

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
Núcleo de Estudos Avançados em Religião e Globalização (NEARG)

VII CICR CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO



A Religião entre
o espetáculo
e a intimidade

08 a 11 de abril de 2014
Goiânia-GO- Brasil



55 (62) 3946-1673
www.pucgoias.edu.br
vii.congressointernacional@gmail.com



Orgs.:

**ALBERTO DA SILVA MOREIRA
CAROLINA TELES LEMOS
EDUARDO GUSMÃO DE QUADROS
ROSÂNGELA DA SILVA GOMES**

**GT20: RELIGIÃO E DIVERSIDADE SEXUAL: PERSPECTIVAS
CONTEMPORÂNEAS**

Coordenadores

Fátima Weiss de Jesus - Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Marcelo Tavares Natividade - Universidade de São Paulo (USP)

Elias Evangelista Gomes - Universidade de São Paulo (USP)

SEXUALIDADE, CORPO E GÊNERO: DESVIO, PERIGO E PECADO ENTRE PENTECOSTAIS E PROTESTANTES HISTÓRICOS

Ana Keila Mosca Pinezi - Universidade Federal do ABC (UFABC)

Resumo

Tradicionalmente, a sexualidade representa para o cristianismo o lugar do perigo e do pecado. No âmbito das religiões evangélicas, o protestantismo histórico, de maneira geral, dicotomizou corpo e alma como uma maneira de manter o primeiro submetido ao segundo a fim de evitar que os “desejos carnis” tivessem primazia na vida dos fiéis. Os movimentos pentecostais também hierarquizaram essas duas dimensões humanas. Similaridades e diferenças em tratar a sexualidade e rechaçar tudo o que parece ser marginal e/ou desviante em desacordo com a criação divina no que se refere a gênero e a sexo podem ser percebidos nos princípios e nas práticas dessas vertentes religiosas. Este trabalho, portanto, objetiva discutir aspectos sobre corpo, sexualidade e gênero que se mostram relevantes para uma análise comparativa sobre como tratam essas dimensões protestantes históricos e pentecostais. A discussão tem como base a análise de dados advindos de etnografia feita entre adeptos dessas duas vertentes religiosas.

Introdução

A história do cristianismo não é apenas a de mártires, da relação da Igreja com o Estado, dos embates interreligiosos e dos acontecimentos que marcam o avanço do proselitismo no mundo, mas é também uma história de regras morais, interditos, formas de sentir e relações que se travam no nível microssociológico e privado dos fiéis e que fundam um mosaico de comportamentos que são emblemáticos de como a identidade cristã deve se manifestar no mundo. Assim, a proliferação dos grupos religiosos cristãos com a multiplicação de vertentes religiosas cristãs representou também o surgimento de arsenais diversos de moralidade e de conformação do corpo aos preceitos interpretados do cristianismo.

A moral cristã operou a dicotomização do corpo e da alma, do físico/biológico e do “coração” ou da alma e do espírito. O corpo, visto como o “lugar” do pecado e do perigo, por meio do qual o indivíduo pode vivenciar uma vida secular, profana e de afastamento dos preceitos cristãos, foi “mortificado” pela ideia de negação de seus desejos e de sua natureza pecaminosa. Apenas pela “mortificação” do corpo, segundo a moralidade cristã, é possível vivenciar a plenitude da relação com a dimensão sagrada. O corpo é imundo e corrupto por natureza. A alma, somente ela, pode operar a transformação do corpo por meio de sua submissão a princípios austeros de negação do prazer e dos desejos carnis. Portanto, a dicotomização do corpo e da alma pela moral cristã, primeira etapa do processo de “purificação” do carnal, deve levar a uma segunda etapa, que é a da submissão do corpo à alma. Nesse momento, corpo e alma são reconciliados, embora em uma relação hierárquica, em que o primeiro submete-se ao segundo. O valor do corpo torna-se secundarizado e é utilitário, uma vez que é o veículo pelo qual a alma busca, no processo de “santificação”, uma relação cada vez mais estreita com o sagrado. Expurgada constantemente sua natureza profana, por meio de um código de moralidade, o corpo, em especial em sua dimensão sexual, deve ser “policado”, vigiado, e isso pode ser feito por regras morais que tocam as relações de gênero. A partir disso, a hierarquia entre homens e mulheres e a detecção do espaço de perigo e pecado também é vista entre pentecostais e protestantes históricos, embora com nuances distintas.

Este artigo, portanto, objetiva apontar alguns elementos presentes no código de moralidade relativos à sexualidade e à corporalidade e gênero de protestantes históricos, precisamente os adeptos de uma Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), e de neopentecostais, um grupo de fiéis da Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD). Compreender os interditos, as fronteiras que separam o permitido e o não-perigoso, o pecado e o santo, o profano e o sagrado, bem como os “borrões” e os espaços marginais presentes nessas fronteiras, é também objetivo deste artigo, que se utiliza de dados advindos de etnografia realizada entre os dois grupos religiosos já referidos. Foram realizadas entrevistas abertas com casais membros desses dois grupos.

Moralidade sexual, corpo e alma entre protestantes históricos e entre neopentecostais

Aprovado e festejado pelos evangélicos, o casamento é, para eles, a (única) via legítima para a formação da família e o único espaço reconhecidamente “sagrado” para o exercício da sexualidade. Essa regra moral é encontrada entre Protestantes tradicionais, Pentecostais e Neopentecostais, embora de formas distintas. Entre o grupo presbiteriano estudado, o casamento aparece no discurso dos fiéis e da liderança da igreja como o destino-padrão de todos, uma “necessidade” (notadamente biológica, “instintiva” até) que precisa ser atendida, um mandamento divino e que sacraliza a sexualidade e a reprodução biológica. Perguntado sobre o que é casamento, um dos fiéis da IPB responde o seguinte:

Casamento? (pausa; suspiro). Penso assim, é algo necessário, todo mundo deve procurar. Faz parte do homem, da mulher... cê ter um parceiro e... casamento é uma maneira de suprir essa necessidade. E é um mandamento de Deus também... da igreja. Acho que é bom.

Em relação a essa restrição da sexualidade ao casamento, Burguière (1998, p. 110/101), ao analisar as transformações ocorridas, do século XVI ao século XVIII, nos conceitos religiosos sobre o binômio matrimônio e sexo, coloca-nos uma perspectiva interessante:

São, também, paradoxalmente, a redefinição religiosa do vínculo matrimonial e o esforço por parte da Igreja para restringir a sexualidade ao interior do espaço conjugal que criaram as condições para o aparecimento do casamento por amor.

A concepção do amor aparece aqui como uma elaboração advinda da própria moralização do sexo e necessária para sua preservação. Entre os presbiterianos podemos ver que o amor, declarado diante de toda comunidade na cerimônia do matrimônio, tem a função de firmar um compromisso de fidelidade entre os parceiros e converter o sexo, associado durante a história do cristianismo ao lugar do perigo e do pecado (Ranke-Heinemann, 1996), em algo sacralizado pelo casamento concebido dentro dessa concepção de amor. Os presbiterianos não dissociam sexo e sexualidade de amor. Se o casamento é, para eles, um contrato firmado, diante de Deus, entre um homem e uma mulher ligados por esse amor (uma ideia associada ao comprometimento, o compromisso entre os cônjuges), então, a ideia de que o sexo só pode acontecer dentro do casamento é reforçada. Sem esse amor-compromisso, o sexo é visto pelos

presbiterianos como puro erotismo numa relação egoísta e não-duradoura e, portanto, pecaminosa.

Entre os neopentecostais da IIGD, há um apelo para o amor, cuja ênfase é o romantismo. Há cultos especiais que visam proporcionar um ambiente romântico para o encontro entre os jovens desse grupo religioso. O incentivo para haja endogamia religiosa é claro e envolto por jargões e símbolos românticos. A sexualidade, restrita ao âmbito do casamento, aparece em discursos dos líderes que enfatizam um receituário de como vivenciá-la. O casamento é, para eles, a reafirmação também da hierarquia de gênero, vista como algo “natural”, em que a mulher coloca seu corpo à disposição de seu marido. Não é, portanto, possível pensar em casamento homossexual, entre esses adeptos, pois, para eles, as referências em relação à moralidade e às relações de gênero no âmbito do casamento não são deslocadas do sexo biológico e da reprodução biológica. “Ex-homossexuais” enfatizam isso em seus discursos à frente da igreja e são considerados “curados” com a solução do casamento. Entre os presbiterianos, o casamento homossexual também é completamente rechaçado e visto como um desvio da ordem natural da criação divina.

A restrição do sexo ao âmbito do casamento é uma regra realmente muito clara entre os presbiterianos, embora problematizada em algumas situações em que questionamentos e margens tendem a aparecer. O depoimento de um dos fiéis da IPB sobre isso é interessante:

Olha, fui criado por ele (Deus). Então, eu penso que na cabeça dele não tá errado (o sexo). Você usando no local e hora certa, que seria no casamento e após o casamento, né, local e hora. Então, acredito que não tem nada de errado, muito pelo contrário.

Os presbiterianos não vêem o sexo no casamento somente com a função procriatória, mas não parecem cogitar outras formas de procriação que não seja pela relação sexual. Evoco aqui Leach (1983) quando rebate a ideia de que algumas tribos australianas e os trobriandeses ignoravam a relação entre o ato sexual e a gravidez ou a paternidade fisiológica. Assim como não a ignoravam (na verdade eles a explicavam de acordo com uma lógica religiosa), os presbiterianos não ignoram outras formas de concepção que não pela relação sexual, mas, ao colocarem fora de cogitação, confirmam a importância da procriação no casamento. E isso, para eles, está muito além dos avanços da medicina. Por outro lado, se vemos essa afirmação da responsabilidade do homem na concepção, a fala de uma informante presbiteriana é particularmente curiosa. Ela parece ignorar essa “contribuição” masculina e atribui à mãe, sem nenhuma alusão ao pai, a formação da família por meio da geração de filhos.

A mulher, ela esqueceu um pouco qual que é o papel dela na sociedade como mãe. Porque a mãe... a família vem através da gente que gera o filho e a gente coloca esse filho no mundo.

Obviamente, a informante não ignora os aspectos biológicos básicos para a concepção, mas no seu depoimento vemos que ela reputa à mulher esse poder da reprodução que, ao mesmo tempo, é uma responsabilidade social maior que a do homem em relação à prole. É interessante, então, a conclusão a que Leach (1983, p. 126) chega sobre questões

desse tipo que existiam entre os povos primitivos que estudou: O mito, como rito, não distingue o conhecimento da ignorância. Ele estabelece categorias e afirma relações. O depoimento de um presbiteriano confirma essa ideia de Leach:

Quando ele criou Adão e Eva, ele disse: “Crescei e multiplicai-vos”. E não há possibilidade de fazer isso sem... sem sexo. Então... entendo que, diante de Deus não tem nada, nada de errado. Muito pelo contrário, é criação dele e é bom o que ele fez.

A questão da procriação leva à que se refere ao prazer sexual para os presbiterianos. Para eles, o sexo foi criado por Deus para a procriação e para o prazer também. Esse é o discurso entre eles. No entanto, o prazer é visto como algo secundário na relação entre um homem e uma mulher, no casamento, porque como o sexo é espiritualizado, o corpo é tido como um componente menos importante na vida do indivíduo, pois ele é mortal, diferentemente da alma que é imortal. A eternidade da alma, então, parece ser o referencial para que o corpo seja considerado menos importante, pois é efêmero.

Podemos perceber também que há, entre os presbiterianos, uma rejeição do mundo e a necessidade da demarcação de fronteiras com ele e suas mudanças ao mesmo tempo em que é preciso fazer "diferença" como "filho de Deus" nesse mesmo mundo. Lembro, aqui, as palavras de Weber (1991) ao analisar os tipos puros por ele considerados no que se refere ao problema da relação do homem com o sagrado. Ao mesmo tempo em que o protestante histórico aparece como pertencente ao "ascetismo de rejeição do mundo", ele parece pertencer também ao "ascetismo intramundano".

Para os neopentecostais, assim como para as religiões afro-brasileiras, a ideia de corpo como sinônimo de perigo e pecado não aparece dessa forma. Segundo Campos (1999, p. 331-333),

(...) para os pentecostais e religiosidades afro-brasileiras, o corpo é o "cavalo" no qual espíritos "desencarnados" tomam forma para a prática de boas e más ações. O corpo não tem valor em si mesmo e pode receber, além da alma que dá identidade ao ser humano, outros espíritos 'bons', como exemplo o Espírito Santo, ou 'maus', tais como os demônios. Dessa maneira, o corpo está sintonizado com uma dimensão transcendental, a qual se relaciona como uma espécie de pára-raios que atrai energias espirituais.

O prazer deve ser, para os neopentecostais, vivenciado pelo corpo, ao contrário do que expressa a teologia presbiteriana. Aliás, é pelo corpo que a alma experimenta os prazeres para o grupo neopentecostal. Claro que há um padrão de prazer também, mas ele parece ser bem mais flexível que o padrão dos protestantes históricos. É aqui, na terra, que o que incomoda o corpo deve ser expulso a fim de que o fiel usufrua do que é prazeroso. Daí a importância dos rituais de exorcismo entre os neopentecostais. É por meio desse ritual que o corpo se liberta para gozar das benesses de Deus. Segundo Campos (1999, p.332), depois da purificação ritual feita pelo exorcismo, "O corpo então se torna um lugar privilegiado, o ponto de encontro entre o homem e o transcendente, seja esse sagrado 'bom' ou 'mau'".

Campos (1996, p.101) sintetiza essa noção de corpo e alma entre os neopentecostais:

O pentecostalismo levou uma grande vantagem sobre o protestantismo histórico ao pregar uma mensagem que envolve corpo e alma, ao abordar as necessidades humanas do ponto de vista integral, sem que seja preciso esperar pela morte e céu para a concretização das esperanças.

A dicotomia entre corpo e alma, fortemente marcada na doutrina do protestantismo ascético (Weber, 1991), é substituída, entre os neopentecostais, por uma conjunção ou complementaridade que anseia pelo bem-estar, por uma vida no presente que lhes dê acesso a uma situação melhor, mas uma situação melhor que venha diretamente do "trono de Deus" e não da ciência médica ou de outro conhecimento laico. A equação que rege as representações dos neopentecostais é: alma e corpo devem gozar, a uma só vez, dos prazeres que Deus pode oferecer. A equação das representações dos presbiterianos é bem outra: o corpo é secundário e o prazer é efêmero. Por isso, importa sacrificar o corpo, se for necessário, para salvar a alma para a eternidade.

Os presbiterianos ou, melhor dizendo, a "alma" presbiteriana encontra-se encarcerada num corpo mortal e corruptível. "Quem me livrará do corpo desta morte?" Este versículo bíblico, cantado em hinos nos cultos presbiterianos, parece traduzir a relação dos presbiterianos com o corpo. Efêmero, como tudo que há no mundo, em contraposição com o eterno, o tão esperado, o corpo é relegado não só a segundo plano entre os presbiterianos como também é mantido sob constante vigilância. Como foi dito acima, as regras e interditos presbiterianos acerca da sexualidade são rígidas e claras. Embora esses protestantes históricos não neguem o prazer como parte do ato sexual, eles o submetem a um receituário muito definido. A reprodução biológica, assim como o prazer, deve acontecer somente no espaço restrito do casamento. Fora dele, o corpo é tratado como um perigo a ser evitado. Somente no casamento o corpo assume um caráter sacralizado. Isso porque, pelo casamento, outras regras positivas por eles estabelecidas são reafirmadas. A heterossexualidade, a virgindade pré-nupcial (notadamente a da mulher), o padrão tradicional de família, a importância da procriação biológica são regras que encontram na cerimônia do casamento o momento de reafirmação. O que não faz parte dessa normalidade é banido. De qualquer forma, o corpo é espiritualizado pelos presbiterianos, mesmo em relação ao prazer, pois este deve ser enquadrado dentro de um código de moralidade específico. Cabem aqui as palavras de Douglas (1976, p.70):

A santidade significa manter distintas as categorias de criação. Ela, portanto, envolve definição correta, discriminação e ordem. Sob este título, todas as regras de moralidade sexual exemplificam o santo.

Entre os neopentecostais, o corpo e a sexualidade não são colocados em foco no sentido de incentivar uma vigilância por parte dos fiéis. Também o casamento é visto como o espaço ideal criado por Deus para o exercício da sexualidade, mas essa noção não discrimina casais não casados civilmente e religiosamente que freqüentam a igreja.

Lembro-me de duas situações, em dois cultos observados, que me deixaram a impressão de que não há rigidez quanto a formas alternativas de organização familiar e nem uma concepção da sexualidade como algo que deve ser cuidadosamente falado dentro da igreja. As duas situações dizem respeito à alusão que o pastor fez, no culto, sobre

casamento e sobre sexo. Na primeira, o pastor perguntou quem era casado ali. Pouco menos que a metade da congregação e aproximadamente metade dos casais "casados" levantaram as mãos, respondendo à pergunta. O pastor, então, refez a pergunta, num tom de extrema descontração, dizendo: "Não precisa ser casado no civil, não". Aí, então, naquele "Culto da Família", quase a totalidade dos que ali estavam levantaram suas mãos. A outra situação aconteceu quando, num tom de jocosidade, o pastor, também em um "Culto da Família" sugeriu aos casais que tivessem uma "noite de amor" e disse: "Como é bom, hein?!" Nessas duas situações, pude perceber que o corpo não é visto como um obstáculo para a espiritualidade e há, por meio do lúdico, um espaço de liberdade para falar da sexualidade e do prazer. O corpo faz parte da espiritualidade dos fiéis da IIGD. O prazer é incentivado e tratado como parte normal da vida do ser humano e não como o perigo que desvia o crente de sua caminhada eterna, como ocorre na visão presbiteriana.

O valor do corpo aparece na Teologia da Prosperidade, base da doutrina do neopentecostalismo. Os rituais de cura expressam isso. Em um deles, na IIGD estudada, o pastor começa dizendo que fará uma "oração forte" e que irá ungi o doente com óleo.

O meu corpo tem cura, meu marido tem jeito, a minha casa tem jeito... para Ele tudo tem jeito... Se a dor é no estômago, eu posso colocar minha mão sobre ele e dizer: 'Satanás, sai agora, eu não admito mais viver com essa dor!' (pastor da IIGD)

Como podemos ver, o ato simbólico e a explicação para o fracasso do tratamento médico para a cura do corpo estão aqui presentes de modo que os fiéis encontram uma maneira de expressar suas dores e sofrimentos por meio da catarse que lhes concede um alívio das tensões e uma conseqüente sensação de bem-estar. A matéria e o efêmero são amplamente valorizados. Depois de expulso o mal, palmas, gestuais, canto fazem parte da finalização do ritual. É o corpo em movimento atestando que está solto para usufruir do bem-estar, da libertação do sofrimento, ao menos naquele espaço-temporal da igreja.

Como já foi explicitado, o casamento, para os presbiterianos, torna-se uma instituição "completa", capaz de suprir todas as necessidades dos cônjuges. A afirmação da busca do prazer exclusivamente no casamento fortalece o ideal de indissolubilidade dele e afasta qualquer justificativa para relações extra-conjugais, identificadas, por muito tempo na história da religião, como a busca do prazer por si mesmo.

No código moral de sexualidade que norteia a vida sexual dos casais presbiterianos, formas alternativas de sexualidade como sexo oral, sexo anal são consideradas desvios da criação e, por isso, anti-naturais. O prazer deve acontecer em conformidade com as regras consideradas divinas e puras.

A restrição do exercício da sexualidade ao casamento, entre presbiterianos e entre os neopentecostais da IIGD, parece concorrer para o estabelecimento da fidelidade, gerando certa amenização de possíveis conflitos e desentendimentos entre os casais. Além disso, é importante enfatizar que a postulação da fidelidade no casamento, relacionada com a restrição da sexualidade a ele, parece desmontar, no plano das representações, a dupla moral sexual. Ou seja, para os casados a regra passa a ser um contrato fundado numa única moral sexual, embora a hierarquia de gênero seja vista em

outro plano, no da relação de poder e de decisão entre homens e mulheres casados, cuja primazia deve ser a masculina.

Inclusive uma coisa que a gente não vê acontecer no mundão aí, é a questão da AIDS, né?! Você não vê, em lugar nenhum, falar, prevenção de AIDS, assim: “Evitem o contato sexual”. Eles dão um jeito de você se proteger, mas não pra você não fazer. Em vez de falar assim: “No casamento, mantenha-se fiel ao seu parceiro que não vai acontecer nada.” Hoje se estimula na relação sexual do casal, usar camisinha. Porque você não sabe o quê que o outro tá fazendo, então, para se proteger, usa. Eu não sei como que é isso, porque deve ser uma desconfiança tremenda... Como que você vai estar com a sua mulher, e... “Péra aí, põe camisinha.” “Pô, pôr camisinha por que? Cê tá com medo de me contaminar?”(ri). “Não, é você de me contaminar.” “Então você tá duvidando...” A não ser que haja uma desconfiança... mais prévia, né? (um informante da IPB)

A virgindade pré-nupcial é, ao ser exaltada entre os presbiterianos e membros da IIGD, de certa forma, uma garantia de um grau maior de confiabilidade entre os casais. O discurso presbiteriano propõe como ordenança divina a virgindade pré-nupcial tanto do homem quanto da mulher, mas de fato, a continência sexual antes do casamento tem sido colocada como uma responsabilidade maior da mulher.

A não-virgindade tem sido identificada em relação à ocorrência da gravidez antes do casamento, fato curioso porque os presbiterianos são bastante esclarecidos sobre os métodos contraceptivos. Nessa direção, o corpo da mulher é a maior prova e a “vergonha” de se ter transgredido a regra da virgindade pré-nupcial. Essa ideia se vê mais claramente nos discursos dos homens, muito embora na fala das mulheres a gravidez pré-nupcial também seja condenada. Perguntado sobre o que achava da gravidez antes do casamento, um informante da IPB me respondeu:

(...) a pessoa vai ficar marcada pro resto da vida, principalmente a mulher.

A fala acima é extremamente interessante porque demonstra a liberdade sexual masculina antes do casamento e também a ideia de que, apesar de ser desejável que os homens se casem virgens como as mulheres, é sobre estas que recai o estigma do “erro”. Assim, a mulher, símbolo da natureza, representa uma ameaça à própria ordem institucional. As palavras de Douglas (1976, p. 192) sobre a questão da virgindade são aqui pertinentes:

A ideia da mulher como a Velha Eva, junto aos temores da poluição sexual, pertence a um tipo específico de organização social. Se essa ordem tem que ser mudada, a Segunda Eva, uma fonte virgem de redenção que esmaga o mal sob os pés, é um potente e novo símbolo a apresentar.

Essa “Segunda Eva”, a que se refere Douglas, é para os presbiterianos a figura de Maria. Virginal, antes do casamento, mas a mãe ideal depois dele.

O fim da virgindade antes do casamento, quando evidenciado pela gravidez, torna-se, entre os presbiterianos, um assunto que precisa ser publicizado e remediado diante da comunidade religiosa por meio do casamento, mas nunca através do aborto. Dessa forma, podemos ver uma vinculação muito forte entre casamento e maternidade.

(...) Não é do desejo de Deus essa relação antes do matrimônio... mas aconteceu... Quem somos nós pra tecermos qualquer valor de juízo em relação a isso? Eu acho que a gente precisa agir, nesse caso, com suporte; não encobrir da igreja. (...) Num primeiro momento, esse casal precisa ser orientado pastoralmente para que esteja bem com Deus e procure Deus. E estar bem com Deus significa não ter peso de culpa pelo pecado presente, mas ter consciência da abundante graça que pode ser derramada em corações arrependidos. Feito isso, tem que levantar a cabeça, fazer o que se deve fazer, tomar as medidas que devem ser tomadas em termos de unir, de se casarem, mas isso abertamente com a igreja. (pastor da IPB)

A fala acima é importante no sentido de apontar como os presbiterianos excluem o “pecado” e reintegram os “pecadores”.

Um fato muito interessante ocorreu entre os fiéis desse grupo presbiteriano. Um casal de namorados da igreja, bastante assíduos e participativos, iriam se casar porque a moça estava grávida. O casal se desculpava diante das pessoas da igreja, dizendo que não haviam tido relação sexual “completa” e que ela continuava virgem. E a explicação era detalhada no sentido de mostrar que aconteceu um acidente, mas que não houve penetração completa. O “pecado” é tornado público e, ao ser banido e, de fato, reconhecido como “pecado” pelos que o realizaram, a ordem religiosa é reafirmada. Assim, os pecadores perdoados poderão adentrar o espaço sagrado do templo para se unirem em matrimônio. Realmente, esses procedimentos ilustram o controle da igreja em relação ao exercício da sexualidade dos fiéis. É a religião “invadindo” o que há de mais íntimo na esfera do privado.

Neopentecostais e presbiterianos apresentam em seus discursos códigos morais no que se refere ao corpo e, em especial, à sexualidade. No entanto, os discursos mostram-se mais ou menos rígidos em momentos rituais e situações específicas que demonstram como as fronteiras não são fixas. A dinâmica social impõe acomodações e concessões, mesmo que estas não estejam presentes no discurso.

Conclusão

O discurso presbiteriano aponta para uma simetria das relações de gênero e a ideia de que o prazer é componente fundamental na relação entre marido e mulher no casamento. No entanto, a hierarquia de gênero e a que marca a relação entre corpo e alma mostram-se presentes nos rituais e cultos desse grupo religioso. A sexualidade deve ser, portanto, controlada e restritiva de maneira a não ameaçar os princípios considerados divinos. O rigor com os desejos do corpo, para a salvação plena da alma, parece ser o cerne da doutrina que orienta a maneira de vivê-lo no mundo e nas relações. O corpo da mulher é, ainda, considerado um perigo para o pecado ou a fonte de tentação.

Entre os neopentecostais da IIGD estudados, o discurso não valoriza a simetria das relações de gênero. Ao contrário, há uma clara interpretação das Escrituras que coloca a mulher como inferior e submissa ao homem. No que se refere à sexualidade, o discurso é restritivo, embora na prática haja maior liberdade para acolher os que não se enquadram no padrão presente no discurso. O corpo é valorizado pela Teologia da Prosperidade que propõe saúde e prazer aqui na terra. Assim, alma e corpo não são hierarquizados da maneira como o são entre os presbiterianos. O corpo é constitutivo dos rituais e elemento fundamental nos cultos de libertação e cura. O bem estar no “aqui e agora” é uma busca legítima entre esses neopentecostais.

Referências Bibliográficas

BURGUIÉRE, A. – 1998 – “A Formação do Casal” In BURGUIÉRE, A., KLAPISCH-ZUBER, C., SEGALÉN, M. e ZONABEND, F. (orgs). *História da Família – o choque das modernidades: Ásia, África, América, Europa.* – 3º volume. Lisboa: Terramar.

CAMPOS, Leonildo S. - 1999 - "Protestantismo Histórico e Pentecostalismo no Brasil: Aproximações e Conflito" In GUTIÉRREZ, B. & CAMPOS, L. S. (orgs.) *Na Força do Espírito: os Pentecostais na América Latina: um desafio às Igrejas Históricas.* São Paulo: Associação Literária Pendão Real.

DOUGLAS, M. – 1976 – *Pureza e Perigo.* São Paulo: Editora Perspectiva.

LEACH, E. – 1983 – “Nascimento virgem” In DA MATTA, R. (org.) & FERNANDES, F. (coord.) *Edmund Leach. Grandes Cientistas Sociais – 38.* São Paulo: Ática.

RANKE-HEINEMANN, U. . – 1996 – *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e Igreja Católica.* Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos.

WEBER, Max – 1991 - *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.* Brasília: Editora Universidade de Brasília.

MAPEAMENTO DAS MINAS: REFLEXÕES SOBRE A SOCIALIZAÇÃO CONTEMPORÂNEA E AS TENSÕES ACERCA DA DIVERSIDADE SEXUAL E DA RELIGIÃO

Elias Evangelista Gomes - Universidade de São Paulo (USP)

Resumo

Muda-se de terreno, de sociedade, de tempo e os jovens continuam sendo alvos de grande empenho por parte das instâncias formativas. Nas igrejas evangélicas brasileiras, há uma série de ações e programações desenvolvidas para a juventude, sendo que a sexualidade ocupa lugar central na evangelização. Na política brasileira de direitos humanos, muitas igrejas evangélicas antigas (não-inclusivas) e seus agentes têm se envolvido em batalhas contra as homossexualidades, assim, os púlpitos e os parlamentos foram transformados em escolas de rejeição. Por isso, acredita-se que algumas questões relacionadas aos processos contemporâneos de socialização são relevantes para problematizar e caminhar alguns passos além da síntese: “evangélicos são homofóbicos”. Se a instituição religiosa é contra a homossexualidade, o que, como, quando e em qual situação ela fala sobre isso? Quais são as fontes de formação de categorias de pensamento, julgamento e classificação desses jovens na temática sexualidade? Como jovens evangélicos respondem às demandas de reconhecimentos negativos e positivos a respeito de pessoas que vivenciam as homossexualidades? Quais são as semelhanças, as dissonâncias e as tensões entre as percepções dos jovens e da instituição religiosa? Através de reflexões oriundas de um estudo etnográfico e de entrevistas realizadas com jovens rapazes evangélicos, é possível mapear algumas tendências que envolvem adesão, pragmatismo e relativização.

Primeiras incursões

Muda-se de terreno, de sociedade, de tempo e os jovens continuam sendo alvos de grande empenho por parte das instâncias formativas. Nas igrejas evangélicas brasileiras, há uma série de ações e programações desenvolvidas para a juventude, sendo que a sexualidade ocupa lugar central na evangelização. Na política brasileira de direitos humanos, muitas igrejas evangélicas antigas (não-inclusivas) e seus agentes têm se envolvido em batalhas contra as homossexualidades, assim, os púlpitos e os parlamentos foram transformados em escolas de rejeição. Por isso, acredita-se que algumas questões relacionadas aos processos contemporâneos de socialização são relevantes para problematizar e caminhar alguns passos além da síntese: “evangélicos são homofóbicos”. Se a instituição religiosa é contra a homossexualidade, o que, como, quando e em qual situação ela fala sobre isso? Quais são as fontes de formação de categorias de pensamento, julgamento e classificação desses jovens na temática sexualidade? Como jovens evangélicos rapazes heterossexuais respondem às demandas de reconhecimentos negativos e positivos a respeito de pessoas que vivenciam as homossexualidades? Quais são as semelhanças, as dissonâncias e as tensões entre as percepções dos jovens e da instituição religiosa?

Nesta pesquisa, resolvi levar a sério as expressões dos jovens pesquisados: “eu gosto de mulher”; “eu gosto de menino”; “eu gosto de homem, mas acho que, um dia, vou casar com mulher”; “já senti atração por mulher, mas eu gosto mesmo é de homem”. Bourdieu (2008) considera que o gosto é uma construção social revelada como prática de cultura, resultante de condições específicas de socialização, que permite o sujeito compreender as vantagens e desvantagem materiais e simbólicas que

suas experiências assumem. Os gostos são, concomitantemente, classificados e classificatórios, hierarquizados e hierarquizantes, sendo as pessoas portadoras dos princípios de classificação de gostos e de determinação a respeito dos bens que lhes convêm e não convêm.

Nessa minha construção do conceito, o *gosto sexual* relaciona-se à capacidade de julgamento dos modos como os sujeitos vivem, percebem e constroem a sexualidade. Compreendo que os discursos sobre sexualidade entre os jovens evangélicos expressam as categorias do pensamento que julgam, hierarquizam e orientam socialmente suas experiências sexuais, manifestando-se no corpo, nas interações sociais e no interesse erótico¹.

A homossexualidade e a igreja

A igreja etnografada, possui um *agendamento da sexualidade* juvenil hegemônico no universo das igrejas evangélicas brasileiras, compreendido no seguinte marco regulatório: *exercício do sexo pós-nupcial apenas entre duas pessoas de gosto sexual de sexos opostos*². A igreja pesquisada tenta *não proibir proibindo* ou reprimir de antemão as dissidências sexuais, mas, por meio de um processo continuado e compartilhado, visa fornecer um estoque de esquemas de ação baseado na fé e argumentos de impacto social (gravidez, doenças, não procriação de filhos entre pessoas de mesmo sexo, sofrimentos psíquicos) que balizem as vivências dos jovens. Esse processo continuado, é resultado da percepção da igreja de que as experiências sociais dissidentes na juventude são provisórias e reversíveis, condicionamentos socialmente construídos e passíveis de revisão com mais facilidade que entre os adultos detentores de categorias de julgamento, supostamente, mais bem delineadas.

Caderno de campo: Hoje, teve a Parada do Orgulho Gay de São Paulo. Até chegar à igreja pulei algumas pessoas que estavam caídas e bebidas no chão. Não acompanhei o ato festivo, apenas os “efeitos colaterais” dele. Uma pessoa havia vomitado na porta do templo. Alguns jovens tinham vendido água na Parada com o objetivo de arrecadar fundos para uma viagem. Junto com um

¹ Atento o leitor para o fato de que o construto *gosto afetivo-sexual* não serve como substituto dos termos “orientação” ou “opção sexual”, mas como articulação teórica para pensar o processo de socialização da sexualidade. Ao meu ver, a categoria “gosto” aplicada à sexualidade permite pensar a flexibilidade, a provisoriedade das experiências sociais dos sujeitos e a fixação da disposição afetiva-sexual no *habitus*. Do ponto de vista antropológico, coloca-se em xeque a máxima de que “gosto não se discute” e mostraremos, a seguir, que no universo pesquisado da igreja evangélica o gosto afetivo-sexual se discute, disputa e experimenta.

² Em outros trabalhos, interpelo teoricamente as categorias *exercício do sexo* e *agendamento da sexualidade* (Gomes, 2010, 2012). A pornografia é outro espaço de encontro com a diversidade sexual por meio da qual, os meninos de todos os gostos afetivo-sexuais mais do que as meninas, organizam seus modos de julgar, hierarquizar e conceber o corpo, o gênero, o sexo, o prazer. Aqui, *sexo oposto* e *mesmo sexo* referem-se às pessoas assignadas, ao nascer, mulheres e homens, sexo feminino e sexo masculino, respectivamente. Segundo Judith Butler (2003, p. 164), “a categoria sexo não é nem invariável nem natural, mas sim um uso especificamente político da categoria natureza” e “conceitos, categorias e abstrações” cometem certas violências contra os corpos que se pretende assignar (Butler, 2003, p. 164).

jovem líder e seu discípulo fui a um *Fast-Food*. Durante algumas falas de animação do jovem líder para que o discípulo se tornasse também um líder, entravam algumas pessoas fantasiadas, meninos (em especial) de mãos dadas. O jovem líder, estava estranhando o clima da lanchonete. Até que resolveu expressar alguma posição a respeito do que via. “Eu fico com uma dó, são pessoas como nós, criadas por Deus também. Sabe o que faz uma pessoa ficar assim? É a falta de amor dos pais”. Então, indaguei o jovem: “Será que tem milhões de pessoas mal amadas, hoje, na Avenida Paulista? Será que é isso?”. Ele respondeu: “ninguém nasce assim. As pessoas se tornam assim. E é o amor de Deus que pode reverter”.

Marcelo Natividade e Leandro Oliveira (2004) apontam que no Brasil observa-se uma *explosão discursiva* (Foucault, 1988) e *intervencionista* acerca da sexualidade na literatura, na mídia, nos templos e entre os parlamentares de filiação evangélica. Esses sujeitos chamam para si a legitimidade de serem portadores e “porta-vozes de valores universais, batiões da moralidade, conjugando percepções negativas da diversidade sexual a uma atuação em oposição ao seu reconhecimento, compreendido como ameaça” (Natividade; Oliveira, 2009, p. 133). Apontam, ainda, a existência de um *construtivismo moral evangélico* composto por três tendências: a primeira, considera o gosto sexual de mesmo sexo como uma manifestação espiritual demoníaca; a segunda, notadamente psicologizante, julga-se que esse fato social decorra da experiência social do sujeito em famílias desestruturadas que implica num percurso antinatural e a terceira, uma corrente liberal que reporta-se à noção de comportamento responsável na sexualidade, desfocando a problematização da “homossexualidade”.

Observa-se que a Sara Nossa Terra, localiza-se, sobretudo, naquela segunda vertente do construtivismo moral, o que não quer dizer que nos demais templos da denominação posições possam aparecer outros posicionamentos. Institucionalmente, a Sara Nossa Terra busca conceber a dissidência a partir de um naturalismo com feições próprias, nos termos de Natividade (2006, p. 122), “um essencialismo moldado culturalmente pela religião, submetido às concepções cosmológicas e doutrinárias” e por sua vez “a natureza que se fala é a natureza divina”. Portanto, trata-se de um modo específico de luta simbólica contra os gostos que põem em risco o agendamento da sexualidade da igreja.

Observei no templo, uma estratégia institucional de *acolher para transformar* dos sujeitos que vivenciam gostos sexuais de mesmo sexo, na qual persiste a noção da “prática” da homossexualidade como pecado³. Persiste a psicologização, característica do alto pentecostalismo, aplicada à sexualidade para explicar a origem, a antinormalidade e disfunções psíquicas dos sujeitos “portadores” de gostos sexuais de mesmo sexo como é observado nas falas tanto do bispo em Brasília e do Jovem no dia da Parada Gay. Entretanto, a estratégia de combate ideológico e espiritual à dissidência possui peculiaridades no universo do templo.

³ O discurso “acolhida e transformação” também foi observada em Natividade (2006); Natividade e Oliveira (2009) no construtivismo moral.

O sujeito dissidente é bem vindo à igreja e busca-se oferecer condições para que ele possa se inserir “nos planos de Deus” de acordo com o tempo e a intensidade de sua imersão no *circuito de cuidado* da sexualidade. Ou seja, inserir-se num sistema de trocas simbólicas, no sentido maussiano, envolvendo vários tipos de trocas entre os sujeitos da socialização (fiéis, igreja e Deus) a partir de alguns elementos da cosmologia evangélica: conversão (“aceitar Jesus”), negação do passado (“largar tudo”), adequação aos princípios da igreja (“seguir os caminhos do Senhor”), dentre outros.

No tocante à juventude, compreende-se que os jovens vivam um momento de transitoriedade, mais propensos à reversibilidade (Pais, 1993) de gostos e experiências, ao mesmo tempo não se sujeitando facilmente às prescrições meramente proibitivas. Por isso, *não proibir proibindo*, não acusar de antemão os sujeitos os vivenciam gostos dissidentes é uma forma de *dar tempo ao tempo*, de *acolher para transformar*. Seguindo a lógica da igreja, se ela considerasse que a dissidência de gosto de mesmo sexo fosse uma manifestação unilateralmente demoníaca, necessitar-se-ia uma intervenção mais rápida, por exemplo, em relação às duas meninas que se beijaram na festa no templo. Por isso, o silêncio estratégico em relação ao “beijo gay” na festa torna-se importante para que elas e os demais jovens de gostos sexuais de mesmo sexo se “sintam bem na igreja e possam voltar”.

Menino (01): você viu aquele dia, as meninas se beijaram. Imagina que se alguém tivesse chegado lá, ouououou... Vamos dispensar, vamos dispersar... Seria o fim, jamais voltariam à igreja. Tem que ganhar primeiro, para depois consolidar, discipular e por aí vai. A tarefa do líder é ter paciência. É assim, paixão, dedicação, paciência e maturidade. Tem que plantar a semente.

A socialização para adesão ao agendamento da sexualidade na Sara – Augusta ocorre num espaço privado, discipulado individual, no qual o jovem líder ensina, ouve confissões e cria estratégias de resolução de problemas vividos por outros jovens, como já fora mostrado também por Natividade (2003) em seu estudo sobre carreiras homossexuais entre pentecostais no Rio de Janeiro. Na igreja que pesquisei essa abordagem privada da sexualidade ocorre para todos os gostos sexuais, sendo que a adesão a esse modelo não ocorre de modo homogêneo entre os fiéis. Nesse espaços, não se fala de imediato aos jovens novos na igreja o que “não é permitido” ou definido como “carne” na polarização cosmológica “espírito” e “carne” referentes ao agendamento da sexualidade. Não se pergunta, antecipadamente, se a pessoa é “Gay” ou “Lésbica”, espera-se que ela mesma “se abra” ao seu líder de forma que possa e “receber os cuidados”, ou seja, os ensinamentos bíblicos, a reafirmação da agendamento da sexualidade e estratégias para que possa “largar tudo para seguir Jesus”.

De alguma forma, aposta-se no fato de que a pessoa não procura a igreja aleatoriamente, mas porque está também interessada em se inserir (mesmo que parcialmente) no universo simbólico da igreja, como lembrado por Bourdieu (2004) que todo sistema de dominação a parceria do dominado é necessária. Nas festas, cultos e atividades de pequenos grupos busca-se estimular a aproximação e familiarização entre sujeitos (“tornar-se amigos”) favorecendo a criação de um *ambiente de confiança* para

“consolidar” o jovem na igreja e ele poder, com o tempo, reconhecer, em si mesmo, aquilo que é pecado, bem como perceber a necessidade de relatar suas experiências dissidentes e receber os cuidados de seus socializadores.

Ter um grupo de amigos, sentir-se acolhido, ter um lazer na cidade, funcionam como pontos de partida para que o jovem dissidente possa se inserir num circuito de cuidado, de trocas simbólicas em torno da sexualidade. As práticas socializadoras para adesão ao agendamento da sexualidade preservado pela igreja baseiam-se em processos comunicativos, iniciados no lazer, nas festas e nos cultos e intensificados em um *ambiente de confiança*, no qual seu mediador inicial é o jovem líder do G12. No âmbito do gosto de mesmo sexo, os mediadores da socialização dos dissidentes são jovens “heterossexuais” que tenham *segurança de gosto*⁴. Por vezes, eles passam aos adultos e pastores a tarefa de cuidar dos jovens de gostos dissidentes. No cuidado autônomo, esses jovens “heterossexuais assumidos” precisam treinar, elaborar e colocar em prática seus modos de julgar, hierarquizar gostos, práticas e sujeitos. Precisam recorrer as suas experiências para criar aproximação e diálogo.

Neste encontro com os *gostos sexuais dissidentes* na igreja, os jovens “heterossexuais assumidos” na socialização de seus discípulos precisam negociar os princípios de exclusividade de gosto, as estratégias de *psicologizar*, de *acolher para transformar*, de *não proibir proibindo* e de *dar tempo ao tempo*. bem como compreensões resultantes do conjunto de experiências significativas de sua socialização na família, na escola, na mídia, entre amigos e no espaço urbano. Esse encontro pode provocar um impacto “tremendo” em suas categorias de percepção. Por exemplo, um jovem vindo de uma igreja de neopentecostalismo rústico ou pentecostalismo tradicional, não poderá acusar as meninas do beijo gay de estarem endemoniadas, impondo-lhe a necessidade de reconfigurar suas categorias de compreensão da fé e da dissidência de gostos de mesmo sexo, demandando-lhe atribuir significados psicologizantes às dissidências bem como nova postura na recepção dos dissidentes na igreja. Não menos interessante é compreender o sorriso no caso do beijo gay, pois ora revela uma “paciência” estratégica com os tempos individuais para que num futuro próximo possam “ganhar a pessoa para Jesus” ora revela um susto (estranhamento) ao encontrar um “outro” que *só se conhecia de ouvir falar, mas agora se vê*, pois não está fora, nem perto, nem ao lado, mas está dentro da igreja.

A homossexualidade e a cidade

Caderno de campo: Ao terminar o culto, (nome suprimido), jovem líder, chamou seus discípulos para uma “noite especial” de convivência, que, o tempo todo e a cada momento, foi ressaltada como declaração de carinho e amizade para com eles. Tratava-se de uma modalidade do que se denomina “discipulado

⁴ A *segurança de gosto* sexual são provas públicas e íntimas pelas quais os sujeitos (e ou as pessoas) têm certa nitidez dos gostos, geralmente expressa pela convicção do que e de quem se gosta, se gosta de pessoa de mesmo sexo, se gosta de sexo oposto, se gosta dos dois sexos, dentre outros. São respostas em termos de performances corporais, interações sociais e histórico afetivo que se oferece para ser reconhecido tal. Sendo que a expressão da segurança de gosto nem sempre se corresponde com às experiências vividas e, por vezes, vistas como ambíguas e híbridas, o que gera acusações para os sujeitos que não expressam a segurança de gosto afetivo-sexual de sexo oposto.

coletivo”. Andamos pela região da Avenida Paulista. Fomos á uma lanchonete próxima à Rua da Consolação, mas os jovens acharam caro o valor da alimentação e prosseguimos na andança. Depois de, um por um, pular caixas empilhadas na calçada, escorregar nos corrimãos de uma agência bancária, atravessar a rua correndo antes que o sinal abrisse, fazer pose para fotos, decidiram ir ao carrinho de lanches na Rua Frei Caneca com Av. Paulista, via pública conhecida como “a rua mais gay da cidade”, pelo volume de estabelecimentos de lazer frequentados pela comunidade LGBT da capital e turistas. O lanche era uma “desculpa” (termo usado *várias vezes* por socializadores para explicar esse processo) para o jovem socializador ensinar princípios cristãos e falar sobre a importância da evangelização para “ganhar São Paulo para o Senhor Jesus”. O grupo era formado por três meninos de gosto sexual de mesmo sexo, mas só um era da igreja e os outros são seus amigos, por três meninos de gosto de sexo oposto, por um que já se relacionou sexualmente com meninos, mas não relaciona-se mais (atualmente “hétero”), pelo líder que estava em vias de se casar com uma jovem da igreja e por uma menina, sem informações sobre sua sexualidade, que, teoricamente, não era para estar com o grupo dada a divisão de gênero para o discipulado individual e coletivo (“meninos com meninos” e “meninas com meninas”), mas que desejava acompanhar seus amigos (os “gays”). Até aí, o grupo de jovens interagia sem demarcações explícitas de gostos sexuais. Todos dedicavam o mesmo tratamento a todos. Conversavam e bricavam. A madrugada já tinha começado e, depois de lancharmos, descemos a pé a Rua Frei Caneca em direção ao centro antigo da cidade, próximo à região da igreja. Passamos em frente e próximos aos sujeitos e estabelecimentos “gays” (bar, sauna, shopping, balada, clube de sexo). No grupo, eu tinha três informantes privilegiados, o líder, o “gay” e um “hetero”. O líder dispensava atenção aos jovens na persistência de ensiná-los condutas cristãs gerais (trabalho, família, amor etc). Os dois outros informantes são moradores da região central, porém naquela situação mantinham relações com o ambiente opostas às observadas em outras circulações na região. O “gay” que, anteriormente, circulara comigo na região me apresentando os estabelecimentos GLS e contando suas histórias de vida de dissidência sexual, *mantinha a linha* contida e nada comentava sobre as referências sexuais da rua. Seus amigos “gays”, por sua vez, tentavam se integrar ao universo simbólico evangélico, faziam comentários sobre o culto, cantavam músicas e contavam suas experiências em igrejas evangélicas sem fazer menção às suas condições sexuais. Os “héteros”, por sua vez, se *jogaram* no ambiente, estavam completamente aminsados. Brincavam, se empurravam, pulavam uns nos outros, se estapeavam, muito mais agitados que os demais. A menina, mais próxima dos “gays”, interagia com os dois grupos. Andando juntos, os familiarizados com a região faziam questão de manter certo distanciamento em relação à ela, enquanto os “estranhos” pareciam muito mais familiarizados.

Ronaldo Almeida (2004) aponta que a distribuição espacial de templos das igrejas evangélicas na cidade de São Paulo pode correr de acordo com um perfil de

sociabilidade e gestão administrativa da denominação⁵. Nessa direção, os interesses da Sara Nossa Terra parecem se cruzar com o perfil da rua, pois a denominação se interessa (não só, mas original e principalmente) por um público de classe média, empresários e jovens, o que faria expressar um estilo de vida moderno (não “careta”), diferenciando-a de outras denominações evangélicas.

Nesses termos, a igreja ficaria no pólo céu combinando tanto suas perspectivas evangelizadoras de “levar mais pessoas para o céu” como de se aproximar de um público que circula no céu urbano, a classe média. Contudo, ao contrário dos adultos da igreja, em sua maioria de classe média e média alta, os jovens, majoritariamente, são de classe média baixa, oriundos da periferia da cidade, de bairros que, por vezes, estão à uma hora e meia de distância do templo.

Os estranhamentos com ao gosto de mesmo sexo (beijos gays, carícias, vestiário e sociabilidade) na rua, devem chegar em casa com certa neutralidade para que o próprio percurso na cidade não seja objeto de estranhamento na família. Assim, em casa os jovens de gosto de sexo oposto precisam lançar mão de argumentos que lhes confira certo distanciamento da dissidência. Assim, o construtivismo moral, sob o signo do psicologismo, serve como instrumento de argumentação que legitima a circulação na região da Rua Augusta. Os percursos no “terreno do inimigo”, no pólo infernal-sexual da cidade, devem ser vistos pela família como algo “natural” porque o mais importante é *acolher para transformar*. Assim, o jovem precisa negociar na família e no bairro a noção de que frequenta o céu da cidade e que chega próximo às “rodas dos escarnecedores” sem se escarnecer, precisa provar que passa ao lado dos gostos dissidentes sem inclinar-se a eles. Busca-se evidenciar para a família certa segurança não apenas em relação à violência da grande metrópole, mas uma *segurança de gosto*, que os fatos de ir a uma “igreja que têm gays” e de andar numa “rua que tem gays” não o tornará “gay”, nem o fará remodelar o gosto sexual. Para que o lazer seja outorgado pela família dispõe-se certo instrumental construtivista da sexualidade. Em outras palavras, sabem-se os sentidos do jogo (Bourdieu, 1996) e utilizam-se da argumentação sociológica e psicologizante para a viabilização da mobilidade urbana e do trânsito religioso.

O encontro do jovem evangélico de gosto sexual de sexo oposto com de mesmo sexo na Rua Augusta estimula também aquela *explosão discursiva* sobre sexualidade já tratada por Michel Foucault. Assim, o modo da Sara Nossa Terra conceber a dissidência de gosto de mesmo sexo contribui para a reconfiguração do modo de julgar as dissidências, bem como de compreender a circulação na cidade e a fé.

Conversa no MSN:

Pesquisador: Mas seus colegas ficavam falando que tinha muito gay na Augusta...

Menino (04): É. Mas não tem nada não. Deus ama todo mundo. Os caras (gays) estão é no caminho errado. Só isso.

⁵ Ronaldo Almeida (2004) utiliza como dado empírico a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Assembléia de Deus.

Pesquisador: Mas, lance de demônio, essas coisas?

Menino: Só lá na minha igreja antiga, lá na Sara não tem isso. Você acha que se eu pensasse que os caras têm espírito eu andaria lá? Nem passava perto. Estava longe.

Circular em um espaço em que há pessoas com problemas psíquicos e construções inadequadas da sexualidade é menos impactante do que circular num espaço espiritual demoníaco. Nestes aspectos, a cosmologia evangélica da prosperidade que psicologiza a experiência de fé e as dissidências sexuais contribui para que a circulação urbana, ou até mesmo a frequência à Parada Gay para ficar com meninas seja vivida com menos “culpa” do que, por exemplo, ir à um espaço espiritualmente “carregado” por “espíritos maus”. Um jovem, importante informante, deixou muito claro em um lanche/entrevista que sentia certa tranquilidade ao ir à Parada Gay para ficar com meninas, pois tinha *segurança de gosto* e que pedia perdão por ter ficado com as meninas (“Eu sei do que gosto e isso não vai me influenciar a parar de gostar de meninas”). Neste caso, o jovem se encontrava ao lado do dissidente para vivenciar a sua própria dissidência em relação ao agendamento temporal da sexualidade proposto pela igreja, ao mesmo tempo afirmar sua adesão, convicção e certa naturalização de seus gosto sexual.

Encontrar-se com o “outro” é um fenômeno no qual o jovem evangélico precisa pensar e negociar seus julgamentos sobre fé e gostos sexuais, sobre os seus e os dos “outros”. A mobilidade espacial influi diretamente na formação das categorias de pensamento desses jovens, assumindo ou não os princípios da igreja. Precisam por vezes, comparar suas próprias dissidências em relação às dissidências dos “outros” a fim de mediar conflitos familiares, com suas redes de pares, amigos, vizinhos e consigo mesmos. O gosto sexual de mesmo sexo é considerado uma dissidência a partir dos parâmetros eclesiais e é assimilado pela maior parte dos jovens, porém no encontro com o “outro”, durante a circulação na região da igreja, são provocados a pensar modos de se relacionar com os sujeitos e suas as práticas dissidentes. São levados a construir modos de co-existência de visões de mundo e gostos sexuais distintos no mesmo espaço urbano.

Pesquisador: Você disse que mudou muito sua maneira de ver a homossexualidade. O que mudou?

Menino (05): Olha, mano, eu não vou ficar aí falando que não é de Deus, pois você sabe os caras e as minas, ficam entre si porque querem, porque estão a fim. Mano, tem cara que você olha aí e vê. Aqueles dois que saíram daqui. Nossa! O cara ama o outro mesmo. Às vezes, fica só por ficar, mas na igreja também tem isso. Na minha casa aprendi que gay não é de Deus, na igreja também, a vida toda assim. Não sei se estou errado, mas acho que se o gay quer vir para a igreja tem que vir, ninguém tem que ficar olhando para ele torto, nem sei se tem que ficar tentando converter o jeito dele ser. Quem sabe, é um direito dele. Eu não sei, acho tudo isso muito complicado, mas já mudei muito meu jeito de ver as

coisas desde que vim aqui para a Sara. Eu era meio tapado, olhos vendados. Antes, achava mais esquisito, agora eu olho e vejo, estão ali e eu aqui na mesma lanchonete. Um dia, fiquei pensando: “será que se a pessoa aceitar a Jesus e ser gay vai para o céu?” Não conta para ninguém... É meio contraditório...

Pesquisador: Falou! Não vale censurar, não! Só vou publicar nos quatro cantos do mundo, mas eu tiro seu nome.

Menino: É meio contraditório... Estava pensando “o cara vai para o céu sim, pois ele aceitou a Jesus como salvador e senhor, a sexualidade é um mero detalhe”. Imagina se eu fosse pirar com tudo que eu já fiz que a igreja diz que é errado, eu já tinha ficado louco. Se eu não quero ficar louco por isso, porque eu quero que aqueles caras fiquem. Entendeu. Estava pensando umas coisas assim. Mas, mano, eu não sei. Acho que Jesus quer todo mundo, só isso. O resto é resto.

Nesses aspectos, a própria espacialidade da rua é educativa, pois a visão fantasmagórica do “homossexual” como um “outro” que só existe nas piadas e interdições bíblicas dá lugar a um olhar “afetivo” sobre o sujeito, daquele que se quer “ganhar para Jesus”, ou daquele que é “parceiro” na ocupação do mesmo espaço de lazer. Para alguns jovens, assim como para alguns etnógrafos a “experiência afetiva” (Favret-Saada, 2005) torna-se objeto de análise para compreender a dissidência do “outro”. Neste caso, o medo de julgar se baseia não é mais um “homossexual” idealizado, mas um sujeito que ama, tem carinho e é erotizado, “assim como eu”. Contudo, essa dimensão “afetiva” de encontrar a homossexualidade pode ser repulsiva (“gay, não quero ver nem perto”), inclusiva/desfocamento (“Acho que Jesus quer todo mundo, só isso. O resto é resto”), acolhedora (relaxar que Deus vai fazer a obra) ou pragmática (“fui na Parada Gay sem problema”)⁶.

Dentre os meninos “heterossexuais assumidos” que encontrei no campo, há poucos casos de jovens que repulsam os sujeitos e as práticas homossexuais. Os que atuam com essa corrente de pensamento, são, geralmente, oriundos de igrejas pentecostais “rústicas” (Pereira de Queiroz, 1977). Assim, no conjunto dos jovens heterossexuais que conversei no campo, há uma grande tendência a *acolher para transformar* os “homossexuais”, para que reconvertam os gostos sexuais, e uma minoria inclusiva/desfocalizadora, respectivamente, aqueles que consideram as modalidades de dissidências de gostos como experiências sociais legítimas ou que não são importantes para o “julgamento final”.

Sobre minas e tendências

⁶ Uso o termo pragmático, sob a possibilidade de rasurá-lo brevemente a partir de outras construções teóricas a cerca da construção social do gosto afetivo-sexual na igreja evangélica. Neste caso, penso naqueles jovens que vão à Parada Gay “para ficar com meninas” e para vender coisas para ganhar dinheiro para seus grupos de jovens da igreja.

Etnografei um templo bastante peculiar pelo fato de se inserir em um espaço urbano no qual a “homossexualidade” está fora do armário. Observei que entre os jovens meninos de gosto sexual de sexo oposto oriundos da periferia, os modos de julgar a “homossexualidade” estão em processo de reconfiguração a partir do encontro com o “outro” na igreja e na rua. O jovem que chega à igreja com posições *repulsivas* aos sujeitos e suas práticas dissidentes é socializado pelos pastores e líderes na tentativa que ele coloque sua repulsão aos sujeitos no armário com o objetivo de não atrapalhar a meta institucional de *acolher para transformar* e não parecer uma igreja “careta”. Na rua, os modos de julgar, *espiritualizantes* ou *psicologizantes*, por vezes, são colocados no armário para que mobilidade na cidade possa conferir-lhes prestígio e abrigar suas próprias dissidências. Do mesmo modo, aquele jovem que passa a ter um olhar “afetivo” para os sujeitos e suas práticas dissidentes, precisa manter seu novo modo de julgar no armário a fim de se manter unido à comunidade de fé e à compulsoriedade de gosto sexual. Nesses aspectos, todos esses jovens são atraídos a interpretar o fato social total da “homossexualidade” seletivamente (Berger, 1976) de acordo com a configuração dos tempos e lugares, da fé e da rua.

Na busca por viver um estilo de vida integrado à modernidade, a igreja e os jovens se encontram com a “homossexualidade” presente na rua num processo de familiarização e estranhamento, de aproximação e distanciamento, nada desinteressado. Assim, o modo como a Sara Nossa Terra cosmologiza (julga) a fé e os gostos sexuais dissidentes pode ser a sua própria cilada. Pelo que vi “de perto e por dentro”, os jovens são *simpatizantes* da visão *psicologizante* e aqueles que demonizam a “homossexualidade” acabam por aderir mais facilmente à visão de *acolhimento*, assumindo certo declínio das explicações mágicas sobre as dissidências sexuais. Pragmaticamente, não querem ser vistos circulando em um espaço urbano e “espiritual carregado” ou porque não planejam compreender suas próprias dissidências do ponto de vista espiritual, mas social e psicológico, o que causa menos “medo”. Essa é a encruzilhada da igreja evangélica, ofertar ao fiel um novo esquema de ação que seja atrativo e que, contraditoriamente, lhe retira autoridade na explicação das coisas via magia: “Você acha que se eu pensasse que os caras têm espírito eu andaria lá? Nem passava perto. Estava longe”.

Assim, o psicólogo e o cientista social são peritos (Giddens, 1991) que têm “alimentado” a “palavra de Deus” com argumentos, sujeitos de áreas do conhecimento que têm mostrado que a fé também é construída socialmente. A Sara Nossa Terra da Rua Augusta tem colocado certa *cosmologização espiritualizante* dos gostos sexuais, da fé e da vida no armário, na tentativa de atrair mentes e corações ao programa institucional de socialização. Ela sabe estrategicamente com quem, onde, como e quando lutar contra a “homossexualidade”. O jovem é o seu principal alvo e porta-voz, ela sabe dosar distintamente a “agressividade” da luta simbólica no parlamento e no templo, a fim de *acolher para transformar e dá tempo ao tempo* “batalhando” para que a transformação de fato ocorra. Essa reconfiguração resulta da disputa por pessoas e fiéis num campo religioso de grande concorrência, tendo classe, etapa da vida e escolarização como marcadores sociais e culturais de diferença orientadores de seu “foco”. Concomitantemente, o templo localiza-se em um espaço urbano em que as categorias de julgamento sobre gostos sexuais também estão em disputa, demandando novas formas de encontro entre sujeitos e suas práticas dissidentes.

Na igreja do centro de São Paulo, no seio da classe média paulistana, observei um discurso mais *psicologizante* e *acolhedor*. Como os muros da cidade não estão bem delimitados, o ilícito convive com o lícito, o centro com a periferia, os jovens da periferia estão lá na Rua Augusta reconfigurando seus modos de julgar as dissidências de gostos sexuais, o que pode chegar “silenciosamente”, mesmo que tensamente, em suas casas, bairros e novas igrejas que venham a frequentar.

O encontro entre gostos sexuais no cenário evangélico tem garantido novas formas de conflito. Não mesmo interessante é observar os conflitos religiosos em torno do *direito de ter fé em Deus* no campo religioso brasileiro com a emergência de igrejas inclusivas. Em meio às acusações, o argumento *espiritualizante* reaparece e sai do armário daquelas igrejas que o tinha guardado, na condenação de que os pastores dessas igrejas seriam “pastores do diabo” (Natividade, 2008).

A observação antropológica acerca do histórico das lutas das minorias sociais no interior das igrejas evangélicas revela os sinais dos tempos. No Brasil, em 1960, qual pentecostal conseguia imaginar proliferação de mulheres pastora, das calças, brincos e maquiagens nos púlpitos? Ou uma igreja protestante histórica com guitarra e grupo de dança? Quem imaginava igrejas inclusivas que pregariam o Evangelho interpretado sob a ótica da diversidade sexual? No caso das igrejas protestantes as mudanças ocorreram, sobretudo, a partir da juventude. Segundo Regina Novaes (2006, p. 119), “a juventude é como um espelho retrovisor da sociedade”, mas o jovem de hoje vive uma experiência social “inédita”.

A Sara Nossa Terra da Rua Augusta pretende “sara” os jovens de uma geração que vive em um mundo mais veloz e interconectado, numa cidade em que o ilícito e lícito tem se capilarizado nas tramas da vida social (Telles; Cabanes, 2006) no qual a sexualidade está muito mais politizada e visível, inclusive, na igreja. Por essa razão, não é menos interessante pensar os sinais dos tempos e dos lugares a partir da ótica dos jovens, buscando não apenas compreender como os sujeitos de gosto sexual de mesmo sexo se encontram com a fé e com a igreja, mas também como que esses jovens “heterossexuais assumidos” se encontram com a diversidade sexual na rua e na igreja.

Nesta “explosão discursiva” sobre sexualidade no encontro desses jovens “heterossexuais assumidos” com a “homossexualidade” emergem novas regras e novas formas de controle (Bozon, 2004) de si e do outro. Por isso, nas pesquisas sobre as cosmologias religiosas sobre sexualidade é preciso ter um olho na instância religiosa e outro no fiel, “um pé na igreja e o outro no mundo” (rua). Tendo em vista que a socialização dos gostos sexuais é um fato social total, algumas perguntas de pesquisa são relevantes: o que o fiel faz com que a igreja quer fazer dele? O que ele faz com o que as outras instâncias sociais, como a rua, querem fazer dele? Os sinais dos tempos e dos lugares nos dirão o que ele quer fazer com essa rua e com essa igreja para que elas sejam dele. Somente assim, é possível compreender o sujeito como participante de seu processo socializador e de sua cultura, visto que não é mero reprodutor de sistemas simbólicos aparentemente coerentes, mas é um sujeito que se envolve “afetivamente” nas lutas e violências simbólicas, socializando seu modo de julgar não apenas as dissidências dos outros, mas também as suas e criando aí formas de aproximação e familiaridades entre gostos sexuais e fé.

Referências bibliográficas:

- BERGER, Peter. 1976. *Perspectivas sociológicas*. São Paulo: Círculo do Livro.
- BOURDIEU, Pierre. 1990. *Coisas ditas*. São Paulo, Brasiliense.
- _____. 1996. *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação*. Campinas: Papirus Editora.
- _____. 2008. *A distinção: crítica social do ulgamento*. Porto Alegre: Editora Zouk.
- BOZON, Michel. 2004. *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. Ser afetado. In. *Cadernos de Campo*, n. 13, ano 14, São Paulo: USP – FFLCH. pp. 155-161.
- GIDDENS, Antony. 1991. *As conseqüências da modernidade*. Editora Unesp: São Paulo.
- GOMES, Elias E. 2010. Ensaio etnográfico sobre a socialização da juventude para a sexualidade e a fé: “vem, você vai gostar!”. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação. Universidade de São Paulo.
- _____. 2012. As tramas da socialização: uma análise socioantropológica sobre a sexualidade juvenil na religião. *Cadernos Cenpec*. v. 2. pp. 65-87.
- NATIVIDADE, Marcelo. 2003. Carreiras homossexuais no contexto do pentecostalismo: dilemas e soluções. *Religião & Sociedade*. 23 (1). pp. 132-152.
- _____.2006. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas In. *RBCS*, junho, agosto/vol. 21, número 061. pp. 115-132.
- _____.2008. *Deus me aceita como eu sou?* A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil. Tese de doutorado, PPGSA/ IFCS/UFRJ – Rio de Janeiro.
- NATIVIDADE, Marcelo e OLIVEIRA, Leandro de. 2004. Algumas tendências recentes nos discursos evangélico e católico sobre a homossexualidade. In. *Sexualidade, Gênero e Sociedade*, ano XI (22): dez. pp. 1-5.
- _____.2009. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. In. *Sexualidad, Salud y Sociedad, Revista Latinoamericana*, n.2. pp.121-161
- NOVAES, Regina R. 2006. Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias. In. ALMEIDA, Maria I. M. e EUGÊNIO, Fernanda (Orgs.) *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. pp. 105-120.
- PAIS, José M. 1993. *Culturas juvenis*. Lisboa. Imprensa Nacional Casa da Moeda. Portugal,
- QUEIROZ, M. I. P. de. 1977. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega.

TELLES, V. da S.; CABANES, R. (Org.) 2006. *Nas tramas da cidade*. Trajetórias urbanas e seus territórios. São Paulo: Humanitas (Estudos Urbanos).

ENTIDADES “HOMOSSEXUAIS” NA UMBANDA

Sullivan Charles Barros - Universidade Federal de Goiás (UFG)

Resumo

Caracterizados como possuidores de atitudes, hábitos e modalidades de comportamento estabelecidas a partir do pertencimento a categorias sociais marginalizadas (bandidos, delinquentes, prostitutas, velhos escravos, crianças, estrangeiros, homossexuais, etc.) as entidades “brasileiras” da umbanda, enquanto representações coletivas constituem fatores sociais projetados e vividos pelos seus médiuns e fiéis religiosos. Na unidade de construção destas figuras míticas e no entendimento de suas narrativas se superpõem as diversidades indicadoras de sentimentos, aspirações e atitudes individuais de suas experiências sociais, revelando o sentimento comum e individualizado que os indivíduos possuem da sociedade. Este trabalho não visa um caráter conclusivo, mas exploratório e instigante no sentido de levantar a existência de entidades espirituais que se autodenominam homossexuais. A presença destas entidades foi identificada a partir de enunciações e narrativas formuladas pelas próprias entidades em terreiros de umbanda, postas nos seus próprios termos e proferidas pela boca de seus “cavalos” (médiuns). Embora não exista na umbanda uma “linha” específica que possa abarcar estas entidades (“homossexuais”), tornou-se possível identificá-las nas mais variadas “linhas” da umbanda (tais como as de exus/pombagiras, cigano/as; malandros, caboclos/as; boiadeiros, marinheiros, etc.)

Introdução

Quem já teve a oportunidade de assistir a uma “gira” de um terreiro umbandista pode perceber, no ritual e no ambiente, a presença de elementos de várias religiões. No altar principal, chamado de “congá”, encontram-se imagens de Jesus Cristo, Nossa Senhora, santos como São Lázaro, São Jorge, Cosme e Damião, Orixás, ao lado de estatuetas de Buda, Iemanjá, índios, ciganos, pretos-velhos e, mais dissimuladas, representações que sugerem a figura do diabo (representando os exus e as pombagiras). Encontram-se, também, nestes “congas”, objetos próprios do rito umbandista (“pembas”, “guias”, “patuás”, etc.), bem como, velas brancas, flores e por vezes ícones cívicos, como a bandeira nacional.

Ali, no espaço sagrado do terreiro, rezam-se padre-nossos, ave-marias e invocam-se os orixás e as “entidades” da umbanda; os espíritos “descem” nos iniciados por meio do transe, provocado pelo toque dos atabaques, cantigas (“pontos cantados”) e sinais cabalísticos desenhados no chão (“pontos riscados”). A sessão começa com a defumação da sala; durante a cerimônia os médiuns, tomados por seus “guias”, dançam, fumam charutos ou cachimbos, dão passes e conversam com o público presente. A cor das roupas é predominantemente branca, mas não faltam colares de todas as cores, chapéus de couro, de palha, dentre outros acessórios rituais.

O culto é composto de músicas e danças sagradas. Os atabaques marcam o ritmo, os médiuns cantam o “ponto” sob a liderança da mãe ou do pai-de-santo, dançam em roda, e recebem as suas “entidades” espirituais, funcionando como seus “cavalos” e “aparelhos”. Além de se expressarem dançando a sua energia vital (segundo a concepção destas comunidades religiosas), como ocorre com os orixás do candomblé, os “guias” da umbanda, ao contrário daqueles, se apresentam para dar conselhos aos fiéis que deles se aproximam. Orientam estes e purificam-os por meio de “passes”, protegendo-os de possíveis ataques místicos de que são ou poderão se tornar vítimas.

A primeira impressão que se tem, é a de uma mistura indigesta de elementos religiosos e profanos de origens européias, africanas e indígenas. Existe até um termo para designar essa junção, num mesmo culto, de fragmentos de procedências tão diversas: “sincretismo”. Tal denominação contém elementos da religião católica e do espiritismo kardecista, de cultos trazidos para o Brasil pelos escravos, além de alguns de duvidosa inspiração indígena.

Os terreiros de umbanda tornam-se, assim, centros de avaliação e de resolução de uma infinidade de pequenos conflitos que afligem as pessoas em seu cotidiano profano (Barros, 2004). São especialistas na identificação das causas dos infortúnios e profundos conhecedores da psicologia social local. Ajudam-na a conformá-la, inclusive, emprestando-lhes um sentido maior. As competições e os conflitos do cotidiano, cujos resultados desiguais semeiam a inveja, o ódio e o ressentimento, resultam na produção de feitiços, ou mesmo na simples geração de negatividades que fazem o mal. O povo da umbanda (dir-se-ia o povo brasileiro, em larga escala) leva a sério os termos “feitiço”, “carrego” e “olho grande”.

Os “guias” da umbanda

Na umbanda são numerosos os personagens possíveis que transitam por sua mitologia e cerimonial. Isto permite demonstrar que esta religião possui um caráter de abertura contida nos limites de uma progressão geométrica e por isso mesmo humanamente infinitos.

Invenção cultural notável, a umbanda, traz para a interpretação e resolução de conflitos, personagens marginais da hierarquia simbólica dominante: caboclos afoitos, que representam os espaços não domesticados das matas; pretos-velhos, escravos já à margem do trabalho, que têm a humildade e a sabedoria realista de uma vida sofrida; crianças, que ainda não entraram na idade da razão; exus, malandros e pombas-giras, identificados com os personagens das ruas, que não se escondem atrás de máscaras sociais bem comportadas e que se movem com facilidade pelos meandros perversos dos conflitos humanos.

Partindo do princípio que o imaginário rompe com as fronteiras do tempo e do espaço e, em sua lógica própria, as divindades são construídas a partir da revelação das qualidades que simbolizam, outras categorias de espíritos vão se encaixando no panteão umbandista segundo critérios variados. Eles passam a representar a inserção de novos elementos e atores sociais para a identificação daquilo que se denomina Nação brasileira.

Os boiadeiros, representantes do sertão brasileiro, são sérios e bravos, dedicam-se a desmanchar os “trabalhos” realizados contra os seus clientes; os marinheiros, considerados como alcoólatras e mulherengos, não acostumados com a terra firme, tem um gingado oscilante decorrente do tombo do navio ou do efeito do álcool, levam os feitiços para as zonas do mar sagrado; as sereias, sob a invocação de Iemanjá, são figuras mitológicas, metade peixe e metade mulher, e se dedicam ao mesmo ofício dos marinheiros: levam as agruras de seus consulentes às zonas mais profundas do mar.

Os ciganos e as ciganas, juntamente com a “linha” oriental, simbolizam os estrangeiros, dão consultas particulares fora das “giras” em que lêem cartas e falam sobre o destino de seus consulentes; os “baianos”, supostos espíritos de velhos pais-de-

santo do candomblé da Bahia e dos nordestinos em geral, falam com sotaque e gírias nordestinas e, fora das “giras”, jogam o oráculo de búzios para os seus fiéis.

Outros personagens foram incluídos no panteão da umbanda porque se sabe que eram perseguidos, no caso dos judeus. Outros porque foram (e são) considerados como delinquentes, como é o caso dos meninos de rua e outros ainda porque se constituem as principais vítimas do preconceito e da discriminação dentro da sociedade, como é o caso dos homossexuais.

São estes os “guias” para a proteção e o aconselhamento. Distantes das autoridades oficiais, sejam seculares ou sagradas, estes possuem os poderes que se acumulam nas margens das estruturas burocráticas e simbólicas. São poderes usualmente descartados pelas ideologias oficiais, que encontram abrigo na umbanda e que podem, por meio dela, dar um sentido positivo à experiência e ao destino daqueles que procuram cotidianamente os seus terreiros.

Entidades Espirituais Homossexuais

Para Mott, os homossexuais constituem as principais vítimas do preconceito e discriminação dentro da sociedade. Para o autor, os homossexuais são os mais odiados dentre todos os grupos minoritários,

“porque o amor entre pessoas do mesmo sexo foi secularmente considerado crime hediondo, condenado como pecado abominável, escondido através de um verdadeiro complô do silêncio, o que redundou na internalização da homofobia por parte dos membros da sociedade global, a iniciar pela repressão dentro da própria família, no interior das igrejas e da academia, inclusive dentro dos partidos políticos, das próprias entidades voltadas para a defesa dos direitos humanos e do poder governamental” (2002:27).

Na sociedade mais ampla, os homossexuais constituem a única “minorias” que se faz presente em todas as demais “minorias” sociais. São tão fortes o preconceito, a opressão e a discriminação contra este grupo, que a quase totalidade de gays e lésbicas, segundo Mott, introjetaram a homofobia dominante como parte de suas próprias ideologias, tornando-se homossexuais egodistônicos, “não-assumidos”.

Contudo, torna-se necessário pensar que o sistema de gênero também apresenta masculinidades e feminilidades hegemônicas e subalternas (Kimmel, 1998), de modo que as relações entre sexualidade, gênero e valor não são tão lineares quanto pensa Mott. Por conseguinte, considerar o máximo preconceito contra homossexuais depende de certos contextos e esta percepção pode até ser correto no que diz respeito às representações brasileiras hegemônicas⁷.

Interessante notar que na umbanda não existe nenhuma categoria específica que irá abarcar estes personagens discriminados, vítimas dos preconceitos e tal como na sociedade mais ampla, torna-se possível ver a presença de “entidades” espirituais que

⁷ Vale lembrar também que os “novos” estudos *gays* e lésbicos estão longe do exame da diversidade dos subgrupos incluídos tradicionalmente sob a rubrica homossexual.

tenham este tipo de identidade integrando as mais variadas “linhas” da umbanda. Ao falar sobre a sua condição homossexual, uma “entidade” da “linha” de exu-mirim tece os seguintes comentários, quando “incorporado” em seu “cavalo”:

Homossexualismo pra mim é normal. Aliás, o homossexualismo foi o que me projetou. As prostitutas me usava quando eu era criança, me dava um prato de arroz e me batia na cara. Pelo menos os viados [homossexuais] me ajudaram na terra, né? Eles eram mais legal comigo. E outra coisa, posso falar? Eu gosto do homossexualismo, eu gosto. Porque também eu só sentia prazer com eles e que eles não me exploravam como as mulher safada que só comia meu pinto, entende? (Exu-mirim, C. P., “incorporado”, em entrevista, Brasília/DF, mar/2003 [Médium M. R., feminino]).

Uma outra “entidade”, da “linha” de exu, quando “incorporado” em seu médium, fala sobre a sua suposta condição social e sobre o fato de se ter tornado homossexual:

Eu era feio, magrelo, preto. Ninguém investia em preto aonde eu morava, né? Mas gostavam de comer meu c., porque c. de preto é gostoso. Era a única forma que eu tinha pra poder conseguir um pouco de comida. Mas eu não gostava não, mas não tinha jeito (Exu M., “incorporado”, em entrevista, Brasília/DF, ago/2003 [Médium O., masculino]).

Em depoimento uma pomba-gira “incorporada” tece comentários a respeito do homossexualidade:

Eu não sou sapatona, tá entendendo? Mas homossexualismo eu ajudo porque é uma coisa do meu coração, porque eu acho que o amor não tem sexo, tá entendendo? Tem muito viado [gay], sapatona e travesti que procura a gente, e a gente dá uma força (Pomba-Gira M., “incorporada”, em entrevista, Brasília/DF, mar/2003 [Médium M. R., feminino]).

A única referência à presença de “entidades” com características lésbicas (embora tecnicamente seja considerada como bissexual) foi encontrada em um “ponto cantado” dedicado a Maria Padilha, uma das pombas-giras mais conhecidas da umbanda. Este “ponto” diz o seguinte:

“Maria Padilha tem cinco dedos em cada mão,
tem cinco dedos em cada pé.
Gosta de homem e de mulher,
Ai, ai gosta de homem e de mulher”.

É possível perceber nos relatos destas “entidades”, quando “incorporadas” no corpo de seus “cavalos”, alguns dos preconceitos que perpassam as relações homoeróticas na sociedade mais ampla. A própria homofobia internalizada, como uma das principais características do indivíduo homossexual (Mott, 2001) que tem vergonha

de sua própria orientação sexual, acabam por confirmar estas mesmas características em relação a representação destas “entidades”.

Eles [homossexuais] eram mais legal comigo, diz o Exu-mirim C. P. “incorporado” em seu “cavalo”. *Era a única forma que eu tinha pra conseguir um pouco de comida. Mas eu não gostava não, não tinha jeito*, confirma Exu M., ao “possuir” o corpo do seu “aparelho”. É assim que estes relatos demonstram que a condição homossexual destas duas “entidades” espirituais não foi uma opção, mas, antes de tudo, uma imposição.

O relato da “entidade” Exu M. (“incorporado” em seu “cavalo” [Médium O., masculino]) ainda demonstra preconceitos em relação à “cor” ao afirmar que apesar de ser feio, magrelo, além de preto (o que não condiz com as características físicas do médium em que ele “incorpora”). Ele afirma: *Ninguém investia em preto aonde eu morava, né? Gostavam de comer o meu c., porque c. de preto é gostoso*. Este tipo de preconceito demonstra a condição do negro desde a época da escravidão que deveria “servir” aos seus donos sendo obrigado a se submeter aos aspectos agressivos e “de poder” de seus senhores brancos, inclusive sexualmente.

O relato da pomba-gira M., “incorporada” que diz que apesar de não ser “sapatona”, tem com relação aos homossexuais uma relação de proximidade, de confiança, visto que um dos estereótipos da pomba-gira é a sua sexualidade não direcionada à reprodução mas, antes de tudo, à atração física, às paixões e ao desejo.

Não dispondo de nenhuma “linha” espiritual específica, os homossexuais, segundo a fala do Exu M., se encontram principalmente sob a roupagem dos exus e pombas-giras, embora existam outros que façam parte também de outras “linhas” como a de ciganos, baianos, marinheiros, etc.

Percebe-se que aqui, em termos desta religião, tal como na sociedade mais ampla, as próprias “entidades” que possuem a homossexualidade como um símbolo de sua identidade, tratam-nas como coisa íntima, de foro pessoal, tal como os indivíduos reais da sociedade mais ampla.

Não são poucos os casos das “entidades” masculinas que, quando “incorporadas”, tentam demonstrar a qualquer preço a sua masculinidade e virilidade: são geralmente vistos pelo grupo como mulherengos, homens fortes, machos sedutores, etc. Pode-se dizer o mesmo das “entidades” femininas até mesmo o caso das pombas-giras que reforçam “gostarem de somente de machos”. Estas mesmas “entidades” passam a questionar as condutas sexuais de seus próprios “cavalos”. Segue algumas das afirmações:

Meu “cavalo” não é homem de verdade, ele é chegado é num p., e eu não gosto disso, sempre tô dando uma lição nele pra ver se ele aprende e deixa essa vida de viadagem (Exu T., “incorporado”, em entrevista, Salvador/BA, set/2003 [Médium A., masculino]).

Este “cavalo” aqui é metido na viadagem, se não fosse eu, ele já tava perdido. Ele tem que aprender a ser homem (Caboclo P. R., “incorporado”, em entrevista, Brasília/DF, mar/2003 [Médium R. N., masculino]).

O “cavalo” que eu tô montando aqui é uma sapatona, não sabe o que é o gostoso dessa vida. Ela é o contrário de mim, que gosto mesmo é do que um macho de verdade pode me proporcionar (Pomba-Gira C., “incorporada”, em entrevista, Codó/MA, ago/1999 [Médium O. B., feminino]).

Estes últimos três relatos são bastante sugestivos para se pensar a posição que o homossexual ocupa em nossa sociedade⁸. Mesmo havendo “entidades” que se definem como homossexuais não como categorias positivas, mas como condição de identidade (é o que os relatos das “entidades” demonstram), a homossexualidade é ainda um tema bastante “delicado” e sujeito aos mais diversos tipos de preconceitos, inclusive a sua própria condenação. Isto acaba por perpetuar, para muitos indivíduos, a vergonha de sua própria história de vida, preferindo a condição de “silêncio”.

O medo da homossexualidade parece aqui estar relacionado com estereótipos acerca do homem homossexual e da sua relação com o feminino, com um preconceito de que a homossexualidade está moralmente errada. Aqui ocorre uma desvalorização de outras formas de masculinidades, posicionando a aquisição socialmente “bem sucedida” da masculinidade (heterossexualismo) por oposição ao subalterno (homossexualismo), na criação do outro

Desta forma, abrindo o caminho na religião deste mundo profano ao mundo eterno dos caboclos, mestres e encantados, inúmeros outros personagens estão por aparecer. A própria sociedade se encarregará de fabricar outros marginais de que necessita.

A produção destes deuses no imaginário umbandista segue assim o discurso de um real estabelecido pelas interpretações religiosas sobre a diversidade “sem censura” que expressa a diferença incomensurável da sociedade brasileira.

Considerações Finais

Caracterizados como possuidores de atitudes, hábitos e modalidades de comportamento estabelecidas conforme as diferentes origens geográficas e sociais e do pertencimento a categorias sociais marginalizadas, as entidades “brasileiras” da umbanda, enquanto representações coletivas, constituem fatores sociais projetados e vividos pelos homens comuns. Na unidade de construção destas figuras míticas e no entendimento de suas narrativas formuladas em seus próprios termos e proferidas pela boca de seus “cavalos”, superpõem-se as diversidades indicadoras de sentimentos, aspirações e atitudes individuais de suas experiências sociais, revelando o sentimento comum e individualizado que os seus próprios médiuns e fiéis possuem da sociedade.

No plano ideológico, estas “entidades” são codificadas, conceituadas e hierarquizadas dentro de um universo cósmico como projeção e projeto do universo

⁸ Vale ressaltar que as falas selecionadas aqui ressaltam o aspecto de reafirmação da fala hegemônica, apesar de proferidas por sujeitos em posição subalterna.

social. A própria hierarquia dos espíritos corresponde à estratificação hierárquica das classes, dos tipos étnicos, raciais e sociais da sociedade brasileira mais ampla.

Cada espírito, do seu modo, “incorpora-se” para dizer algo que acrescenta ou se contrapõe a outra voz enunciada de outra perspectiva igualmente válida. Este processo é favorável à inclusão de conflitos e à explicitação de contradições. O lugar de autoridade, em última instância, é devolvido ao fiel.

A partir das narrativas coletadas por estas “entidades” “incorporadas” em seus “cavalos”, foi possível situá-los em quadros sociais de referência em que se constrói a memória coletiva de homens e mulheres comuns, indivíduos anônimos, tipos sociais conhecidos por todos, marginalizados em potencial. Nesta medida, a umbanda é profundamente solidária à inclusão de novos personagens em seu panteão (ainda que em lugar discreto, como é o caso de “entidades” judias, meninos de rua e homossexuais).

Talvez venha daí, segundo os umbandistas, a fonte maior dos poderes destas “entidades” espirituais. Esta condição implica em perigo e poder, conforme assinala Mary Douglas: “ter estado nas margens é ter estado em contato com o perigo e ter ido à fonte de poder” (1976:120). As margens são, assim, perpetuamente o santuário dos conflitos sociais e também o “lugar do trânsito”. É evidente que estas duas lógicas se cruzam, interpenetram-se, chocam-se.

Contudo, viver na marginalidade é bastante precário, de vez que o marginal não pode cortar todos os laços com a sociedade dominante. Ele está permanentemente sob seu olhar, que cedo ou tarde o conduz à exclusão total ou a uma possível reinserção, desde que os valores da sociedade dominante sejam absorvidos por estes grupos marginais. De modo que o grupo dominante, a fim de manter a sua posição, constrói e difunde uma ideologia, que é aceita pelo grupo dominado, de forma a que este interiorize a sua subordinação.

Desta forma, a umbanda se torna uma excelente oportunidade para refletir e questionar formas sociais de cognição e alternativas de resistência étnica e cultural. Eminentemente performance, o culto conjuga saber popular, práticas de cura de feridas históricas e de mazelas da memória, e uma ética crítica implícita às suas “magias”.

Ao representarem as várias contradições da sociedade brasileira, as entidades “brasileiras” da umbanda acabam também por funcionarem como referências por meio do qual poderão ser discutidos, no campo do imaginário, inúmeros outros temas sociais da realidade mais ampla, tais como as relações raciais, o racismo, a escravidão, o preconceito, o homossexualismo, as minorias, as relações entre ética e moral, a cidadania, etc.

Referências Bibliográficas

BARROS, Sullivan Charles. (2004), *Brasil imaginário: umbanda, poder, marginalidade social e possessão*. Tese de doutorado em sociologia. Brasília, Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília.

DOUGLAS, Mary. (1976), *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva.

KIMMEL, Michael S. (1998), “A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas” In. *Horizontes antropológicos*, ano 4, n. 9 [Corpo, doença e saúde]. Porto Alegre, UFRGS.

MOTT, Luiz. (2002), “Porque os homossexuais são os mais odiados dentre todas as minorias?” In. *Revista Pagu*. Campinas, UNICAMP.

MAGIA SEXUAL E CRISTIANISMO PRIMITIVO: UM ESTUDO DE REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NO IMAGINÁRIO DO Gnosticismo SAMAEIANO CONTEMPORÂNEO

Marcelo Leandro de Campos – Pontifícia Universidade Católica – (PUC/Campinas).

Resumo

A proposta de nosso trabalho é estudar processos culturais de apropriação de elementos simbólicos e seu uso na construção de representações sociais que vão produzir variados usos sociais e a constituição de novas formas institucionais e identitárias da religiosidade moderna. Nosso objeto de estudo são apropriações de práticas sexuais oriundas do tantrismo hindu para compor o corpo doutrinário de escolas esotéricas européias, a partir do final do século XIX, e que vão influenciar, a partir dos anos 60, as novas correntes espiritualistas do Movimento New Age e a Revolução Sexual, fazendo com que as práticas tântricas se tornem um importante elemento cultural das novas religiosidades sincréticas do ocidente. Para tal escolhemos, para estudo de caso, a obra do esoterista colombiano Victor Manuel Gómez Rodriguez (1917-1977), mais conhecido como Samael Aun Weor. Samael fundou em 1950 o Movimento Gnóstico Cristão Universal, a partir de uma ruptura com a Fraternidade Rosacruz Antiga (F.R.A.), do alemão Arnold Krum-Heller. Nossa análise contempla as representações criadas a partir dos exercícios de ioga sexual, a forma como são relacionados com rituais sexuais do cristianismo primitivo, definem a identidade dos modernos gnósticos e legitimam uma série de práticas sociais que envolvem dinâmicas de exclusão/inclusão, definição do papel dos gêneros e controle de natalidade. Nosso ferramental teórico: conceitos de representação social e apropriação tal como formulados por Roger Chartier e Sandra Pesavento; o esoterismo tal como definido por historiadores como Wouter Hanegraaff e Willian Goodrick-Clark; e a reflexão sobre estratégias discursivas de Kocku von Stuckrad e Hans Kippenberg.

Introdução:

Estamos em um magnífico salão, fracamente iluminado por algumas velas. O espaço está praticamente vazio, exceto pela presença de um tapete e de algumas almofadas.

Completamente nua, exibindo com graça seu porte majestoso e suas curvas esculturais, uma jovem adentra o recinto e se ajoelha diante de um pequeno tapete, de frente para um jovem robusto, tão vestido quanto Adão no paraíso. Em completo silêncio e de forma respeitosa, compartilham uma taça de vinho tinto; em seguida a jovem se serve de um naco de pão e também o compartilha com seu companheiro. Enquanto mastigam, de olhos fechados, mentalizam um mantra, uma palavra com capacidades mágicas de estimular a absorção da energia presente nos alimentos: Krim. A jovem então acende uma pequena lâmpada situada no centro do tapete; o tapete é rodeado por quatro vasos contendo flores; em seu centro há duas pequenas almofadas, onde ambos se sentam, de pernas cruzadas.

Nesta posição, situados um de frente para o outro, os dois jovens oram por um instante, de olhos fechados, e logo começam a se acariciar lentamente. O rapaz massageia delicadamente a fronte e a longa cabeleira de sua jovem companheira; toca seus ouvidos e seu pescoço, em atitude reverente. Seus dedos descem tocando seu dorso, sua cintura e suas coxas. A jovem, enquanto isso, tem suas palmas firmemente apoiadas no peito do jovem. Em um dado momento as posições se invertem: a jovem acaricia lentamente o corpo do rapaz enquanto este a segura pela cintura.

Ao cabo de alguns minutos desta troca de carícias, o jovem rapaz mostra sinais evidentes de excitação sexual; a um sinal seu a jovem abre delicadamente as pernas e se senta sobre as pernas cruzadas do rapaz, ao mesmo tempo em que lhe permite introduzir seu membro viril em suas entranhas. Suas pernas se cruzam atrás das nádegas do jovem. Nesta magnífica posição (sukhasana), amorosamente abraçados um ao outro, beijam-se longamente e seguem acariciando-se, esfregando lentamente as costas um do outro.

As carícias são intercaladas com longas inalações e exalações, feitas de forma rítmica e compassada. De olhos fechados, cada um dos jovens está ocupado com um detalhado exercício de imaginação: a jovem vê a si mesma caminhando dentro de um espetacular templo egípcio com paredes e magníficas colunas revestidas de hieróglifos sagrados; num dado momento curva-se reverente frente à figura imponente de Osíris, a quem dirige então uma prece cerimonial em que suplica sua preciosa cooperação no trabalho mágico que está sendo realizado.

O rapaz, da mesma forma, sobe com igual reverência os íngremes degraus de uma pirâmide asteca; ao adentrar o templo que encima o edifício, prostra-se em êxtase místico aos pés de Tonantzin, a encarnação viva da Mãe Terra, a quem dirige uma prece semelhante.

*

Nosso relato pode sugerir uma versão erótica de algum conto das mil e uma noites, ou uma versão de *Cinquenta Tons de Cinza*, enriquecida com as cores exóticas do oriente. Na verdade é uma descrição baseada em relatos de praticantes da Magia Sexual descrita pelo esoterista colombiano Samael Aun Weor em seus livros “O Mistério do Áureo Florescer” e “O Matrimônio Perfeito”; a presença do vinho, do pão, das flores e da lâmpada é uma alusão ao Ritual *Pancatattwa*, cerimônia tântrica em que o casal estimula as vibrações dos cinco princípios fundamentais ou *tattwas*: o éter, o fogo, o ar, a água e a terra.

O ponto alto da cerimônia é constituído de um exercício clássico de Sexo-Ioga, ou *Sahaja Maithuna* (Sexo Sagrado): com o auxílio de mantras e de uma postura mental adequada, o casal se converte neste momento em instrumento vivo de um princípio divino; o homem encarna a força do Pai cósmico, *Deus Pater*. A mulher é a encarnação viva da Mãe Cósmica, do Eterno Feminino.

O resultado mágico é a transmutação das secreções sexuais em pura energia; através de exercícios respiratórios essa energia alquímica é canalizada para canais etéricos situados no interior da coluna vertebral. O acúmulo desta energia na base da coluna espinhal vai levar ao despertar do *kundalini*, a “serpente ígnea dos mágicos poderes”.

Um dos mais ilustres autores rosacruz, Jorge Adoum, assim define a magia sexual:

“Ao orar, o homem invoca Deus; mas, ao unir-se sexualmente à sua mulher, se converte em Deus. O fogo do sexo é o fogo da Santidade; a origem do sexo tem a raiz na própria Divindade. O sexo está em Deus, assim como o filho está no Pai. O sexo e a santidade são duas linhas paralelas que se encontram em Deus; mas os olhos do libertino e os do hipócrita e fanático não podem ver esse encontro”. (ADOUM; 1993; p. 18)

A Magia Sexual de Samael é resultado de um longo processo de apropriação e reinterpretação de elementos da religiosidade hindu por esoteristas europeus, que vamos descrever a seguir.

O Tantra na Índia⁹

A palavra tantra vem do sânscrito *tan*, que pode ser traduzido como tecer, esticar ou propagar; o termo tem usos muito variados ao longo da história hindu, indicando deste um tear até um sistema filosófico, um exército, uma droga ou um remédio, como se pode ver no Vedas. As idéias do tantra, em seu contexto asiático, giram não em torno do sexo, mas da idéia de energia que impregna todo o cosmos e constitui o princípio da vida, *shakti*, a energia criadora; as técnicas sexuais surgem, em alguns grupos, como uma pequena parte das técnicas voltadas ao despertar e canalização desta energia; no *Kulanarva Tantra*, por exemplo, as técnicas são descritas como exercícios secretos que só devem ser ensinados a adeptos já experimentados na doutrina e de grande rigor moral. A idéia central gira em torno de assimilar os diferentes tipos de energia presentes na natureza, conhecidos como *Tattwas*; isso leva a um processo de ritualização da própria vida, na medida em que é necessário adotar uma postura adequada para assimilar o tattwa do ar no momento de respirar, o tattwa dos alimentos no ato de comer, etc.; o ato sexual também envolve a assimilação de tattwas, e esse é o propósito básico dos exercícios sexuais. Exemplo clássico disso é o *Ritual Pancatattwa*, em que o adepto consome de forma ritualística os cinco principais tattwas através do consumo ritual de frutas, pão, vinho e peixe, finalizando com o ato sexual (URBAN 2008, p. 407).

A versão ocidental do Tantra

O processo de construção das representações sobre o tantrismo no esoterismo ocidental tem relação direta com o contexto histórico do período; quando pensamos em sexualidade na Europa da segunda metade do século XIX logo nos vem à mente a intensa repressão sexual da moral vitoriana. Foucault, porém, nos esclarece que o quadro é muito mais complexo: ao contrário da forma como hoje imaginamos estes tempos, trata-se de um período em que irrompe com vigor o discurso sobre a sexualidade; há um interesse especial em categorizar e classificar o fenômeno, em especial as formas “desviantes” e transgressivas, como o homossexualismo e a masturbação; muitos autores ocidentais trabalham com as ambivalências que cercam a relação ocidental entre religião e sexualidade, e as primeiras notícias sobre o tantra logo oferecem um espelho onde eles podem projetar suas próprias ansiedades, medos, esperanças e desejos mais secretos (URBAN; 2008, p. 404).

As ideias européias sobre o tantrismo são parte integrante da própria construção de uma imagem idealizada da Índia, como uma terra exótica impregnada de espiritualidade e em evidente contraste com um ocidente politicamente ativo; os hindus experimentaram uma extraordinária idade de ouro civilizatória, comparada à dos gregos e romanos, e por conta de sua frouxidão moral, perversão sexual e prática de magia negra haviam atingido uma enorme decadência. Nesse sentido, a presença inglesa

⁹ Uma exposição mais detalhada sobre o tema pode ser vista em AVALON; 1960 e BROOKS; 1990.

constituía uma oportunidade de redenção, de retorno dos hindus aos trilhos da civilização (SAID 2007).

Os primeiros orientalistas a chamar a atenção para o tantra são missionários cristãos, como o reverendo H.H. Wilson e Sir Monier-Williams; seus relatos de orgias dionisíacas e da enorme licenciosidade sexual dos praticantes do tantra constituem importante peça do discurso que descrevemos. Seus relatos, cheios de asco e repulsa puritana, tiveram uma imensa repercussão na imprensa da época, o que atraiu o interesse de autores de pornografia barata como Edward Sellon. O tantra foi imediatamente relacionado com importantes textos sânscritos sobre erotismo, publicados por Sir Richard Francis Burton (1821–1890), como o *Kama Sutra* (1883) e o *Ananga Ranga* (1885), embora não tivessem nenhuma relação direta com eles.

Dentro de um importante segmento do esoterismo europeu, no entanto, a literatura sobre o Tantra produziu um gigantesco fascínio e, a partir do final do século XIX, passou por um intenso processo de apropriação, reinterpretação e fusão com concepções ocidentais sobre a magia sexual.

Uma visão ascética e negativa da sexualidade é evidente tanto no pensamento platônico quanto na moral judaica, as duas fontes primordiais do pensamento cristão; religião e sexo são vistos como antípodas; dedicar-se a um significa abrir mão do outro. Não parece casual o fato de que boa parte da iconografia de Pã, o deus grego da fertilidade, vai ser transformada pela imaginação cristã em viva representação do diabo, com seus chifres e patas característicos.

Essa concepção também está presente no pensamento gnóstico da antiguidade, embora esteja longe de ser unânime: ela é exclusiva dos grupos que acreditam que a matéria é essencialmente impura; o corpo é considerado um perigo para a alma, o desejo sexual é essencialmente ruim e demoníaco, a própria causa da mortalidade do homem; a sexualidade é o principal instrumento do demiurgo para escravizar a humanidade; é o caso do *Poimandres* (MARTINS 2006, p. 73-83).

Uma visão mais positiva da sexualidade é observada no *Asclépio*, e entre os valentinianos e borbóritas; uma importante concepção dos hermetistas sobre Deus o concebe como andrógino; isso logo levou à percepção da união sexual entre o homem e a mulher como uma representação mística da divina androginia (QUINTANA; 2009, p. 13-30).

A aproximação do esoterismo com a sexualidade tem relação, ainda, com uma longa tradição que associa sexualidade e magia; a ingestão ritual de fluídos sexuais é relatada entre seitas gnósticas e grupos heréticos medievais. No final do XIX os grupos esotéricos estão empenhados num intenso processo de definição do que constitui de fato a alta magia.

Paschal Beverly Randolph (1825–75) é o primeiro autor ocidental conhecido a propor um elaborado sistema de magia sexual e que viria a influenciar diversas figuras importantes da espiritualidade e do esoterismo do final do século XIX. Suas idéias giravam em torno da crença de que o orgasmo constituía uma importante “janela mágica” que, se aproveitada corretamente, permitiria o desenvolvimento de poderes e capacidades especiais (RANDOLPH; 1931, p. 10-20).

Um admirador de suas obras, Carl Kellner (1851–1905), propôs uma fusão das idéias de Randolph com as técnicas de ioga sexual; essas idéias levariam à formação da *Irmandade Hermética da Luz*, em 1885, em Chicago, e à parceria com o anglo-alemão Theodor Reuss (1855–1923); juntos formaram, na década de 1890, a O.T.O. (*Ordo Templis Orientis*), uma das mais influentes irmandades ocultistas do período.

Kellner conhecia o tantrismo original e a ioga, que ele estudou na Índia. Reuss e Crowley parecem se basear exclusivamente em obras de orientalistas; Reuss define o tantra como uma “religião sexual”, e apresenta a magia sexual como a chave para o desenvolvimento esotérico:

“Nossa ordem possui a CHAVE que abre todos os secretos Maçônicos e Herméticos, principalmente a magia sexual, e esta lição explica, sem exceção, todos os segredos da Natureza, todo o simbolismo da MAÇONARIA LIVRE e todos sistemas religiosos”. (REUSS 1912, p. 21.)

A O.T.O. logo vai se tornar um importante centro de disseminação da magia sexual; entre seus integrantes encontramos os fundadores da famosa ordem ocultista Golden Dawn, o mago Aleister Crowley e o mestre rosacruz alemão Arnold Krum-Heller.

A partir das escolas esotéricas, a idéia de magia sexual se espalhou entre as novas espiritualidades da segunda metade do século XX, igualmente interessadas em práticas orientais:

“O sexo não é apenas sexo. ele é a camada exterior... Dentro existe o amor, mais dentro a oração, e mais dentro ainda existe o próprio Deus. O sexo pode então transformar-se numa experiência cósmica. Isso é o Tantra”. (OSHO 2011, p. 25)

Samael e a Magia Sexual

Os desdobramentos doutrinários da prática de Magia Sexual no universo esotérico são complexos e excedem os propósitos deste artigo. Para contribuir com o debate sobre o tema escolhemos um estudo de caso específico: a magia sexual tal como é representada na obra do esoterista colombiano Samael Aun Weor.

Victor Manuel Gómez, que viria a se tornar Samael Aun Weor, nasceu em 1917. Na infância teve contato com o espiritismo kardecista e ainda na adolescência tornou-se palestrante na Sociedade Teosófica. Em 1935 ingressou na *Fraternidade Rosacruz Antiga* de Arnold Krum-Heller; teve um rápido progresso dentro da nova escola e logo conquistou um cargo episcopal dentro de seu braço litúrgico, a Igreja Gnóstica.

Os desentendimentos com a nova escola começam em 1938, com a chegada de Omar Cherenzi Lind, um esoterista cubano que tenta se passar por iniciado tibetano.

Cherenzi é adepto entusiasmado das experiências de magia sexual conduzidas por Aleister Crowley (CAMPOS, 2013-a; JARAMILLO 2012).

Há duas tensões fundamentais que opõem Cherenzi e Samael: a primeira diz respeito à postura do esoterismo em relação ao cristianismo; Cherenzi é influenciado pelas idéias anti-cristãs da OTO de Crowley, que busca resgatar uma moral baseada no imaginário pagão. Para Crowley, muito mais que um conjunto de exercícios mágicos, as técnicas de magia sexual oferecem uma prática transgressora com o potencial de libertar as pessoas das noções cristãs de culpa e pecado. Samael, por sua vez, é adepto das idéias de Krum-Heller de que o esoterismo constitui o corpus doutrinário do cristianismo primitivo, e de que exercícios de magia sexual eram uma prática regular entre os gnósticos dos primeiros séculos; e, como tal, componente indispensável do que constituiria o verdadeiro cristianismo (KOENIG).

O segundo ponto de conflito é com relação à técnica: Cherenzi considera que o exercício mais completo de magia sexual é o *Vajroli Mudra*; este exercício possui uma série de variações; no caso em questão ele é um exercício complexo em que, logo após o orgasmo, o sêmen ejaculado é retirado da vagina feminina e reabsorvido pela uretra com o auxílio de uma cânula e de exercícios com a musculatura pélvica. Este sêmen em contato com as secreções do órgão feminino constituiria um ingrediente carregado de poderes mágicos; sua reabsorção permitiria que, através de exercícios respiratórios, se despertasse o Kundalini, a consciência sagrada.

Para Samael tudo isso constitui “magia negra da pior espécie”; seu sistema, baseado na literatura de Krum-Heller, defende uma prática sexual sem o orgasmo: *inmissio membri virilis in vaginam sine ejaculatio seminis*. O casal se une sexualmente apenas para estabelecer a conexão entre forças masculinas e femininas que vai permitir a transmutação da energia sexual. Em seguida se separam e seguem o processo de transmutação através de exercícios respiratórios (*pranayamas*) (CAMPOS, 2013-a).

Conclusão

O imaginário gnóstico em torno da Magia Sexual seguiu uma trajetória histórica carregada de especificidades: Samael tomou contato com a releitura européia do tantrismo hindu numa modesta loja rosacruz de Bogotá, composta em sua maioria por uma elite burguesa urbana ao mesmo tempo carregada de valores morais conservadores de uma sociedade eminentemente católica e ansiosa por idéias modernas e revolucionárias oriundas dos “centros do pensamento” (Europa e Estados Unidos). Obcecado pela idéia de restaurar as práticas espirituais dos primitivos cristãos, Samael propõe então uma curiosa combinação entre exercícios mágicos rosacruzes, concepções da psicologia espiritualista de Gurdjieff e uma instituição estruturada a partir de sua vivência com comunidades espíritas do interior da Colômbia, com um forte apelo messiânico e proselitista.

Compreender como uma doutrina baseada numa sexualidade sagrada encontrou tão pronta acolhida em sociedades tão impregnadas das concepções cristãs de pecado é justamente um dos desafios de um estudo histórico sobre o legado de Samael e suas instituições; organizado inicialmente na Colômbia e no México, o Movimento Gnóstico vai se expandir rapidamente por todas as américas e logo para a Europa; desde a década de 1990 atingiu o Leste europeu, África e Austrália.

O sociólogo italiano Pierluigi Zocатели, comentando a obra de Samael, destaca sua importância em oferecer chaves interpretativas que permitem compreender melhor o pensamento de importantes figuras da espiritualidade moderna em torno da sexualidade; ele cita como exemplo o armênio George Gurdjieff (1866-1949); seu corpo doutrinário, conhecido como Escola do Quarto Caminho, é fortemente baseado na concepção de magia sexual (ZOCATELLI 2005).

Bibliografia

ADOUM, Jorge. **Do Sexo à Divindade: as religiões e seus mistérios**. São Paulo: Ed. Pensamento, 1993.

AVALON, Arthur. **Principles of Tantra: The Tantratattva of Sriyukta Siva Candra Vidyarnava Bhattacharya Mahodaya**. Madras: Ganesh & Co., 1960.

BROOKS, Douglas. **The Secret of the Three Cities: An Introduction to Hindu Sakta Tantra**. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

CAMPOS, Marcelo L (2013-a). **Usos da arqueologia no discurso religioso: Samael Aun Weor e o renascimento do gnosticismo**. Anais da I Semana de Arqueologia do LAP-UNICAMP. Disponível em: <http://www.nepam.unicamp.br/arqueologiapublica/revista/anais/antiguidade-aqueologia-e-poder/PDFs/arquivo8.pdf> (consultado em 07/06/2013).

_____ (2013-b). **Disseminação de idéias no milieu esotérico: notas sobre a influência de Gurdjieff no Movimento Gnóstico de Samael Aun Weor**. Anais do I Simpósio Sudeste da ABHR, outubro de 2013. Disponível em: <http://www.sudesteabhr.net.br/wp-content/uploads/2013/10/Anais-simp%C3%B3sio-da-ABHR.pdf> (consultado em 01/11/2013).

CARF. **Diccionario Esotérico Gnóstico**. La Coruña: Ediciones de Carf. 1984.

CHARTIER, Roger. **História Cultural: entre Práticas e Representações**. Alges, Portugal. 2ª. edição. Tradução Maria Manuela Galhardo. DIFEL, 2002.

CROWLEY, Aleister. **Magick in Theory and Practice**. Paris: Lecram, 1929.

DAWSON, Andy. *A Phenomenological Study of the Gnostic Church of Brazil. Fieldwork in Religion, Vol 2, No 1 (2006), Equinox Publishing.*

FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality, Volume I: An Introduction**. New York: Vintage, 1978.

HANEGRAAF, Wouter J. (1996). **New Age Religion and Western Culture: esotericism in the mirror of secular thought**. Leiden, Brill, 1996.

_____ (2006). FAIVRE, BROEK, BRACH. **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Leiden, Brill, 2006.

_____ (2008). KRIPAL, Jeffrey. **Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism**. Leiden: Brill.

JARAMILLO, Carolina M. Tamayo (a). El Movimiento Gnóstico Cristiano Universal de Colombia: um movimento esotérico internacional nacido en Colombia. **Cuestiones Teológicas**, Vol. 39, No. 92 (julio - diciembre, 2012). Medellín, Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana.

_____ (b). **Gnosce Te Ipsum: uma analisis antropológico de la Iglesia Cristiana Universal de Colômbia desde la perspectiva**

de la Esoterologia. Trabalho de Grado. Universidad de Antioquia, Depto. de Antropología. Medellín, 2012.

KING, Francis. **Sex, Magic and Perversion.** Secacus: Citadel, 1971.

KOENIG, P. R. **Ordo Templi Orientis, Espermo-Gnósticos.** Disponível em: http://www.parareligion.ch/spermo_p.htm. Consultada em 14/05/2013.

KRUM-HELLER, Arnold (1929). **Curso Zodiacal.** Disponível em: http://eruzf.com/biblioteca/r_c/arnold_krumm_heller/arnold_krumm_heller_curso_zodiacal.pdf

_____ (1926). **Rosacruz: Novela de Ocultismo Iniciático;** trechos selecionados disponíveis em: <http://www.orkut.com/Main#CommMsgs?cmm=5570045&tid=5403408796709755781>. Consultado em: 14/05/2013.

MARTINS, Camila Alves. **Faces do feminino sagrado: o arquétipo da mulher selvagem.** Goiânia: PUC Goiás, 2006. Disponível em: http://tede.biblioteca.ucg.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=484. Consultado em 22/02/2014.

MELDMAN, Louis W. **Sexo e Espiritualidade: amor, êxtase e a experiência mística.** Rio de Janeiro: Record, 1996.

MESLIN, Michel. **A Experiencia Humana do Divino: fundamentos de uma antropologia religiosa.** Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

OSHO. **Tantra: a Suprema Compreensão.** São Paulo: Cultrix, 2011. Disponível em: http://media.wix.com/ugd/7f73c7_882b9da6281de91fc7711539a2019d91.pdf; consultado em 01/11/2013.

QUINTANA, Carlos Bein. **A gnose junguiana: Estudo das noções de corpo e mente em Jung e suas raízes no gnosticismo.** São Paulo: PUC-SP, 2009. Disponível em: http://www.livrosgratis.com.br/download_livro_79997/a_gnose_junguiana-estudo_das_nocoos_de_corpo_e_mente_em_jung_e_suas_raizes_no_gnosticismo. Consultado em 22/02/2014.

RANDOLPH, Paschal Beverly. **Magia Sexualis.** Paris: Robert Telin, 1931.

REUSS, Theodor. **Jubilaums-Ausgabe der Oriflamme.** Berlim: 1912, ed. não disponível.

SAID, Edward W. **Orientalismo - O Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SCHULTE, J. Cunningham, A. Carroll, W. **La Sexualidad Humana: nuevas perspectivas del pensamiento católico.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.

URBAN, Hugo. **The Yoga of Sex: Tantra, Orientalism, and Sex Magic in the Ordo Templi Orientis.** In **Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism.** Leiden: Brill, 2008, pp 401-444.

_____. **The Extreme Orient: The Construction of 'Tantrism' as a Category in the Orientalist Imagination,** *Religion* 29, 1999. 123-146.

WALDEMAR, Charles. **La Magia del Sexo.** México, DF: Editorial Grijalbo, 1963.

WEOR, Samael Aun (1950-a). **El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación.** Bogotá. Disponível em: <http://www.gnosis2002.com/tabla.html> (consultado em 13/05/2013).

_____. (1971) **O Mistério do Áureo Florescer.** Disponível em: <http://www.gnosis2002.com/tabla.html> (consultado em 08/06/2013)

ZOCCATELLI, PierLuigi (2000). Il paradigma esoterico e un modello di Applicazione. Note sul movimento gnostico di Samael Aun Peor. **La Critica Sociologica**, n° 135, autunno 2000 (ottobre-dicembre), pp. 33-49.

_____ (2005). Note a margine dell'Influsso di G.I. Gurdjieff su Samael Aun Weor. **Aries. Journal for the Study of Western Esotericism**, Brill Academic Publishers, vol. 5, n. 2 (2005), pp. 255-275.

IGREJA RENOVADA INCLUSIVA PARA A SALVAÇÃO (I.R.I.S.) EM GOIÂNIA: INTERPRETAÇÃO BÍBLICA, FÉ E ASSISTENCIALISMO

Flávia Valéria C. Braga Melo – UEG/UnU/FANAP e Colégio Prevest.

Guilherme Teixeira de Melo Santana – Faculdade Nossa Senhora Aparecida (FANAP)

Resumo

Este texto pretende relatar sobre os fiéis de uma igreja inclusiva que é vanguarda no município de Goiânia, intitulada Igreja Renovada Inclusiva para a Salvação (Igreja IRIS) e descrever alguns relatos de seus membros sobre suas experiências como fiéis noutras igrejas, suas motivações para que ocorresse o trânsito religioso, e ainda, apresentar a interpretação que estas pessoas fazem da bíblia cristã, sustentada na perspectiva da teologia inclusiva. Objetiva-se abordar a atuação social desta igreja que, instituída como Organização não Governamental, apresenta-se à sociedade como uma entidade de utilidade pública. O texto tratará também da apresentação de histórias de vida de algumas dessas pessoas a fim de compreender a fé, bem como a necessidade de se organizarem enquanto igreja para praticarem seus ritos religiosos. Ainda, será apresentada uma breve pesquisa sobre o perfil geral de seus membros como idade, escolaridade, orientação sexual, etc. a fim de contribuir para outros e novos estudos, buscando o vislumbamento da identidade de igrejas inclusivas.

INTRODUÇÃO

O texto trata da discussão sobre as igrejas inclusivas e sobre o pilar central destas instituições que se dá pela teologia inclusiva.

O assunto é relevante porque trata de uma teologia ainda passível de muita discussão, visto que a teologia da inclusão passou a ser adotada e discutida no final do século XX e início do século XXI, com abertura para novas formas de se pensar sobre o cristianismo, dando espaço a novas contribuições e pesquisas sobre o tema. Dentre os objetivos da pesquisa estão descobrir o que vem a ser teologia da inclusão e fazer uma pesquisa de campo numa igreja inclusiva na cidade de Goiânia, cujo local escolhido foi a Igreja IRIS (Igreja Renovada Inclusiva para a Salvação).

O texto está estruturado em duas partes, a primeira abordará o que são as igrejas inclusivas, traçando uma breve linha histórica desde o seu nascimento aos dias atuais e fará um breve esboço sobre como se deu a criação da primeira igreja inclusiva no Brasil, e quais são as igrejas inclusivas existentes no país atualmente. Finalmente, a segunda parte, fará apresentação da pesquisa de campo realizada na Igreja IRIS em Goiânia, bem como o perfil dos seus membros, evidenciando alguns relatos com a finalidade de se compreender como a teologia inclusiva tem sido praticada por estes fiéis.

1 UM BREVE HISTÓRICO SOBRE AS IGREJAS INCLUSIVAS

Os estigmas sociais são excludentes de algumas classes sociais, marginalizando-as, tornando-as alvos para o preconceito gerado pela sociedade. A necessidade de desmitificar as ideologias teológicas tradicionais dá origem a teologia inclusiva. Feitosa (2010, p. 15) faz a seguinte definição:

A teologia inclusiva, como a própria denominação sugere é o ramo da teologia tradicional voltado para a inclusão, prioritariamente, das categorias socialmente estigmatizadas como os negros, mulheres e os homossexuais. Seu pilar central encontra-se no amor de Deus pelo homem, amor que, embora eterno e incondicionalmente, foi negado pelo discurso religioso ao longo de vários séculos. A teologia inclusiva contempla uma lacuna deixada pelas estruturas religiosas tradicionais do Cristianismo, pois, por meio da bíblia, compreende que todos os que compõem a diversidade humana, seja ela qual for tem livre acesso a Deus por meio do sacrifício de Jesus Cristo na cruz.

Voltada para a inclusão de pessoas e tendo Deus como forma de agregar todas as pessoas, independente de sexualidade, etnia, classe social, e outros, as igrejas inclusivas representam para o autor um canal de se chegar a Deus sem nenhum tipo de preconceito.

Embora existam conquistas em algumas igrejas não inclusivas, observando que negros e mulheres desfrutam de um tratamento igualitário, a classe dos homossexuais ainda é o grande alvo de exclusão, em que estes lutam constantemente pela inclusão. As igrejas inclusivas buscam demonstrar pelas Escrituras Sagradas, que a homossexualidade é tão natural quanto a cor da pele ou dos olhos, por exemplo. Isto não é uma nova teologia, mas sim um aspecto biológico, fundamentado na dignidade da pessoa humana, nas necessidades individuais de homens e mulheres. Sua importância suplanta os aspectos puramente religiosos, indo muito além: desconstrói doutrinas excludentes e constrói possibilidades reais de vivenciar a afetividade e a auto-estima por meio do ver-se e sentir-se obra-prima de Deus; promove a auto-aceitação, dirigindo as culpas e a auto-condenação tão nocivas e destrutíveis.

O pastor Edson Santana (Igreja IRIS) afirma:

“É evidente que a maioria das denominações cristãs que atuam hoje no mundo não toleram acolher gays, lésbicas, bissexuais e transexuais sem a pretensão de reeducá-los. A maioria dessas denominações incorpora na sua educação moral uma série de princípios heteronormativos que nada têm a ver com a essência da mensagem de Jesus. É exatamente nesse sentido que, em essência, a igreja inclusiva é uma igreja transgressora. Somos considerados por muitos uma anátema, ou uma dissidência de ex-evangélicos que fundaram uma doutrina. Pelo contrário, preferimos não nos rotular evangélico para nos libertar desse paradigma que existe em que homossexuais não podem servir ao Senhor. Preferimos afirmar que somos cristãos, discípulos de Jesus de Nazaré e temos a Bíblia como nossa única fonte de fé. É claro que temos uma liturgia, para que haja concordância dentro da igreja, sempre respeitando as diferenças e procurando dentro do amor de Deus ajudar um ao outro no seu encontro com o Senhor Jesus. Ser inclusivo é estar aberto ao diferente, permeável ao novo. É uma disposição mental no qual você se

abre para ouvir o outro, seu des-semelhante, e se enriquecer com sua experiência. É o oposto do exclusivista, do fundamentalista, que se acha o guardião exclusivo da verdade única!” (Entrevista concedida dia 20 de novembro de 2013).

O teólogo medieval Tomás de Aquino foi o primeiro a lançar oficialmente as bases atuais da teologia anti-homossexualidade. Importantes teólogos como Philip Yancey, Demond Tutu, Leonardo Boff, Don Evaristo Arns, entre outros, já se mostram favoráveis a uma teologia de inclusão para estruturas cristãs de um modo geral. (Feitosa, 2010).

Há relatos que a primeira igreja a aceitar abertamente homossexuais sem discriminá-los foi a chamada “Sociedade Religiosa dos amigos” ou “igreja dos Quakers”, surgida em 1652. Nesse mesmo ano, eles entraram com uma petição ao governo inglês para que mudasse a legislação e permitisse a realização de casamento entre pessoas do mesmo sexo com reconhecimento civil. Mas foi no dia 06 de outubro de 1968, que o Reverendo Troy Perry colocou, numa revista um anúncio de que realizaria um culto para a comunidade gay na cidade de Los Angeles, em sua casa. Doze pessoas compareceram no dia marcado, entre eles um casal heterossexual. Nascia assim a Igreja da Comunidade Metropolitana. Atualmente, considerada a maior com quase 500.000 membros e 250 igrejas por todo o mundo. A ICM muito sofreu no início. Mais de vinte igrejas foram incendiadas, ameaças de bombas, pastores e líderes foram assassinados, vinho da Santa envenenado, além das inúmeras vexações públicas que seus membros já foram obrigados a passar. (IGREJA INCLUSIVA, 2013).

No Brasil a Igreja Inclusiva tentou se estabelecer nos anos 80, na cidade do Rio de Janeiro, não logrando êxito. Há relatos, não confirmados, de uma outra tentativa, nos anos 90, por uma diplomata brasileira, que logo mudou-se para o Oriente Médio, chamada Isabel, mas não pode-se confirmar tal tentativa. Em maio de 2004 finalmente, a primeira Igreja Inclusiva, nomeada de Comunidade Metropolitana do Rio de Janeiro é instalada no Brasil, sendo nomeado líder pastoral o Pr. Marcos Gladstone.

No Brasil atualmente existem inúmeras igrejas inclusivas sendo elas (IRIS, 2013):

- Igreja Cristã Inclusiva Nova Aliança em Recife/PE;
- Igreja da Comunidade Metropolitana em Fortaleza/CE, Teresina/PI (Pr. João Leite) e São Paulo (Rev. Cristiano Valério)
- Igreja Athos & Vida – Goiânia/GO e Aparecida/GO – Pr. Fagner Brandão.
- Igreja Comunidade Família Cristã Athos – Brasília/DF (PastoresIVALDO Gitirana e Márcia Dias).
- Igreja Cristã Inclusiva Apascentar – Brasília/DF, desde 2013 (Pr. Alexandre Feitosa).
- Igreja Renovada Inclusiva para a Salvação – Goiânia/GO. (Pastor Edson Santana e José Humberto)

- Comunidade Vida Plena – Contagem/MG (Bispo Fernando Silva).
- Igreja Inclusiva Manancial – Belo Horizonte/MG, desde 2013 (Pr. Anderson Silva) e uma missão em Juiz de Fora.
- Comunidade Betel do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro (Rev. Márcio Retamero) - Ministério Incluir em Cristo – Cabo Frio/RJ – Pr. Alexandre Costa e Pr. Alessandro Brittes.
- Igreja Inclusiva Cidade de Refúgio – em São Paulo/SP (fundadora Pra. Lanna Holder) e em Porto Alegre/RS (Pr. Anderson Zambom)
- Comunidade Cristã Nova Esperança de São Paulo – São Paulo/SP (Pr. Justino Luiz)
- Igreja Cristã Evangelho para Todos – São Paulo/SP (Pra. Indira Valença)
- Igreja Cristã Contemporânea – Rio de Janeiro (com seis templos no Estado, sendo um em Campo Grande, um em Niterói, um em Duque de Caxias, um em Nova Iguaçu, um no Centro e outro em Madureira, onde funciona a sede nacional, sob a direção do Pr. Marcos Gladstone e Pr. Fábio Inácio de Souza desde 2006), São Paulo (com um templo em Tatuapé) e Minas (com um templo em Belo Horizonte).

2 SOBRE A IGREJA IRIS E SEUS FIÉIS

A primeira Igreja Inclusiva fundada e registrada em cartório no município de Goiânia foi a Igreja Renovada Inclusiva para a Salvação (I.R.I.S), esta começou a se reunir em 2008, a partir do desmembramento de alguns de seus integrantes de outra igreja inclusiva, da cidade de Brasília.

Os cultos passaram a ocorrer tanto na cidade de Goiânia como na cidade de Anápolis sob a orientação do Pastor Edson Santana, nesse momento, os cultos ocorriam nas residências dos fiéis. Em 2009 a igreja se filia ao Fórum de Transexuais de Goiás, passando a se reunir na região central de Goiânia e, assumindo definitivamente seu papel como igreja inclusiva, que trabalha em prol da evangelização de todos os seguimentos da sociedade, especialmente os LGBTTs: Lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transsexuais¹⁰.

Em 2010 a igreja foi oficializada pela Receita Federal, como Entidade Religiosa, tornando-se uma instituição oficialmente reconhecida pelo Governo Federal brasileiro. Hoje, a Igreja se reúne semanalmente, para cultos, estudos da Bíblia e desenvolve trabalhos de assistência social em diversos campos da sociedade goiana e até fora do estado de Goiás.

¹⁰ No estado de Goiás usa-se o termo LGBTT para dar visibilidade às travestis e transsexuais.

Para se ter um apanhado da parte diretória da igreja, tomando como referência o primeiro semestre de 2014 tem-se os seguintes membros: dois pastores, sendo eles: Edson Santana (Presidente) e José Humberto (Vice-Presidente), além de um tesoureiro e dois secretários.

Os cultos ocorrem nos domingos intercalando-se no município de Aparecida de Goiânia (no setor Vila Brasília) na casa do pastor Edson Santana e, noutras vezes, no município de Goiânia (no Setor Marista) na casa do pastor José Humberto. A igreja é composta por aproximadamente trinta fiéis além de alguns visitantes. Os cultos possuem duração de aproximadamente duas horas, divididas em louvores, testemunhos e ministração da palavra.

A igreja trabalha de forma a levar os membros a compreender que o amor de Deus está acima de todas as coisas, e que este não faz exclusão por conta da orientação sexual. Ela baseia-se na teologia inclusiva que tem como pilar central a inclusão das classes estigmatizadas como os negros, as mulheres e os LGBTT's.

A igreja, porém, não se declara uma “entidade de gay”, mas uma igreja comum, com finalidades de ritos e cultos análogos a qualquer outra igreja evangélica. Na perspectiva da igreja IRIS, o rótulo homogêneo criado com a imagem de uma igreja gay é contrário à sua visão. Ela se apresenta como uma instituição que acolhe o público LGBT, pregando o amor de Deus igualitário contra qualquer tipo de preconceito ou discriminação.

Embora sua doutrina defenda o sexo após o casamento e adote os moldes apresentados na bíblia e seguidos pelos evangélicos em geral, a igreja possui uma atuação social, que é de orientar e assessorar sobre prevenção ao HIV/AIDS e DST's. Mensalmente, ela recebe do Ministério da Saúde cotas de preservativos e lubrificantes, além de materiais de campanha de conscientização, realizando assim, trabalhos evangelísticos e de prevenção contra DST's na comunidade (bares e pontos de grande aglomeração de pessoas) e com travestis que atuam como profissionais do sexo no Bairro São Francisco do município de Goiânia e na BR153 (região dos motéis) em Aparecida de Goiânia.

A igreja presta assistência a pessoas vivendo com o vírus HIV, acompanhando os procedimentos médicos, adesão ao tratamento, oferecendo apoio espiritual e demais necessidades. Possui parceria com a Rede local de adultos vivendo com HIV/AIDS e com a Rede Local de Jovens e Adolescentes Vivendo com HIV/AIDS sendo estes espaços de acolhimento, de trocas de experiências e de discussões políticas. Ela informa ainda que oferece assistência a famílias em situação de risco social, desde a falta de alimentação, roupa e até mesmo moradia. Sendo uma instituição sem fins lucrativos a assistência oferecida é feita pelo dízimo dos fiéis e doação de pessoas que apóiam a instituição.

Segundo o pastor Edson Santana (entrevista feita dia 22 de fevereiro de 2014), pastor da igreja IRIS, a instituição ainda atua com pessoas em situação de rua, sendo LGBTT ou não. Esta também possui parceria com o Comitê de Enfrentamento ao Tráfico de Seres Humanos de Goiás, tendo inclusive abrigado uma travesti vítima do tráfico no ano de 2013. Os propósitos atuais da igreja são: Sede próprio para abrigamento as pessoas excluídas e sem moradia, oferecendo capacitação e qualificação

em panificação, confeitaria, estética e beleza, costura e outros. Preparando assim as pessoas para o mercado de trabalho.

Sobre a pesquisa que foi realizada com seus fiéis, na ocasião dos cultos, foram entrevistadas dez pessoas da igreja IRIS entre os meses de dezembro de 2013 e janeiro de 2014. O questionário foi semi-aberto, com perguntas objetivas e subjetivas, com uso de gravador de áudio para entrevista informal. Sob os moldes de pesquisa qualitativa, objetivou-se conhecer o perfil desses membros, bem como o que pensam sobre a fé religiosa. A letra com que se designa cada membro da igreja é apenas indicação de ordem alfabética para facilitação na montagem da tabela (exemplo: a, b, c...). Sem relação com o nome verdadeiro do entrevistado.

O questionário foi dividido em duas partes sendo a primeira com perguntas diretas, como nome completo, idade, sexo, estado civil, orientação sexual, profissão, grau de instrução, situação socioeconômica, função na igreja e origem da fé. E a segunda parte, a fim de obter os relatos pessoais, na forma de perguntas subjetivas, tais como: “Qual a diferença de uma igreja que você conheceu anteriormente para uma igreja inclusiva?” “Como você vê a figura de Deus?” e, “Você já foi discriminado em outra igreja?”. A partir das perguntas os membros da igreja discorriam sobre suas próprias experiências.

O quadro a seguir apresenta os resultados obtidos pelos dez entrevistados:

ÍNDICE ALFABÉTICO	IDADE	ESTADO CIVIL	PROFISSÃO	GRAU DE INSTRUÇÃO
A	49	CASADO	FUNCIONÁRIO PÚBLICO	ENSINO SUPERIOR COMPLETO
B	33	SOLTEIRO	ELETRICISTA	ENSINO SUPERIOR COMPLETO
C	21	PAREADO*	ESTUDANTE	ENSINO SUPERIOR COMPLETO
D	36	SOLTEIRO	COZINHEIRO	ENSINO MÉDIO COMPLETO
E	27	PAREADO*	GEÓGRAFO	ENSINO MÉDIO COMPLETO
F	16	SOLTEIRO	ESTUDANTE	ENSINO MÉDIO COMPLETO
G	24	SOLTEIRO	AUXILIAR DE COMPRAS	ENSINO SUPERIOR COMPLETO
H	27	SOLTEIRA	ESTUDANTE	ENSINO MÉDIO INCOMPLETO
I	21	SOLTEIRO	SERVIÇOS GERAIS	ENSINO MÉDIO COMPLETO
J	21	CASADO	ESTUDANTE	ENSINO SUPERIOR INCOMPLETO
				ENSINO

				FUNDAMENTAL COMPLETO ENSINO SUPERIOR INCOMPLETO
--	--	--	--	--

*Pareado- pessoa que vive maritalmente com outra do mesmo sexo (ORAISON: 1977).

Sobre o perfil dos membros, segue as informações a seguir: A idade varia de dezesseis a quarenta e nove anos de idade, evidenciando que, embora não exista uma idade específica para fazer parte de igrejas inclusivas, há uma predominância de pessoas jovens; em relação ao sexo, 90 % dos entrevistados era do sexo masculino e apenas 10% era do sexo feminino, evidenciando assim que, entre os membros, o número de pessoas do sexo masculino é maior que a do sexo feminino; sobre o estado civil, existe tanto a presença de solteiros, casados e pareados, havendo uma predominância de solteiros; em relação à profissão, com uma porcentagem de 60% de indivíduos que já possuem profissões definidas no mercado de trabalho e de 40% que estuda, visando a profissionalização; quanto ao grau de instrução, 50% delas possui ou está cursando o Ensino Superior e, finalmente, sobre o nível socioeconômico, todos se declararam pertencer à classe média.

A fim de conhecer as experiências vivenciadas pelos membros, um dado importante da pesquisa é que 80% dos fiéis já sofreram algum tipo de discriminação e preconceito dentro de alguma igreja fundamentalista por conta da sua sexualidade, uma situação citada com grande evidência entre os relatos dos membros é: “Eles diziam que eu precisava de um grande tratamento para expulsar o demônio que habita em mim”. (Entrevistado “B”).

Isso significa que se faz jus à valoração principal da sociedade heteronormativa, em que o desejo por uma pessoa do mesmo sexo é vista como algo demoníaco. Como diz FEITOSA (2010, p. 7):

Muitas dores emocionais, psicológicas e espirituais são contraídas pela falta de conhecimentos, pela simples aceitação de falsas verdades. Os cristãos homoafetivos almejam do fundo da alma, por uma compreensão da vida como um todo, da vida humana completa, do resgate da dignidade, do respeito e do sentir-se pertencente a uma comunidade que os respeite como pessoas, como cristãos e cristãs.

Através da pesquisa notou-se também que 100% dos cristãos entrevistados vêem Deus como um criador amoroso, companheiro, pai, um ser superior e forte. Outra exposição muito citada é a diferença percebida pelos fiéis entre uma igreja fundamentalista e uma igreja inclusiva: “Em igrejas fundamentalistas existe um amor seletivo e condicional. Já nas igrejas inclusivas fazemos questão de tentarmos cumprir o que Jesus nos ensinou: Amar o próximo como a nós mesmo.” (entrevistado “A”).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos, portanto, no século XXI, observar que a diversidade, seja enquanto uma ideologia ou movimento social, que quer “se fazer presente” nos mais diversos grupos sociais, inclusive na religião, com atuação efetiva nos centros urbanos, periferias, cidades de pequeno e grande porte, que lutam por direitos de equidade social dos LGBTT’s, com conquistas não apenas no casamento civil ou na adoção de filhos, mas no pertencimento a uma igreja, fora dos padrões fundamentalistas, tendo a liberdade de professar a fé religiosa, que é o pilar central das igrejas inclusivas.

O que pode ser observado é que a adesão das pessoas às igrejas inclusivas ocorre pelo princípio de inserção social, de pertencimento a uma religião, seja para manter o ascetismo religioso despertado ainda na infância, seja para gozar de uma vida plena, com objetivos de conforto, amizade e cidadania, enfim, ter a liberdade de participar de cultos religiosos sendo quem é, com sua identidade respeitada, independente da sexualidade.

Seja compreendendo a teologia inclusiva como uma religião em si, como um instrumento de conexão dos fiéis com o mundo social, na perspectiva durkheimiana, vendo-a como um elemento agregador entre os indivíduos, ajudando-os a viver ou ainda, seja pela explicação weberiana de que a ação religiosa é uma ação racional, dotada de sentido ou fim último, é coerente dizer que, as igrejas inclusivas são um fenômeno religioso crescente, que servem para descumprir o anúncio equivocado de alguns cientistas da religião de que haveria secularização religiosa. Mais uma vez, e, não se tratando agora de nenhuma novidade, a teologia da inclusão consegue trazer à tona que não existe uma única teologia, mas várias teologias, com visões de mundo diversificadas, com suas próprias ideologias, representando os mais variados grupos sociais.

Superar o estigma “gay” e a proposta de “cura” e “libertação espiritual” como condição de “inclusão” em outras experiências religiosas vem a ser uma das motivações do trânsito religioso dos fiéis das igrejas inclusivas. Seus cultos abordam ritos comuns aos das outras igrejas evangélicas, suas doutrinas também são análogas, com poucas exceções. Enfim, o momento do culto, quando acontecem os cantos, as orações, os testemunhos, as pregações etc., tudo torna-se único, porque é o momento da busca pelo sagrado, pelo santo.

A pesquisa não se esgota por aqui, há ainda muito a ser estudado, observado e discutido, mas faz uma pausa temporal, para vislumbrar outras informações, aproveitando a oportunidade para repensar e recomeçar sobre o tema em outras oportunidades.

REFERÊNCIAS

FEITOSA, Alexandre. **Bíblia e Homossexualidade: verdades e mitos**. Rio de Janeiro: Metanóia, 2010.

IGREJA inclusiva. Disponível em: < <http://igrejainclusiva.blogspot.com.br/2009/10/08-de-outubro-de-1968-voce-sabe-o-que.html>>. Acesso em: 10 nov. 2013.

IGREJA IRIS. Igreja Renovada Inclusiva para a Salvação. Disponível em: <<http://www.igrejairis.org.br>>. Acesso em: 05 dez. 2013.

NOGUEIRA, Carlos. R. F. **O diabo no imaginário cristão**. São Paulo: Ática, 1986. Col. Princípios.

ORAISON. Marc. **A questão Homossexual**. trad. José Kosinski. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

ORO, Ivo Pedro. **O outro é um demônio**: uma análise sociológica do fundamentalismo. São Paulo: Paulus, 1996.

SAWAIA, Barder, et alli. **As artimanhas da exclusão**: análise psicossocial e ética da desigualdade social. 2^a edição. Petrópolis: Vozes, 2001.