossexualidade e gênero na formação em pedagogia.** São Paulo, 2008, Pro-Posições, v. 19, n. 2 (56) - maio/ago. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pp/v19n2/a08v19n2.pdf>. Acesso em: 30.nov.2019.

EISENSTADT, S. N., Modernidades múltiplas. In: Sociologia, nº 35 (abr) 2001, pp.139-163.

ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay.** Tradução Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FOUCAULT, M. “Estruturalismo e pós-estruturalismo”. In: Ditos e escritos, vol. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2001.

FOUCAULT, M. “Michel Foucault explica o seu último livro”. In: Ditos e escritos, vol. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2001.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber.** 6. Ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. **O saber gay.** Trad. Eder Amaral e Silva e Heliana de Barros Conde GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v28n2/a05v28n2> Acesso em: 16 set 2019.

GRIJP, Klaus Van Der. **História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo: tomo 11/3-2: terceira época: 1930-1964/** Riolando Azzi, Klaus van der Grijp. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. - (Coleção História Geral da Igreja na América Latina).

GONÇALVES, Alexandre Oviedo. **Cura gay? Uma análise de narrativas públicas de indivíduos que se auto apresentam como ex-homossexuais**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X. Disponível em: <http://www.en.www2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498847500_ARQUIVO_CuraGayUmaanalisedenarrativaspublicasdeindivíduosqueseautoapresentamcomoex-homossexuais.pdf>. Acesso em 08.dez.2019.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: Um novo paradigma estético**. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia. São Paulo: 34, 1992.

GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografia do desejo**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1996.

HAUCK, João Fagundes. **A Igreja na Emancipação (1808-1840)**. In: HAUCK, João Fagundes et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio a partir do povo: segunda época*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERNÁNDEZ, J. (2013). **Filhas de famílias homoparentais: Processos, confrontos e pluralidades** (Dissertação de mestrado, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, RJ, Brasil).

HOORNAERT, Eduardo. (Et alii). *História da Igreja no Brasil – ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época*, in *Coleção História Geral da Igreja na América Latina*, tomo II. Petrópolis, Vozes: 2008.

Rodrigues. **Revista Ecopolítica**, n. 11, jan-abr, 2015. Pp. 2-27. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/2354>. Acesso em: 10 abr 2018.

Foucault, M. (1999). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro, Brasil: Nau Editora.

HOUZIER, G. H. O cérebro homossexual. **Revista Viver mente & Cérebro**. VIX, 47-51 pp, 2006.

ISAIA, Artur César. **Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. PUCRS, 1998.

KERRY DOS SANTOS, D.; SILVA TEIXEIRA FILHO, F. Cartografias do Armário: estratégias do desejo em uma cidade do interior paulista. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 8, n. 11, 2010.

LEITE, Fábio Carvalho. O Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 32-60, June 2011. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100003&lng=en&nrm=iso>. access on 30 Nov. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872011000100003>

LEME, Dom Sebastião. Carta Pastoral de 1916. Rio de Janeiro, Typografia Vozes de Petrópolis. 1916. Lopes, J. R. L., & Vilhena, O. (2013). **Religiões e direitos humanos**. *Jornal O Estado de São Paulo*. Recuperado de <http://opinioao.estadao.com.br/noticias/geral,religioe-direitos-humanos-imp-,1023910> [Links]

LUNA, L. **Resistência dos Índios à Dominação do Brasil**. Rio de Janeiro, Ed. Leitura, [s/d]. Maria das Dores C. Machado, Fernanda D. Piccolo, Luciana Patrícia Zucco e José Pedro S. Neto. *Rever* • Ano 11 • No 01 • Jan/Jun 2011. Homossexualidade e Igrejas Cristãs no Rio de Janeiro. Achado em: <https://dialnet.unirioja.es> › descarga › articulo

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Religião, cultura e política**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(2): 29-56, 2012. Disponível em:<
<http://www.scielo.br/pdf/rs/v32n2/03.pdf>>. Acesso em: 30.nov. 2019.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.

MENDES, S. M. F. **Homossexualidade**: a concepção de Michel Foucault em contraponto ao conhecimento neurofisiológico do séc. XXI. **Enc. Ver. Psi.** Vol. 11. n. 16.2007.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento científico**: pesquisa qualitativa em saúde. 2ª edição. São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 1993.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro. ‘Religião e Intolerância à homossexualidade’. Inc: SILVA, Vagner Gonçalves (org.). **Intolerância Religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=uKew3ynPFS8C&oi=fnd&pg=PA9&ots=QzyH90qdGn&sig=kZBm3VISQXdJ8n7zo_wwwD30qr0&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 02 maio 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Letras, 1998.

OLIVEIRA, Mariana; BÁRBIERI, Luiz Felipe. **STF permite criminalização da homofobia e da transfobia**. Brasília. Disponível em:<<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/06/13/stf-permite-criminalizacao-da-homofobia-e-da-transfobia.ghtml>>. Acesso em 6. Dez.2019.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto Contrassexual** / Beatriz Preciado; tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. – São Paulo: n-1 edições, 2014.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a questão religiosa** / Hugues Portelli; tradução Luiz João Galo; revisão Luís Roberto Benedetti. – São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

RIOS, Roger Raupp et al. Laicidade e Conselho Federal de Psicologia: Dinâmica Institucional e Profissional em Perspectiva Jurídica. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 37, n. 1, p. 159-175, Jan. 2017. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932017000100159&lng=en&nrm=iso>. access on 30 Nov. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-3703002612016>.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental: Transformações contemporâneas do desejo**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

ROCHA, M.L., GOMES, L.G.W. e LIMA, I.C. Gestão do Trabalho e os Desafios da Saúde na Educação. In A.M.B. BOCK (org.) *Psicologia e Compromisso Social*. São Paulo: Cortez, 2003, pp. 129-141.

- SÁEZ, Oscar Calavia. **Contra naturam, contra connubium: A sexualidade no cristianismo**. Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis Santa Catarina. 2017. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 37(1): 122-143, 2017. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v37n1/0100-8587-rs-37-1-00122.pdf>>. Acesso em: 30.nov.2019.
- SANDERS, G. L. (1994). O amor que ousa declarar seu nome: do segredo à revelação nas afiliações de gays e lésbicas. In: E. Imber-Black (org.). *Os segredos na família e na terapia familiar* (pp. 219-244). Tradução de Denise Batista. Porto Alegre: Artes Médicas.
- SERRA, O. O sagrado e o profano nas “festas de largo” da Bahia. In: *Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia* [online]. 2nd ed. Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 69-112. ISBN 978-85-232-1231-5. Available from SciELO Books.
- Rocha, M. L. da. *PSICO*, Porto Alegre, PUCRS, v. 37, n. 2., pp. 169-174, maio/ago. 2006.
- SERBIN, Kennet p, Padres, **Celibato e conflito social: Uma história da igreja católica no Brasil**. Tradução Laura Teixeira Motta, São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/topoi/v11n20/2237-101X-topoi-11-20-00191.pdf>>. Acesso em 30.nov. 2019.
- TOLEDO, Livia Gonsalves; PINAFI, Tânia. A clínica psicológica e o público LGBT. **Psicol. clin.** Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 137-163, 2012. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652012000100010&lng=en&nrm=iso>. access on 29 nov. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-56652012000100010>.
- TOVAR, José Francisco Barrón. Literalidade: **Uma aproximação à questão do “poder da palavra”**. Trad. Daniel Mazzaro Vilar de Almeida. Ver. Trad. Alexandre Marques Silva. *EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n. 6, 2014. Disponível em: <http://periodicos.uesc.br/index.php/eidea/article/view/466/466> Acesso em: 13 Abr 2018.
- VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, 288 pp.
- yVERONA, A. P. A., & Regnerus, M. (2014). Pentecostalism and premarital sexual initiation in Brazil. **Revista Brasileira Estudos de População**, 31(1),99-115.

APÊNDICE

APÊNDICE A- ROTEIRO DE ENTREVISTA

- 1 – Conte-me um pouco sobre a sua história e sua relação com a igreja?
- 2 – Conte-me como foi para você se descobrir homossexual?

APÊNDICE B- TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (I)

Você está sendo convidada a participar como voluntária da pesquisa intitulada “**Diário de homossexuais cristãos: rompendo com a noiva de Deus**”. Conduzida por Márcia Cristina Costa dos Santos e orientada pelo professor Dr. Márcio José de Araújo Costa. Este estudo tem por objetivo analisar como os homossexuais cristãos lidam com as suas sexualidades no contexto da igreja, ambiente, na maior parte das vezes, contrário à prática homossexual. Sua participação não é obrigatória. A qualquer momento, você poderá desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa, desistência ou retirada de consentimento não acarretará prejuízo. A pesquisadora encontrará apenas uma vez cada um dos participantes nos locais combinados entre ambos, abrindo o espaço de fala aberta, a fim de que possa coletar dados para a pesquisa, através da escuta, gravações ou anotações. As informações consideradas relevantes que serão coletadas nos momentos de observação do grupo e de entrevista serão divulgadas na pesquisa, mas sem a divulgação dos nomes das participantes, apenas das denominações das instituições, assegurando o sigilo de sua participação.

Durante a pesquisa, há um risco de desconforto ou constrangimento por conta das perguntas sobre questões delicadas, como a sexualidade. Entretanto, a pesquisa permitirá que a Psicologia e a sociedade ampliem seu olhar para questões da pluralidade sexual resgatando um olhar não-heteronormativo das relações.

Caso você concorde em participar desta pesquisa, assine ao final deste documento, que possui duas vias, sendo uma delas sua, e a outra, do pesquisador responsável / coordenador da pesquisa. Para tirar dúvidas sobre a pesquisa e sua participação, você poderá entrar em contato com a pesquisadora responsável.

Contatos da pesquisadora responsável: Márcia Cristina Costa dos Santos, graduanda em Psicologia na Universidade Federal do Maranhão. Tel.: (98) 98215-1820. E-mail: marcial3santos@bol.com.br.

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa, e que concordo em participar. São Luís, _____ de _____ de _____

Assinatura do participante:

Assinatura do(a) pesquisador(a):

APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO ESCLARECIDO (II)

Você está sendo convidada a participar como voluntária da pesquisa intitulada “**Diário de homossexuais cristãos: rompendo com a noiva de Deus**”. Conduzida por Márcia Cristina Costa dos Santos e orientada pelo professor Dr. Márcio José de Araújo Costa. Este estudo tem por objetivo analisar como os homossexuais cristãos lidam com as suas sexualidades no contexto da igreja, ambiente, na maior parte das vezes, contrário à prática homossexual. Sua participação não é obrigatória. A qualquer momento, você poderá desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa, desistência ou retirada de consentimento não acarretará prejuízo. A pesquisadora encontrará apenas uma vez cada um dos participantes nos locais combinados entre ambos, abrindo o espaço de fala aberta, a fim de que possa coletar dados para a pesquisa, através da escuta, gravações ou anotações. As informações consideradas relevantes que serão coletadas nos momentos de observação do grupo e de entrevista serão divulgadas na pesquisa, mas sem a divulgação dos nomes das participantes, apenas das denominações das instituições, assegurando o sigilo de sua participação.

Durante a pesquisa, há um risco de desconforto ou constrangimento por conta das perguntas sobre questões delicadas, como a sexualidade. Entretanto, a pesquisa permitirá que a Psicologia e a sociedade ampliem seu olhar para questões da pluralidade sexual resgatando um olhar não-heteronormativo das relações.

Caso você concorde em participar desta pesquisa, assine ao final deste documento, que possui duas vias, sendo uma delas sua, e a outra, do pesquisador responsável / coordenador da pesquisa. Para tirar dúvidas sobre a pesquisa e sua participação, você poderá entrar em contato com a pesquisadora responsável.

Contatos da pesquisadora responsável: Márcia Cristina Costa dos Santos, graduanda em Psicologia na Universidade Federal do Maranhão. Tel.: (98) 98215-1820 . E-mail: marcial3santos@bol.com.br

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa, e que concordo em participar. São Luís, _____ de _____ de _____

Assinatura do participante:

Assinatura do(a) pesquisador(a):
