

Ano 12, Vol XXIV, Número 2, jul-dez, 2019, Pág. 275-300.

## HOMOSSEXUALIDADE, RELIGIÃO, IGREJAS INCLUSIVAS E A FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY: IMBRICAÇÕES INICIAIS

David Conceição Feroldi  
Ewerton Helder Bentes de Castro  
Adriana Rosmaninho Caldeira de Oliveira

**Resumo:** As últimas décadas, no Brasil, ocorreu a criação de igrejas inclusivas, destinadas ao acolhimento de pessoas – homens e mulheres – cuja orientação sexual está relacionada ao outro do mesmo sexo. Mesmo diante do crescimento observado, pouca literatura tem sido construída no sentido de compreender a dimensão que é para o membro dessa instituição eclesial, fazer parte delas. O objetivo deste estudo é compreender a dimensão existente entre sexualidade, homossexualidade e religiosidade sob o viés da fenomenologia de Merleau-Ponty no que concerne a inserção de homossexuais em Igrejas Inclusivas. Compreende-se que a proposta da Igreja Inclusiva é uma das possibilidades para que os homossexuais sintam-se acolhidos e respeitados em suas perspectivas existenciais. Além disso, a corporeidade e a percepção de si mesmos como corpo para além do ato sexual, permite considerar que a religiosidade e/ou espiritualidade é um fator protetivo e propicia o enfrentamento do preconceito e a discriminação tão comumente vivenciada por pessoas cuja orientação sexual diverge do que é considerado normatividade em nossa sociedade.

**Palavras-chave:** Sexualidade, Homossexualidade, Religiosidade, Igreja Inclusiva.

**Abstract:** In recent decades, in Brazil, there has been the creation of inclusive churches, designed to receive people - men and women - whose sexual orientation is related to the same sex. Even in the face of the observed growth, little literature has been built in order to understand the dimension that is for the member of this ecclesiastical institution to be part of them. The aim of this study is to understand the existing dimension between sexuality, homosexuality and religiosity under the bias of Merleau-Ponty's phenomenology regarding the insertion of homosexuals in Inclusive Churches. It is understood that the Inclusive Church proposal is one of the possibilities for homosexuals to feel welcomed and respected in their existential perspectives. In addition, the corporeality and the perception of themselves as a body beyond the sexual act, allows us to consider that religiosity and / or spirituality is a protective factor and enables the confrontation of prejudice and discrimination so commonly experienced by people whose sexual orientation diverges. of what is considered normativity in our society.

**Keywords:** Sexuality, Homosexuality, Religiosity, Inclusive Church, Phenomenology

## Introdução

A homossexualidade ou “homossexualismo”<sup>1</sup> tem sido alvo de discussão em diversos âmbitos, sejam sociais, acadêmicos, científicos, religiosos e legislativo. As discussões engajam-se nas mais diversas pautas, desde a científica, tentando a definição do normal ou patológico quanto às práticas homoeróticas, até o religioso-político em “favor da família” centrado em abolir “direitos gays” da sociedade.

Se o campo científico, por sua vez, se interessa pelos porquês da existência de uma *opção sexual* divergente da obtida socialmente como *natural*, o campo religioso é austero no combate às sexualidades alegando a inexistência de outras ‘opções’ senão homem ou mulher “criados por Deus”, que cumpram seus respectivos papéis sociais. Vê-se, de ambos os lados, um controle sobre os corpos, maneiras de dizer aos homossexuais, que estes são objetos de estudo científico (ratinhos de laboratórios) e/ou objetos de expurgo religioso.

O debate religioso-político e a luta-discurso pelos “valores da família” propagado por lideranças protestantes e católicas mais conservadoras (NATIVIDADE, 2003) demonstram a resistência dos religiosos, no legislativo, de apoiarem os direitos LGBT’s, além de produzirem estigmas e rechaço público e corroborarem [implícito ou explicitamente] com milhares de mortes de LGBT’s por todo o país.

A aceitação de casais homoafetivos em templos e congregações religiosas ortodoxas é pouco comum. Entretanto, um movimento recente denominado “igreja gay” vem se espalhando pelo país desde os anos 90, indo de encontro a jovens *gays cristãos* egressos de comunidades evangélicas que alegam a união de pessoas do mesmo sexo, como um ato “abominável” para Deus e inaceitável para a boa imagem da sociedade. Esses ambientes inclusivos são autodenominados evangélicos, ainda que, não reconhecidos por movimentos cristãos ortodoxos e menos *liberais*, e pregam o amor de Deus a todos aqueles que desejam viver sua sexualidade e fé sem sentir-se condenado por seus *pecados sexuais*.

---

<sup>1</sup> A expressão homossexualismo é comumente utilizada por religiosos (padres, pastores, pregadores, evangélicos da mídia), estudiosos da religião, militantes ligados a partidos religiosos que combatem as diversidades de gênero e expressão sexual, bem como utilizada por pessoas ligadas a instituições de “acolhimento” a homossexuais, e, empiricamente (utilizada no senso comum, sem muitas reflexões sobre o impacto da expressão) com objetivo de patologizar a ‘condição homossexual’.

As “igrejas gays” surgem como um movimento que tem por finalidade lutar pelos direitos do público LGBT e desde então vários embates tem acontecido com outras instituições religiosas que, condenam veemente a prática homossexual e a demoniza, a classifica como “errada”, porém, há outra realidade presente neste enredo, que são as igrejas “acolhedoras”, que buscam a “recuperação”, “cura” e “libertação” de homossexuais que as procuram, essas igrejas investem em centros e cultos/sessões de “reabilitação” à heterossexualidade. Presente nos corpos profissionais de algumas dessas instituições estão alguns psicólogos e psiquiatras cristãos que se empenham na efetivação da “mudança” dos indivíduos.

A realidade, no entanto, é de uma aceitação social cristã que muito mascara a tentativa de mudança da condição homossexual para a heterossexual afim de *naturalizar* os comportamentos desviantes e ‘higienizar’ a sociedade da promiscuidade e libertinagem dos gays. Os discursos religiosos quase unanimemente inclinam-se para este padrão de ‘aceitação’, oferecendo ‘abrigo’, propagando uma mudança espiritual/moral àqueles que desejam retirar de si os “demônios” que os manipulam à homossexualidade.

O presente estudo tem por finalidade a busca pela compreensão fenomenológica, a partir de Merleau-Ponty, da dimensão e/ou dimensões ligados a essa díade homossexualidade-religião e faz parte de um projeto de Iniciação Científica.

### Religiões e sua relação com a (homo)sexualidade

A vivência homossexual, masculina principalmente, é marcada historicamente por estigmas presentes desde o surgimento das primeiras histórias sobre sexo, contudo, berços da modernidade como Grécia, Esparta e Roma, permitiam as vivências homossexuais de maneira livre, resguardando particularidades como papéis de “homem” e “mulher” nas relações homoafetivas em Roma, por exemplo. É a Igreja (religião institucional) quem se encarrega de delinear as relações a partir de prismas religiosos (religiosidade/crenças) diversos, com intuito de regular os corpos e manter sob seu poder as ações sociais (FOUCAULT, 1988).

Com a ascensão do cristianismo na Idade Média e o envolvimento da instituição religiosa com questões políticas, a sexualidade passou a ser modificada conforme interesse da instituição cristã. Desde então, a passagem bíblica de Gênesis, citando

Sodoma e Gomorra, passou a regular com “naturalidade” as relações sexuais heterossexuais e de forma “não-natural” as condutas homossexuais no mundo ocidental cristão, demonizando-as e condicionando-as à inferioridade<sup>2</sup> e à perda do direito da eternidade divina<sup>3</sup> (SILVA, 2016).

Trataremos neste capítulo a respeito das interligações entre religião, religiosidade e homossexualidade. As vivências que nos propomos a “investigar” dependem de nossas definições a partir de entendimentos dos conceitos destes três tópicos e suas relações histórico-conceituais. Utilizaremos estudos fenomenológicos, psicológicos, filosóficos, antropológicos e ‘lógico-bíblicos’ para tecer nossas arguições.

Em se tratando de religião, Holanda (2004) revela que esta só existe pela intencionalidade, quer dizer, há um sujeito que a expressa, a torna um fenômeno. A religião, portanto, na fenomenologia husserliana, refere-se ao sentido encontrado nas vivências, na experiencição das subjetividades que por sua vez não pode ser reduzida a empirismos, contudo, *reduz-se* ao ato da consciência (experiência).

A religião em Van der Leeuw (1948) citado por Holanda (2004, p. 52) é um fenômeno expresso pelo sujeito que pode ser compreendido de duas maneiras: 1) a partir do “nós”, quer dizer, aquilo que é experienciado, vivido e, portanto, compreensível – não pela via da racionalidade, mas da experiência/vivência; e 2) “como descendo do alto, de Deus”, ou seja, a revelação, o *não-compreensível* – não no nível do racional, mas da experiencição – expresso pela via da fé, na crença [do sobrenatural].

Para Van der Leeuw (1948, p. 666), revela Holanda (2004, p. 52-53), “o sentido religioso é o sentido do todo”, também, “uma experiência vivida no limite, uma

---

<sup>2</sup> Os homossexuais foram durante anos considerados doentes mentais por muitos estudiosos que, definiam e padronizavam erroneamente alguns costumes e comportamentos como “certo” ou “errado”, instituindo como desviantes os comportamentos homossexuais e os vinculando ao campo da loucura. (Laiouel Silva, 2016, p. 14). O que se tem hoje, na sociedade, é um ‘espelho’ de décadas atrás, que usa de argumentos morais para mascarar o preconceito e ‘higienizar’ a “civilização” da homossexualidade.

<sup>3</sup> Os “efeminados”, conforme citado na bíblia, não são dignos de herdar o céu, porque a homossexualidade é condenável por Deus, e Este lançará todos os homossexuais que não se “arrependerem” de seus “pecados” no lago de fogo e enxofre pela eternidade. Os discursos profético-religiosos carregam as seguintes mensagens apocalípticas para justificar o “erro” de “escolher” a homossexualidade e não Cristo: “Quanto, porém, aos covardes, aos incrédulos, aos **abomináveis**, aos assassinos, aos impuros, [...] a parte que lhes cabe será no lago que arde com fogo e enxofre [...]”. Apocalipse, 21:8. Em destaque, se encontra o termo bíblico utilizado para se referir aos homossexuais, aludindo à outra passagem bíblica mais conhecida, a de Levítico, 20:13 que diz: “Se também um homem se deitar com outro homem, como se fosse mulher, ambos praticaram coisa abominável [...]”. Com estas passagens bíblicas, muito se houve que, o que está escrito é, de fato, algo que irá acontecer e que Deus não aceita homossexuais em seu reino, para que seja herdeiro é preciso mudar, deixar a homossexualidade, ‘reacender a heterossexualidade’.

revelação que permanece oculta”, quer dizer, a tarefa da fenomenologia da religião é a “compreensão até o fundo”, e, chegar até o “fundo” implica em estar ciente de que esta compreensão profunda do sentido religioso “se reconhece como compreendida, no lugar de compreender”. Que quer dizer então? Será que a religião (crença) é uma verdade indubitável por estar na condição de “compreendida”?

Apontando o que não seria a fenomenologia da religião, Holanda (2004) explica que Van der Leeuw (1948) busca a “compreensão até o fundo” do sentido religioso. Parece, assim, mais fácil acreditar que definir o que não é, seria uma estratégia para extinguir “limitações” da fenomenologia da religião, já que a psicologia da religião compreende algo mais psíquico e não fenomenológico, ou seja, a experiência. Para definir o *não ser* de sua teoria, aponta:

[...] que a Fenomenologia da religião *não é*: uma poesia da religião, dado que o poeta tem licença para ir além do simplesmente real, enquanto que a fenomenologia se impõe o limite do próprio fenômeno; não é uma história da religião, dado que a história tem de tomar posição diante dos fenômenos. Enquanto o fenomenólogo simplesmente caminha; não é uma Psicologia da Religião, dado que esta busca compreender o psíquico na religião, enquanto a Fenomenologia da religião percorre – de frente para trás e de trás para adiante – todo o campo da vida religiosa; igualmente, não é uma filosofia, embora a Fenomenologia prepare esse campo; nem mesmo uma teologia, dado que ambas buscam encontrar uma verdade. [...] A Fenomenologia da religião é, pois, um processo – incessante – de elucidação da experiência religiosa, um processo de confrontação com uma realidade de signos não interpretados, que cabe a ela procurar compreender e “dar testemunho” dessa compreensão. (HOLANDA, 2004, p. 53)

Se esta é a tarefa da fenomenologia da religião – elucidar e confrontar uma realidade de não interpretações – lhe cabe, pois, “redescobrir” a totalidade da compreensão por meio do acesso às vivências. A pesquisa a que se refere este capítulo busca acessar, desta maneira, uma compreensão/significação dada pelo sujeito à suas vivências e trazê-las à tona num processo descrito por Van der Leeuw (1948 *apud* HOLANDA, 2004) da seguinte forma:

1. Nomear os fenômenos, designando-os como tal (“sacrifício”, “oração” etc);
2. Inserir-los na vida, ou seja, trazê-los de volta à experiência vivida;
3. Colocar de lado para, por meio da *epoché*, tentar ver o que se mostra (o fenômeno);

4. Tentar elucidar o que viu;
5. Tentar compreender o que se mostrou.

O ‘protagonismo’ – implícito – dado aos sujeitos nessas etapas da compreensão é a tentativa de “indissociabilidade entre o Homem e Deus, remetendo-nos àquilo que Martin Buber anunciou ao revelar a questão entre o Eu e o Tu: “Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele. Através de cada Tu individualizado, a palavra-princípio invoca o Tu eterno” (HOLANDA, 2004, p. 54). Partiremos, agora, para as definições acerca de religião, religiosidade e a relação entre estes e a homossexualidade a partir de estudos que se propuseram a investigar de modo histórico-contextual a (s) temática (s).

Segundo Holanda (2004), a religião, partindo de uma compreensão fenomenológica, é, portanto, a compreensão do sentido dado à experiência obtida pelo sujeito por meio da fé, com o crer; contudo, para fins de compreensão futuras acerca da temática e para delinear o conceito religião (religare) e assim atribuir a esta a ‘definição’ enquanto instituição ou coisa ligada a alguma, apresentaremos a seguir alguns estudos que fazem diferenciação sobre os conceitos religião-religiosidade-espiritualidade. A pesquisa pretende abordar as vivências na religião (instituição) mas não se limita a isto e se propõe ir além e compreender a religião (instituição) não somente neste seu significado, mas, também, na significação do religare, do sentido “espiritual”, do “invisível”.

Em seu estudo sobre a religiosidade e espiritualidade de adolescentes e jovens adultos, Camboim e Rique (2010), destringem os conceitos de religiosidade e espiritualidade, respectivamente, como a prática de uma religião (crença numa força sobrenatural controladora do Universo que cede ao homem espiritualidade e existência pós-morte) e crença no sagrado independente da presença de ritos religiosos. Assim, o religioso é um subconjunto do espiritual, podendo ser possível ser religioso, mas não espiritual e ser espiritual, mas não religioso.

Os autores revelam que no tocante à promoção de saúde, há trabalhos (PANZINI e BANDEIRA, 2007; PAIVA, 2007; PERES, SIMÃO e NASELLO, 2007; CERQUEIRA-SANTOS, CARVALHO, NUNES & SILVEIRA, 2017; RIBEIRO & SCORSOLINI-ROMIN, 2017 ) que afirmam: “a religião, espiritualidade ou fé beneficiam na forma como as pessoas lidam com o estresse”, concomitante a isto,

ressaltam que a religião é compreendida como um aspecto importante no processo de cura e recuperação de doenças, além de perceber a religiosidade enquanto sentido à vida das pessoas e auxílio na luta com o sofrimento e a morte.

Camboim e Rique (2010) abordam a religiosidade numa perspectiva do desenvolvimento. Para eles, o julgamento religioso – que será tratado no decorrer da pesquisa concernente à sexualidade nas igrejas inclusivas – seria a forma como as pessoas avaliam a sua relação com Deus, sendo mudado de acordo com o desenvolvimento do indivíduo, e divide-se em alguns estágios. Marcam esses estágios da seguinte forma: 1) O primeiro, comumente percebido em crianças, é salientado pela relação de dependência do ser humano com Deus, sendo Ele o grande controlador e manipulador das coisas; 2) O segundo estágio, é o da reciprocidade, onde há a crença no poder de influência na vontade divina; 3) O terceiro estágio é marcado pela independência entre as duas dimensões, humana e divina, onde cada um tem sua própria esfera de poder e Deus não se imiscui na vida humana; 4) O quarto estágio, por sua vez, é designado pelo retorno de Deus na vida humana, aqui neste as pessoas têm total responsabilidade, mas há mediação divina; 5) O quinto e último estágio marca a universalidade, na qual Deus e os seres humanos seriam percebidos como um só.

Assim, para os autores, a maturidade religiosa – aqui explicitada enquanto a busca pelos significados e respostas acerca da vida – é o fator responsável pela capacidade de vivenciar a religiosidade/espiritualidade moderadamente, saudável e com respeito às diferenças, e observam que os adolescentes são o maior percentual entre os praticantes da religiosidade enquanto que os jovens da espiritualidade.

Silva (2016, p. 38), por sua vez, aponta que o público jovem possui um papel importante na igreja, pois, é ele quem a “ergue”, quem a mantém, é dentro da igreja que os jovens aprendem os “valores cristãos”, é também nesse ambiente que se reitera as condutas “certas” e “erradas” e se amplia o universo de possibilidades, quando se observa de um lado do prisma – que é a comunidade religiosa. O contato com a religião oferece à juventude “uma contraposição aos jovens do mundo”, torna-os “[...] ao converterem outros jovens mundanos considerados “perigosos”, [que estão na] descoberta do mundo”, “da vida”, em que se “corre o risco de se envolver com o mal”, alguém capaz de ‘batalhar contra o inimigo, contra o pecaminoso’.

Para Cerqueira-Santos, Carvalho, Nunes & Silveira (2017) e Ribeiro & Scorsolini-Romin (2017) há um crescente movimento católico – religião predominante no Brasil – a que denomina de “católicos não praticantes”, ou seja, há cada vez mais entre católicos e evangélicos uma maior adesão ou “*afiliação religiosa*”, principalmente entre adolescentes, em contraposição a uma “*prática religiosa*”. Evidencia-se, portanto, que os jovens adultos, aderem menos a dogmas religiosos, estão menos presentes em instituições religiosas, são menos praticantes de religiosidade, contudo, são mais espirituais. Entre adolescentes, há uma intensidade e adesão a instituições religiosas, práticas religiosas e à religiosidade, contudo, menos espiritualidade – que seria algo mais ligado à transcendência. Estes, por sua vez, estão “*afiliados*” a instituições em que os pais e familiares pertencem e vivenciam diferentemente dos jovens adultos suas práticas religiosas, conforme aponta o autor.

Marcelo Tavares Natividade, professor universitário, doutor e pós-doutor em antropologia social, nos traz suporte teórico acerca da relação religião-homossexualidade. Traz, ainda, noções de políticas públicas, saúde do público LGBT, movimentos sociais e de luta por direitos na esfera pública. Seus trabalhos etnográficos, que aqui serão utilizados, estão voltados à compreensão do movimento das “igrejas gays” no Brasil. Tendo em vista a proposta objetiva do capítulo ser a de conhecer a trajetória das ligações entre religião e homossexualidade, traçaremos apenas caminhos que nos levem à margem das significações, deixaremos, pois, as descobertas do movimento inclusivo no contexto nacional, e mesmo o regional e/ou local, para futuras descrições.

Natividade (2003) amparado em Geertz (1989), explica a compreensão da religião como um sistema de símbolos fornecedores de sentidos ao sujeito, que, vê, *apreende, compreende, entende e constrói* o mundo de maneira particular. A religião é o suporte simbólico neste processo de percepção do mundo organizado emocionalmente, cognitivamente e esteticamente pelos sujeitos através de suas experiências. E, revela, “O sagrado seria uma realidade exterior e coercitiva, imensamente poderosa, que imprimiria significado e ordem à vida do sujeito” (p. 59).

Silva (2016) lança luz acerca da diferenciação entre religiosidade e espiritualidade, e traz foco na existência de uma “liberdade” que configura a espiritualidade para o sujeito. Esta “liberdade” será considerada, partindo do

pressuposto de que nossos sujeitos da pesquisa possuem domínio sobre suas vivências, uma vez que, “optaram” por evadirem os espaços tradicionais e ingressarem nas comunidades inclusivas de modo a sentirem-se pertencentes, integralmente e (in)condicionalmente, com suas *condições*. Para o autor, a espiritualidade é concebida a partir da subjetividade, o que possibilita ao sujeito o ‘domínio’ de *existir* com maior ou menor presença de ideais religiosos e espirituais. À medida que estes conceitos tomam sentido à vida dos sujeitos, e diante das possibilidades modernas de ‘existência espiritual’, as subjetividades e a “liberdade” são configuradas singular e irreplicavelmente, quer dizer, *somente* ao sujeito é atribuída a “totalidade” da experiência e, por meio da verbalização deste é possível ser exprimido a *consciência* (vivência).

A esfera religiosa possui, cada vez mais, atualmente, papel central na vida de alguns indivíduos, provocando impactos na conduta social e nas motivações subjetivas. No tocante à experiência religiosa, a *performatividade* – segundo Geertz (1989) apontada por Natividade (2003) – refere-se ao desvelamento da conciliação da vivência – moral, estética e simbólica – junto ao discurso proferido e mantenedor do *status quo* social-moral-religioso.

A religião alcança campos da vida dos sujeitos, centrais para sua *individuação*, que tomam proporções motivadoras/disparadoras para as (encen)ações sociais, conforme a esfera em que o sujeito se insere, dependendo de sua “adaptabilidade” para permanecer ou não no meio social. É dentro do contexto religioso institucional que as mais diversas formas de preconceito se instauram, são apoiadas em passagens bíblicas para justificar as “exortações” aos que se identificam ou são identificados como homossexuais. São levadas em consideração regras e condutas heterossexistas para determinar dentro da comunidade os comportamentos permitidos de acordo com o gênero, e, toda manifestação de comportamento “dissidente” produz alerta àquele ator social, e resta à comunidade “cuidar” do indivíduo e lhe possibilitar através da “palavra de Deus” a “mudança”, contudo, o “cuidar” produz/reproduz constrangimento, vergonha e insatisfações consigo mesmo, sofrimento psíquico e existencial (NATIVIDADE, 2003; 2007).

Natividade e Oliveira (2009), analisam discursos de grupos religiosos, pentecostais e católicos mais conservadores, unidos em “favor da família” e da

“sociedade cristã”, que repudiam as sexualidades dissidentes à heteronormativa. Os autores elucidam paradoxos entre a propagação da “cura” e a limitação do “agir de Deus” no processo, tendo em vista que é possível, e existem fatos, de retornos de comportamento homossexual após as “sessões espirituais”.

A experiência entre homossexualidade e religiosidade-espiritualidade é fadada a fracassos em alguns contextos religiosos em que a regra heterossexista se encarrega de ‘domar’ homossexuais e “convertê-los” à heteronormatividade<sup>4</sup>, seja com programas oferecidos pelas instituições de ‘reabilitação sexual’, que contam com médicos, psiquiatras e psicólogos cristãos, seja com cultos e pregações ou “exortações” proféticas de “cura” e “libertação” da “doença”/“possessão” do “homossexualismo”, tornando, assim, a trajetória de adolescentes e jovens homossexuais árdua e cheia de conflitos e desencadeante de sofrimentos psicológicos e existenciais<sup>5</sup>.

[...] a homossexualidade é experimentada pelos sujeitos em questão como signo de uma natureza ou da fraqueza da *carne* que, apesar do discurso religioso prometer a cura, em certa medida configura-se como algo refratário à intervenção divina, não significa dizer que a religião não possui um lugar axial na vida destes sujeitos. [...] Através ainda das disposições religiosas a homossexualidade é experimentada como *poluidora* da pessoa, também possibilidade de *entrada* do demônio [...] (NATIVIDADE, 2003, p. 127).

Submetidos a rituais de purificação, homossexuais egressos de instituições religiosas sofrem com estigmas e repressões da identidade homossexual inerente a eles, nas sessões de “acolhimento”. Os discursos colhidos de homens homossexuais, trazem falas de *transformação espiritual* alcançada pelos rituais em que se engajam, na busca pela mudança de sua orientação sexual e relatam a “cura divina” do “pecado do homossexualismo” como forma de agrado à Deus e a família.

Natividade e Oliveira (2009) percorrem campos discursivos (sites, livros, revistas religiosas) e acompanham os testemunhos de “ex-gays” *transformados pelo*

<sup>4</sup> “Regra” que compreende a heterossexualidade enquanto natural e a define como norma-padrão de comportamento, vivência e expressão.

<sup>5</sup> Não somente minha trajetória espiritual-religiosa está inserida nas palavras contidas no parágrafo acima, como há inúmeros relatos de pessoas próximas que vivenciaram a (in)existência de si no contexto religioso. A trajetória do “jovem gay” na igreja e as constantes “confusões” no que diz respeito à tentativa de conciliação entre vivência religiosa e vivência espiritual estão presentes em nossa realidade. A importância de abrir espaço de fala a quem experienciou essa (in)experiência, se dá pelo fato de poder compreender a realidade do lado de fora da heteronormatividade e entender que os conflitos ligados a sexualidade-religiosidade/espiritualidade está mais próximo que o comum, por isso, a persistência em apresentar um trabalho que verse sobre estes campos tão pouco explorados na psicologia.

*Poder de Deus* e libertos da homossexualidade. Os autores citam alguns demais “pecados sexuais” que perdem notoriedade frente à homossexualidade, no contexto religioso, os quais, a masturbação, fantasias sexuais, fornicação (sexo antes do casamento), adultério e outros não geram grupos de apoio para aprender a ‘lidar’ e modificar comportamentos, como feito nos casos de “pecado homossexual”. Ciente disto, creem haver um controle sexual à uma classe de pessoas indesejáveis à moral, presente nas esferas religiosas brasileiras católicas e pentecostais, que fazem uso de textos e reflexões bíblicas para desqualificar a condição homossexual e inferiorizá-la nas relações cotidianas. Entretanto, Natividade (2003) reconhece o papel positivo que a religião pode vir exercer na trajetória do sujeito religioso-(homo)sexual, quando alega que:

Também quero ressaltar o lugar que a experiência religiosa ocupa no momento da conversão ou do *compromisso com Deus*, possibilitando a construção de uma auto-imagem positiva em torno da identidade de escolhido de Deus. [...] as primeiras experiências homossexuais destes sujeitos, são envoltas em sentimentos de culpa, vergonha e conflitos no plano da subjetividade. Deve-se refletir se a socialização destes indivíduos, em contexto de camadas populares, onde vigoraria um modelo hierárquico de interpretação da homossexualidade, ensejou uma percepção de si enquanto identidade deteriorada, inferior, mais ‘feminina’, que o ingresso no ambiente religioso atenuara. (NATIVIDADE, 2003, p. 127-129)

Deste modo, Natividade traz à trajetória dos sujeitos significância/importância, à medida que suas vivências são emergidas/abordadas. O próprio autor realça a pouca etnografia existente no Brasil que versa a respeito da “flexibilização” entre homossexualidade e religião, por isso, entende-se, abre-se às críticas quanto a métodos de “acolhida” de instituições religiosas ortodoxas, à acolhida nas igrejas inclusivas e, reconhece, por meio de reflexões e constatações, a importância que a religião ganha na trajetória de vida dos sujeitos pesquisados (2008). Entender, portanto, esta importância é olhar para o sujeito em sua completude, esta em que ele próprio se insere quando elenca a religião/religiosidade/espiritualidade enquanto fator que constrói sua subjetividade e sua identidade humana.

O trabalho que Jesus (2012) realiza, traz um contraste interessante e pontual sobre as pesquisas de Natividade, pois revela a existência massiva do público G (homens gays) e algumas performatividades exercidas no interior das “igrejas inclusivas” pelo Brasil, tais como “feminilidades” e “masculinidades” que delimitam

lugares e status entre membros e corpo eclesiástico. Jesus (2012) contrasta essas performatividades corporais entre as igrejas ICM-SP<sup>6</sup> e ICC-RJ<sup>7</sup> em que, respectivamente, uma ‘liberdade de expressividade corporal’ é menos permitida e mais “condenada” enquanto que em outro âmbito, as performances corporais e de gênero são mais “flexíveis” e “inclusivas”. O destaque/contraste feito pela autora é crucial, do ponto de vista antropológico, para a denominação das diferenciações da “identidade” de cada uma das instituições religiosas.

Nosso interesse nessas denominações é o de apresentar, posteriormente, possíveis diferenciações entre as instituições existentes na cidade de Manaus e a implicação psíquica-existencial em seus membros e corpo eclesiástico, bem como cada órgão religioso vê-se diante de suas discordâncias e convergências quanto aos comportamentos socialmente in-aceitáveis em seus interiores e relações interpessoais. Não exclui-se, entretanto, as relações de poder e gênero que ensejam as performatividades nas propostas inclusivas na cidade de Manaus, também destacadas por Jesus (2012) em sua tese.

Enquanto Natividade (2003) preocupa-se em demarcar histórias de vida que emergem discursos de aceitação-rejeição de trajetória, o mesmo autor (2008) demarca os discursos públicos acerca da temática que ensejam em políticas públicas (ou não) destinadas às margens da sociedade (grupos sociais moral e psicologicamente atingidos pela sociedade). A “influência espiritual”, “batalha espiritual” “pecados sexuais” e “libertação” são recorrentemente trazidos por para fornecer-nos o conhecimento do enfrentamento, pelas igrejas tradicionais e seus discursos, à (homo)sexualidade. Entretanto, denota o surgimento de um movimento “inclusivo” nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo que concilia e apresenta estratégias de conciliação entre (homo)sexualidade, gênero e religião/religiosidade/espiritualidade.

As demarcações não limitam-se, assim como Jesus (2012) em tratar apenas os pontos ‘positivos’ das instituições religiosas, mas, aporta às (de)limitações que o “corpo” eclesiástico e membros demarcam enquanto aceitáveis ou inaceitáveis, ou seja, o ‘santo/sagrado/de Deus’ e aquilo concebido enquanto ‘do mundo’, trazendo

---

<sup>6</sup> Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo.

<sup>7</sup> Igreja Cristã Contemporânea do Rio de Janeiro.

existência, assim como nas instituições lideradas por discursos heterossexistas, de relações de poder e gênero.

Para retratar, de modo pragmático e enternecedor, a importância de pesquisar sobre sentimento de pertença e sobre “liberdade”, parafraseamos o pensamento de um dos participantes da pesquisa realizada por Natividade (2007, 2008, 2010) e transformada em sua tese de doutoramento, que ensina-nos a respeito do olhar (acadêmico, científico e social) para as diversidades enquanto *natural* de mesmo modo que a heterossexualidade é compreendida e aceita, de maneira que a vivência religiosa pouco ou mesmo nunca lhes é questionada por sua orientação sexual. Temos, antes mesmo de tentar compreender o pensamento do participante de uma pesquisa, um dos ensinamentos de Jesus acerca do amor, da humildade, da “liberdade” e da aceitação ao próximo, que diz: “O meu mandamento é este: Que vos ameis uns aos outros, assim como eu vos amei” (João 15:12). Tendo aprendido e apreendido este ensinamento, podemos compreender o sentimento de José ao deparar-se com seu ‘envolvimento espiritual’ na Igreja Contemporânea, em que relatou:

Eu cheguei lá, olhei as pessoas cantando. Achei muito estranho. Me senti um pouco fora, mas me senti muito bem. Ao mesmo tempo que me sentia deslocado por não conhecer mesmo ninguém ali, eu sentia muita paz. Eu olhava pra cara das pessoas e via, me sentia solidário. As pessoas querem viver o que elas são e não querem deixar Deus por isso. E aí eu vi muita sinceridade, e aí eu gostei. Nunca mais faltei ao culto. Tô lá até hoje. (José, 20 anos, universitário, Igreja Contemporânea) (NATIVIDADE, 2008, p. 289).

### O corpo e a sexualidade em Merleau-Ponty: é do mundo, pertence ao mundo ou é no mundo?

Faz-se necessário, que haja uma introdução histórica acerca da sexualidade, e, ainda sobre o corpo como “canal” de expressão de sexualidade, para que se possa entender o ponto de partida antes de propriamente destrinchar a temática da homossexualidade em contexto religioso-político. Buscaremos aqui, pela perspectiva filosófica de Merleau-Ponty (2011) perpassando e nos debruçando sobre obras de teóricos como Foucault (1988) e autores como Miskolci (2005), Ribeiro (2005) e Silva (2016), entender como a sexualidade se expressa, como o *é*, qual seu papel no processo de identificação enquanto sujeito e enquanto ser que reconhece o outro por via do corpo,

não o corpo estático e invólucro na significação da carne mas o corpo como ponte de expressão da sexualidade e mais, como expressão do ser que se *é*. Para tanto, podemos começar analisando algumas ideias que possam auxiliar na melhor tradução do que de *fato* seria a sexualidade. É conveniente partilhar, portanto, da consideração de Merleau-Ponty (2011, p. 219), uma vez que o autor diz:

É a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história. Se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens. [...] E não se trata tanto de saber se a vida humana repousa ou não na sexualidade, mas de saber o que se entende por sexualidade.

E acrescenta, ainda:

A sexualidade, diz-se, é dramática *porque* engajamos nela toda a nossa vida pessoal, [...] porque nosso corpo é para nós o espelho do nosso ser, senão porque ele é um *eu natural*, uma corrente de existência dada [...]. A sexualidade [...] está constantemente presente ali, como uma atmosfera [...] é coextensiva à vida (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 232-233; 236).

Merleau-Ponty (2011), deduz-se, explica que o corpo **pertence** ao mundo de modo que ele **é do** mundo ao mesmo passo **é no** mundo, ou seja, as coisas não são puramente postas, não há um “natural”, o que se há é uma construção, uma integração ao mundo, em se tratando da sexualidade e do corpo não seria justo afirmar que há um comportamento “natural” ao passo que *desnaturalizar* aquilo que pertence ao mundo – se tratando ainda da sexualidade, mas aqui, do que se entende por sexualidade e expressão do corpo – seria perigoso.

Meira e Santana (2014, p. 168) apontam que “é por meio da interação social que o homem aprende e se desenvolve, construindo novas e diversas formas de atuar no mundo”. Os autores revelam ainda a existência de explicações diversas para as manifestações da sexualidade, enquanto comportamento humano, tais como: a) as teorias biológicas que definem pelos genes ou influências fisiológicas as expressões comportamentais e desenvolvimento humano; b) as teorias da aprendizagem, que destacam a existência da influência por experiência (vivência) enquanto moldes para o comportamento humano; c) as teorias cognitivas que destacam as interações ambiente x desenvolvimento cognitivo; e por fim, d) as teorias contextuais, que destacam a interação dos indivíduos e os contextos socioculturais enquanto fatores essenciais para os moldes do comportamento humano e suas expressões.

A sexualidade, depreende-se, é construída sócio-historicamente, “manifesta-se nas experiências, vivências e reflexões acerca das significações e intencionalidades sexuais”. Entende-se “a formação e o desenvolvimento humano nas dimensões sociais, culturais e políticas, sendo esses aspectos determinantes na construção da sexualidade” quer dizer, a sexualidade “é uma invenção da sociedade [...] logo, não se pode considerar somente o aspecto biológico da sexualidade no desenvolvimento humano.”

Há, ainda, um outro conceito que, supostamente, parece fazer mais sentido e por assim dizer, atribuir sentido ao objetivo desta pesquisa, seria esse do ser-no-mundo, quer dizer, de deixar que o próprio ser atribua significado a seu corpo, à sua sexualidade, seria, pois, permitir e entender que a sexualidade **é no** mundo, contudo, não apenas o **é no**, mas, também, **pertence e é do**. Que seria então viável exprimir aqui? Seria, do ponto de vista reflexivo e dedutivo, entender e fazer-se entender que o ser-no-mundo se expressa pela sua própria maneira, contudo, não o faz sem estar imbricado a algo, ao mundo. O(s) sujeito(s) que nos propomos a “investigar” estarão munidos de seu ser pleno, entretanto, não excluimos, tampouco tentaremos, a dependência que possui com o pertencimento, primeiramente, com relação a sua sexualidade, depois, com a religião/religiosidade, por fim, com o entrelaçamento das primeiras coisas.

A sexualidade para Merleau-Ponty (2011) não é algo abstrato e impalpável muito menos algo concreto e capaz de ser “padronizado”, estabelecido, encaixado. Que seria então? Para tentar responder tal questão, faz-se necessário unir à sexualidade o corpo, visto que:

[...] Se o corpo pode simbolizar a existência, é porque a realiza e porque é sua atualidade. [...], meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. [...] Nunca me torno inteiramente uma coisa no mundo, falta-me sempre a plenitude da existência como coisa, minha própria substância foge de mim pelo interior e alguma intenção sempre se esboça. [...] Pode-se dizer que o corpo é ‘a forma escondida do ser próprio’ ou, reciprocamente, que a existência pessoal é a retomada e a manifestação de um dado ser em situação (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 227-229).

Pela via do corpo, nos tornamos ser-no-mundo, abrimo-nos para ele e então pertencemos nele, uma vez que “[...] Considero meu corpo, que é meu ponto de vista sobre o mundo, como um dos objetos desse mundo” (p.221), de modo que “a sexualidade e o corpo não são apenas os pontos de passagem, os instrumentos ou as manifestações da existência pessoal: esta retoma e recolhe em si aquela existência dada

e anônima” (p.108). Portanto, *somos* pelo corpo, quer dizer, “[...] eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes sou meu corpo” (p.208).

A sexualidade ocupa, aqui, uma expressão do *ser* que é o corpo, uma vez que: “[...] Ser corpo, [...] é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço. [...] A espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo” (p. 205-206). A sexualidade não é total por si só assim como o sujeito não “se basta”, e, se tratando de sexualidade, há, antes de tudo, antes mesmo do exprimir do corpo, uma relação recíproca entre o ser e a sexualidade considerando-se esta como coexistente à vida, um “agente ativo” na existência, não uma *coisa* – que pode vir a ser o *ser-no-mundo* – mas como parte desta *coisa* que também não é pleno de existência.

Do ponto de vista da sexualidade como coextensão à vida, pressupõe-se, portanto, uma anexação de fatores às vivências que desencadeiam a manifestação de uma das traduções de sexualidade, como menciona Silva (2016, p. 21), fazendo entender que a sexualidade se trata de:

[...] um conjunto de fatos, sentimentos e percepções vinculados ao sexo ou à vida sexual. É um conceito amplo, que envolve a manifestação do impulso sexual e o que dela é decorrente: o desejo, a busca de um objeto sexual, a representação do desejo, a elaboração mental para realizar o desejo, a influência da cultura, da sociedade e da família, a moral, os valores, a religião, a sublimação, a repressão.

Entender a sexualidade enquanto conceito é importante para aprender a separação do ato sexual para o saber sexual. No que diz respeito à essa separação, a teoria Merleau-Pontyana a trata atribuindo significação à sexualidade para além do saber descrito, e explica:

[...] Quando se generaliza a noção de sexualidade e se faz dela uma maneira de ser no mundo físico e inter-humano, quer-se dizer, em última análise, que a existência inteira tem uma significação sexual, ou que todo fenômeno sexual tem uma significação existencial? Na primeira hipótese, a existência seria uma abstração, um outro nome para designar a vida sexual. Mas como a vida sexual não pode mais ser circunscrita, como ela não é mais uma função separada e definível pela causalidade própria a um aparelho orgânico, não há mais nenhum sentido em dizer que a existência inteira se compreende pela vida sexual, ou antes essa proposição torna-se uma tautologia. Seria preciso dizer então, inversamente, que o fenômeno sexual é apenas uma expressão de nossa maneira geral de projetar nosso ambiente? (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 219-220).

O que se pretende fazer entender é a construção da sexualidade enquanto história, *não-naturalizada*, de comportamento e expressão, mas, contextualizada. A proposta é, a partir de prismas convergentes e profusos teoricamente, chegar na confluência da conciliação da vivência religiosa/espiritual com a vivência sexual, e ganhar olhar dos seres-no-mundo de forma *naturalizada* assim como as experiências heterossexuais, visto que ambas as vivências (religiosa/espiritual e sexual) são constituídas historicamente por movimentos em constantes transformações ao longo do tempo.

Em Merleau-Ponty (2011) é possível encontrar convergência com o entendimento de Foucault acerca da sexualidade e sua história (repressões, construções históricas, constituições, etc). Pois, explica,

[...] que o pudor, o desejo, o amor em geral têm uma significação metafísica, quer dizer, que eles são incompreensíveis se tratamos o homem como uma máquina governada por leis naturais, ou mesmo como um “feixe de instintos”, e que eles concernem ao homem enquanto consciência e enquanto liberdade (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 230).

Meira e Santana (2014, p. 171) exemplificariam o relato de Merleau-Ponty com a seguinte passagem: “fica evidente que tanto o conhecimento (e o acesso ao mesmo) quanto os tabus, preconceitos e receios acerca da sexualidade são determinados, ao longo da história, pelo próprio homem conforme sua necessidade e objetividade”.

A sexualidade, histórica e culturalmente, alcançou campos de discussão variadas, em que, teorias, ideologias e teologias encarregam-se de defini-la da melhor maneira possível para a compreensão, contudo, são nesses variados campos que encontramos as (in)consistências necessárias para continuar o processo de apreensão do que (não) é a sexualidade. Sabemos, com isso, “que nascemos com corpos diferenciados sexualmente e que nossas identidades são criadas, mantidas ou transformadas através de instituições, práticas e discursos”, bem como, “o corpo tem uma história e, portanto, nada tem de neutro” (MISKOLCI, 2005, pp. 2; 11).

Fato a se concluir diante destas evidências é o que explicou Merleau-Ponty (2011) em uma de suas definições derradeiras sobre a sexualidade e o corpo, também, sobre a sexualidade no corpo e sobre o corpo e o ser-no-mundo, a saber:

A sexualidade, tanto quanto o corpo em geral, não deve ser considerada então como um conteúdo fortuito de nossa experiência. [...] Meu corpo é também aquilo que me abre no mundo e nele me põe em situação [...], pode-se dizer que o corpo é “a forma escondida do ser próprio”. (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 228; 229; 233)

A sexualidade, sabe-se, foi (e ainda é) alvo das discussões religiosas, políticas, médica, educacional, e, embora estudiosos como Foucault (1988) versassem acerca das manifestações corporais enquanto *performatividade*, parece não ter sido suficiente para se fazer entender que o corpo e a sexualidade (o saber) são pertencentes ao sujeito, quer dizer, não exclui-se o fato de a sexualidade e o corpo serem expressos de acordo com o tempo, o contexto, os saberes, pelo contrário, estudiosos entendem que, a sexualidade e o corpo se constituem com tais influências do mundo, embora expliquem que a diferença está na não naturalização dessas manifestações, compreende-se que o “natural” não o é, mas, *naturaliza-se* a partir das vivências, ou seja, o ser-no-mundo é quem atribui significado/sentido à experiência, não só o atribui, o ser-no-mundo é o ser-próprio (completo e constituído), daí surge o seu “natural”. A teoria Merleau-Pontyana considera que,

[...] nosso corpo é [...] um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes. [...] Não existe ultrapassamento da sexualidade, assim como não há sexualidade fechada sobre si mesma. Ninguém está a salvo e ninguém está completamente perdido. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 210; 236)

O próprio Merleau-Ponty (2011, p. 232) explicaria as manifestações de universalização *errôneas* acerca da sexualidade quando exprime que “[...] A sexualidade esconde-se a si mesma sob uma máscara de generalidade, sem cessar ela tenta escapar à tensão e ao drama que ela institui”.

A partir, então, das profusas constatações, apresentadas até aqui, é possível assinalar caminho rumo à proposta inicial do presente capítulo. Afinal, **o corpo e a sexualidade: é do mundo, pertence ao mundo ou é no mundo?**

Nesse momento, refletiremos e construiremos juntos a “identidade” que a sexualidade e o corpo terão na pesquisa e, posteriormente, utilizaremos esta construção enquanto instrumento para manejo das significações/sentidos dadas pelos voluntários da pesquisa acerca de suas vivências sexuais-religiosas, onde, *somente* os sujeitos é que

podem estabelecer dada significância à sua trajetória, de modo que o seu expressar é considerado puro (no sentido da vivência). No entendimento de Merleau-Ponty (2011, p. 599),

Sou eu que dou um sentido e um porvir à minha vida, mas isso não quer dizer que esse sentido e esse porvir sejam concebidos, eles brotam de meu presente e de meu passado e, em particular, de meu modo de coexistência presente e passado.

Vimos, até aqui, algumas construções históricas que a sexualidade e o corpo sofreram, vimos também, facetas sociais que estes possuíam em cada sociedade. De milênios de história às décadas atuais, os mais diversos movimentos encarregaram-se de ‘guerrear’ sobre quem possuiria a definição da sexualidade e conseqüentemente o controle sobre os corpos. De um ângulo, profissionais da saúde, religiosos e educadores detinham a “verdade” sobre a sexualidade, de outra perspectiva teóricos que desmistificavam conceitos e mostravam às classes o “papel” do sexual.

Percebe-se que a ‘neutralidade’ e os discursos científicos existentes à época garantiam o lugar para as ‘verdades’ e rótulos de algumas sexualidades. O uso do termo “homossexualismo” foi introduzido com intuito de patologizar comportamentos e grupos sociais (grupos ativistas gays) que em contraposição ao modelo heteronormativo lutavam por direitos e reconhecimento de sua cidadania. A história demonstra que as décadas de 1910, 1920, e em especial 1930, com o nazismo na Alemanha e as torturas específicas destinadas aos homossexuais, que envolviam inclusive castração, foram as mais emblemáticas na luta “anti-homossexualismo” contidas na história mundial (SILVA, 2016, p.39).

Entretanto, do ponto de vista Foucaultiano, a era da ‘independência gay’ começara a surgir a partir de ativismos que se instalavam em diversos lugares como contrapartida aos movimentos ‘higienistas’ e puritanos. Daí o surgimento de termos como “homoerótico”, “homoafetivos” e “homossexualidade” enquanto forma de reflexão acerca dos grupos e sua posição social e oposição ao modelo patologizante dos “comportamentos gays”.

[...] a homossexualidade pôs-se a falar por si mesma, a reivindicar sua legitimidade ou sua "naturalidade" e muitas vezes dentro do vocabulário e com as categorias pelas quais era desqualificada do ponto de vista médico (FOUCAULT, 1988, p. 96).

Entretanto, a corriqueira relação homoerótica para além dos grupos homossexuais, bem como movimentos conhecidos como “Revolta de Stonewall” serviram de passaporte a novas compreensões acerca da sexualidade humana. A diversidade começara a ser desenvolvida enquanto campo de estudos<sup>8</sup> e novas possibilidades foram-nos apresentadas, a saber, não somente a homossexualidade e heterossexualidade, mas, também, a bissexualidade, pansexualidade e assexualidade eram novas formas *surgidas* de expressão do quão dinâmica pode ser a sexualidade e por quais vias expressa-se (SILVA, 2016, p. 40-43).

Silva (2016, p. 43-47) explica que diferentemente de outros países que já instalavam seus grupos de oposição ao modelo heteroxista, no Brasil, os movimentos hoje reconhecidos como “anti-homofobia” só foram ganhar forças a partir da década de 1960 com ênfase na década de 1970 junto ao movimento feminista, ou seja, havia não somente questões de sexualidade envoltas nas lutas contra opressão social, política e religiosa, mas, questões de gênero que envolviam “domínio” e “passividade” – aqui o conceito na relação homem e mulher em que ao homem cabe-lhe ser “ativo” e “dominador”, à mulher cabe a “passividade” e ser receptáculo de ordens e submissão. Esses conceitos se estende(ram) às relações homossexuais, entre homens principalmente, em que há o “homem” (viril, másculo, “macho”) e a “mulher” (“bicha”, “veado”, “passivo”) denotando, assim, status e poder em detrimento de um para com outro.

Em meio a turbilhões de (pre)conceitos que encontra-se à época, os **movimentos inclusivos**, as “**igrejas gays**”, que chegam ao Brasil por volta da década de 1990 dos Estados Unidos (onde o movimento vinha se estabelecendo desde a década de 1960) para criar um modelo de acolhimento diferenciado dos ofertados por instituições religiosas e médicas existentes no país. O movimento surge em meio a questões de gênero nas comunidades cristãs tradicionais, política e laicidade discutidas em âmbito nacional, com a finalidade de acolher e aceitar homossexuais e marginalizados (pessoas

---

<sup>8</sup> Há que se “problematizar” os estudos direcionados à “entendimento” da homossexualidade, tendo em vista que a medicina encarregava-se, à época, de enquadrar os comportamentos, ou seja, manter os poderes existentes; o lugar do “outro” e do “eu” estavam sob seus “conhecimentos”, quer dizer, “[...] O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. [...] O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie.” (FOUCAULT, 1988, p. 43)

à margem da sociedade) em sua essência, ou seja, como são (SILVA, 2016, p 47-49; JESUS, 2012).

O movimento inclusivo, seu surgimento, lutas, enfrentamentos e demais questões pertinentes serão tratadas em capítulos posteriores e com aporte teórico mais denso e ‘palpável’. Retornemos, portanto, à sexualidade, ao corpo e seus entrelaçamentos, não deixando de expor posicionamentos teórico-científicos sobre a sexualidade e gênero, e, também, as vias de expressão do corpo. Entretanto, por que retornar àquilo de que muito já se tem dito? Foucault (1988) responde à pergunta:

Dir-me-ão que, se há tanta gente, atualmente, a afirmar essa repressão, é porque ela é historicamente evidente. E que se falam com uma tal profusão e há tanto tempo, é porque essa repressão está profundamente firmada, possui raízes e razões sólidas, pesa sobre o sexo de maneira tão rigorosa, que uma única denúncia não seria capaz de liberar-nos; o trabalho só pode ser longo (FOUCAULT, 1988, p. 15).

Miskolci (2005, p. 13), por sua vez, versa a respeito da existência do termo *performatividade* enquanto atividade do corpo para expressar a sexualidade, pois, crê, “é a performatividade que cria os corpos, na performatividade, encontramos um processo de materialização que se estabiliza com o tempo para produzir um efeito de fronteira, de permanência, de superfície, ou seja, de matéria”, quer dizer, deduzindo-se, na fenomenologia Merleau-Pontyana, o corpo torna-se o canal direto para a sexualidade externar-se e mostrar-se ao mundo, ou seja, pertence ao mundo na medida que é no mundo, ou melhor, a sexualidade é construída junto às influências contextuais (do mundo), mas, só se faz-no-mundo com o ser, aquele a quem a sexualidade “empresta” o corpo e se manifesta. Não quer dizer que a sexualidade seja “algo” ou “alguém”, mas, torna-se a partir do ser-no-mundo, aquele que “domina” a sexualidade e o corpo.

Os mais variados movimentos sociais responsáveis pelas atuais reflexões acerca da sexualidade e do controle dos corpos (ainda vigentes) ajudam-nos na compreensão de que a sexualidade não está dada para o mundo enquanto “naturalidade”, ela constitui-se, se modifica, se atualiza, movimenta-se entre idas e vindas nas conceituações, não se permite, atualmente, em expressar-se de maneira estática, mas, quanto mais dinamicidade parece surgir mais a sexualidade está para nós, seres cognoscíveis, enquanto ‘produto’ dos seres-no-mundo, quer dizer, altera-se com estes, faz-se entendível a partir das vivências.

Merleau-Ponty (2011), em sua obra, abria-nos, a possibilidade da compreensão sobre o corpo e a sexualidade de maneira que diante dos  *fatos*  podemos dizer, parafraseando o autor, em modo de  *conclusão* , “Sou uma estrutura psicológica e histórica” (p. 611), bem como, podemos dizer – se é que fizemos, e de fato podemos dizer – que atingimos a hipótese – essa de que o “natural” do mundo  *não o é*  – ao encontrar a “resposta” para a questão da sexualidade e do corpo  **ser, pertencer ou estar**  no mundo. Pois, segundo suas (e nossas) reflexões, entendemos que,

O mundo natural, como o vimos, não é senão o lugar de todos os temas e de todos os estilos possíveis. [...]. O mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis. [...] existimos sob os dois aspectos  *ao mesmo tempo* . [...]. Escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 604,608,609).

Contudo, talvez, algo ainda nos incomode (ou me incomode). Afinal, para que serve tanta profusão, idas e vindas em conceitos e teorias para falar de algo comum à existência? A resposta ampara-se na hipótese de que a discussão da temática, pouco explorada, enseje em diálogos políticos, religiosos, sociais e científicos capazes de ser geratriz de saúde mental à comunidade LGBT, muito atingida por estigmas, rechaços e crenças distorcidas, provindas muitas vezes, das instituições a que pertenceram durante anos, e, dolorosamente permanecem na tentativa de conciliação de vivências religiosa/espiritual-sexual. A proposta deve ir além, e por quê não? Deve, também, obrigatoriamente, produzir autoestima, impulsionar existência e resistência, propagar o sentido do termo  *pride*  na comunidade e para além dela, fazer conhecer a ‘versão gay’ da história, gerar incômodos, reflexões, debates, reconhecimento (não do “outro” primeiramente, antes, do próprio “eu”). Para o filósofo Merleau-Ponty (2011, p. 611), a respeito da sexualidade, do corpo e do próprio “eu”, explica-nos que,

[...] É sendo sem restrições nem reservas aquilo que sou presentemente que tenho oportunidade de progredir, é vivendo meu tempo que posso compreender os outros tempos, é me entranhando no presente e no mundo, assumindo resolutamente aquilo que sou por acaso, querendo aquilo que quero, fazendo aquilo que faço que posso ir além. Só posso deixar a liberdade escapar se procuro ultrapassar minha situação natural e social recusando-me a em primeiro lugar assumi-la, em vez de, através dela, encontrar o mundo natural e humano.

A filosofia Merleau-Pontyana destaca que o “exterior” ou o “outro”, ainda que me solicite, ou seja, ainda que me exija ser algo ou alguém – em se tratando de religião/religiosidade, quando o solicita, por exemplo, seja “santo” e aceito ou “profano” e expurgado e/ou “acolhido” – não me determina, mas, me possibilita respondê-lo (sendo algo ou alguém) de minha própria maneira, quer dizer, *temos* em mãos a possibilidade para sermos fiéis à nossa essência, e,

Não precisamos temer que nossas escolhas ou nossas ações restrinjam nossa liberdade, já que apenas a escolha e a ação nos liberam de nossas âncoras. [...]. Tu habitas em teu próprio ato. Teu ato é tu... Tu te transformas... Tua significação se mostra, ofuscante. Este é teu dever, é tua raiva, é teu amor, é tua fidelidade, é tua invenção... O homem é só um laço de relações, apenas as relações contam para o homem (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 612).

Que cabe, pois, pensar? Seria mesmo de fácil acesso o *controle* de nossas *performances*? Resta-nos concluir, aqui, por enquanto, que trataremos de investir e investigar em respostas que possam auxiliar na resposta desta e de outras indagações mais que surgirem ao longo de nossa “investigação” acerca da sexualidade e de sua correlação com a religião/religiosidade/espiritualidade.

Ademais, à guisa de conclusões (e reflexões), dispara-se o seguinte pensamento, com intuito de intrigar aos leigos e doutos. Digam (-se), pois, que pensam a respeito disto, que explanou Foucault (1988, p.46-47):

A sociedade "burguesa" do século XIX e sem dúvida a nossa, ainda, é uma sociedade de perversão explosiva e fragmentada. Isso, não de maneira hipócrita, pois nada foi mais manifesto e prolixo, nem mais abertamente assumido pelos discursos e instituições. [...] A sociedade moderna é perversa, não a despeito de seu puritanismo ou como reação à sua hipocrisia: é perversa real e diretamente.

### **Considerações Finais**

Considerando o arcabouço teórico da Fenomenologia de Merleau-Ponty, percebe-se que um componente conceitual de seu pensamento, relacionado a esta temática específica, diz respeito à corporeidade.

A questão da sexualidade, no caso de pessoas que têm relação afetiva com outra do mesmo sexo, é permeada, quando observamos o teor da exegese religiosa, por concepções como erro, equívoco, pecado. E, certamente, esse pensamento é a gênese de sofrimento, dor, angústia por parte de quem vivencia experiência diversa aos parâmetros religiosos.

Merleau-Ponty, especificamente em sua obra *Fenomenologia da Percepção* (2011), vai além da concepção de corpo, nos revela que o homem é um todo que experiencia as situações que se lhe ocorrem de modo pleno, uma vez que, o corpo recebe em si mesmo o fato e o processa sob a perspectiva da sensação e da percepção acerca da dimensão e/ou dimensões presentes na vivência, na experiência.

Torna-se, a nosso ver, precípua que a exegese religiosa possibilite o acolhimento de pessoas que vivenciam relação homoafetiva, caminhando no sentido de possibilitar a prática religiosa de modo pleno, independentemente à sua orientação sexual.

Conquanto um movimento em constante busca de legitimidade para além de conceitos herméticos e enclausurados, as igrejas inclusivas surgem como um alento para a prática da religiosidade e/ou espiritualidade por parte de casais homossexuais de ambos os gêneros, uma vez que, o elemento fundamental de todo o processo é o acolhimento, o cuidado para com esse outro que gostaria de expressar sua fé, sua crença, para além do olhar de preconceito e discriminação.

## Referências

CAMBOIM, A.; RIQUE, J. Religiosidade e espiritualidade de adolescentes e jovens adultos. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. 2010. Available from: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30336/15921>. Acesso em: 19 jul. 2017.

[CERQUEIRA-SANTOS, E.](#); [CARVALHO, C. A. de S. G.](#); [NUNES, L. M.](#) & [SILVEIRA, A. P.](#) Homofobia internalizada e religiosidade entre casais homoafetivos / Internalized homophobia and religiosity among homosexual couples *Temas psicol. (Online)*; 25(2): 691-702, jun. 2017. tab

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*; tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

HOLANDA, A. Fenomenologia da Religião em G. Van der Leeuw. In: HOLANDA, A (Org.). *Psicologia, Religiosidade e Fenomenologia*. Campinas – SP. Editora Alínea, 2004, p. 47-52.

JESUS, F. W. *Unindo a cruz e o arco-íris: Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. 2012. 302f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

JOÃO. Português. In: *Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008, p. 1415.

MEIRA, R. D.; SANTANA, L. T. Sexualidade na perspectiva histórico-cultural: primeiras aproximações. *Trilhas pedagógicas*, v. 4, n. 4, p. 160-181, 2014. Available from: <<http://fatece.edu.br/arquivos/arquivos%20revistas/trilhas/volume4/11.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2017.

MISKOLCI, R. Corpo, Identidade e Política. In: XII Congresso Brasileiro de Sociologia, 2005, Belo Horizonte. *Sociologia e Realidade - Pesquisa Social no Século XXI*. Brasília: SBS, 2005. v. 1. p. 1-20.

NATIVIDADE, M. T. *Carreiras homossexuais e pentecostalismo: análise de biografias*. 2003. 135f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. *Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. 2008. 342f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. *Margens da Política: Estado, direitos sexuais e religiões*. 1. ed. – Rio de Janeiro : Garamond, 2016. 296 p.

\_\_\_\_\_. *O combate da castidade: autonomia e exercício da sexualidade entre homens evangélicos com práticas homossexuais*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 8, n. 12, p. 79-106, Jul./Dez. 2007. Available from: <<http://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/5239/2968>>. Acesso em: 26 jul. 2017.

\_\_\_\_\_. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 90-121, 2010.

NATIVIDADE, M. T.; OLIVEIRA, L. “Nós acolhemos os homossexuais”: homofobia pastoral e regulação da sexualidade. *Revista TOMO*, n. 14, p. 203-227, 2009. Available from: <<https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/viewFile/504/420>>. Acesso em: 29 jul. 2017.

PAIVA, G.J. Religiosidade, Enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. *Estudos de Psicologia* Campinas24(1) 99-104 janeiro – março, 2007 Available from : <http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v24n1/v24n1a11.pdf>. Acesso 24 out. 2019

PANZINI, R. G.; & BANDEIRA, D. R. Coping (enfrentamento) religioso/espiritual. *Rev. psiquiatr. clín.*, São Paulo , v. 34, supl. 1, p. 126-135, 2007 . Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-60832007000700016&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000700016&lng=en&nrm=iso)>. access on 24 Oct. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-60832007000700016>.

PERES. J. F. P.; SIMÃO, M. J. P. & NASELLO, A. G. Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia. *Rev. psiquiatr. clín.* [Internet]. 2007 [cited 2019 Oct 24] ; 34( Suppl 1 ): 136-145. Available from: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-60832007000700017&lng=en](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000700017&lng=en). <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-60832007000700017>.

PONTY, M. M. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. – 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

RIBEIRO, P. R. M. A sexualidade também tem história: comportamentos e atitudes sexuais através dos tempos. In.: BORTOLOZZI, A. C.; MAIA, A. F. (Org). *Sexualidade e infância*. Bauru: FC/CECEMCA; Brasília: MEC/SEF, 2005. Available from: <<http://ead.bauru.sp.gov.br/efront/www/content/lessons/51/Texto%20sexualidade1.pdf>> . Acesso em: Dez. 2018.

RIBEIRO, L. M. & SCORSOLINI-COMIN, F. Relações entre religiosidade e homossexualidade em jovens adultos religiosos. *Psicol. Soc.*, Belo Horizonte , v. 29, e162267, 2017 . Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-71822017000100235&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822017000100235&lng=en&nrm=iso)>. access on 24 Oct. 2019. Epub Dec 07, 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2017v29162267>.

SILVA, L. V. *A influência da espiritualidade/religiosidade na subjetividade de jovens homossexuais: uma proposta de compreensão fenomenológica*. 2016. 124f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – João Pessoa. Available from: <<http://tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/8777/2/arquivo%20total.pdf>>. Acesso em: 22 nov. 2017.

**Recebido: 20/8/2019. Aceito: 20/10/2019.**

#### **Autores e contato:**

**David Conceição Feroldi** : Discente do Curso de Psicologia da Faculdade de Psicologia da Universidade Federal do Amazonas.  
**E-mail:** david\_feroldi@outlook.com

**Ewerton Helder Bentes de Castro:** Docente dos cursos de graduação e pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas.  
**E-mail:** ewertonhelder@gmail.com

**Adriana Rosmaninho Caldeira de Oliveira:** Docente dos cursos de graduação do Depto de Psicologia FAFICH/UFMG. Profa. Colaboradora do PPGPSI/UFAM.  
**E-mail:** arcaldeirao@gmail.com