

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
MESTRADO EM GESTÃO DO TERRITÓRIO

ADRIANA GELINSKI

**AS VIVÊNCIAS ESPACIAIS DOS MEMBROS LGBT DA IGREJA DA
COMUNIDADE METROPOLITANA EM MARINGÁ E DA IGREJA
EPISCOPAL ANGLICANA EM CURITIBA E A CONSTITUIÇÃO DAS
SIGNIFICAÇÕES DE SUAS SEXUALIDADES**

PONTA GROSSA - PR

2017

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
MESTRADO EM GESTÃO DO TERRITÓRIO

ADRIANA GELINSKI

**AS VIVÊNCIAS ESPACIAIS DOS MEMBROS LGBT DA IGREJA DA
COMUNIDADE METROPOLITANA EM MARINGÁ E DA IGREJA
EPISCOPAL ANGLICANA EM CURITIBA E A CONSTITUIÇÃO DAS
SIGNIFICAÇÕES DE SUAS SEXUALIDADES**

Dissertação de Mestrado apresentada para a
obtenção do título de mestre, no Programa de
Pós-Graduação em Geografia, Mestrado em
Gestão do Território, da Universidade Estadual
de Ponta Grossa (UEPG)

Orientador: Prof^o. Dr. Marcio Jose Ornat

PONTA GROSSA - PR

2017

Ficha Catalográfica
Elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação BICEN/UEPG

Gelinski, Adriana

G317 "As vivências espaciais dos membros
LGBT da Igreja da Comunidade Metropolitana
em Maringá e da Igreja Episcopal Anglicana
em Curitiba e a constituição das
significações de suas sexualidades"/
Adriana Gelinski. Ponta Grossa, 2017.
185f.

Dissertação (Mestrado em Gestão do
Território - Área de Concentração: Gestão
do Território: Sociedade e Natureza),
Universidade Estadual de Ponta Grossa.
Orientador: Prof. Dr. Marcio José
Ornat.

1.Espaço. 2.Sexualidades. 3.Teologias.
I.Ornat, Marcio José. II. Universidade
Estadual de Ponta Grossa. Mestrado em
Gestão do Território. III. T.

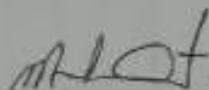
CDD: 306.7

TERMO DE APROVAÇÃO

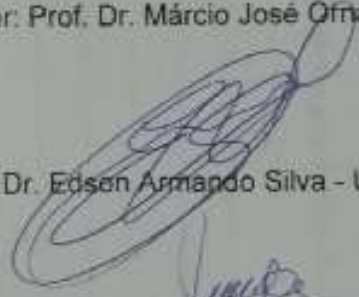
ADRIANA GELINSKI

**"AS VIVÊNCIAS ESPACIAIS DOS MEMBROS LGBT DA IGREJA
EPISCOPAL ANGLICANA EM CURITIBA E DA IGREJA DA COMUNIDADE
METROPOLITANA EM MARINGÁ E A CONSTITUIÇÃO DAS
SIGNIFICAÇÕES DE SUAS SEXUALIDADES"**

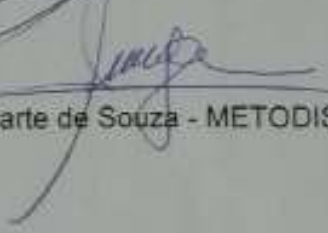
Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em Geografia – Mestrado em Gestão do Território, Setor de Ciências Exatas e Naturais da Universidade Estadual de Ponta Grossa, pela seguinte banca examinadora:



Orientador: Prof. Dr. Márcio José Ornat - UEPG



Prof. Dr. Edson Armando Silva - UEPG



Profª Drª Sandra Duarte de Souza - METODISTA / SP

Ponta Grossa, 28 de março de 2017.

Dedico este trabalho para todas e todos que já tiveram momentos difíceis. Não vai doer para sempre, então não deixe isso afetar o que há de melhor em você.

AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente a todas as pessoas entrevistadas, ao carinho, aos abraços e ao tempo que cada uma dispôs ao compartilhar suas histórias, principalmente à Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá e à Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba, Paraná.

À minha família, significativa e amorosa, que pacientemente auxiliou essa caminhada, em especial a Rô pela ajuda nas horas finais do trabalho.

Ao meu Orientador Professor Marcio José Ornat, por acreditar e me incentivar na realização deste trabalho, pelas conversas e motivação para seguir na jornada acadêmica.

Ao Edvander Ramalho dos Santos, pelo incentivo, carinho, apoio e compreensão em todos os momentos. Pelas discussões científicas e por ter guiado meus primeiros passos no mundo da pesquisa e por compartilhar ideais.

Às minhas amigas e parceiras, que me apoiaram carinhosamente em toda esta trajetória, suas mensagens, áudios de madrugada, seus abraços e chamadas de atenção foram essenciais. Gratidão, vocês são muito importantes para conclusão deste trabalho e para minha vida: Francielle Costa, Ju Valentin, Tatiane Ferrari, Andressa Carvalhais, Bianca Barão, Larissa Podolan, Fábiana Alessandra, Susana Fagundes.

Ao Guilherme Safrader, pelo companheirismo, incentivo e carinho nos momentos difíceis, nossas conversas foram essenciais para a construção deste trabalho. Meus mais sinceros sentimentos de gratidão pela parceria nesta jornada e por colorir a vida, você foi e é um grande parceiro de luta e de vida!

Às amigas e companheiras de luta e sonho, as quais me inspiram a continuar nesta caminhada: Mayã Campos, Káritta Lopes, Juliana Przybysz, Janaina Lohman, Raquel Terlecki, Lucélia Rodrigues.

Ao amigo e irmão de alma Emerson Bueno, gratidão pela estrada de amizade, seu incentivo foi importante para conclusão deste trabalho.

Aos amigos companheiros de trabalho André Moraes, João Paulo Almeida, Willian Hanke, Fernando Bertoni, Vagner Moraes, Raony. E a todo Grupo de Estudos Territoriais, em especial a professora Joseli Maria Silva, pelos diálogos, em momentos de dúvidas, os quais foram fundamentais para composição deste trabalho.

[...] eu vi lágrimas naquele rosto. Vi, sim, rosto de mulher. Ou quem sabe era homem?

Não dava pra dizer ao certo. Mas chorava. Certeza, eu só tive uma: era uma pessoa entendida. Entendida em sofrimento, em dor, em ser magoada, sabe direitinho o que é humilhação, vexame, até pancada. Entendida em perder, algumas perderam a dignidade; outras até a própria vontade de viver. Entendida em preconceito no trabalho, nas ruas, na família, na igreja. Entendida em ouvir deboches na rua e caminhar de cabeça baixa, tentando não ser notada. Ou arrogantemente, com a cabeça erguida, olhando desafiadoramente para as pessoas. E muitas vezes quando olha no espelho, não se vê homem nem tão pouco mulher. E descobre que não precisa ser. Nem homem nem mulher.

JULIO SEVERO

RESUMO

Esta pesquisa evidencia como as diferentes vivências espaciais dos membros LGBT da Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá (ICM-Maringá) e os membros gays da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba (IEA-Curitiba) constituem as significações de suas sexualidades. As investigações deram-se através de 17 entrevistas, seguindo um roteiro semiestruturado, oito delas com os membros LGBT e duas com as lideranças também LGBT da ICM-Maringá. Por sua vez, na IEA-Curitiba foram realizadas cinco entrevistas com os membros gays e duas com as lideranças. A análise destas entrevistas foi guiada pelas subquestões propostas para esta dissertação, que estavam relacionadas a (a) 'como são significadas as experiências espaciais religiosas das pessoas LGBT frequentadoras da Igreja da Comunidade Metropolitana e da Igreja Episcopal Anglicana no Paraná', (b) 'de que forma as sexualidades dos frequentadores LGBT se instituem pela vivência religiosa na Igreja da Comunidade Metropolitana e da Igreja Episcopal Anglicana no Paraná' e (c) 'como se estruturam as perspectivas teológicas das sexualidades na Igreja da Comunidade Metropolitana e da Igreja Episcopal Anglicana no Paraná'. Todas as entrevistas tiveram seus conteúdos analisados segundo a constituição de redes semânticas, assim como proposto por Bardin (1977), que davam sentido as dimensões espaciais vividas por estas pessoas. Todo o processo de análise resultou em um total de 987 evocações que foram classificadas segundo espacialidades discursivas e categorias discursivas. Tanto a ICM-Maringá como a IEA-Curitiba diferenciam-se das igrejas fundamentalistas, pois ambas as práticas teológicas e interpretações dos textos bíblicos estão baseadas nas compreensões teológicas contextuais e histórico-críticas, bem como simpatizam com as perspectivas teológicas feministas, gay e inclusiva. Constituindo-se assim como espacialidades com discursos e práticas de acolhimento e respeito às pessoas. Contudo, as pessoas LGBTs, socializadas em outras denominações religiosas, em sua maioria fundamentalistas, encontram nas espacialidades ICM-Maringá e IEA-Curitiba, as quais permitem que as pessoas conciliem experiências, práticas religiosas e suas sexualidades. Resignificando dessa forma suas compreensões e concepções religiosas, rompendo com a noção de pecado apreendida no decorrer de suas vidas. As entrevistas elucidam que as espacialidades são constituídas por complexas cadeias de relações, discursos e práticas. Essas, por sua vez, contribuem para a constituição das significações e resignificações das pessoas, consequentemente estão diretamente ligadas às categorias identitárias. No caso desta pesquisa, evidenciou-se que o gênero, as sexualidades e a religiosidade têm grande relevância na vida dessas pessoas, revelando que o discurso religioso permeia todas as espacialidades e instâncias da vida do grupo pesquisado (membros LGBT da ICM-Maringá e para os membros gays da IEA-Curitiba). Indo além, tal discurso reforça e justifica outros discursos como normatizadores em relação às sexualidades, contribuindo assim para reiteração do processo sexualizador do pecado.

Palavras-Chave: Espaço. Sexualidades. Teologias.

ABSTRACT

This research shows how the different spatial experiences of LGBT members of the Church of the Metropolitan Community of Maringá (ICM-Maringá) and the gay members of the Anglican Episcopal Church of Curitiba (IEA-Curitiba) constitute the meanings of their sexualities. The investigations were conducted through 17 interviews, following a semi-structured script, eight of them with LGBT members and two with LGBT leaders from ICM-Maringá. At the IEA-Curitiba, five interviews were conducted with the gay members and two with the leaders. The analysis of these interviews was guided by the sub-questions proposed for this dissertation, which were related to: (a) How are the religious space experiences of LGBT persons attending the Church of the Metropolitan Community and the Anglican Episcopal Church in Paraná; (b) How the sexualities of LGBT goers are established by religious experience in the Church of the Metropolitan Community and the Anglican Episcopal Church in Paraná; and (c) How the theological perspectives of sexualities are structured in the Church of the Metropolitan Community and the Episcopal Anglican Church in Paraná. All interviews had their contents analyzed according to the constitution of semantic networks, as proposed by Bardin (1977), which give meaning to the spatial dimensions lived by these people. The whole process of analysis resulted in a total of 987 evocations, which were classified according to discursive spatiality and discursive categories. Both ICM-Maringá and IEA-Curitiba differ from fundamentalist churches, since both theological practices and interpretations of biblical texts are based on contextual, historical-critical theological understandings, as well as sympathizing with the feminist, gay, and inclusive theological perspectives. Thus, they constitute spaces with discourses and practices of welcoming and respecting people. However, LGBT people, socialized in other religious denominations, mostly fundamentalists, find in the ICM-Maringá and IEA-Curitiba a religious alternative, which allow people to reconcile experiences, religious practices and their sexualities. In this way, they reframe their religious understandings and conceptions, breaking with the notion of sin apprehended in the course of their lives. The interviews elucidate that the spatialities are constituted by complex relations of chains, discourses and practices. These, in turn, contribute to the constitution of the meaning and resignification of the people, consequently they are directly linked to the identity categories. In the case of this research, it was evidenced that gender, sexuality and religiosity have great relevance in the life of these people, revealing that the religious discourse permeates all the spatiality and instances of the life of the group studied (LGBT members of ICM-Maringá and for the gay members of IEA-Curitiba). Going further, such discourse reinforces and justifies other discourses as regulatory in relation to sexualities, thus contributing to a reiteration of the sexualizing process of sin.

Keywords: Space. Sexualities. Theologies.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1	Lógica Temporal das Publicações da área de Geografia sobre Religião no Brasil.....	48
FIGURA 2	Lógica temporal das publicações da área de Geografia sobre identidade no Brasil.....	56
QUADRO 1	Perfil dos membros LGBT da Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá.....	101
QUADRO 2	Perfil dos membros gays da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba, Paraná.....	105
GRÁFICO 1	Espacialidades dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, PR.....	111
GRÁFICO 2	Espacialidade 'Igreja da Comunidade Metropolitana' Maringá, PR.....	113
GRÁFICO 3	Espacialidade 'Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba, PR.....	113
GRÁFICO 4	Espacialidade 'antiga comunidade religiosa' dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba,PR.....	120
GRÁFICO 5	Espacialidade 'antiga Comunidade Religiosa' dos membros LGBT da ICM-Maringá, PR.....	121
GRÁFICO 6	Espacialidade 'antiga comunidade religiosa' dos membros LGBT da IEA-Curitiba, PR.....	122
GRÁFICO 7	Espacialidade 'casa da família' dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, PR.....	129
GRÁFICO 8	Espacialidade 'casa da Família' dos membros LGBT da ICM-Maringá, PR.....	130
GRÁFICO 9	Espacialidade 'casa da família' dos membros gays da IEA-Curitiba, PR.....	131
GRÁFICO 10	Espacialidade 'corpo' dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA – Curitiba, PR.....	137
GRÁFICO 11	Espacialidade 'corpo' dos membros LGBT da ICM-Maringá, PR.....	139
GRÁFICO 12	Espacialidade 'corpo' dos membros gays da IEA-Curitiba, PR.....	140
GRÁFICO 13	Espacialidade 'sociabilidade' dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, PR.....	148
GRÁFICO 14	Espacialidade 'sociabilidade' dos membros LGBT da ICM, Maringá, PR.....	149
GRÁFICO 15	Espacialidade 'sociabilidade' dos membros gays da IEA, Curitiba, PR.....	150

GRÁFICO 16	Espacialidade 'mítico-conceitual' dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, PR.....	156
GRÁFICO 17	Espacialidade 'mítico-conceitual' dos membros LGBT da ICM-Maringá, PR.....	157
GRÁFICO 18	Espacialidade 'mítico-conceitual' dos membros gays da IEA-Curitiba, PR.....	157
GRÁFICO 19	Espacialidade 'educacional' dos membros LGBT da ICM-Maringá, PR.....	160
GRÁFICO 20	Espacialidade 'educacional' dos membros gays da IEA-Curitiba, PR.....	161
GRÁFICO 21	Espacialidade 'educacional' dos membros LGBT da ICM-Maringá, PR.....	162

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I	
VIVÊNCIAS ESPACIAIS NA INTERSECÇÃO ENTRE SEXUALIDADES E RELIGIÃO	18
1.1 Relações entre Espaço, Gênero e Sexualidades.....	18
1.2 Espaços da Religião	46
1.3 Espaço e Interseccionalidade: Religião e Sexualidades.....	56
CAPÍTULO II	
'ONDE DOIS OU MAIS ESTIVEREM REUNIDOS EM MEU NOME, ALI ESTAREI': MEMBROS E LIDERANÇAS RELIGIOSAS DA IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA E DA IGREJA EPISCOPAL ANGLICANA NO PARANÁ	73
2.1 Todo discurso Homofóbico 'Clama' por uma Libertação: Teologia Feminista e Inclusiva enquanto uma Alternativa para as pessoas LGBT.....	74
2.2 Perto quero estar: analisando as histórias das pessoas frequentadoras da IEA-Curitiba e ICM-Maringá	100
CAPÍTULO III	
AS EXPERIÊNCIAS ESPACIAIS E RELIGIOSAS DOS MEMBROS DA IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA DE MARINGÁ E DA IGREJA EPISCOPAL ANGLICANA DE CURITIBA E A COMPREENSÃO SOBRE SUAS SEXUALIDADES: ESPACIALIDADES DISCURSIVAS E CATEGORIAS DISCURSIVAS.....	111
3.1 Atual Comunidade Religiosa.....	112
3.2 A Antiga Comunidade Religiosa.....	120
3.3 A Casa da Família	130
3.4 O Corpo	137
3.5 Espaços de Sociabilidade	149
3.6 Espaço Mítico-Conceitual	156
3.7 Espaço Educacional	160
CONSIDERAÇÕES FINAIS	167
REFERÊNCIAS	171
APÊNDICES	181

INTRODUÇÃO

A presente dissertação está norteadada pela seguinte questão central: Compreender como as diferentes vivências espaciais dos membros LGBT da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba (IEA-Curitiba) e da Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá (ICM-Maringá) constituem as significações de suas sexualidades. Para trilhar os caminhos de reflexão, a questão central foi subdividida em três questionamentos: Como são significadas as experiências espaciais religiosas das pessoas LGBT frequentadoras da Igreja da Comunidade Metropolitana e da Igreja Episcopal Anglicana no Paraná?; De que forma as sexualidades dos frequentadores LGBT se instituem pela vivência religiosa na Igreja da Comunidade Metropolitana e da Igreja Episcopal Anglicana no Paraná? e Como se estruturam as perspectivas teológicas das lideranças em relação às sexualidades na Igreja da Comunidade Metropolitana e da Igreja Episcopal Anglicana no Paraná?

As questões foram estabelecidas por um processo pessoal de vivência da autora deste trabalho. Assim, a presente pesquisa surge a partir da angústia que vinha vivenciando desde a graduação em que ainda frequentava uma comunidade religiosa evangélica. Durante os momentos religiosos e as conversas com as pessoas da comunidade, os discursos em relação aos papéis das mulheres e em relação à homossexualidade eram carregados de preconceitos fundamentados nos textos bíblicos. Em suas pregações, as lideranças religiosas tanto da igreja como as lideranças dos jovens pautavam suas falas em 'ser exemplo' para as outras pessoas, para se vigiar constantemente, pois o pecado estava nas músicas do mundo, nos espaços fora da igreja e até nos pensamentos. Percebemos assim, que tais pensamentos estão baseados em três pressupostos: (1) Deus existe, (2) Se revela através da Bíblia, pois a Bíblia é sua revelação, e (3) este evangelho é divulgado aos quatro cantos da Terra por pessoas que são Ungidas do Senhor [nunca toque em um ungido do senhor¹]. Tudo isto tem lastro no texto que é a revelação do 'Todo Poderoso'.

¹ **Adjetivo que qualifica aquele que se ungiu**, ou seja, **que foi untado com óleos consagrados**, que recebeu extrema-unção, aquele que foi submetido à cerimônia de sagração, que foi investido de autoridade por meio de unção, que foi fomentado com unguento, que é uma substância que tem por base um óleo consagrado. Segundo a Bíblia, o ritual de unção dos enfermos está baseado nas palavras do Apóstolo Tiago, que diz: “Alguém de vós está enfermo? chame os presbíteros da Igreja e orem sobre ele, ungindo-o com óleo em nome do Senhor. A oração da fé salvará o enfermo, e o Senhor o aliviará. E se tiver algum pecado, lhe será perdoado” (Tiago 5.14-15). Também na Bíblia é possível ver que quando uma pessoa era ungida, ela recebia autoridade significando que ela era escolhida por Deus. Era uma coisa que acontecia com reis, por exemplo. Disponível em <<https://www.significados.com.br/ungido/>>.

Essas inquietações e questionamentos se fortaleceram com outra pesquisa realizada neste mesmo espaço religioso que eu frequentava, a qual problematizou o espaço e o discurso religioso como um instituidor do ideal de gênero (GELINSKI, 2013²). Esta pesquisa foi desenvolvida com base nos discursos de jovens mulheres participantes do grupo de jovens da comunidade religiosa, bem como nos discursos das lideranças religiosas. A referente pesquisa foi realizada através do Grupo de Estudos Territoriais – GETE – da Universidade Estadual de Ponta Grossa – Departamento de Geociências.

É neste contexto que nasce primeiramente a curiosidade em conhecer igrejas com discursos dissidentes aos discursos fundamentalistas e em seguida a ausência de discussões na ciência geográfica sobre gênero, sexualidade e igrejas inclusivas. Assim, compreendemos que tanto as relações sociais como os discursos político, jurídico, biológico, médico (BUTLER, 2013), e o discurso religioso atuam de maneira regulatória e binária criando papéis e vivências pré-estabelecidos conforme a norma heterossexual, ultrapassando o espaço religioso e fluindo pelos mais diferentes espaços.

As imaginações geográficas que foram proporcionadas pela vivência cotidiana na ICM-Maringá levaram-nos à construção do recorte do grupo de pessoas LGBT e frequentadoras da ICM-Maringá. Posteriormente ao decorrer da pesquisa, tivemos conhecimento de outra igreja com perspectivas inclusivas relacionadas à Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba (IEA-Curitiba). Assim, em se tratando do Estado do Paraná, a ICM-Maringá e a IEA-Curitiba constituem-se enquanto uma possibilidade de vivências e práticas religiosas para pessoas LGBT.

Desta forma, ambas diferenciam-se das igrejas fundamentalistas, pois suas práticas teológicas e interpretações dos textos bíblicos não são fundamentalistas. A interpretação fundamentalista dos textos bíblicos pressupõe que cada detalhe é divinamente inspirado, não há erros ou incoerências, bem como tende a “absolutizar o sentido literal da Bíblia” (WEGER, 1998, p. 12). Tais textos contêm a palavra de ‘Deus’, “inspiradas de tal forma à mente humana que não são historicamente condicionadas, mas provêm, infalivelmente e de certa forma, extra-historicamente de Deus” (CASTRO, 2015, p. 19). No entanto, ao compreender os textos bíblicos como fundamento da teologia, faz-se necessário atentar-se que há uma reflexão humana sobre tais textos e sobre o divino. Isto se dando em uma perspectiva

² GELINSKI, Adriana. Gênero e Prática Religiosa de Mulheres Jovens da Igreja Evangélica Reformada Nova Holanda, Carambei-PR. Orientado pela Profa Dr^a Joseli Maria Silva pela Universidade Estadual de Ponta Grossa – PR.

histórica, “tendo presente o fundamento cristológico que a identifica e como esse fundamento foi compreendido nas diferentes fases de evolução do cristianismo” (CASTRO, 2015, p. 20).

Por conseguinte, evidencia-se que a partir da ampliação de Direitos da População LGBT e o crescimento de perspectivas seculares há o recrudescimento de perspectivas fundamentalistas. Este movimento, por outro lado, contribui para que surjam igrejas com perspectivas inclusivas e contextuais.

As igrejas ICM-Maringá e IEA-Curitiba são exemplos dessas igrejas, as quais não utilizam os textos bíblicos como fundamento único de fé e prática social, visto que estas questionam e contextualizam as afirmações de textos bíblicos³, tais como: “Com homem não te deitarás, como se fosse mulher; abominação é” (BÍBLIA, Levítico 18.22); “Quando também um homem se deitar com outro homem, como com mulher, ambos fizeram abominação; certamente morrerão; o seu sangue será sobre eles” (BÍBLIA, Levítico 20.13); “Por causa disso Deus os entregou a paixões vergonhosas. Até suas mulheres trocaram suas relações sexuais naturais por outras, contrárias à natureza. Da mesma forma, os homens também abandonaram as relações naturais com as mulheres e se inflamaram de paixão uns pelos outros”. Começaram “a cometer atos indecentes, homens com homens, e receberam em si mesmos o castigo merecido pela sua perversão” (BÍBLIA, Romanos 1.26-27).

Outro ponto em comum entre os membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba está na vivência religiosa ao decorrer das vidas do grupo pesquisado. Pois, todas as pessoas foram batizadas e cresceram em ‘berço religioso’ (Adventista, Assembleia, Batista, Brasil para Cristo, Católica, Presbiteriana, Universal do Reino de Deus).

Logo, a configuração espacial evidenciada revela que as antigas comunidades religiosas formalmente são tidas como uma espacialidade confortável, de alívio frente às mazelas da vida. Todavia, simultaneamente, configuram-se enquanto espaços de opressão e exclusão para pessoas/grupos que não se enquadram naquilo que é tido por cada denominação enquanto correto e natural. Ademais, os discursos religiosos presentes nas antigas comunidades religiosas compreendem o mundo a partir da noção binária e heterossexual

³ “Nenhum israelita, homem ou mulher, poderá tornar-se prostituto cultural. Não tragam ao santuário do Senhor, do seu Deus, os ganhos de uma prostituta ou de um prostituto, a fim de pagar algum voto, pois o Senhor, o seu Deus, por ambos têm repugnância” (BÍBLIA, Deuteronômio 23.17-18); “Porém, desde o princípio da criação, Deus os fez macho e fêmea”. (BÍBLIA, Marcos 10.6); “Não erreis: nem os devassos, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os efeminados, nem os sodomitas, nem os ladrões, nem os avarentos, nem os bêbados, nem os maldizentes, nem os roubadores herdarão o reino de Deus” (BÍBLIA, 1 Coríntios 6.10).

mulher/feminina e homem/masculino. Assim, as pessoas que não seguem esta linearidade são lidas como desviantes, ‘doentes espiritualmente’, pecadoras.

Para tanto, as compreensões teológicas da ICM-Maringá e a IEA-Curitiba constituem-se como espacialidades com discursos e práticas de acolhimento e respeito para todas as pessoas. Logo, as pessoas LGBT, socializadas em outras denominações religiosas em sua maioria fundamentalista, encontram nas espacialidades ICM-Maringá e IEA-Curitiba espaço para conciliar experiências, práticas religiosas e suas sexualidades. Ressignificando assim compreensões de suas concepções religiosas, rompendo com a noção de pecado apreendida no decorrer de suas vidas.

Deste modo, esta dissertação compreende as experiências, as práticas e os discursos religiosos como agentes para o funcionamento do mecanismo de gênero, regulando as práticas das pessoas e criando ficções de feminino e masculino (BUTLER, 2013). Neste sentido, evidencia-se o discurso religioso relacionado às sexualidades, reiterando a heteronormatividade, sendo justificada pelo discurso sexualizador do pecado, caso as pessoas não sigam a linearidade sexo, gênero e desejo (Butler, 2002).

Estes discursos estão relacionados com as espacialidades e, por sua vez, estão conectados com as práticas espaciais. Assim, o discurso contribui para dar sentido e reiterar práticas espaciais, como afirma Spin (1996). Sendo assim, adotou-se a análise de discurso proposto por Bardin (1977) para o estudo das falas dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba. A autora destaca dois elementos: condições de produção e sistema linguístico. Tais elementos colaboram para que a fala se torne um domínio ou rede semântica. Esses dois elementos estão inter-relacionados: dependem um do outro e compõem o discurso. Assim, com este método é possível identificar e analisar os conteúdos que emergem nas falas do grupo entrevistado.

Compreendido isto, utilizamos a metodologia *Snowball* ou ‘bola de neve’ (BALDIN e MUNHOZ, 2011) e o método de Saturação proposto por Sá (1998). Pois o contato com as pessoas, foco desta pesquisa, deu-se mediante a indicação de participantes iniciais para novos participantes e assim por diante como uma ‘bola de neve’. Até chegar o momento de saturação, o qual corresponde à quantidade das amostras. O critério para o estabelecimento da amostra da pesquisa, relacionada ao volume das entrevistas a ser realizada, esteve relacionado à proposta de Sá (1998). O autor argumenta que um dos caminhos para se compreender as representações sociais de determinado grupo social, utilizando entrevistas, é o critério da

'saturação'. Não necessitamos, segundo este autor, utilizar um critério amostral estatístico *a priori* para que tenhamos um volume confiável de dados, pois:

a representação manifestada por um certo número de sujeitos e por um número maior seria a mesma. Costuma-se empregar um critério conhecido como de 'saturação' para chegar a esse número-limite (não definido previamente) no decorrer da pesquisa: quando os temas e/ou argumentos começam a se repetir isto significaria que entrevistar uma maior quantidade de outros sujeitos pouco acrescentaria de significativo ao conteúdo da representação; pode-se então realizar mais umas poucas entrevistas e parar (SÁ, 1998, p. 92).

Neste sentido, foram realizadas 17 entrevistas seguindo um roteiro semiestruturado (APÊNDICE A e B), as quais foram realizadas com os membros LGBT e lideranças da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba. Assim, oito entrevistas foram com os membros LGBT da ICM-Maringá e duas com as lideranças LGBT também. Por sua vez, na IEA-Curitiba foi realizada cinco entrevistas com os homens gays e duas com as lideranças da referida comunidade religiosa. A análise das entrevistas com as lideranças da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba foram agrupadas e analisadas separadamente dos membros.

Posteriormente, foram inseridas e sistematizadas no banco de dados utilizado pelo Grupo de Estudos Territoriais (GETE) por meio do *Software LibreOffice*. Através do banco de dados, é possível organizar os dados entre evocação discursiva, elemento, categoria discursiva e espacialidades discursivas. Assim, o elemento é um resumo da Evocação, em que é retirado a Categoria Discursiva e a Espacialidade Discursiva. Isto tudo possibilita à compreensão dos discursos, bem como a relação das evocações discursivas e as espacialidades. Assim a análise dos dados desta dissertação resultou em 987 evocações.

Para tanto, as reflexões desta dissertação estão organizadas em três momentos. O primeiro capítulo está dividido em três seções. A primeira abrange o conceito de espaço, gênero e sexualidades. Por sua vez, a segunda seção evidencia as discussões da geograficidade da religião, produzida pela ciência geográfica brasileira, e da mesma forma, como a religião pode ser interseccionada com a sexualidade. Por fim, a terceira seção compreende as discussões sobre interseccionalidade, religião e sexualidades, bem como as discussões sobre duas perspectivas teológicas: a progressista versus fundamentalista.

O segundo capítulo, por sua vez, está dividido em duas seções. A primeira enuncia as discussões sobre as perspectivas teológicas Feminista e Inclusiva como uma alternativa para as pessoas LGBT. E a segunda seção evidencia o perfil dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba. Indo além, esta seção disserta sobre as relações e as

experiências vivenciadas pelo grupo pesquisado e como estas contribuem para as compreensões, significações e ressignificações de suas sexualidades.

Por fim, o terceiro e último capítulo têm como objetivo traçar os paradoxos vivenciados pelos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, que mesclam suas experiências espaciais, práticas religiosas interseccionadas com as categorias identitárias (idade, etnia, escolaridade, gênero, sexualidades, religiosidade). Através dos discursos das lideranças e dos membros LGBT, tanto da ICM-Maringá quanto da IEA-Curitiba, é possível compreender as significações em relação às sexualidades. Desta forma, este capítulo desmembrou-se em seis seções, e essas estão relacionadas às espacialidades evocadas pelo grupo pesquisado (antiga comunidade religiosa, casa da família, corpo, espaço de sociabilidade, espaço mítico-conceitual e espaço educacional). As quais, por sua vez, são constituídas pelas categorias identitárias, isto é, os discursos compõem as espacialidades, que contribuem para as experiências e vivências, resultando, assim, na significação e identificação das pessoas.

Portanto, estas reflexões compostas ao longo dos três capítulos fazem parte da construção da presente dissertação, onde a espacialidade ICM-Maringá e a IEA-Curitiba colocam-se enquanto um espaço de acolhimento e respeito para todas as pessoas, inclusive para as pessoas LGBT. Tais espacialidades são constituídas por discursos e compreensões teológicas a favor do respeito, compreendendo, assim, os textos bíblicos de modo contextual. Para isso as lideranças simpatizam com as perspectivas teológicas, Feminista, gay, inclusiva. Assim, a presente reflexão busca compreender como as diferentes vivências espaciais dos membros LGBT da Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá e da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba constituem as significações de suas sexualidades.

CAPÍTULO I

VIVÊNCIAS ESPACIAIS NA INTERSECÇÃO ENTRE SEXUALIDADES E RELIGIÃO

Este capítulo tem por objetivo tratar das discussões relacionadas ao conceito de espaço constituído pelas intersecções entre religiosidades e sexualidades. Esta dissertação também busca compreender como as diferentes vivências espaciais dos membros LGBT pertencentes à Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba e à Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá, Paraná, constituem as significações de suas sexualidades. São centrais as discussões sobre o conceito de espaço, religiosidade e as sexualidades nesta reflexão. Inicialmente, compreendemos o espaço, bem como a IEA-Curitiba e a ICM-Maringá, como fruto de relações sociais, e assim, permeado por práticas sociais, discursos e concepções sociais sobre a própria organização espacial. Além do mais, o espaço é interseccionado por múltiplas categorias identitárias, estando dentre elas as sexualidades e as religiosidades. Para tanto, as reflexões sobre espaço, gênero e sexualidades se fazem indispensáveis, visto que as vivências e experiências dos membros LGBT das respectivas igrejas acontecem num espaço determinado. Tais experiências contribuem para as significações dos membros, os quais são constituídos pelas intersecções das categorias identitárias como gênero, sexualidades e religiosidades. Logo, as seções deste capítulo estão focadas em refletir sobre essas categorias e o espaço.

Desta forma, o referente capítulo está subdividido em três seções: a primeira seção abrange o conceito de espaço, gênero e sexualidades. Por sua vez, a segunda seção evidencia as discussões da geograficidade da religião, produzida pela ciência geográfica brasileira e da mesma forma como a religião pode ser interseccionada com a sexualidade. Por fim, a terceira seção compreende as discussões sobre interseccionalidade, religião e sexualidades, bem como as discussões sobre duas perspectivas teológicas: a Progressista *versus* Fundamentalista.

1.1 Relações entre Espaço, Gênero e Sexualidades

A Igreja da Comunidade Metropolitana, localizada na Cidade de Maringá e a Igreja Episcopal Anglicana, localizada na cidade de Curitiba, podem ser compreendidas como espaços que são vivenciados no cotidiano de pessoas que comungam de uma determinada forma de ver, significar e entender o mundo. As espacialidades religiosas são de grande importância para a vida das pessoas, pois como afirma Armstrong (2007)⁴: os seres humanos são formas de vida que procuram sentido. Se não encontramos sentido ou referência em nossas vidas, caímos muito facilmente em desespero. A mesma autora, em outro trabalho, que elabora uma breve história do mito (2005)⁵, afirma que de fato somos criaturas em busca de significado. De forma distinta dos humanos, os cães não se agoniam por sua condição de vida, ou pelo destino de outros cães em outros locais do planeta, nem produzem, até onde sabemos, variadas formas de ver e compreender a vida. Nós, humanos, desde nossa origem mais antiga elaboramos histórias que situam nossas vidas em cenários mais amplos, produzindo uma sensação em nós de que, mesmo que a vida seja constituída por todo tipo de problemas, possui significado e valor.

Além destas características, Armstrong (2005) afirma que nossa mente possui outra peculiar característica, que é a potência de ter ideias e experiências que não podem ser explicáveis pela razão. Nossa imaginação nos proporciona pensar sobre coisas não relacionadas ao nosso presente imediato, e assim, não tendo, de fato, uma existência objetiva. É a faculdade da imaginação que produz o mito, assim como a religião. Portanto, além da religião ser resultado da imaginação de humanos, estas mesmas religiões são vivenciadas espacialmente por estes humanos. As religiões, com suas organizações espaciais, são possibilidades de vivência espacial, estando ao lado de outras como as espacialidades da casa de amigos, familiares, bares, boates, praças e ruas.

A categoria espaço é um dos conceitos centrais na ciência geográfica, sendo concebido de diferentes formas pela comunidade de geógrafas e geógrafos. Nas afirmações de Soja (1993), cada pessoa pode conceber e perceber o espaço no seu dia a dia, de modo a fazer uma representação espacial dos espaços. Pensando assim, o espaço da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba são espaços vividos, percebidos e concebidos a partir das relações e das práticas das pessoas, em suas relações cotidianas, como propõe Soja (1993).

Para Corrêa (1995), influenciado pela nova geografia cultural, o espaço é a morada da humanidade, sendo multidimensional. Desta forma, o espaço é concebido e problematizado de

⁴ ARMSTRONG, Karen. **A Bíblia: Uma Biografia**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2007.

⁵ ARMSTRONG, Karen. **Breve História do Mito**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

inúmeras formas, passando pelas diferentes correntes geográficas de acordo com as diferentes matrizes filosóficas: a Geografia Tradicional, Geografia Teorético-Quantitativa, Geografia Crítica e a Geografia Humanista (CORRÊA, 1995).

A Geografia Tradicional foi hegemônica nos anos de 1870, ano em que passa a fazer parte de cursos superiores. Passando por algumas renovações filosóficas e metodológicas, nos anos de 1950, é caracterizada por geógrafos ligados ao positivismo, historicismo, determinismo, possibilistas, culturais e regionais. Assim, os conceitos privilegiados nesta corrente são a paisagem e região, “o espaço não se constitui em um conceito chave na geografia tradicional. Esta geografia está presente na obra de Ratzel e de Hartshorne, ainda que, como no caso do segundo, de modo implícito” (CORRÊA, 1995, p. 17).

Ratzel, de acordo com Corrêa (1995, p. 18), entende o espaço como indispensável para vida das pessoas, “encerrando as condições de trabalho, quer naturais, quer aqueles socialmente produzidos”. Desenvolve, assim, dois conceitos: o território e o espaço vital, os quais tiveram fortes raízes na ecologia. Hartshorne, por sua vez, conforme aponta Corrêa (1995, p. 18), compreende o espaço como absoluto, “isto é, um conjunto de pontos que têm existência em si, sendo independente de qualquer coisa”. Na visão hartshoriana, a geografia estudaria os fenômenos organizados espacialmente e a história reservaria seus estudos através do tempo.

Já a Geografia Teorético-Quantitativa é considerada a primeira corrente que faz parte da renovação filosófica e metodológica da Geografia, esta corrente definiu o espaço sendo conceito chave da Geografia como um espaço absoluto, isotópico e matricial. A hegemonia desta corrente vigorou entre 1950 a 1970, em que “se adotou a visão de unidade epistemológica da ciência, calcada nas ciências da natureza. O raciocínio hipotético-dedutivo foi consagrado como aquele mais pertinente e a teoria foi erigida em culminância intelectual” (CORRÊA, 1995, p. 20).

Por sua vez, a segunda corrente geográfica é a Crítica, com surgimento em 1970 e fundamentada no materialismo histórico e na dialética. Esta corrente questionou e buscou romper com a Geografia Tradicional e a Geografia Teorético-Quantitativa. Esta corrente foi contemplada por Henri Lefévre (1972) em sua obra intitulada *Espacio y Política*, o qual argumenta que o espaço tem um papel fundamental na estruturação de um sistema.

Desta forma, Corrêa (1995, p. 25) ressalta que nesta corrente o espaço é o “lôcus da reprodução das relações sociais de produção”. A partir desta concepção, mais especificamente em 1970, o materialismo histórico e dialético passa a ser adotado como paradigma. O espaço

passa a ser compreendido como formação socioespacial, espaço conjuntamente com as pessoas. Assim,

uma sociedade só se torna concreta através de seu espaço, do espaço que ela produz e, por outro lado, o espaço só é inteligível através da sociedade. Não há, assim, por que falar em sociedade e espaço como se fossem coisas separadas que nos reuniríamos *a posteriori*, mas sim de formação socioespacial. (Corrêa, 1995 p. 27).

Ademais, o espaço é compreendido como uma estrutura subordinada-subordinante, podendo ser analisado através de categorias como estrutura, processo, função e forma. De acordo com Santos (1985):

forma , função, estrutura e processo são quatro termos disjuntivos associados a empregar segundo um contexto do mundo de todo dia. Tomados individualmente, representam apenas realidades parciais, limitadas, do mundo. Considerados em conjunto, porém, e relacionados entre si, eles constroem uma base teórica e metodológica a partir da qual podemos discutir os fenômenos espaciais em totalidade. (SANTOS, 1985, p. 52).

Souza (1997) ressalta que é muito produtiva a proposição realizada pela Geografia Crítica, ao compreender que a organização espacial é reflexo e condição do que somos enquanto pessoas, além do mais esta organização não é uma metáfora, mas sim é material. Esta materialidade, por sua vez, é lida como subjetiva, assim o espaço pode ser entendido como subjetivo e intersubjetivo, pois esta subjetividade é compartilhada pelas pessoas. Souza (1997), ao afirmar que o espaço pode ser concebido de maneira subjetiva e intersubjetiva, possibilita que façamos uma relação desta conceituação com o nosso fenômeno.

Entendendo que o espaço é compreendido como “palco material e objetivo das relações sociais, fazendo parte no contexto da experiência de sujeitos cognoscentes organizados em sociedade, é, em certa medida, “construído” (inter)subjetivamente” (SOUZA, 1997, p. 23), em locais como casa, rua, praça e em espaços religiosos como a igreja. Visto que as pessoas religiosas poderiam se reunir em outros locais para ter experiência e vivência religiosa, não somente no espaço igreja. No entanto, existe uma intersubjetividade, um significado para o espaço igreja. Este significado é atribuído pelo reconhecimento das pessoas religiosas que aquele espaço denominado igreja é um local especial, pois é a ‘casa do Divino/de Deus’, é onde as pessoas se encontram e buscam momentos de descanso e redenção, bem como é o espaço que proporciona o contato não somente com a comunidade religiosa, mas com Deus.

Desta forma, o espaço pode ser pensado como reflexo e condição social, bem como pode ser “vivenciado de diversos modos, rico em simbolismos e campos de lutas” (CORRÊA, 1995, p. 45). Um dos campos de luta é a sua condição simbólica, muitas vezes produzida por meio da vivência de diferentes religiões.

Por fim, o espaço pensado na Geografia Humanista e Cultural relaciona-se com espaço vivido, “fragmentado em função do pertencimento ao mesmo povoado, linhagem, tribo, grupo etnolinguístico, casta ou área cultural, que fornecem referenciais básicos para o cotidiano em sua dimensão espacial” (CORRÊA, 1995, p. 32). Importante dizer que a corrente geográfica humanista surgiu em 1970, calcada nas filosofias do significado como fenomenologia e o existencialismo, como afirma Corrêa (1995).

Desta forma, o conceito de espaço foi pensado de várias maneiras passando por diferentes matrizes filosóficas, todavia são perspectivas estruturalistas. Tais perspectivas compreendem que as relações sociais acontecem sobre o espaço, porém não produzem inteligibilidade sobre os fenômenos relacionados a gênero e sexualidades vivenciadas por grupos sociais específicos. No entanto, com a perspectiva pós-estruturalista há maiores problematizações sobre conceitos não explorados pela ciência geográfica como gênero e sexualidades.

Neste sentido, estudos de autoras como Doreen Massey (2008) podem ter contribuído para que as discussões e problematizações de um espaço aberto e em constante transformação fossem possíveis. Ademais, é na perspectiva pós-estruturalista que há o aumento de reflexões sobre Geografia e sexualidades, posto que haja 67% de artigos produzidos nos anos de 2012 e 2013 na ciência geográfica brasileira, como aponta Hanke (2016).

Pensamos o espaço a partir desta perspectiva, distinguindo-se das discussões até aqui realizadas, visto que nossa proposta é compreender como as diferentes vivências espaciais dos membros LGBT pertencentes à ICM-Maringá e à IEA-Curitiba constituem as significações de suas sexualidades. Nossa proposta não se assemelha as problematizações realizadas, pois trabalhamos com um grupo ainda pouco explorado nas discussões sobre sexualidades na ciência geográfica brasileira, como as pessoas LGBT e religiosidades. Logo, objetivamos problematizar como as experiências religiosas contribuem para as significações de suas sexualidades.

De modo semelhante, Massey (2008) conceitua o espaço de acordo com três elementos, sendo o primeiro “produto de inter-relações”; o segundo, o “espaço é entendido como a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade”; e o terceiro, o espaço é

entendido como “estando sempre em construção” (MASSEY, 2008, p. 29). Pensando o espaço como produto de relações e por meio de relações, Massey (2008, p. 274) afirma que:

O espaço não é fechado e acabado, mas está em constante processo de ser feito. Assim, as relações acontecem em um espaço e em um tempo podendo ser modificados através das interações. O espaço é tão desafiador quanto o tempo. Nem o espaço nem o lugar podem fornecer um refúgio em relação ao mundo. Se o tempo nos apresenta as oportunidades de mudança e (como alguns perceberiam) o terror da morte, então o espaço nos apresenta o social em seu mais amplo sentido: o desafio de nossa inter-relacionalidade constitutiva – e, assim, a nossa implicação coletiva nos resultados dessa inter-relacionalidade, a contemporaneidade radical de uma multiplicidade de outros, humanos e não humanos, em processo, e o projeto sempre específico e em processo das práticas através das quais essa sociabilidade está sendo configurada.

Deste modo, o espaço não é atemporal. Ambos, tempo e espaço, existem simultaneamente em processo constante de devir. Pois, para Massey (2004), o espaço não é um sistema de relações lineares, coerente e imóvel. O espaço assim pode ser entendido como relacional, um conjunto de encontros e produto de “relações-entre-relações” (MASSEY, 2004, p. 2). Isto possibilita as conexões, as significações e ressignificações a serem feitas em algum momento no tempo. Como é o caso da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, espaços estes que são pontos de encontro para os membros, bem como são constituídos pelas relações, e, a partir das experiências religiosas há significações e ressignificações de visões de mundo e concepções como em relação às sexualidades.

Massey (2008, p. 77) ressalta ainda que “tudo está relacionado com tudo”, assim tanto o espaço e o tempo estão relacionados com a espacialidade e as relações que constituem as identidades/entidades também estão conectadas (MASSEY, 1995). Logo, “o espaço é mais do que distância. É a esfera de configurações de resultados imprevisíveis, dentro de multiplicidades” (MASSEY, 2008, p. 139).

Pensando o espaço como arranjos conectados um em relação ao outro, sempre em movimento de conectar-se e desconectar-se, com diferentes temporalidades e vozes buscam formas de se encaixar. Assim, a ICM-Maringá e a IEA-Curitiba são espaços, e esses são constituídos pelas relações, por temporalidades e pelas vozes. Ademais, estão em constante construção, permeados por interligações e atuando nas construções das identidades. Massey (2008, p. 174) afirma que: “Diferente do tempo, parece, pode-se ver o espaço estender-se ao nosso redor. Tempo é ou passado ou por vir, ou o tão minimamente instantâneo agora, que é impossível apreender. O espaço, por outro lado, está aí”.

O espaço surge através de vivências, relações e práticas, este movimento é temporal e espacial concomitantemente. Entendido por Massey (2008) como lugar, um evento, este, por sua vez, é um conjunto de encontros “como a integração de espaço e tempo, como eventualidades espaço-temporal” (MASSEY, 2008, p. 191). Assim, o espaço igreja ICM-Maringá e IEA-Curitiba surgem através das vivências, das relações e das práticas, estando em constante movimento, sendo ao mesmo tempo material e imaterial. Contudo, cada vivência espacial dos membros das ICM-Maringá e da IEA-Curitiba não são simples encontros espaço-temporais, mas colocam-se como evento.

Ademais, são cheios de significado e efeito, podendo ser negociado e renegociado constantemente. Tanto a IEA-Curitiba como a ICM-Maringá são locais institucionalizados de encontros, de práticas, de sociabilidades, as quais contribuem para a significação e ressignificação de concepções dos membros. Logo, este evento é feito por um conjunto de encontros entre as pessoas, e das pessoas com a ideia de que a vivência espacial da/na ICM-Maringá e IEA-Curitiba possibilita o contato com o divino/Deus.

Desta forma, o lugar, na visão de Massey (2008), é uma eventualidade, bem como o local com a função de nos situar. Indo além, é uma das maneiras de nos lembrar que nada é fixo. Tudo está em movimento, indo dos eventos em escalas menores como o pólen, chegando até as escalas globais como as grandes navegações. Massey (2008, p. 191) acrescenta que:

Este é um entendimento de lugar como aberto (“um sentido global de lugar”), como um tecer de histórias em processo, como um momento dentro das geometrias de poder, como uma constelação particular, dentro de topografias mais amplas de espaço, e como em processo, uma tarefa inacabada.

Portanto, a eventualidade do lugar nada mais é que um conjunto de processos daquilo que nem sempre tem relação. Está sempre por *dever* e é resultado das negociações entre as presenças. “Então, o “aqui” é nada mais (e nada menos) do que o nosso encontro e o que é feito dele. É irremediavelmente, aqui e agora. Não será o mesmo “aqui” quando não for mais agora” (MASSEY, 2008, p. 201). Assim, os membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba fazem parte dos encontros, que estão em constante negociação do “aqui” e “agora”, em um movimento interno contínuo. Os membros, assim, ao conhecerem as respectivas igrejas, em cada encontro negociam sua permanência. Além disso, neste movimento de negociação também há a significação e ressignificação através das vivências e práticas religiosas.

De acordo com a união de diferentes experiências, trajetórias e contextos, faz-se a eventualidade do lugar, como afirma Massey (2008). É nessa abertura e rol de possibilidades que os membros da IEA-Curitiba e a ICM-Maringá negociam sua presença. Pois, para que os membros continuem a ser/estar necessitam ser/estar em um espaço, mas, além disso, precisam ser/estar na eventualidade de um lugar, no caso as Igrejas. As pessoas negociam sua presença, suas concepções, práticas religiosas e espaciais nas eventualidades deste lugar, nas igrejas. Podemos compreender assim, a ICM-Maringá e a IEA-Curitiba como lugar, na medida em que são constituídas por várias eventualidades. Cada reunião, celebração, prática religiosa constitui-se como eventualidade. E é a partir disso que são criados e recriados os significados. Portanto,

“aqui”, é onde as narrativas espaciais se encontram ou formam configurações, conjunturas de trajetórias que têm suas próprias temporalidades (portanto, “agora” é tão problemático quanto “aqui”). Mas onde as sucessões de encontros, as acumulações das tramas e encontros formam uma história. São os retornos (o meu, o dos pássaros) e a própria diferenciação de temporalidades que proporcionam continuidade. (MASSEY, 2008, p. 201).

Para Badiou (1996), a eventualidade é entendida como um conjunto de encontros, bem como é criador de causalidade. De acordo com o autor, as identidades são constituídas pelo evento, isto é, pelos encontros e pelas experiências. Para tanto, Badiou (1994) ressalta que evento como constituidor do sujeito não é algo mecânico, pois as pessoas expostas a um evento, como exemplo os membros LGBT que sociabilizam e vivenciam encontros na ICM-Maringá e IEA-Curitiba, passam por um processo de subjetivação.

Este processo, segundo o autor, deriva de um evento e este, por sua vez, sempre é coletivo. No entanto, ele ressalta que a subjetivação do evento não pressupõe algo pré-estabelecido, isto vai depender de cada pessoa de permanecer crédulo ou não ao evento. Assim, Badiou (1996) ressalta que é um processo aberto e sempre por vir, sendo resultado de encontros, da captação de verdades a partir da posicionalidade.

Um evento nunca é compartilhado porque, ainda que a verdade obtida a partir dele seja universal, seu reconhecimento enquanto evento ocorre, simplesmente, em unidade com a decisão política. A política é uma perigosa, militante, e parcialmente indivisa fidelidade a uma singularidade eventual autoprescrita. A perspectiva a partir da qual a política pode ser pensada – que permite, mesmo após o evento, a captura de sua verdade – é aquela a partir do ator, e não do espectador. (Badiou, 1996, p. 25).

Dito de outra forma, refletir sobre um espaço religioso é buscar compreender um lugar de constante e flexível encontro, bem como é um universo constituído de crenças, experiências e práticas sociais, as quais têm forte relação com o vivido, o afetivo e o imaginário das pessoas (HOLZER, 1992).

Nesse sentido, Holzer (1992, p. 440) relata que “o espaço vivido é uma experiência contínua, social e egocêntrica e se refere ao imaginário, afetivo e mágico”. Esse universo imaginário é rico em símbolos e está ligado às crenças e aspirações das pessoas religiosas, que vivenciam essa espacialidade gerada pela religião. As pessoas religiosas, foco desta pesquisa, fazem desse espaço uma vivência única e peculiar, cuja crença constitui suas vidas cotidianas. Importante salientar que esse universo criado pelas pessoas religiosas, mais especificamente pelos membros LGBT não pode ser quantificado, apenas compreendido.

A partir dessas perspectivas, as pessoas da comunidade ICM-Maringá e IEA-Curitiba vivem em um universo construído através de suas experiências e relações, sendo produto de inter-relações, esfera da multiplicidade e sempre em construção (MASSEY, 2008). Desse modo, as relações são compreendidas como experiências e práticas encaixadas (MASSEY, 2008), isto nos possibilita pensar que as identidades são subjetivas e o espaço não existe antes da identidade e das relações.

No processo de investigação desta dissertação fora evidenciado que tanto a ICM-Maringá quanto a IEA-Curitiba são simultaneamente singulares e plurais. São singulares no seu início e na sua construção, sendo, portanto, espacialidades específicas e únicas para cada pessoa. Ao mesmo tempo são plurais, devido às relações e práticas sociais vivenciadas coletivamente, como nos momentos de celebração eucarística/culto e atividades em grupo vivenciadas pelas pessoas frequentadoras da ICM-Maringá e IEA-Curitiba.

Pensando assim, espaços religiosos podem atuar como um articulador dos discursos, das fantasias e das corporeidades, bem como contribuem para “dar forma nas alianças, inscrições e conquistas”, é o que Rose (1999, p. 248) denomina de *Performing Space*, ao problematizar a vida de mulheres lésbicas.

Nessa perspectiva, a partir de nossa investigação, a ICM-Maringá e a IEA-Curitiba são, portanto, entendidas de maneira relacional, constituídas através da interação e das práticas entre as pessoas, mesmo a ICM-Maringá e IEA-Curitiba tendo especificidades de práticas e discursos como no momento eucarístico, em que a ICM-Maringá é mais ‘avivada’ nas orações e no louvor, com a presença de pessoas LGBT nas atividades como na liderança da igreja, no grupo de louvor e nos informes da igreja. Noutros termos, é uma igreja

autointitulada inclusiva desde o seu surgimento em 1968, compartilhando de compreensões teológicas: inclusiva, *queer* e *gay*. Já a IEA-Curitiba é mais suave nos discursos e no louvor, de origem anglicana, também é caracterizada por sua flexibilidade teológica. Na IEA-Curitiba há a presença de gays na organização do espaço religioso, na secretaria, liderança da pastoral da diversidade, momentos de louvor. É importante frisar que a Catedral Anglicana de São Tiago surgiu em 1952, mas foi no ano de 2003 que passou a ser Catedral da Diocese Anglicana de Curitiba, da Igreja Episcopal Anglicana, como foi evidenciado no processo de investigação dessa pesquisa.

Ambas as igrejas interpretam os textos bíblicos a partir de uma compreensão contextual e histórico-crítica, buscando compreender o contexto de cada texto bíblico. Assim, compreendem a sexualidade como parte integrante de cada pessoa, rompendo com a relação de sexualidade entendida como pecado. Assim, realizam interpretações alternativas dos textos bíblicos tentando romper com estigmas e discursos homofóbicos sobre a diversidade sexual.

Para tais articulações entre discursos, fantasias e corporeidades, Rose (1999) denomina enquanto performances relacionais, as quais contribuem para a formação de 'um espaço específico'. Como, por exemplo, a ICM-Maringá e IEA-Curitiba que possuem práticas e discursos teológicos específicos, tais como o discurso teológico feminista, *queer* e histórico-crítico. Por outro lado, igrejas com práticas e performances de outros tipos, com outra “relacionalidade, produzem outros espaços” (ROSE, 1999, p. 250). O espaço, portanto, não é algo fixo e sem aberturas, mas está em constante movimento de ser feito, é ativo, e, é produzido de acordo com as “performances situacionais de relação entre eu e outro” (ROSE, 1999, p. 250).

Dito de outra maneira, o espaço ICM-Maringá e IEA-Curitiba atuam como um articulador, dando forma às alianças, às práticas, discursos e às fantasias. E quanto às fantasias dos membros LGBT das respectivas comunidades religiosas, estas estão relacionadas à compreensão do mundo espiritual, da crença da existência de almas e de seres sobrenaturais. Esta compreensão vai além da materialidade, isto é, indo além da corporeidade considera-se, assim, a possibilidade de uma continuidade pós-morte.

Ademais, Rose (1999, p. 3) destaca que o espaço é “um fazer, que não pré-existe ao fazer, e que seu fazer é a articulação das performances relacionais”. Assim, o espaço é relacional e constituído por meio das interações entre o discurso, fantasia e corporeidade. Deste modo, a corporeidade dos membros LGBT da ICM-Maringá e IEA-Curitiba constituem-se como identidades de gênero ininteligíveis, frequentam assim diversas

espacialidades. Porém, o que difere este grupo LGBT é justamente sua sexualidade, pois seus corpos são lidos como desviantes que não seguem a heteronormatividade. São assim *outside* abjeto, como afirma Butler (1990).

Rose (1999), quando pensa as performances de maneira inter-relacionadas, ressalta que o espaço está constantemente em processo de ser feito, sendo envolto por práticas, discursos e relações com as mais variadas formas. A autora está nos dizendo que o espaço é relacional e performativo, constituído através das interações e das relações. Pensando a performatividade, Butler (2003) argumenta que o gênero é performativo e constitui a identidade de gênero e assim constitui a identidade da pessoa. Isto é, podemos argumentar que o espaço, o gênero e a identidade não pré-existem (ROSE, 1999), mas são um fazer articulando as performances relacionais.

Com base nos estudos de Massey (2008) sobre espaço e identidade, essa relação é compreendida através de práticas, pois, para a autora, a identidade não vem constituída na essência da pessoa, mas sim é relacional e construída. Tal relação leva em consideração as vivências, a subjetividade e os discursos. Desta forma, é um erro pretender reivindicar que a identidade é imutável/fixa, pois depende do que Massey (2008) denomina de política de inter-relação, onde há uma tríade entre identidade, relação e espacialidade, as quais estão relacionadas e são co-constitutivas. Logo, as relações sociais são constituídas e constituem o espaço. Os membros da ICM-Maringá e IEA-Curitiba vivenciam práticas religiosas e relações sociais nos espaços religiosos, tais relações e vivências contribuem para constituir, significar e ressignificar categorias identitárias como as sexualidades.

Ao refletirmos sobre a complexidade do espaço religioso inclusivo LGBT, podemos considerar o espaço constituído pelas inter-relações e interações dos discursos, fantasias e corporeidades, como afirma Rose (1999). Assim, compreendemos nosso fenômeno a partir desta tríade, pois, os membros LGBT sentem a necessidade de estar no espaço religioso expressando sua sexualidade, sem se sentirem rejeitados e ‘pecadores’, uma vez que a sexualidade está inscrita na corporeidade deles.

Sendo assim, as performances contribuem para a existência de um espaço específico, e ao passo que as interações e relações mudam há a produção de outros espaços (BUTLER, 2008). Assim, de acordo com Rose (1999, p. 3): “O espaço é praticado à matriz do jogo, dinâmico e interativo, formas e configurações produzidas através das performances situacionais de relação entre eu e outro”.

Do mesmo modo, as proposições de Rose (1993) sobre espaço paradoxal contribuem para pensarmos o espaço religioso da ICM-Maringá e IEA-Curitiba. O espaço assim está em constante movimento e é simultâneo, o que propõe ser centro e margem, *insider* e *outsider*. Rose (1993, p. 3) afirma que o espaço paradoxal “é multidimensional, em movimento e contingente. É também paradoxal (...) quero dizer que o espaço que seria cartografado exclusivamente em um mapa bidimensional – centro e margem, *insider* e *outsider* – são ocupados simultaneamente”.

Além disso, as reflexões sobre espaço paradoxal nos possibilita compreender a ICM-Maringá e IEA-Curitiba como espaço que contribui para a construção de uma nova ordem, revelando onde os membros LGBT estavam e o que se tornaram a partir das vivências e práticas. Sendo assim, um alongamento, do espaço vivido, experienciado e sentido, articulando-se com “argumentos específicos sobre poder e identidade”, como afirma Rose (1999, p. 2).

Refletir sobre o espaço no sentido paradoxal como propõe Rose (1999, p. 3) “é também desafiar como o espaço foi pensado na ciência geográfica, bem como é desafiar as exclusões da geografia masculinista, textura dos pontos de partida e de chegada, são intersecções perpétuas de origem e destino”. Pois, ao voltar nos espaços ICM-Maringá e IEA-Curitiba, os membros LGBT alargam uma espiral construída através das práticas e experiências que tiveram/têm naquele espaço. Ativam assim, lembranças e sentimentos vividos como conflitos, questionamentos e aceitação; passando pelo processo de desterritorializar e reterritorializar suas identidades (ROSE, 1999).

Cabe aqui referenciar Collins (1990), que ao problematizar a vivência de mulheres negras nas casas de mulheres brancas, descreve a ocupação simultânea de *insider* e *outsider*. As mulheres negras eram empregadas constituindo uma relação íntima com as crianças da família, no entanto, sabiam que não pertenciam à família, uma vez que desempenhavam trabalhos domésticos. Assim, as mulheres ocupavam tanto centro como margem. A exemplo delas, podemos pensar nos membros LGBT da ICM-Maringá e IEA-Curitiba. Pois, o mesmo espaço religioso Fundamentalista⁶ que afirma que todas as pessoas são filhas de Deus, e que estas fazem parte de uma grande família, as quais merecem amor e respeito, também afasta e utiliza de discursos para reinterar que pessoas LGBT são desviantes, doentes e pecadoras.

⁶ Espaços envoltos pela leitura dos textos bíblicos como única e inquestionável, fechando-se a uma única verdade ou ainda passando a ser um dogma irrefutável (ROCHA, 2014).

Logo, o mesmo espaço que acolhe também exclui, visto que seus discursos e práticas estão fundamentados em Bíblicos contraditórios.

Valentine (1993) ressalta que os espaços são constituídos pela norma da heterossexualidade, seguindo uma linearidade entre sexo, gênero e desejo, o mesmo que Butler (2003) nomeia de heteronormatividade. A qual é reforçada por aquilo que Wittig (1980) denomina de ‘pensamento heterossexual’ e pelas ideias de ‘heterossexualidade compulsória’ de Rich (2010). De modo semelhante, a teologia Paulina alimenta o pensamento heterossexual como norma, isto é, a heterossexualidade compulsória, consequentemente a heteronormatividade.

De acordo com Butler (2003), a noção da heteronormatividade se dá de forma invisível até o momento que haja o rompimento das fronteiras, isto acontece quando há a existência de pessoas fora da norma imposta. Desse modo, ser homem ou ser mulher está relacionado à norma heterossexual, em que um conjunto de ideias, valores e normas são construídos e reproduzidos através das vivências, crenças, linguagem e cultura. Logo, as pessoas que não seguem uma ordem ou a norma heterossexual, sentem em seus corpos a interdição em alguns grupos e espaços. Assim, cada espaço religioso pode ser compreendido como um espaço envolto por discursos que constituem a noção de mundo organizado por dois polos: normal (as pessoas que seguem os papéis e práticas de acordo com os textos bíblicos) e não normal ou ‘desviados’: (as pessoas que não seguem os discursos e práticas, bem como a norma heterossexual). O espaço religioso Fundamentalista, por sua vez, é composto por normas binárias e heterossexuais, sendo assim entendido como um espaço heterossexual (VALENTINE, 1993).

Não obstante, cada espaço religioso está envolto por práticas e discursos sobre como se comportar, se vestir e se expressar, esses elementos compõem a corporeidade das pessoas. Para tanto, este corpo não é imóvel, é constituído pelas relações e negociações presentes em um espaço e tempo, como propõem Silva e Ornat (2016).

A relação entre gênero, sexualidade e religião é um importante caminho para compreender o desenvolvimento das igrejas e as relações de poder que se estabelecem nas disputas espaciais em torno da conquista de fiéis (NATIVIDADE, 2008). A vivência religiosa é permeada pela forma em que as pessoas são interpretadas socialmente, nas relações de poder, nas práticas e nos discursos religiosos.

Desta forma, no Antigo e Novo Testamento, é defendida pelas Igrejas Cristãs Fundamentalistas, através de suas práticas e discursos, uma espécie de “heterossexualidade

compulsória” (SWAIN, 2000; DEIFELT, 1999). Segundo Armstrong (2001 [2000])⁷, o termo 'fundamentalismo' fora utilizado primeiramente pelos protestantes americanos no início do Século XX, buscando uma distinção dos protestantes 'liberais'. Sob o ponto de vista do primeiro grupo, os liberais distorciam a fé cristã. A estratégia para evitar esta distorção seria um retorno às raízes do cristianismo, ressaltando “o fundamental da tradição cristã, que identificavam como a interpretação literal das Escrituras e a aceitação de certas doutrinas básicas” (ARMSTRONG, 2001 [2000], p. 10).

Segundo a autora, o termo 'fundamentalismo' não é perfeito, mas rotula um conjunto de movimentos, que mesmo distintos, possuem considerável semelhança. A partir das afirmações realizadas por Marty e Appleby (1991)⁸, a autora afirma que os 'Fundamentalistas' obedecem, de certa forma, a um padrão. Defendem e realizam maneiras de espiritualidade que são combativas, surgindo como a resposta de alguma crise. Enfrentam um conjunto de pessoas que são consideradas como inimigas, cujas crenças e políticas seculares são contrárias às práticas religiosas. Mais além, estas lutas não são vistas como sendo meros embates políticos, mas enquanto uma batalha cósmica entre forças do bem e do mal. Frente a uma possível “aniquilação”, protegem sua identidade, fortificam sua identidade segundo doutrinas e práticas do passado. Evitando uma “contaminação” cultural, se afastam da sociedade, elaborando uma contracultura. Entretanto, para Armstrong (2001 [2000], p. 11), os Fundamentalistas não são sonhadores, mas se apropriaram do “racionalismo pragmático da modernidade, e sob orientação de seus líderes carismáticos, refinam o 'fundamental' a fim de elaborar uma ideologia que fornece aos fiéis um plano de ação”. Todas estas afirmações são evidenciadas no trabalho da 'Organização Exodus Brasil'⁹, da 'Jocum'¹⁰ e da 'Clínica da

⁷ ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus. O Fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Originalmente publicado no ano de 2000 com o título 'The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam'.

⁸ MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott. **Fundamentalism Observed**. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

⁹ Segundo informações coletadas no site <http://www.exodus.org.br/> (acesso em 18/01/2017), a Exodus Brasil é a representante da *Exodus Global Alliance* no Brasil. Esta é uma organização cristã interdenominacional, sem fins lucrativos, e que tem “respondido ao chamado de unificar e equipar os cristãos” para “ministrar o poder transformador de Jesus Cristo àqueles de alguma maneira envolvidos na homossexualidade”. Além, o site indica que as pessoas que constituem esta organização creem que as “Escrituras Sagradas são a verdade e autoridade finais com relação a todas as questões pertinentes à moralidade, assim como a fonte de esperança àqueles que estão em dilema com a homossexualidade”. Também reconhecem a “pecaminosidade dos atos homossexuais em quaisquer de suas formas, de acordo com as Escrituras”, crendo que a redenção e libertação para esta prática pecaminosa está colocada no que oferece Jesus Cristo para todas as pessoas que O buscam”. A Exodus Brasil já realizou 13 congressos nacionais sobre sexualidade, sob esta compreensão teológica.

¹⁰ Segundo o site <http://www.jocum.org.br/> (acesso em 18/01/2017), a Jocum (Jovens Com Uma Missão) foi fundada em 1960, por Loren e Darlene Cunningham, na Califórnia, EUA. A Jocum é uma missão interdenominacional e internacional, “empenhada na mobilização de jovens de todas as nações para a obra

Família – sexualidade debaixo da graça¹¹, que de forma geral, têm um discurso elaborado, como nos termos de Swain (2000) e Deifelt (1999), a partir da heterossexualidade compulsória.

Se pensarmos que as espacialidades são constituídas pela relação entre as pessoas, pelas práticas e pelos discursos, tais elementos constituem as relações de poder. Segundo Foucault (1998), as espacialidades são constituídas por relações sociais, por sua vez, para o autor, toda relação é uma relação de poder, semelhantemente a proposta de Rose (1993). Assim, na espacialidade religiosa evidenciam-se relações de poder, mais especificamente em se tratando da sexualidade e das práticas sociais das pessoas LGBT, como é o caso dos membros da ICM-Maringá e IEA-Curitiba.

Complementando, de acordo com Foucault (1988), o discurso está diretamente ligado com as relações de poder, bem como com a representação, reprodução e legitimação do dispositivo da sexualidade e do mecanismo de gênero, isto é, com as práticas e discursos que criam e reiteram noções do que é feminino e masculino (BUTLER, 2003).

Foucault (1988) salienta que o reconhecimento do Estado sobre uma pessoa dá-se por mecanismos de poder, noutros termos, pelo biopoder. De modo semelhante, Butler (2003) problematiza o mecanismo de gênero. A autora argumenta que esses mecanismos nada mais são que dispositivos de controle, assim, de acordo com discursos dominantes (médico,

missionária”. Os 'valores fundamentais' da Jocum são de que devemos amar, adorar e obedecer a Jesus Cristo, amar e servir ao seu corpo, que é a Igreja, e “apresentar todo o evangelho, à todo o homem, por todo o mundo”. Também, creem que a “Bíblia é a Palavra de Deus e regra de fé e prática pela qual devemos nos posicionar”. A Jocum trabalha em “mais de 1.100 centros de atividades missionárias, em 180 dos 238 países do Mundo”. No Brasil a Jocum funciona em “60 bases, escritórios e locais de operação”. Fonte: <http://www.jocum.org.br/na-web/nossas-bases/> (acesso em 18/01/2017).

¹¹ Segundo o site <http://www.marisalobo.com.br/> (acesso em 18/01/2017), a clínica da família é coordenada por Marisa Lobo, “Psicóloga Clínica, formada em 1996, pela universidade Tuiuti do Paraná. Pós graduada em saúde mental, com curso de extensão em sexualidade humana, dependência química, cursos de entrevista motivacional, psicossomática, psicodiagnóstico, psicoterapia breve, arte terapia, bibliodrama, aconselhamento Pastoral e Teologia. Um exemplo do seu trabalho é o curso oferecido pela ‘Clínica da Família: sexualidade debaixo da graça’, sob coordenação da psicóloga Marisa Lobo, sob o título ‘Ideologia de Gênero - para Cristãos’ (<http://marisalobo.com.br/curso-de-capacitacao-sobre-ideologia-de-genero->>). Acesso em: 2 fev. 2016.). Este curso apresenta enquanto objetivo “[...] abrir espaço para compreensão e discussão em nossas igrejas cristãs sobre as diversas configurações familiares. A erotização e doutrinação infantil induzidas pela mídia e escola serão amplamente discutidas, como forma de prevenção aos possíveis abusos e violência contra a criança e adolescente. Alertaremos líderes cristãos, ressaltando a importância do acolhimento e enfrentamento, afim de prevenir tais abusos. Reforçaremos a importância do papel da família, igreja, sociedade e escola como fatores de risco e ou de proteção. Neste contexto serão abordadas questões pertinentes em diversas áreas como: biologia, gênero, política, escola, família e da igreja, frente a desconstrução familiar e a reorientação social do século XXI.” Este curso é ministrado em um total de 30 horas, custeados pelo pagamento de R\$ 450,00 (Parcelamento em até 12x com juros) e com desconto para pastores e líderes do Núcleo de Comunhão Pastoral. Disponível em: <<http://marisalobo.com.br/curso-de-capacitacao-sobre-ideologia-de-genero->>. Acesso em: 2 fev. 2016.

jurídico, biológico e teológico) a sociedade classifica, impõe condutas, ou seja, alimenta os mecanismos de poder.

Desta forma, o mecanismo de gênero contribui para reiteração e materialização do gênero, construindo normas regulatórias sobre feminino e masculino. Para tanto, este mecanismo age quando o sexo é colocado como pré-discursivo, isto é, antecede a cultura, reiterando assim o que Butler (2003) denomina de matriz heterossexual, que nada mais é que a linearidade entre sexo, gênero e desejo.

Podemos assim, pensar que espaços religiosos hegemônicos são constituídos pela matriz heterossexual, ou seja, pela heterossexualidade como norma. Tais espaços estão envoltos por discursos e práticas que reiteram constantemente a norma heterossexual como natural, aquela tida como certa, como a vontade de Deus.

Para tal, as práticas religiosas mantêm-se coerentes com os discursos, há então o esforço para que o corpo corresponda ao modelo binário do que é ser mulher ou ao modelo do que é ser homem. Através deste mecanismo que atua de forma repetida e respaldada, a noção de natural está diretamente relacionada com a heterossexualidade, como afirma Butler (2003).

Ademais, Butler (2004) ressalta a naturalização binária de gênero frequentemente assimilando feminino/masculino, mulher/homem, macho/fêmea. Assim,

supor que gênero sempre e exclusivamente significa as matrizes “masculino” e “feminina” é perder de vista o ponto crítico de que essa produção coerente e binária é contingente, que ela teve um custo, e que as permutações de gênero que não se encaixam nesse binarismo são tanto parte do gênero quanto seu exemplo mais normativo. (BUTLER, 2004, p. 253).

Desta forma, para a autora, o gênero é o mecanismo em que as ficções binárias de masculino e feminino são produzidas, reproduzidas e naturalizadas. No entanto, o gênero

pode muito bem ser o aparato através do qual esses termos podem ser desconstruídos e desnaturalizados. De fato, pode ser que o próprio aparato que pretende estabelecer a norma também possa solapar esse estabelecimento, que esse estabelecimento fosse como que incompleto na sua definição. Manter o termo “gênero” em separado de masculinidade e feminidade é salvaguardar uma perspectiva teórica que permite analisar como o binarismo masculino e feminino esgotou o campo semântico de gênero. Quer estejamos nos referindo à “confusão de gênero”, “mistura de gêneros”, “transgêneros” ou “crossgêneros”, já estamos sugerindo que gênero se move além do binarismo naturalizado. (BUTLER, 2004, p. 254).

Como visto, o mecanismo de gênero é constituído pelas normas regulatórias de gênero, esse, por sua vez, é performativo, contínuo e reiterado. De acordo com Butler (2003),

praticamos diariamente atos performativos, os quais também se dão em relação ao gênero. São práticas, formas de se vestir, discursos que mecanicamente reiteram a heteronormatividade. Além disso, segundo a autora, o gênero “é uma norma, não é exatamente o mesmo que dizer que existem visões normativas de feminilidade e masculinidade, mesmo que tais visões normativas claramente existam”. (BUTLER, 2004, p. 254).

Podemos considerar assim o discurso como um importante agente para que o funcionamento do Dispositivo da Sexualidade e o Mecanismo de Gênero tenham êxito. Assim Foucault (1970, p. 49) ressalta que o discurso é o reflexo de uma verdade que toma forma e tudo pode ser dito, isso se dá, “pois todas as coisas, ao terem se manifestado e intercambiado, podem voltar à interioridade silenciosa da consciência de si”.

O discurso, segundo Foucault (1971, p. 39), vem acompanhado de gestos, comportamentos, conjunto de signos, isto é, contribui para “eficácia suposta ou imposta das palavras e os limites sobre aqueles que se dirigem ao valor de coerção”. Logo, o discurso, de acordo com o autor, faz parte de um “ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis pré-estabelecidos” (FOUCAULT, 1971, p. 39).

Já Spink (2013) ressalta o discurso como práticas, essas, por sua vez, situam-se através das relações entre as pessoas. Sendo entendido como o uso institucionalizado da linguagem, este uso pode ocorrer em escalas globais como em escalas locais restringindo-se a grupos sociais.

Ademais, a autora entende que os variados discursos situam-se como diferentes narrativas, essas “múltiplas narrativas sobre os eventos do mundo podem ser utilizadas, no plano das práticas discursivas, de forma sequencial ou concomitante” (SPINK, 2013, p. 49). Como é o caso do discurso religioso, o qual é constituído pelas mais variadas narrativas. No caso do discurso religioso Fundamentalista Cristão, este está sustentado nos textos Bíblicos, e estes textos, por sua vez, estão na base da cultura e da civilização ocidental, os quais instituem o modo como pensar sobre o mundo e o lugar de cada pessoa nele (EHRMAN, 2008). Isto tem grande relação quando pensado sob o mecanismo de gênero. Visto que o mecanismo de gênero é alimentado por práticas e pela repetição de discursos, os quais reiteram a heterossexualidade como norma.

No caso dessa pesquisa, cujo foco é em torno de pessoas LGBT e cristãs, há que se incorporar o conceito de gênero e sexualidade. O gênero é um conceito pouco utilizado nas

pesquisas geográficas no Brasil, mas atualmente tem conquistado terreno científico. Nesse contexto, Silva (2009, p. 33) salienta a importância dos estudos sobre as perspectivas feministas. A referida autora afirma que a produção de espaço através do cotidiano, a exemplo dos estudos com a perspectiva de gênero, necessita de uma visão mais atenta sobre os grupos marginalizados. Em outras palavras, aqueles sem grande visibilidade e pouco reconhecidos, tais como os grupos de pessoas que destoam da norma hegemônica heterossexual – sujeitos dessa pesquisa.

Silva (2013), de acordo com o banco de dados organizado desde 2008, pelo Grupo de Estudos Territoriais da UEPG, visando investigar as produções geográficas brasileiras, – analisando artigos dos estratos A1 a B5 qualificadas pelo Sistema Qualis Capes – ressalta a lacuna e o silenciamento que a ciência geográfica brasileira tem produzido em torno das temáticas gênero e sexualidades. De modo semelhante, Cesar e Pinto (2015) também desenvolveram uma pesquisa de acordo com o banco de dados do GETE – UEPG. Os autores investigaram a produção intelectual geográfica brasileira a respeito da temática de gênero e sexualidade. Levantaram informações de 13.990 artigos publicados em revistas geográficas qualificadas pelo Sistema Qualis Capes nos estratos A1 até B5 no período de 1974 a 2013. Conforme os autores, dos 13.990, somente 1,2% dos estudos são sobre Gênero e apenas 0,3% realizaram a discussão de Geografia e Sexualidades.

Outra busca realizada no dia 20.07.2016 no banco de dados do GETE-UEPG, de um total 15.568 artigos de 90 revistas, escritos entre 1974-2014, encontrou 14 artigos que continham a palavra sexualidade em seus respectivos títulos. É possível afirmar assim a ausência e o silêncio de estudos em relação ao gênero e sexualidades. Esta ausência se dá de forma mais significativa quando pensado o gênero e sexualidades no espaço igreja, pois dos 15.568 artigos nenhum aborda a temática investigada em nosso trabalho.

Esta ausência de problematizações referentes à sexualidade na ciência geográfica pode ser justificada por um conjunto de fenômenos não ou pouco problematizados, deixados assim à margem pelos geógrafos estruturalistas, por exemplo.

Para Massey (2004), a forma como o espaço é conceituado reflete a maneira em que a política vai ser pensada. Assim, para o estruturalismo, o espaço é apresentado como a esfera da estase e da fixidez, o mesmo se opõe ao tempo sendo atemporal (MASSEY, 2008). Ao invés de uma narrativa temporal uma “significância de estruturas autossustentadas internamente coerentes” (MASSEY, 2004, p. 8). Assim:

Para as relações poderem ser vistas como relações, tem de haver necessariamente, espacialização. No entanto, as sincronias conceituais do estruturalismo são relações imaginadas de um modo muito particular. Acima de tudo, são caracterizadas por relações entre seus elementos constituintes, de tal modo que formam um sistema completamente entrelaçado. São sistemas fechados. É esse aspecto da conceituação em combinação com a atemporalidade que causa maiores danos. Pois a estase dos sistemas fechados impede a “construção-relacional” do antiessencialismo para o qual, muitas vezes, pretende conduzir. E o próprio fechamento priva “o espacial” de uma das suas características, potencialmente, disruptivas: precisamente sua justaposição, o seu arranjo-casual-em-relação-um-com-o-outro, de narrativas/temporalidades não previamente conectadas, sua abertura e sua condição de estar sempre em construção. (MASSEY, 2008, p. 68).

Pode-se observar que problematizações em relação às sexualidades são colocadas enquanto uma segunda categoria na compreensão geográfica. Massey (2008) enfatiza que o espaço no estruturalismo é entendido como um sistema fechado. Por sua vez, Gottdiener (1993), ao publicar *A Produção Social do Espaço Urbano* em uma perspectiva estruturacionista, problematiza a organização do espaço como resultante de uma relação entre a estrutura e ação, considerando o capitalismo uma estrutura. Assim, a organização espacial é resultado de interesses econômicos, políticos e culturais, nesta perspectiva existe uma esfera de possibilidades, a inserção de outras vozes.

Por outro lado, com o pós-estruturalismo o que era compreendido como fixo e imóvel passa a ser mais dinâmico e as estruturas abertas e flexíveis, constituídas através das relações entre relações. Ademais, com esta abertura há a possibilidade do novo, ao “abrir as estruturas através da desarticulação que torna a política possível”, como afirma Massey (2008, p. 72).

Deste modo, para Massey (2008, p. 73), o “espaço não é atemporal porque pressupõe um corte em um instante do tempo do relógio ou do calendário”. E no pós-estruturalismo há o abandono da ideia que divide o espaço e o tempo como opostos, bem como a ideia de imobilidade e fixidez do espaço, passando para uma compreensão aberta tanto do tempo como do espaço, como ressalta Massey (2008).

Pensando que as produções geográficas estão guiadas em como o espaço é pensado, entendemos o espaço como uma dimensão e uma possibilidade para a existência da diferença (MASSEY, 2004). Ademais, é um conjunto de encontros, como afirma Massey (2008, p. 80), algo sempre em construção, potencialmente dinâmico e aberto para “um discurso político apropriado”. Como é o caso da Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá e da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba, onde as pessoas se reúnem para se encontrar, socializar e vivenciar suas práticas religiosas.

Pensando assim, as relações sociais e de poder contribuem para as construções identitárias e as significações de gênero e sexualidades (Silva, 2009; Silva e Ornat 2011; Ornat, 2012; Musskopf, 2008). Dessa forma, Silva (2009), ao organizar o livro intitulado *Geografias Subversivas*, busca problematizar gênero e sexualidade na ciência geográfica, bem como estas reflexões foram deixadas à margem pelos geógrafos.

Outra reflexão realizada por Silva e Ornat (2011), com objetivo em discutir sobre a hegemonia e os paradoxos existentes ao se problematizar gênero, feminismos e masculinidades na ciência geográfica, é o trabalho intitulado *Espaço e Múltiplas Masculinidades: Um Desafio para o Conhecimento Científico Brasileiro*.

Musskopf (2008), semelhantemente, em um de seus trabalhos intitulado *Quando Sexo, Gênero e Sexualidade se Encontram*, objetiva mostrar algumas “desconstruções” sobre sexo, gênero e sexualidade realizados no campo dos Estudos Feministas, de Gênero, Masculinidade, dos Estudos Gays e Lésbicas e da Teoria *Queer*. Ambas as reflexões pontuadas dissertam sobre o processo de construção de identidade sexual e de gênero, bem como questionam as noções de sexo, gênero e sexualidade como algo fixo e coerente.

Ademais, compreendemos que a religião com seus discursos e práticas contribui e cria as representações e significações sobre masculino e feminino, isto se dá através dos textos sagrados presentes na Bíblia, atuando de forma a reiterar e legitimar as concepções heteronormativas postas desde Gênesis [1.26-31; 2.18-25; 3.1-24], passando por Levítico [18.22; 20.13], Deuteronômio [23.17], 1 Reis [14.24; 14.12], e no Novo Testamento, por Marcos [10 - Palavras de Jesus], Romanos [1.26-27] e 1 Coríntios [6.10, 13-18]. Visto que as pessoas vivenciam espaços, e esses espaços normalmente estão permeados por hierarquias, práticas e normas regulatórias como é o caso de Igrejas Cristãs, ou seja, a heteronormatividade.

Silva (2009) ressalta que a Geografia Brasileira produziu um não dito geográfico sobre as temáticas de gênero, sexualidades e religiosidade. A autora afirma isso ressaltando que a ciência geográfica brasileira segue uma base eurocêntrica, tem um apego à forma material do espaço e à permanência de um discurso generalizador, invisibilizando as especificidades e subjetividades dos grupos sociais. Ao pensar a construção do dispositivo da sexualidade e do mecanismo de gênero, Foucault (1988) ressalta que são processos que estão envoltos por relações de poder, bem como estão em movimento e tensões.

Desta forma, Foucault (1998) define o dispositivo da sexualidade como um conjunto de discursos (científicos, biológicos, morais, filosóficos e religiosos), passando por

instituições até decisões regulamentares como as leis. Resumindo, “o dito e o não dito são os elementos do dispositivo, é a rede que se pode tecer entre estes elementos, que inventam, modificam, reajustam, segundo as circunstâncias do momento e do lugar, a ponto de se obter uma estratégia global, coerente, racional” (Foucault, 2000, p. 244).

Para o autor, o termo dispositivo está atrelado a estratégias e a relações de poder, as quais constroem saberes enquanto verdades. Destarte, o discurso está diretamente relacionado ao funcionamento do dispositivo, o qual “está sempre inscrito em um jogo de poder” (Foucault, 1979, p. 139).

Ao estar diretamente relacionado com estratégias, o dispositivo produz dois efeitos. Segundo Foucault (1979), um é entendido como voluntário, o qual institui relação e contradição entre os elementos por meio de uma rearticulação, um reajustamento dos elementos heterogêneos dispersos. O outro efeito é involuntário e negativo, mas transforma-se em positivo.

O dispositivo da sexualidade assim perpassa pelas instituições através dos mais variados discursos e táticas, ao adentrar neles o dispositivo da sexualidade ganha força e alimenta o exercício do poder controlando as noções normativas em relação à sexualidade. Assim, para Foucault (1979, p. 20), a sexualidade é

um comutador que nenhum sistema moderno de poder pode dispensar. Ela não é aquilo que o poder tem medo, mas aquilo que se usa para seu exercício. As proibições não são formas essenciais do poder, são apenas seus limites, as formas frustradas. As relações de poder são, antes de tudo, produtivas.

Dito de outra forma, Butler (2003), ao conceituar o mecanismo de gênero, ressalta que este mecanismo também é um mecanismo de poder. Scott (1989) compreende o gênero como uma forma de significar as relações de poder. “O gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1989, p. 21).

Entretanto, este mecanismo está permeado por normas regulatórias, as quais atuam no controle das identidades, expressões e noções binárias do que é ser mulher e o que é ser homem. Ademais, é este mecanismo que desempenha o papel normatizador e binário sobre cada identidade de gênero: homem x mulher, logo, masculino x feminino. Dessa forma, este mecanismo molda e regula os comportamentos, as práticas e o corpo das pessoas a partir das relações de poder.

Assim, este mecanismo de poder perpassa todos os âmbitos sociais, pois “o poder está em toda parte; não porque englobe tudo, e sim porque provém de todos os lugares” (FOUCAULT, 1979, p. 89). E, ao pensarmos o poder, faz-se necessário refletir não sobre o centro (o Estado), mas os outros âmbitos. Ao fazer isso é possível compreender, segundo Foucault (1979), as relações de poder em todos os níveis.

Em primeiro lugar: não se trata de analisar as formas regulamentares e legítimas do poder em seu centro, no que possam ser seus mecanismos gerais e seus efeitos constantes. Trata-se, ao contrário, de captar o poder em suas extremidades, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento. (FOUCAULT, 1979, p. 182).

Dito isto, o poder atua como uma teia que perpassa tanto o centro (Estado) como as instituições, atuando assim nos corpos das pessoas que transgridem os modelos regulatórios (FOUCAULT, 1979). Como evidencia a fala de Procyon:

Daí depois dessa conversa na salinha com o pastor o pastor falou assim “mas você andou dormindo na casa de fulano, de fulano, mas daí aconteceu alguma coisa?” eu me assustei com aquela pergunta, mas lógico que não (risos) “então tá, mas se não aconteceu nada você evita ficar frequentando a casa deles né pra não pra não acontecer conversas”, busca não sentar tão próximo dos meninos também na igreja, daí tipo nossa! já rolou uma exclusão né porque imagine se eu já não podia nem ter amigos assim homossexuais imagine se eu não podia nem frequentar a casa dos outros. Então aquilo pra mim foi um choque. (Entrevista realizada com Procyon em Maringá, PR no dia 04 de abril de 2016).

Como visto, o mecanismo de gênero, regula e normatiza os corpos e esses corpos, por sua vez, que não seguem este modelo regulatório são passíveis de punição e vigilância para se adequar às regras estabelecidas (BUTLER, 2003) nas mais variadas instituições desde a escola até a igreja.

Desta forma, como afirma Butler (2003), o mecanismo de gênero reforça e naturaliza as noções de masculino e feminino. Segundo a autora, é a partir dos discursos e práticas constantemente repetidos que a noção de gênero é concebida. Reforça que o gênero não é o que somos em essência, mas é algo que foi produzido, reproduzido e naturalizado.

Ademais, para Butler (1990), o gênero nada mais é que uma construção e uma ordem fantasiosa sobre os corpos. Através de repetições, gestos, contextos e práticas há a reiteração sobre a construção de feminino e masculino, isto é, através da performatividade. Butler (2003)

reforça ainda que a materialidade corpórea está diretamente ligada aos discursos. Para a autora, o gênero e o corpo são elaborados e interpretados, ou seja, fazem parte de uma construção.

Desta forma, a autora ressalta que o sexo não pode ser entendido como uma unidade estática do corpo, mas sim é entendido como um material discursivo produzido devido às práticas regulatórias. Sendo assim, o gênero é produto de um mecanismo. Para Scott (1989), o gênero está associado com as relações de poder. Este por sua vez, não está desencaixado do contexto cultural, social, histórico, político e religioso que o elaboram e o mantém, como afirma Butler (2003). Noutras palavras, o gênero não é algo que a pessoa é em sua essência, mas é elaborado de maneira pré-discursiva, aberta para atuação na cultura (BUTLER, 1990). Butler (1990, p. 15) ainda afirma que:

o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura.

Pensando assim, ao evocar que uma criança antes mesmo do seu nascimento é uma menina ou menino, há uma suposição do sexo, gênero e desejo como algo a-histórico, antecedente da cultura, constituindo assim um pensamento binário. Butler (2003) também afirma que esta prática faz parte de uma ordem, leia-se, é parte da norma hegemônica heterossexual. Logo,

Gênero é o mecanismo pelo qual as noções de masculino e feminino são produzidas e naturalizadas, mas gênero pode muito bem ser o aparato através do qual esses termos podem ser desconstruídos e desnaturalizados. De fato, pode ser que o próprio aparato que pretende estabelecer a norma também possa solapar esse estabelecimento, que esse estabelecimento fosse como que incompleto na sua definição. (BUTLER, 2014, p. 254).

O que equivale dizer que o gênero é entendido como uma produção, reprodução e expressão ou como conceitua Butler (2003), é uma identidade performativamente constituída. Como exemplo, relacionamos tais conceitos aos membros LGBT da ICM-Maringá e IEA-Curitiba, posto que vivenciaram e vivenciam discursos, práticas e experiências, tanto na espacialidade igreja como nas demais localidades do seu cotidiano, reiterando as noções binárias do que é feminino e o que é masculino, do que é certo e o que é errado.

Deste modo, a performatividade é a reprodução e repetição constante da noção normativa. “É o aparato pelo qual a produção e a normalização do masculino e do feminino se manifestam junto com as formas intersticiais, hormonais, cromossômicas, físicas e performativas que o gênero assume” (BUTLER, 2004, p. 253). E, as pessoas LGBT ao não corresponderem a um desses conjuntos de elementos são enquadradas como erradas, desviantes e pecadoras.

Para tanto, pensar o gênero de maneira binária, masculino e feminino somente, é excluir a compreensão “de que essa produção coerente e binária é contingente, que ela teve um custo, e que as permutações de gênero que não se encaixam nesse binarismo são tanto parte do gênero quanto seu exemplo mais normativo” (BUTLER, 2014, p. 255).

Desta forma, os membros LGBT da ICM-Maringá e IEA-Curitiba se constituem enquanto pessoas que não correspondem à coerência binária de gênero. Pois, no decorrer de suas vivências foram criando significações sobre suas sexualidades, quando crianças e adolescentes vivenciavam outros espaços religiosos, com outros discursos e práticas fundamentadas em discursos normativos. Tais significações têm influência na noção normativa sobre as sexualidades, sobre a noção binária em relação a feminino e masculino, bem como a noção linear sexo, gênero e desejo como algo natural e criado por Deus (BUTLER, 2003).

Esta forma binária de pensar foi reforçada pelos discursos da medicina, áreas jurídicas, biológicas e religiosas, pois asseguravam/asseguram que existem duas classificações: somente homem e mulher. No entanto, inúmeras são as combinações possíveis entre os arranjos sexo, gênero e desejo (BUTLER, 2003), uma vez que uma pessoa traz consigo todos os acessórios e combinações para se transformar. Logo, pessoas com o corpo identificado como feminino, devido a sua genitália e seus seios, podem trazer combinações como suas práticas, expressões e roupas associadas ao masculino.

Pensando assim, a sociedade, muitas vezes, faz uma suposição diante de homens e mulheres. Entretanto, não são as diferenças físicas que posicionam as pessoas em hierarquias, mas sim como a sociedade vê e interpreta o conceito de gênero (ROSE, 1993). Desse modo, a correspondência entre a noção linear de sexo, gênero e desejo (Butler, 2003) é correlata a um conjunto de ideias e valores que a sociedade, a cultura e a vivência constroem e reconstróem dialeticamente.

Desta forma, é ilusório afirmar que o gênero é algo natural, pois ser homem ou “ser mulher é uma construção e representação social” (SILVA, 2009, p. 100), a qual faz parte de

um discurso hegemônico da heterossexualidade. Os corpos assim são vistos, representados e identificados de acordo com o sexo/genitália.

Conforme Silva e Ornat (2011), quando nascemos há uma classificação feita pela sociedade, em que são usadas características baseadas na forma da genitália para orientar os gêneros. Tal classificação colabora para que haja relações de poder fundamentadas no binarismo mulher/homem. A partir disso, a sociedade criou certa hierarquização relacionada a características físicas: aos homens atribui-se a força, razão e objetividade, bem como uma pessoa identificada como homem é aquela que possui características físicas, órgão genital masculino, músculos, barba; por sua vez, são identificadas como mulheres as pessoas com certos atributos ‘ditos’ femininos: cabelos cumpridos, seios e os gestos. No entanto, pessoas que não correspondem às concepções binárias e normativas de feminino e masculino, como o grupo LGBT, são colocadas à margem, lidas como desviantes e pecadoras diante das compreensões religiosas.

Entretanto, as diferenças físicas e a genitália não definem se a pessoa é mulher ou homem, não definem se irá seguir a linearidade sexo, gênero e desejo; a exemplo do grupo LGBT, tal noção é empregada de forma normativa pela sociedade. Visto que “a materialidade corpórea só adquire existência quando assumida pela existência das ações” (SILVA, J. M., 2009, p. 35) e de acordo com suas vivências e experiências. Noutros termos, não é o fator biológico, mas sim a construção social que “transforma fêmeas e machos humanos em mulheres e homens ou classifica em gênero feminino ou masculino, conforme os papéis desempenhados na sociedade” (SILVA, J. M., 2009, p. 35).

Desta forma, corpos que destoam do ideal binário de gênero exercendo as mais variadas formas de feminilidades e/ou masculinidades estão desempenhando performances de gênero. De acordo com Silva (2009), o ato performático de gênero não existe de maneira individual ou isolada, mas é uma construção através das relações.

Pensar o gênero como essência natural nada mais é que reproduzir o pensamento heteronormativo regulatório. Para Ornat (2011), influenciado pelas reflexões de Butler (2003), a concepção de gênero é construída através de atos repetitivos ou ‘performances’. Assim, é tendo práticas, expressões e se identificando como mulher que alguém se torna mulher, independente do sexo/genitália.

É sendo mulher que alguém se torna mulher. Nós projetamos a nós próprios nos modelos culturais de identidade que nos são oferecidos, e é a partir dessas projeções que criamos em nós a noção da pré-existência de uma tal identidade. Através da socialização, internalizamos os atributos, significados, valores e expressões dos modelos identitários que a cultura tem para nos oferecer, tornando-os parte de nós ou,

melhor ainda, nos transformando no próprio modelo que nos serviu de inspiração. (LANZ, 2014, p. 114).

Desta forma, juntamente com o corpo, a religiosidade, a sexualidade e o gênero compõem o ser de cada pessoa, constituindo assim a identidade de cada pessoa. E não há um destino único e fixo para os corpos (BUTLER, 2003), mas sim são mutáveis para subverter e rearticular a lógica normativa imposta pelos padrões sociais de sexo, gênero e desejo.

Nessa perspectiva, nada há de exclusivamente natural nesse terreno, a começar pela própria concepção de corpo. Através de processos culturais, definimos o que é ou não natural; produzimos e transformamos a natureza e a biologia e, conseqüentemente, as tornamos históricas.

A construção dos gêneros e das sexualidades dá-se através de inúmeras aprendizagens e práticas. Insinua-se nas mais distintas situações, é empreendida de modo explícito ou dissimulado por um conjunto inesgotável de instâncias sociais e culturais. É um processo minucioso, sutil, sempre inacabado. Família, escola, igreja, instituições legais e médicas mantêm-se, por certo, como instâncias importantes nesse processo constitutivo. (LOURO, 2008, p. 18).

Esse processo evidenciado por Louro (2008) é consoante ao que Butler (2003) denomina de heteronormatividade, isto é, há uma presença forte da linearidade sexo, gênero e orientação sexual em nossa sociedade, a qual é entendida como um dispositivo hegemônico composto por normas regulatórias de gênero e sexualidade.

Não obstante, o gênero é pensado pelo viés de três diferentes linhas ou ondas de pensamento. De acordo com Lanz (2014), ambas pautadas no pensamento feminista. A primeira onda feminista defende a naturalidade tanto do gênero quanto o sexo. A segunda onda feminista assegura que o gênero é resultado de processos sociais de acordo com a diferença básica entre sexo. Por sua vez, a terceira onda feminista, em que nos apoiamos, entende o gênero e o sexo como discursos normativos e não estão ligados diretamente ao natural, à essência ou a fatores biológicos. Mas estão ligados, inexoravelmente, a normas regulatórias através de determinismo político, social, cultural e religioso. Deste modo, compreendemos que as vivências espaciais e as práticas religiosas dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba contribuem para as significações em relação às sexualidades, bem como as compreensões teológicas reiteram ou não as noções normativas sobre as sexualidades.

Pensando as noções binárias homem x mulher, masculino x feminino como produtos do mecanismo de gênero, este que, por sua vez, é construído e estabelecido de forma pré-

discursiva, podemos estabelecer assim uma conexão com nosso fenômeno. Pois, como afirma Butler (1999), os discursos e delimitações regulatórias presentes em toda forma jurídica, por exemplo, também estão presentes na teologia Fundamentalista Cristã. Assim, a partir dos diários de campo, evidenciamos que os discursos teológicos inclusivos, mais especificamente as igrejas inclusivas ICM-Maringá e IEA-Curitiba, retrabalham concepções de fé e práticas descontextualizadas e discriminatórias em relação a gênero e sexualidade, especificamente.

Desta forma, Butler (1999) ressalta que o gênero pode ser compreendido como um mecanismo regulatório e normativo das práticas das pessoas. Além de ‘ditar’ as noções de feminino e masculino, através do discurso que antecede à cultura. Pois, ser uma mulher é estar exposta a modelagens, práticas e formas sociais, isso faz com que a ontologia do corpo seja “uma ontologia social” (BUTLER, 2015, p. 16) e discursiva. Em outras palavras, torna-se impossível, de acordo com Butler (2015), separar ou definir uma ontologia do corpo sem compreender as significações empregadas a este corpo.

O ser do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros. (BUTLER, 2015, p. 15).

Deste modo, o gênero e a sexualidade não são algo dado, fixo ou pré-estabelecido, mas sim fazem parte de processos culturais, sociais e das práticas de cada grupo envolvido. Conforme Louro (2008, p. 10), por “representações, símbolos, linguagens e convenções”. As formas de pensar o gênero e a sexualidade são constantemente inseridas em nosso cotidiano, através de práticas e de discursos envoltos de tradicionalismos e frequentemente fundamentados em uma única verdade, como aponta Louro (2008). Assim, tanto o dispositivo da sexualidade como o mecanismo de gênero estão envoltos por discursos, condutas e práticas políticas e sociais localizadas no tempo e no espaço.

Pensando que o gênero é vivenciado por um corpo vivo e esse corpo é significado no discurso social, fazemos uma ponte com o discurso religioso. No campo religioso, o corpo é significado através da construção simbólica, da linguagem, dos discursos religiosos e das formas de conceber esses discursos. A religião principalmente a Fundamentalista Cristã cria e reitera as representações sobre masculino e feminino, bem como legitima as concepções heteronormativas.

De acordo com Ehrman (2008), a Bíblia é composta por uma variedade de preceitos que estão presentificados nos textos sagrados, como por exemplo, não trabalhar aos sábados,

não comer carne de porco, entre outros, no entanto, poucos são seguidos fielmente. Mas ao se tratar da sexualidade, mais especificamente da homossexualidade, há uma constante reiteração do discurso religioso como algo pecaminoso, isto é, não natural. Este discurso cria uma dualidade entre heterossexualidade versus homofobia interditada, alimentando assim o funcionamento do mecanismo de gênero e o dispositivo da sexualidade. Logo, Ehrman (2008) ressalta que:

Há milhões de pessoas em nosso mundo que, por exemplo, sofrem de discriminação social por causa de sua orientação sexual. Parte desta discriminação social é fruto de crenças na Bíblia, simplórios que insistem em que relacionamentos gays são condenados pelas Escrituras. De fato, essa é uma questão debatida, uma relação à qual acadêmicos sérios discordam. Mas fora isso, essa condenação das relações homossexuais “porque a Bíblia condena” é o caso de quando escolhem aceitar as partes da Bíblia e ignorar todo o resto. Os mesmos livros que condenam relações entre o mesmo sexo, por exemplo, também exigem que as pessoas apedrejem seus filhos até a morte se eles forem desobedientes, executem qualquer um que faça qualquer trabalho aos sábados ou coma costela de porco, e condenam qualquer um que vista uma camisa feita de dois tecidos diferentes. Não é dada qualquer ênfase especial a uma dessas leis acima das outras – todas elas fazem parte da lei bíblica. Mas em setores da sociedade as relações homossexuais são condenadas, enquanto comer um sanduíche de presunto durante o intervalo pra o almoço no plantão de sábado é perfeitamente aceitável. Portanto, é importante descobrir o que a Bíblia de fato diz, e não fingir que ela não diz algo que por acaso contradiz o ponto de vista de alguém em particular. (EHRMAN, 2008, p. 24-25).

Tais concepções, segundo Jesus (2010), beneficiam ou não a participação e as vivências de pessoas não heterossexuais nas práticas e espaços religiosos, e mesmo entre as igrejas com perspectivas teológicas inclusivas como teologia feminista e histórico-crítica, “as diferentes concepções tornam-se favoráveis ou impeditivas ao protagonismo de diferentes sujeit@s LGBT” (JESUS, 2010, p. 141).

Além disso, de acordo com Jesus (2010), alguns discursos, como o religioso Fundamentalista Cristão, legitimam suas concepções e práticas a partir de discursos e textos bíblicos reproduzindo “a “heterossexualidade compulsória”, estabelecendo fronteiras entre o natural (correto, bom, virtuoso) e o pecado (anormal, ruim, perversivo)” (JESUS, 2010, p. 141). Por outro lado, igrejas como a ICM-Maringá e a IEA-Curitiba são locais de sociabilidade que compartilham compreensões teológicas feminista, *queer* e histórico-crítica, noutros termos, “se inserem no quadro de disputas pela legitimação e autoridade religiosa, na medida em que têm se dedicado a legitimar práticas e modos de vida não heterossexuais ressignificando o texto bíblico” (JESUS, 2010, p. 141).

Portanto, ambas as igrejas ICM-Maringá e IEA-Curitiba podem ser vistas como uma eventualidade, um evento, um conjunto de encontros e de confluência de ideias. Badiou (1996) afirma que o evento é um local permeado por saberes e encontros, os quais constituem as identidades dos sujeitos envolvidos.

1.2 Espaços da Religião

Ao analisar o fenômeno religioso, faz-se necessário compreender que este é simbólico e faz parte de uma construção sociocultural, estando associado às transformações sociais, relações de poder, de classe, de gênero, de raça/etnia (SOUZA, 2004). Diante disso, a relação entre sexualidades e religião é um importante caminho para compreender o desenvolvimento das igrejas, as significações e as relações de poder que se estabelecem nas disputas espaciais em torno da conquista de fiéis (SOUZA, 2006). Ademais, Honorato (2016, p. 42) ressalta que “as religiosidades cristãs e sexualidades são duas categorias historicamente em oposição, constituindo-se em verdadeiros “campos de batalhas” nas subjetividades dos indivíduos e nos espaços públicos em que a temática é foco de embates”. A respeito disso, Araújo (2014) ressalta que:

A relação entre as religiões cristãs e a questão das sexualidades não heterossexuais é tomada historicamente como uma relação conturbada, impressão que se aprofunda quando observamos, especialmente no contexto brasileiro, as tantas vozes fundamentalistas que investem no impedimento do avanço dos direitos sexuais e reprodutivos. Num panorama como este, em que cristãos são costumeiramente vistos como os principais inimigos da população LGBT, é curioso observar a existência de pessoas e grupos que, em sentido contrário, afirmam conciliar as homossexualidades com a vivência religiosa cristã. (ARAÚJO, 2014, p. 10).

Diante disso, cada religião, segmento religioso e comunidade religiosa desenvolvem práticas religiosas, concepções e visões de mundo de acordo com a teologia seguida, os fundamentos e as formas de interpretação dos textos bíblicos. Tais igrejas criam ideais de práticas e vivências, seguindo um discurso “influenciando e sendo influenciada pelo meio que a gestou” (SOUZA, 2004, p. 122).

Assim, o discurso e a prática religiosa contribuem para a construção e a reconstrução de significados e concepções, dentre elas a noção de pecado, o entendimento de gênero e as

sexualidades. Não obstante, estes parâmetros vão muito além do espaço religioso, pois perpassam outros espaços cotidianos das pessoas religiosas, como a casa da família, o corpo, a escola, o trabalho, os espaços de sociabilidade, dentre outros.

Semelhantemente, Musskopf (2008, p. 41) afirma que:

[...] do ponto de vista da religiosidade, a sexualidade desempenhou um papel decisivo na qualificação das formas religiosas (i-religiosidade – ingênua ou demoníaca – indígena versus religião verdadeira dos colonizadores). Do ponto de vista da sexualidade, a religiosidade desempenhou o mesmo papel: as práticas sexuais foram qualificadas a partir das crenças religiosas (sensualidade e erotismo – inocentes ou perversos – indígena versus [suposta] virtude dos europeus cristãos).

Pensando assim, mesmo compreendendo a igreja como uma espacialidade vivenciada no cotidiano de pessoas que comungam uma determinada forma de ver, significar e entender o mundo, nosso foco principal de discussão é refletir e analisar a sexualidade interseccionada com os significados das experiências religiosas dos membros da IEA-Curitiba e da ICM-Maringá. Compreender nas relações socioespaciais, na religiosidade, na prática religiosa e no discurso religioso elementos que vão influenciar certas decisões, divisões tanto espaciais como comportamentais entre as pessoas, como é o caso de discursos fundamentados em perícopes bíblicas para justificar discursos de ódio em relação a pessoas que não seguem a norma heterossexual. Esse elemento enquanto um agente comportamental vai regular e condicionar as relações, ou até desconectar as relações entre as pessoas heterossexuais e homossexuais, colocando-as em diferentes posições espaciais, ora sendo centro e em outra margem. (HANKE; ORNAT; GELINSKI, 2015).

Ademais, para as pessoas religiosas como é o caso dos membros da IEA-Curitiba e da ICM-Maringá, os discursos e as práticas religiosas experienciadas ao longo de suas vidas, desde a infância até o momento atual, contribuíram para o ‘entendimento’ de certo e errado, pecado e não pecado, céu e inferno. Estas concepções se mostram com mais força no que tange às sexualidades. (Diário de campo do dia 24 de fevereiro de 2016).

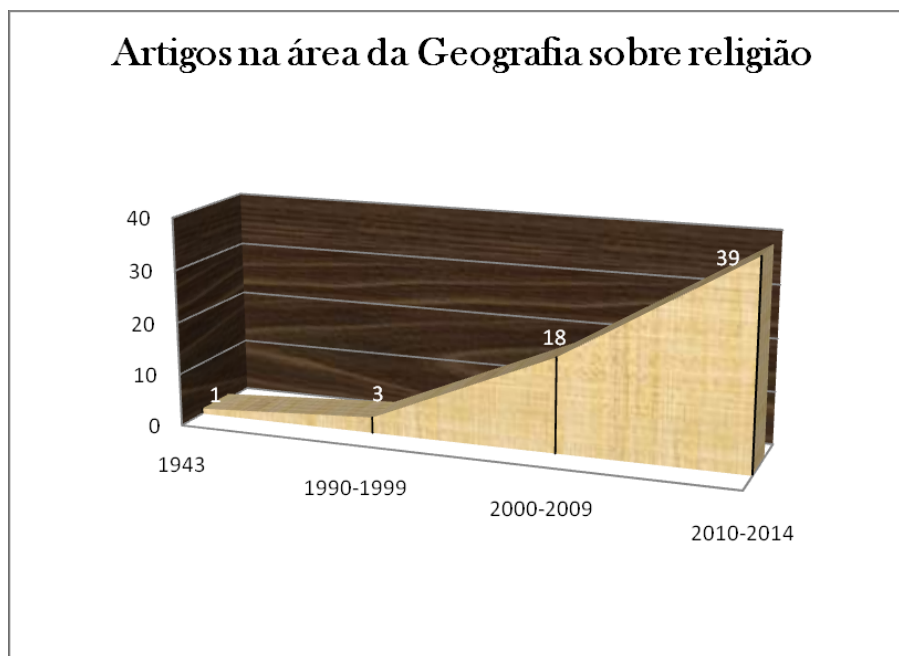
Desta forma, as religiões estabelecem práticas, formas de pensar, significar, bem como contribuem para a regulação das sexualidades. Para Busin (2011, p. 109), as religiões cristãs tradicionais “demonstram algum nível de rejeição ou preconceito, definindo valores morais e impondo o que é aceitável em termos de sexualidade, pois permeiam todas as relações e modelam subjetividades”. Essas, por sua vez, regulam, produzem e impõem a heterossexualidade como único caminho. Qualquer prática que não esteja de acordo com esta

norma é entendida como desviante do ‘bem’, pecaminosa e passível de rejeição. Ela é produto e produtora de significações, representações e dispositivos reguladores das sexualidades, como afirma Weiss (2012).

As religiões também legitimam as concepções, vestes e papéis ‘ditos’ masculinos/homens e femininos/mulheres, pois creem em um Deus divino e onipresente. “A onipresença de Deus – mecanismo acionado nas igrejas tradicionais para reforçar um Deus que tudo vê e que, portanto, vigia e condena as pessoas, constrói uma noção de pecado como estruturante daquilo que é segredo” (WEISS, 2013, p. 106).

Diante do exposto, estabelecemos neste momento reflexões em relação à religião na ciência geográfica brasileira. De acordo com o levantamento feito no banco de dados de artigos do Grupo de Estudos Territoriais (GETE) no dia 19/07/2016, em que foram investigados 15.568 artigos de 90 revistas referentes ao período de 1940 a 2014, constatamos que na ciência geográfica brasileira não há nenhum artigo, reflexão ou problematização com as combinações gênero, sexualidade, Igrejas Inclusivas e Fundamentalismo Religioso. No entanto, quando direcionamos a busca para o termo religião ou religiosidade nas palavras-chave ou no título, evidenciamos 62 artigos presentes nas reflexões da ciência geográfica, como mostra a Figura 1.

FIGURA 1 – Lógica Temporal das Publicações da área de Geografia sobre Religião no Brasil



Fonte: Banco de Dados de artigos GETE.

Dos 62 artigos que foram publicados nos periódicos geográficos brasileiros, 35% dos artigos¹², isto é, em 26 deles o espaço e a religiosidade foram pensados e problematizados de maneira central. Esses artigos buscavam refletir sobre espaços específicos permeados pela religiosidade, bem como evidenciar como esta influencia na dinâmica dos espaços, tais como igreja, comunidades ribeirinhas, cidades do Brasil, cemitérios, festas religiosas e escolas. Além disso, os artigos problematizam a partir dos locais investigados a concepção de espaço sagrado e espaço profano. Os demais tiveram como tema central o conceito de território¹³,

¹² Rosendahl (1995); (2002); (2012); Gil Filho (1999); (2003); (2005); (2012); Santos (2002); Souza (2010); Pereira (2012), (2013), Oliveira (2012); Frangelli (2012); Correa (2012), Oliveira (2007); Saraiva (2008); Mariano (2009); Reis (2009); D'abadia (2009); Campos (2007), Lopes (2011), Derisso (2013), Silveira (2014), Menezes (2012), Fernandes (2013), Silva (2013), Carballo (2010), Silva (2013).

¹³ Faria (2008); Oliveira (2010), Pinto (2010); Pontes (2011), Serra (2013), Correa (2012).

paisagem¹⁴, discussões sobre geografia da religião, cultura, política e poder¹⁵, geografia da religião, método e teoria¹⁶, outros sobre turismo religioso¹⁷, corporalidade¹⁸ e identidade¹⁹.

Diante deste contexto de 15.568 artigos, em que somente 62 abordam o tema religião, evidenciamos certa ausência de estudos no pensamento geográfico brasileiro que relacionem sexualidades e religiosidades. Mesmo diante de um quadro em que 86.8% das pessoas no Brasil são cristãs, 64.6 % são católicas e 22.2% são evangélicas, segundo o Censo IBGE de 2010, e 100% das pessoas realizam algum tipo de sexualidade, não há um número expressivo de problematizações em relação a isto, o que há são trabalhos sobre espaço e religião ou espaço e sexualidades, mas a junção de espaço, religiosidades e sexualidades não se torna visível no quadro de produções acadêmicas, como visto na análise anterior.

Santos (2002) ressalta que na história do pensamento geográfico as discussões sobre religião foram marginalizadas, bem como aquelas relacionadas ao gênero e sexualidades.

Por conseguinte, a Religião e a Geografia são saberes que podem ser compreendidos como formas de interações e reações através do espaço. Assim “a religião normatiza alguns procedimentos das pessoas em relação ao espaço; e, por sua vez, o conhecimento geográfico proporciona capacidades estratégicas de atuação no espaço” (PEREIRA, 2013, p. 11). Ademais, tanto a Religião como a Geografia atuam nas mais variadas estruturas que permeiam a vidas das pessoas no âmbito social, cultural, político e econômico.

Santos (2002), por sua vez, conceitua o espaço religioso a partir do visível e do invisível, os espaços são compostos de múltiplos elementos como a tecnologia utilizada no momento religioso, o discurso, as pessoas, o poder, a crença religiosa (concepção de céu, inferno, pecado). Tais elementos constituem o espaço religioso, como afirma Santos (2002), bem como coexistem na identidade religiosa. Entretanto, o mesmo autor chama a atenção para

¹⁴ Pontes (2010); (2011), Torres (2013), Santos (2013).

¹⁵ Claval (2011), Rodrigues (2009), Quadros (2014), Santos (2013), Torres, 2013), Lima (2009), Diego (2009), Piccin (2009), Torres, (2010), Cardoso (2012), Quadros (2014), Bernardo (2013).

¹⁶ Santos (2002), Bernardo (2013), Cardoso (2012), Queiroz (2007), Bonini (2012), Oliveira (2011), Machado (2011), Sotelo (2005), (2013), Frangelli (2012), Leite (2012), Menezes (2012), Souza (2010), Silveira (2014).

¹⁷ Aragão (2012), Rocha (2013), Serra (2013).

¹⁸ Carballo (2012).

¹⁹ Horii (2014)

a relevância deste campo do saber, pois a religião é “parte integrante do espaço social” (SANTOS, 2002, p. 23).

Desta forma, Oliveira (2012) ressalta a ausência dos estudos sobre religião na ciência geográfica. O autor alerta que a religião esteve constantemente presente nas reflexões das ciências sociais como História, Sociologia, Antropologia, e, que na ciência geográfica começou a ter destaque somente no século XX, com o trabalho de Fickeler (1947).

Nos anos de 1993, com o surgimento do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), e 2003, com a criação do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER), as problematizações em relação ao fenômeno religioso sob a ótica das ciências humanas vêm ganhando campo na Geografia brasileira.

Ambos os grupos ganharam campo nas discussões sobre o fenômeno religioso no Brasil. Assim, é possível agrupar em duas perspectivas distintas os trabalhos, bem como as compreensões sobre o fenômeno religioso. A primeira perspectiva é com mais anos de tradição na ciência geográfica brasileira é a que compreende de forma dicotômica o sagrado e profano, atendo-se as estruturas espaciais das religiões. Para Rosendhal (1996), com base em Mircea Eliade (2010), há uma oposição entre o sagrado e o profano. Para ambos, não há meio termo, o que não é sagrado é profano. Ademais, a concepção de algo sagrado dá-se através da hierofania, um objeto, por exemplo, vai além de um objeto, é algo sagrado, “um objeto qualquer se torna outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente” (ELIADE, 2010, p. 18).

Nesta perspectiva “[...] o espaço sagrado é o espaço real por excelência, quer seja ele materializado em certos objetos ou manifestado nos símbolos hierocósmicos. Desta forma, isola-se do espaço profano que o circunda” (ROSENDAHL, 1996, p. 32). Sendo assim, a noção de espaço sagrado aqui é entendida como um ponto “fixo”, podendo ser compreendido como espaço real para pessoa religiosa e irreal para não religiosa.

A segunda perspectiva compreende o fenômeno religioso através do caráter fenomenológico. Com bases nas conceituações de Gil Filho (2012, p. 10), “o exame da experiência do sagrado nos remete a um atributo imanente do sentimento religioso. Através do sentimento religioso qualificamos e reconhecemos o sagrado em sua exteriorização”. Por sua vez, ao problematizar o fenômeno religioso e mais especificamente a noção de sagrado e profano, baseamo-nos em Gil Filho (2012), Otto (1992) e Cassirer (1998), os quais não são pós-estruturalistas, mas contribuem para que pensemos as noções de sagrado e profano relacionadas ao nosso fenômeno estudado. Otto (1992) compreende a religião como uma

experiência do sagrado: “Provoca na alma um interesse que não se pode dominar” (OTTO, 1992, p. 41). Assim, nesta perspectiva há a noção de sagrado, não sagrado e profano. Gil Filho (2001) enfatiza que:

A teoria do sagrado ottoniana nos permite resguardar um atributo essencial para o fenômeno religioso ao mesmo tempo em que o torna operacional. Nesta abordagem, o sagrado reserva aspectos ditos racionais, ou seja, passíveis de uma apreensão conceitual através de seus predicados, e aspectos não racionais, que escapam à primeira apreensão, sendo exclusivamente captados enquanto sentimento religioso. O não racional é o que foge ao pensamento conceitual, por ser de característica explicitamente sintética, e só é assimilado enquanto atributo. Neste patamar reflexivo está o âmago da oposição entre o racionalismo e a religião. (Gil Filho 2001, p. 3).

Já Cassirer (1998, p. 33) enfatiza que “em todo o curso de sua história a religião permanece indissolúvelmente ligada a elementos míticos, e impregnada deles [...]. Desde o início, o mito é religião em potencial”. Assim, a noção de espaço sagrado está diretamente ligada ao sentir de cada pessoa, nas experiências e vivências, é o “sentir mítico” (CASSIRER, 1998), que atribui sacralidade ou não, para aquele espaço, objeto ou prática.

Pensando que a noção de sagrado está relacionada com o sentir, com a experiência e significados existentes em cada pessoa ou conjunto de pessoas que comungam práticas conjuntas como as religiosas, a IEA-Curitiba e a ICM-Maringá podem ser entendidas também como a intersecção entre o que Otto (2007) denomina de sagrado, não sagrado e profano, não como separados, mas em coexistência. Esta concepção, para o autor, é um dos atributos para que exista o fenômeno religioso. Compreendendo assim o sagrado como um sentimento que provém da religiosidade e a partir daí é possível externalizar o sagrado.

Eliade (1995), ao problematizar o sagrado espacialmente, ressalta este como algo estruturado e cheio de significados positivos, já o espaço não sagrado seria vazio. Por sua vez, o profano, para Gil Filho (2012), seria a transição, pois ele só existe em relação ao sagrado, isto é, a existência do não sagrado e do profano só é possível em relação ao sagrado. Para tanto, o mundo, segundo Gil Filho (2012, p. 7), pode “ser regionalizado em três instâncias: sagrado, não sagrado e o profano como transição”.

Deste modo, no que diz respeito à pessoa religiosa o espaço é permeado por rupturas, as quais podem ser qualificadas como sagradas, não sagradas e profanas. Assim, é no espaço sagrado que há a ligação entre a terra e o céu (GIL FILHO, 2012), ou seja, entre a pessoa em sua corporalidade composta por materialidade e algo divino/sobrenatural. Esta experiência sagrada, por sua vez, constrói as significações e representações de todo o resto, isto é,

podemos dizer assim que as concepções são moderadas pela noção de sagrado e profano, indo de visões de mundo, espacialidades, práticas chegando até a concepção de pessoas.

Neste sentido, ao fazermos esta reflexão entre a noção de sagrado e profano no que tange ao grupo pesquisado, é possível compreender que este grupo LGBT, mesmo sendo religioso, carrega marcas em seus corpos e práticas entendidas como profanas, ou seja, ‘erradas’, ‘indesejadas’ e até ‘pecaminosas’ para o pensamento hegemônico, o qual está fundamentado na noção de sagrado, e este, por sua vez, não corresponde à linearidade entre sexo, gênero e desejo.

Tal pensamento está diretamente ligado com a norma heterossexual. Assim, um corpo sagrado é aquele intocável ou com práticas correspondentes à norma, ou seja, norma heterossexual é exclusividade nas práticas sexuais deste grupo. Por outro lado, o corpo profano é justamente os que não correspondem aos princípios religiosos, ou seja, as pessoas que não seguem a heteronormatividade. O trecho a seguir evidencia tais afirmações: “Aí assim eu não me sentia bem, eu me via como errada, eles me falavam que não podia ser assim sabe. Que eu deveria ser machinho, que Deus não fez pra ser aberração (...) Porque era assim que eles me faziam se sentir sabe” (Entrevista realizada com Arcturus em Maringá-PR, no dia 24 de abril de 2016).

Ao problematizarmos como as sexualidades dos membros LGBT se instituem pela vivência religiosa na ICM-Maringá e na IEA-Curitiba, compreendemos a ideia de sagrado e profano não de forma isolada, mas em constante paradoxo, segundo as vivências e as práticas. Pois, se a noção de sagrado pensada como categoria é única, “paradoxalmente é plural em sua realidade fenomênica” (GIL FILHO, 2012, p. 4). “O sagrado per se é exclusivamente explicado em sua própria escala, ou seja, a escala religiosa. Todavia, no plano fenomênico ele se apresenta em uma diversidade de relações que nos possibilita estudá-lo à escala das ciências humanas”, como afirma Gil Filho (2012, p. 5).

Todavia, ao refletirmos que tais espaços são constituídos por pessoas e essas pessoas são constituídas através de práticas e experiências, evidenciamos que estas são compostas por emoções. Compreendemos assim, que os espaços ICM-Maringá e IEA-Curitiba são ‘espaços emotivos’ (HOPKINS, 2017, p. 14). Para o autor, grupos ou comunidades religiosas “oferecem um estímulo às experiências emocionais e encontros que importam para a vida cotidiana das pessoas”. Além disso, são nas experiências que os espaços passam a ser entendidos como emotivos, podendo ser positivo ou negativo, assim, a exclusão,

marginalização vivenciada por determinado grupo, como grupo o LGBT, experienciado em suas antigas comunidades religiosas, constituem um espaço emotivo.

Deste modo, as relações de gênero e as concepções em relação às sexualidades se cruzam com as experiências pessoais do grupo LGBT e religioso. Indo além, estas relações não apenas se cruzam, mas influenciam nas experiências de cada pessoa. Pois, cada pessoa, de acordo com as intersecções entre as categorias identitárias de gênero, sexualidade, raça, etnia, escolaridade, classe social, entre outras, experienciam e vivenciam diferentes contextos, espaços e sentimentos. Ademais, de acordo com os espaços emotivos, pensado aqui em espaços religiosos, há o reforço ou o questionamento de espaços generificados pela noção binária de feminilidade e masculinidade.

Desta forma, utilizamos a Teologia Feminista e a Teologia Inclusiva para contribuir com nossa reflexão. Assim, a Teologia Feminista, de acordo com Krob (2012), é a “expressão de mulheres – feministas e cristãs – que compartilham com outras e outros a militância por sua emancipação e libertação”. As teólogas feministas colocam em debate a interpretação sexista e patriarcal dos textos bíblicos, bem como questionam o modelo social machista ainda presente nos dias de hoje. Ademais, é defendida a humanidade plena das mulheres (RUETHER, 1993, p. 23).

Para tanto, a Teologia Feminista busca refletir e problematizar o corpo da mulher como foi e é estereotipado, assim como suas experiências e vivências cotidianas. Krob (2012) enfatiza que:

A Teologia Feminista é uma forma de teologia contextualizada, onde a reflexão teológica não se produz de forma acadêmica, mas sim a partir de um determinado contexto de compromisso e militância. É um fazer teológico fragmentado, narrativo. Não parte de conceitos abstratos, mas sim de relatos de vidas. A sua atenção é especialmente voltada para as experiências vividas em uma sociedade sexista. Diante de uma tradição cristã que sempre denegriu o corpo – especialmente o corpo feminino – a Teologia Feminista direciona sua atenção às experiências reais do corpo. Sua espiritualidade está fundamentada na sensualidade / sexualidade, isto é, nas experiências dos desejos / sentimentos / necessidades do corpo feminino. (KROB, 2012, p. 10).

A partir de métodos, como o método da desconstrução da prática e pensamento patriarcal pensado pela Teologia Feminista Latino-Americana (TFLA), é possível a libertação e rompimento de interpretações exclusivamente masculinas nos textos bíblicos, bem como há

um maior questionamento sobre o papel da mulher. De tal modo, Tomita (2010) evidencia que:

Este método tem sido muito importante para mostrar que a maioria dos ensinamentos cristãos foi baseada em uma perspectiva patriarcal, onde os homens têm todo o poder e às mulheres restava ocupar o segundo ou o terceiro lugar nas igrejas e no lar. Assim, foi imposta a ideia da masculinidade de Deus, subjacente aos ensinamentos doutrinários, a filiação divina única de Jesus, um varão, o conceito de masculinidade presente nas três pessoas da Trindade Divina, a ideia da virgindade de Maria de Nazaré e várias outras ideologias sexistas. (TOMITA, 2010, p. 3).

A Teologia inclusiva semelhantemente surge como uma alternativa religiosa que acompanha os “processos sociais que compreendem a pressão política dos grupos LGBT por reconhecimento e legitimidade”, como afirmam Natividade e Silva (2013, p. 5). Desta forma, as igrejas inclusivas buscam assim aspectos teológicos baseados na dignidade das pessoas, na valorização da individualidade e da identidade de cada pessoa, respeitando a vivência, prática e fé, pois buscam “a libertação de muitos que vivem sob um jugo não imposto por Cristo, mas construído ao longo dos séculos por uma interpretação literalista da Bíblia Sagrada” (FEITOSA, 2010, p. 13).

Ademais, não compreendemos a religião como prática cultural simplesmente, mas também como prática discursiva (SPINK, 2010), a qual produz sentido ao cotidiano das pessoas. Para Spink (2010, p. 19), por meio da linguagem, há a produção de sentidos, os quais “posicionam-se em relações sociais cotidianas e o uso institucionalizado da linguagem quando falamos a partir de formas de falar próprias a certos domínios de saber”, por exemplo, a religião. Portanto, um discurso entra em relação com outros discursos que alimentam o mecanismo de gênero, o qual regula práticas humanas e ficções de feminilidades e masculinidades enquanto naturais.

O discurso, como afirmam Spink e Frezza (1999), é uma prática social, pois são através das práticas discursivas que são produzidos os sentidos, significados e as concepções, as quais fazem parte e influenciam diretamente nas relações entre as pessoas como os membros LGBT da ICM-Maringá, IEA-Curitiba e as demais pessoas. Portanto, são através das práticas discursivas que se reitera ou não concepções sobre as sexualidades. Para tanto, tais noções estão interseccionadas entre a religião e a sexualidade.

1.3 Espaço e Interseccionalidade: Religião e Sexualidades

O espaço, as relações e os discursos estão conectados e compõem a vivência das pessoas, ao passo que determinados espaços podem ser acolhedores e outros excludentes. Além disso, os espaços, de acordo com Massey (2000), são constituídos pelas relações, compreendendo que o espaço é o lugar de encontro:

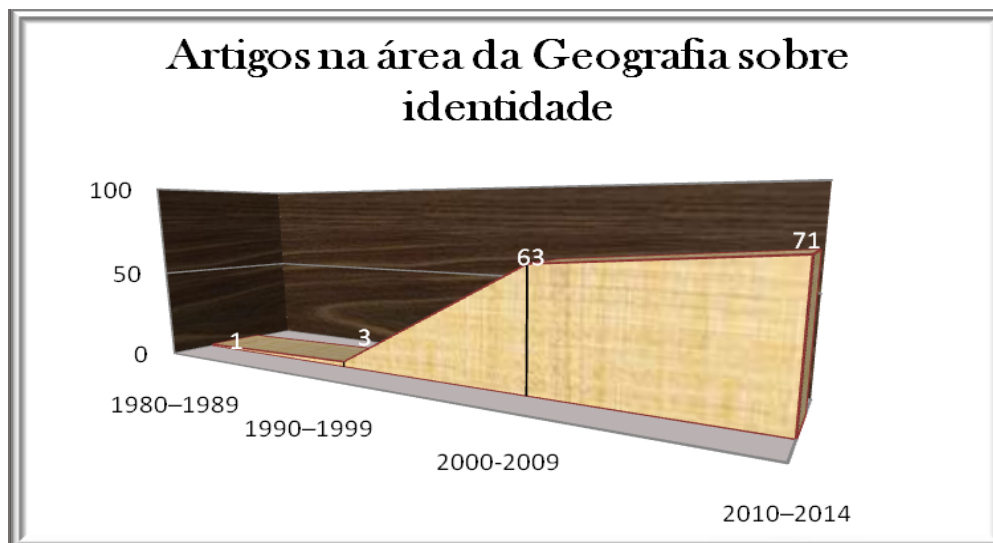
em vez de pensar os lugares como áreas com fronteiras ao redor, pode-se imaginá-los como momentos articulados em redes de relações e entendimentos sociais, mas onde uma grande proporção dessas relações, experiências e entendimentos sociais se constroem numa escala, seja uma rua, uma região ou um continente. (MASSEY, 2000, p. 10).

É possível compreender o espaço como lugar, o qual se dá por uma constelação de histórias e relações que se encontram e se refazem constantemente, como evidenciado no processo de levantamento de campo na Igreja Episcopal Anglicana em Curitiba e na Igreja da Comunidade Metropolitana em Maringá, Paraná.

Por sua vez, espaços são constituídos por múltiplas relações, discursos e práticas, as quais contribuem para a reiteração ou a ressignificação das normas e das concepções de mundo, sendo uma delas as compreensões entorno das sexualidades (JUNCKES e SILVA, 2009). São estas compreensões que constroem para a realização de determinados padrões de corporalidade, identidades e práticas sociais, voltadas para heterossexualidade, correspondendo a heteronormatividade (BUTLER, 2003).

Visto isto, compreendemos não somente o espaço como algo flexível e em constante elaboração, mas também as identidades, como afirma Hall (2003). Tanto é, que foi possível traçar uma relação do estudo de identidade na ciência geográfica brasileira, a partir da continuidade das análises no banco de dados de artigos realizado pelo Grupo de Estudos Territoriais da Universidade Estadual de Ponta Grossa – PR, em um universo de 15.568 artigos publicados em 90 revistas geográficas, publicadas no período de 1974-2014, no entanto, somente 137 artigos analisaram a temática da identidade. Além do mais, evidenciamos o progresso temporal das publicações que analisaram o conceito de identidade na ciência geográfica, como demonstrado na Figura 2.

FIGURA 2 – Lógica temporal das publicações da área de Geografia sobre identidade no Brasil



Fonte: Banco de dados de artigos GETE.

Segundo o banco de dados de artigos do GETE, o primeiro artigo com a temática identidade foi produzido no ano de 1989, intitulado *Identidade Nacional, Imagem do Brasil e os Discursos da Geografia*, por Micheline Ladouceur. Assim, mesmo diante dos 137 artigos publicados sobre identidade, podemos afirmar que as combinações geografia, identidade, sexualidade e religião não estiveram presentes nas reflexões e discussões da ciência geográfica brasileira. No entanto, se fizermos o recorte temático de Geografia, gênero, sexualidades e identidades, essas discussões podem ser visualizadas na ciência geográfica brasileira nos trabalhos de Silva (2008), Ornat (2012) e Hanke (2016).

Inicialmente, Silva (2008) ressalta que a tríade espaço, poder e identidades estão presentes na perspectiva feminista, bem como na Nova Geografia Cultural. Afirma que em uma perspectiva *queer* as identidades estão em constante transformação, sempre abertas ao novo, questionando assim as hierarquias sexuais. Ornat (2012), por sua vez, evidencia em sua pesquisa a relação entre espacialidades interditas e a construção de identidades, bem como a existência de uma relação entre identidades e corporalidades das travestis, que se produzem em processos espaciais de exclusão/desconforto e de acolhida/conforto. De modo semelhante, evidenciamos nas vivências e durante o processo de levantamento de dados com o grupo LGBT da IEA-Curitiba e da ICM-Maringá em outras comunidades religiosas uma acolhida de

modo confortável no primeiro momento, em contrapartida há o sentimento de desconforto/exclusão a partir do momento em que não houve ‘a libertação’ e a ‘cura’.

Outra pesquisa que elucida tanto as questões identitárias como o espaço religioso são as reflexões de Hanke (2016). O autor, em sua pesquisa problematizou o espaço, as interseccionalidades e a vivência cotidiana de homens gays.

As discussões pontuadas anteriormente entre espaço, gênero, sexualidade demonstram primeiramente que o espaço religioso mesmo sendo evidenciado, não foi problematizado de forma central nas reflexões geográficas como destacamos anteriormente no decorrer do texto e na Figura 2. Levando em consideração que estamos em uma sociedade onde a religiosidade é algo de grande importância para a maioria das pessoas e que em algum momento das nossas vidas temos alguma experiência na espacialidade religiosa, as reflexões em torno desta espacialidade tornam-se importantes, como observado nos diários de campo.

Silva (2009, p. 58), ao questionar as ausências de discussões sobre gênero, ressalta que “compreender ausências, silêncios e invisibilidades do discurso científico é reconhecer que tais características não são frutos de acasos, mas de uma determinada forma de conceber e de fazer geografia”. Tais concepções, de acordo com a autora, estão diretamente relacionadas com um pensamento geográfico hegemônico produzido majoritariamente por homens, heterossexuais e brancos, e, este pensamento, por sua vez, invisibiliza as pessoas que destoam da norma heterossexual.

Desta forma, as ausências e silêncios são resultado de embates desenvolvidos na comunidade científica, os quais criam as hierarquias e ratificam o poder de grupos hegemônicos e suas teorias. Neste sentido, a ciência geográfica negligencia discussões em relação às sexualidades e à religião, mesmo que sendo um fértil campo de pesquisa.

Ademais, estamos presenciando a crescente onda Fundamentalista Cristã e todas as suas práticas cada vez mais conservadoras. Portanto, sem dúvidas a problematização deste fenômeno faz-se relevante, visto que as igrejas inclusivas surgem como uma alternativa religiosa que acompanha os “processos sociais que compreendem a pressão política dos grupos LGBT por reconhecimento e legitimidade”, como afirmam Natividade e Silva (2013, p. 5).

No entanto, não podemos negar que as reflexões citadas anteriormente contribuem para pensarmos o espaço religioso, denominado inclusivo, como uma complexa cadeia de relações, vivências e práticas daquela espacialidade e grupo específico. A espacialidade, assim, é elaborada pelas práticas, pelas relações e inter-relações, esta é, como afirma Massey

(2008), aberta, sempre construída e reconstruída. E, desta forma, atua na constituição das identidades das pessoas através do discurso (ROSE, 1999).

O conceito de identidade tem sido desde longa data uma chave de compreensão para um grande conjunto de relações sociais e práticas espaciais. Estas reflexões podem ser vistas em Ciampa (1987), Dubar (1997), Hall (2003 e 2006), Le Bossé (2004) Massey (2008), (Silva e Silva, 2014), Lanz (2014).

A identidade vem sendo problematizada nas ciências sociais, como na psicologia por Ciampa (1987). O autor define identidade como metamorfose, é um “processo permanente de formação e transformação” da pessoa (CIAMPA, 1987, p. 7), que resulta das vivências, experiências, bem como uma combinação entre a história da pessoa e o contexto em que ela está, isto é, espaço que, no caso desta pesquisa, é a ICM-Maringá e a IEA-Curitiba, o tempo e as relações sociais.

Assim, a formação e transformação da identidade estão diretamente ligadas, segundo Ciampa (1987, p. 10), com o processo pessoal de reprodução da vida das pessoas, pois implica na “reprodução da cultura, da sociedade e do indivíduo, três elementos distintos, mas indissociáveis, como produtos e ao mesmo tempo como produtores de sentido”.

Dubar (1997), sociólogo francês, conceitua identidade como resultante de processos relacionais, estando ligado tanto com o contexto e as experiências pessoais como pela identidade do outro. Assim, o autor afirma que a “identidade nunca é dada, é sempre construída e a se (re)construir, em uma incerteza maior ou menor e mais ou menos durável” (DUBAR, 1997, p. 104). Logo, não há uma fixidez nas identidades e nas intersecções entre as categorias identitárias, pois são utilizadas categorias socialmente disponíveis e construídas para que haja a identificação do outro, como as pessoas LGBT e cristãs.

Hall (2003), por sua vez, define identidade como um processo mais amplo de mudança, ao passo que este processo contribui para os deslocamentos, ou seja, para o autor, as identidades modernas são fragmentadas e deslocadas. Dito de outra forma, a identidade, segundo Hall (2003), não pode ser considerada estática ou biológica, mas é maleável, aberta e está em construção e transformação constantemente. Pode ser construída social e historicamente, pelos discursos, experiências e práticas espaciais, ou seja, presumivelmente constituída na plenitude do tempo e no espaço.

Pensando assim, o espaço ICM-Maringá e a IEA-Curitiba são palcos de encontros, de relações e de experiências e este mix constitui as identidades dos membros LGBT. Assim, a identidade não pode ser considerada fixa, completa e imutável, pois está em constante

construção sendo influenciada pelas vivências espaciais. De acordo com Hall (2003), uma única identidade, segura e imutável é uma ilusão, pois “se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora narrativa do eu” (HALL, 2003, p. 13).

Pensando assim, a identidade não é algo estático e irrevogável, sendo vivenciado apenas por uma categoria identitária desde o nascimento até a morte, isto é, uma pessoa cristã nascida em um berço evangélico será composta somente por esta categoria identitária, não sendo alterada ou interseccionada com outras categorias identitárias, as quais vão surgir de acordo com tempo e espaço. Ao contrário, as categorias identitárias podem ser vivenciadas de forma ambivalente e mutuamente, ou seja, a identidade pode ser pensada como um quebra cabeça em que cada categoria identitária, gênero, sexualidade, idade, classe social, entre outros são peças que se encaixam para formar assim a identidade da pessoa.

Deste modo, ao passo que as vivências espaciais vão acontecendo, as identidades vão se reconfigurando, assim, uma pessoa LGBT e cristã com o passar do tempo e de suas experiências reforça ou não suas concepções, significações e vivências em determinados espaços. Como evidenciamos na fala de Ursa Maior: “Eu sempre fui crente desde pequena, né, mas eu era piazinho ainda, quando vi do que eu gostava, eles me colocaram pra processo de cura eu não fui mais, não me sentia mais dali daquela igreja sabe”. (Entrevista realizada com Ursa Maior, em 10 de janeiro de 2016, em Maringá-PR).

Todavia, categorias como a identidade, papéis de gênero e práticas relacionadas ao gênero/sexualidade são sólidos e imutáveis, no entanto, entram em colapso, de acordo com Lanz (2015), pois da mesma forma que uma pessoa é constituída pela identidade de gênero, concomitantemente é composta por uma identidade religiosa, por exemplo. Visto que não há uma única identidade constituindo a pessoa, mas sim um feixe de categorias identitárias.

Le Bossé (2004), por sua vez, define identidade como uma identificação da pessoa com o grupo. O autor entende a identidade como um processo em movimento, no qual estão presentes tensões e relações em um espaço e tempo. Ademais, para o autor há duas configurações neste processo de identificação, sendo o ‘lógico transitivo’, que diz respeito ao processo de nomear algo ou uma pessoa e para em seguida ater-se a sua singularidade e ao sentido ‘lógico intransitivo’, o qual diz respeito ao processo de reconhecer semelhanças em relação a algo e a alguns grupos, para identificar-se pertencente.

Deste modo, há o movimento de construção e reconstrução da identidade, e, essa pode modificar-se ao longo do tempo e do espaço. Isso ocorre de acordo com as vivências e experiências de cada pessoa. Logo, Hall (2006, p. 12) salienta que:

A identidade torna-se uma 'celebração móvel': formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. (HALL, 2006, p. 25).

De acordo com Hall (2006, p. 13), a identidade “é definida historicamente e não biologicamente”, ou seja, o indivíduo assume identidades diferentes dependendo do momento em que esteja inserido. Em cada pessoa está presente um feixe de categorias identitárias ou uma intersecção, a qual pode ser entendida, de acordo com Silva (2009), como um conjunto complexo de elementos que compõem os seres humanos. Assim, uma mesma pessoa possui várias categorias que compõe sua identidade, tais como a renda, escolaridade, idade, gênero e religiosidade, por exemplo, as pessoas frequentadoras da ICM-Maringá e IEA-Curitiba. Logo, a complexidade de categorias identitárias posiciona os sujeitos e cria diferentes laços identitários, podendo ser construída e reconstruída de forma ativa e flexível, pois conforme afirma Butler (2003, p. 200) em relação a uma destas categorias identitárias, “o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo” e a partir de nossa compreensão, através do espaço.

Desta forma, para compreendermos as vivências, as relações e inúmeras facetas identitárias presentes nas pessoas entrevistadas, o campo demanda a realização de uma reflexão sobre outro conceito, o de interseccionalidade. O conceito de interseccionalidade vem sendo discutido desde a década de oitenta. Assim, Crenshaw (1991) realiza uma análise sistemática das várias pertenças identitárias, as quais contribuem para pensar as inúmeras facetas identitárias como gênero, raça/etnia, classe, sexualidade, religiosidade, entre outras. As facetas identitárias são constituídas assim por eixos de poder que coexistem, mas para cada eixo de poder há diferentes opressões.

Tal visão é ampliada na leitura de Valentine (2007), que entende as identidades como algo fluído, em movimento, isto é, a identidade passa por fases de construção e reconstrução. E mais: a autora concebe a questão da intersecção como uma forma de análise, fazendo ligação da interseccionalidade com o espaço e com o tempo. Assim, Silva e Silva (2014) ressaltam que a interseccionalidade só vem a contribuir com as imaginações geográficas. Pois:

Uma pessoa vivencia de forma simultânea várias facetas identitárias, como gênero, raça, sexualidade, classe, religião, etc., mediadas pelo espaço e tempo, que são fundamentais na consideração do movimento destas intersecções. Assim, as pessoas e também suas espacialidades se realizam em um constante processo de fazer e desfazer de interseccionalidades identitárias. (SILVA e SILVA, 2014, p. 18).

Pensando assim, podemos estabelecer uma conexão do conceito de interseccionalidade com o nosso fenômeno, pois os membros LGBT vivenciam simultaneamente inúmeras facetas identitárias, entre elas o gênero, a sexualidade e a religiosidade, as quais contribuem para as significações em relação às suas sexualidades. Ademais, a interseccionalidade contribui para a análise dos mais variados fenômenos, como destaca McDowell (2008). Deste modo, Bilge (2009) conceitua interseccionalidade como algo que:

remete a uma teoria transdisciplinar que visa apreender a complexidade das identidades e das desigualdades sociais por intermédio de um enfoque integrado. Ela refuta o enclausuramento e a hierarquização dos grandes eixos da diferenciação social que são as categorias de sexo/gênero, classe, raça, etnicidade, idade, deficiência e orientação sexual. O enfoque interseccional vai além do simples reconhecimento da multiplicidade dos sistemas de opressão que opera a partir dessas categorias e postula sua interação na produção e na reprodução das desigualdades sociais. (BILGE, 2009, p. 70).

Pensando assim, Toynbee (1961) enfatiza que os sistemas religiosos podem ser entendidos como sistema de opressão, esta assertiva pode ser feita em relação ao gênero quando compreendido enquanto mecanismo. Assim, ao interseccionarmos categorias identitárias como raça e gênero, classe e sexualidade, podemos compreender as diferentes experiências das pessoas. Que por sua vez, contribuem para compreensão das múltiplas identidades, considerando assim as “identidades plurais, dinâmicas e relacionais, sendo instituídas em processos de negociação permanente mediados pelo espaço-tempo” (SILVA e SILVA, 2014, p. 18).

Silva e Silva (2014), ao refletirem sobre a interseccionalidade como posicionalidade de análise na ciência geográfica, ressaltam que a ideia de gênero compreendido como algo singular deveria ser:

(...) superada pela ideia das múltiplas dimensões identitárias que se cruzam, cujos eixos de identidade podem ter maior ou menor relevância, dependendo de contextos espaço-temporais em que as pessoas vivenciam as alteridades. Nesse jogo entre identidade e alteridade em variados espaços e tempo é que se podem evidenciar as diferenças. (SILVA e SILVA, 2014, p. 29).

Deste modo, Crenshaw (2002) destaca que a interseccionalidade contribui para a compreensão sobre as consequências das mais variadas formas de opressão, como o sexismo, racismo e patriarcalismo. Por sua vez, a interseccionalidade versa como as ações, as experiências e as identidades contribuem ou não para as opressões, as quais resultam da combinação de tais eixos identitários. De tal modo:

O debate sobre as interseccionalidades permite perceber a coexistência de diversas abordagens. Diferentes perspectivas utilizam os mesmos termos para referir-se à articulação entre diferenciações, mas elas variam em função de como são pensados diferença e poder. Essas abordagens divergem também em termos das margens de agência (agency) concedidas aos sujeitos, isto é, as possibilidades no que se refere à capacidade de agir, mediada cultural e socialmente. (PISCITELLI, 2008, p. 5).

Visto isto, compreendemos a sexualidade na sua relação com os significados das experiências, vivências, discursos e, mais especificamente, um processo sexualizador do pecado que é vivido pelos membros LGBT da IEA-Curitiba e ICM-Maringá. Deste modo, através de uma compreensão discursiva entre religiosidade e sexualidade como algo negativo, cria-se o processo sexualizador do pecado. Este, por sua vez, passou a existir, de acordo com Catonné (1994), com o surgimento do cristianismo em que se criam os opostos como bom versus mal, trevas versus luz, heterossexualidade única versus homofilia interdita. Indo além, conforme este pensamento, qualquer prática relacionada à sexualidade é vista como algo negativo, sendo relacionada diretamente ao demônio, ou seja, é considerada pecado e digna de repreensão. Tal processo se dá por um movimento sacralizador no controle dos corpos, ou seja, as lideranças religiosas se arrogam enquanto pessoas ungidas de deus, representantes do divino. Suas falas então são interpretadas como verdades, pois não é a fala de uma pessoa comum, mas é a fala de uma pessoa sagrada/escolhida por Deus.

Assim, entendendo que a identidade é aberta e maleável, as significações e ressignificações das pessoas estão relacionadas com as práticas, vivências e experiências. Logo, a identidade, de modo semelhante ao espaço conceituado por Massey (2008), pode ser compreendida de maneira flexível e em constante construção. Sendo fruto das inter-relações, podendo mudar e ser renegociada de acordo com as relações e a subjetividade de cada pessoa. Esta subjetividade que é socializada pelas pessoas e pelos locais, constitui-se assim em trocas intersubjetivas através de experiências em espaços emotivos, isto é, espaço religioso/igreja que desperta uma emoção, ou seja, considera-se tal espaço sagrado, posto que é palco da conexão com o divino.

Para tanto, a identidade tornou-se um tema de importante discussão depois da expansão da Geografia Cultural no Brasil e a valorização das subjetividades, significados e relações de poder. Com isso, em se tratando de identidade, ultrapassou a relação de unicidade e fixidez (SILVA e SILVA, 2014). Pois o pensamento de uma identidade imóvel obscurece as experiências, vivências e sentimentos das pessoas, as quais contribuem para construção e reconstrução das identidades. Sendo assim, “é preciso superar o essencialismo das identidades e criar uma análise política de suas articulações e negociações” (SILVA e SILVA, 2014, p. 18).

Semelhantemente, para Lauretis (1987), a identidade é constituída, é um processo entre o *eu* de hoje e o *eu* do que posso me tornar. A autora chama a atenção para irmos além dos discursos predominantes de identidade, expandindo os eixos da identidade social, posicionando-se nas relações sociais que vão além do gênero. Para tanto, a identidade pode ser articulada com argumentos específicos, os quais são “vividos, experienciados e sentidos” (ROSE, 1993, p. 6). Como exemplo, as pessoas com a categoria identitária gênero e sexualidade dissidentes da norma heterossexual e uma categoria religiosa presente e com relevância. Esta pessoa carrega em si uma possibilidade de resistência e subversão, ao passo que nas categorias gênero, sexualidade e religiosidade suas identidades destoam da cultura hegemônica heteronormativa.

As conceituações sobre identidade referidas anteriormente se relacionam entre si e com as práticas e os discursos presentes nas espacialidades, bem como em grupos específicos como é o caso dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba.

Pontuamos que as pessoas são constituídas por várias categorias identitárias e uma categoria não exclui a outra. Partindo desse pressuposto, os sujeitos desta pesquisa que não seguem a norma heterossexual da linearidade sexo, gênero e desejo (BUTLER, 2003) podem carregar em si uma religiosidade instituída no decorrer de sua vida, constituindo assim identidades tanto LGBT como cristãs.

Ao passo que as identidades fora da hegemonia heterossexual ou “gênero-divergentes” (LANZ, 2015) rompem e afrontam a heteronormatividade e o discurso Fundamentalista Cristão no que tange à sexualidade. De tal modo, as pessoas com identidade LGBT e cristã transgridem os discursos hegemônicos de gênero. Logo, compreendemos que as perspectivas teológicas das lideranças religiosas e dos membros contribuem para as concepções das sexualidades na IEA-Curitiba e na ICM-Maringá.

Entendemos que as sexualidades podem ser compreendidas como uma complexa malha de regulação (FOUCAULT, 1997), historicamente construída por discursos, práticas e normas, constituindo em certa medida o discurso teológico, Fundamentalista ou Progressista. Logo, as compreensões teológicas vão buscar compreender este complexo mundo das sexualidades de acordo com suas crenças teológicas, perspectivas e visões de mundo, estas podendo ser Progressista/Histórico-Crítico *versus* Fundamentalista (SOUZA SANTOS, 2013).

A compreensão teológica Fundamentalista busca a manutenção de suas concepções tradicionais, contribuindo assim para a significação e naturalização das noções de gênero e das sexualidades. O discurso religioso Fundamentalista contribui para reproduzir e manter o mecanismo de gênero, fundamentado no binarismo homem x mulher apenas, pois é um dos discursos que o alimenta, ao lado do discurso médico, jurídico e biológico.

De modo semelhante, Carbonar e Ornat (2017) ressaltam o discurso como um agente que sustenta o funcionamento do mecanismo de gênero. Os discursos, “além de nutrir as concepções em torno do gênero, contribuem para a existência da homofobia. Indo além, esses discursos são elementos constituintes de uma necropolítica (homofóbica) e de biopoder” (SANTOS e ORNAT, 2017, p.52). Ao passo que tais discursos com a constante reiteração tornam-se verdades e estas alimentam o pensamento da heteronormatividade como algo natural, criado por Deus e, dessa forma, não pode ser rompida.

Diante do exposto, uma pessoa que se feche em uma única verdade, não se abrindo para o diálogo e para novas compreensões e construções de identidade pode ser entendida como Fundamentalista. (PANASIEWICZ, 2008). Além disso, tais verdades não podem ser debatidas ou contrariadas, pois estão fundadas na “verdade divina de Deus”. Logo, a Bíblia existe devido a uma “inspiração de Deus”, pois a Bíblia não é apenas inspirada, mas revelada, como para João na Ilha de Patmos (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009). Assim, qualquer questionamento para os Fundamentalistas é tido como uma ofensa, visto que:

(...) alguns discursos que dão margem a técnicas de sujeição no meio pastoral, na interação dos fiéis entre si e com a sociedade mais abrangente, podendo impactar a vida dos sujeitos nas esferas pública e privada. Seus autores apresentam-se como porta-vozes ou paladinos de instituições, grupos e valores religiosos que falam em defesa de uma heterossexualidade compulsória. (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009, p. 4).

Desta forma, nos preceitos Fundamentalistas Cristãos há um discurso estruturado em naturalizar a linearidade entre sexo, gênero, desejo e práticas heterossexuais (BUTLER, 2003), ao passo que qualquer dissidência desta linearidade é passível de desqualificação, pois “a homossexualidade não é vista como uma identidade, mas como o *sintoma* de uma trajetória pessoal percorrida em ambientes que não correspondem ao modelo ideal da família cristã”, como enfatiza Natividade e Oliveira (2009). Noutros termos, as sexualidades são interpretadas como sintomas de ‘doença’, de algo “maligno” que necessita de tratamento espiritual, para que estas pessoas voltem a “normalidade”. Tal pensamento ultrapassa o que Fernandes (2007) denomina de 'homofobia cordial'. Para Natividade e Oliveira (2009):

Uma forma particularmente insidiosa de homofobia pastoral²⁰ poderia ser identificada na perspectiva evangélica de “acolhimento” aos homossexuais, sustentada por certas iniciativas religiosas, que incorpora pessoas LGBT aos cultos, visando ao seu engajamento em um projeto de regeneração moral, pela libertação do “homossexualismo”. Esta atitude perante a diversidade sexual transcende os efeitos da homofobia cordial, na medida em que não apenas incorpora sujeitos marcados como inferiores, mas pretende eliminar tal “marca” por meio de “exorcismos”, cura ou terapias. (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009, p. 5).

Ademais, esses espaços além de serem espaços com discursos regulatórios e normatizadores, naturalizam a prática homofóbica, embasados em interpretações bíblicas Fundamentalistas, pois “a religião, sob essa perspectiva, aparece como o lugar do controle e da regulação, e a sexualidade como um domínio de amarras institucionais e sociais” (NATIVIDADE, 2008, p. 140).

Logo, os discursos Fundamentalistas Cristãos reiteram a heterossexualidade compulsória, a fim de manter compreensões, práticas e estereótipos pautados em interpretações teológicas Fundamentalistas. Tais interpretações perpassam o espaço religioso e são inseridos em todos os âmbitos cotidianos. Como enfatizam Natividade e Oliveira (2009):

A reiteração da heterossexualidade compulsória em discursos religiosos pode se manifestar de maneiras e graus distintos, variando desde o total silêncio acerca da diversidade sexual e de gênero até a produção de estereótipos que operam por uma franca estigmatização de pessoas LGBT. O confronto de sujeitos que aderem a perspectivas conservadoras com a visibilidade e a articulação política de minorias sexuais enseja justificações religiosas que podem comparecer como fonte de legitimidade para estes juízos qualificáveis como homofóbicos, extraindo sua força de cosmologias, crenças e práticas cristãs. A homofobia religiosa, contudo, não se

²⁰ Como apontado acima, esta espécie de 'homofobia pastoral' pode ser evidenciada no trabalho da 'Organização Exodus Brasil', da 'Jocum' e da 'Clínica da Família – sexualidade debaixo da graça'.

restringe ao plano das interações e aos manuais de cuidado pastoral. Formas de repúdio muito mais explícitas que a estratégia de acolhimento podem se configurar, atravessando a esfera privada e emergindo no espaço público. Ao apresentarem o homossexualismo como prática contingente e moralmente condenável, os discursos sustentados por segmentos religiosos conservadores mais radicais subtraem a legitimidade às identidades LGBT e às reivindicações por cidadania correlatas. (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009, p. 7).

Diante do exposto, compreendemos o gênero e as sexualidades como fruto da construção social, “um bem-sucedido mecanismo de classificação, hierarquização e controle social” mantido pelo discurso (LANZ, 2015, p. 40). Entre eles, o discurso religioso hegemônico que pode reiterar a heteronormatividade como ideal e o discurso que busca reinterpretar a noção de homossexualidade como pecado e romper com o pensamento normatizador, como o discurso teológico feminista e inclusivo.

Não obstante, há a tentativa de rompimento com a “noção de pecado como o exercício da sexualidade, o qual no sistema heterossexista e homofóbico culpabiliza as sexualidades desviantes” (MUSSKOPF, 2002, p. 134). Existem grupos que tencionam tais discursos e estratégias políticas. Assim, o recorte espacial deste trabalho se dá na ICM-Maringá e na IEA-Curitiba, ambas inclusivas e com interpretação bíblica contextual, mas cada uma com suas especificidades.

Alves (2009) ressalta a importância e a relevância social deste fenômeno, pois a participação das pessoas em grupos, comunidades sociais e religiosas reforçam comportamentos, experiências e identidades. Dessa forma, Revez (2009) conceitua o Progressismo como um movimento de transformações nos setores religiosos. O autor problematiza o Progressismo Católico e ressalva que a noção dessa corrente filosófica teve início dentro da igreja.

Além do mais, lembra que ao longo do século XX o termo ‘Progressismo’ teve inúmeras variantes, pois este movimento está ligado às transformações e a novas realidades. Como exemplo, Revez (2009) cita que o ponto de chegada da expressão Católico Progressista tem um fundo pejorativo e comparativo ao ‘catolaicos’, os quais se opunham aos monárquicos e tradicionalistas. Resumidamente, o termo advém da resistência das pessoas católicas ao regime nazista.

Semelhantemente, Souza Santos (2013) ressalta que a teologia Progressista tem por busca a solidariedade e o envolvimento da igreja nas causas sociais. O autor denomina de Teologia Política Progressista, unindo a crença religiosa e a ação social de fato. Enquanto a Teologia Fundamentalista está pautada nas “regulações sociais e políticas do passado”

(SANTOS, 2013, p. 44), as Progressistas, por sua vez, estão fundamentadas na “distinção entre a religião dos oprimidos e a religião dos opressores, e criticam severamente a religião institucional como sendo a religião dos opressores” (SANTOS, 2013, p. 44).

Além disso, a concepção dos textos bíblicos é outro ponto de destaque para a distinção entre os Fundamentalistas e Progressistas, de acordo com Santos (2013). Os Fundamentalistas compreendem a Bíblia como sagrada, única e inquestionável, pois é nela que a verdade habita. Esse pensamento justifica a escolha dos Fundamentalistas de utilizarem a Bíblia como um manual/fundamento de vida. A Bíblia assim é “a palavra infalível de Deus, ou seja, ela não contém erros” (EHRMAN 2008, p. 202).

Por outro lado, os Progressistas entendem a Bíblia de forma contextual e histórica. Diferente das pessoas Fundamentalistas, o Progressismo entende que na Bíblia há textos com princípios positivos para suas vidas. No entanto, não utilizam os textos bíblicos como fundamento, mas fazem uma leitura histórico-crítica. Assim, grupos Progressistas Religiosos e/ou Inclusivos buscam uma interpretação dos textos bíblicos de maneira mais aberta e questionadora, compreendendo as especificidades dos textos bíblicos segundo perspectivas narrativas (Marcos, Mateus, Lucas e João) e especulativas (livros nos quais é indicada a autoria de Paulo) ou na busca de uma humanidade de Deus e Jesus (CASTILLO, 2013a-b-c; 2016)²¹, e, por meio desta prática, sendo possível a inclusão de grupos “historicamente excluídos no mundo cristão” (JESUS, 2010, p. 7).

As Igrejas Inclusivas tendem a práticas e pensamentos plurais e ecumênicos, pois buscam ser uma comunidade aberta, acolhedora “sem dogma fechado nas suas doutrinas, na sua crença, mas ela tem esse desejo de partilhar, hoje, a experiência nascida da sua caminhada” (GIUMBELLI, 2005, p. 79).

No entanto, Jesus (2010, p. 3) ressalta “para a necessidade de uma interpretação contextual e não homofóbica/sexista da Bíblia”. A prática de debater e refletir sobre o gênero e a sexualidade é uma proposta de inclusão tanto no espaço igreja como nos discursos religiosos, ou seja, vai ao encontro das Igrejas Inclusivas.

Para tanto, a IEA-Curitiba é um braço da igreja tradicional, pois a IEA-Curitiba surgiu do desmembramento da igreja católica. O ponto principal que diferencia a IEA-Curitiba e a ICM-Maringá evidenciado no campo exploratório é a inclusão, a Teologia Inclusiva e a forma

²¹ CASTILLO, José Maria. **Teologia Popular I. A Boa-Nova de Jesus**. São Paulo: Edições Loyola, 2013a.; CASTILLO, José Maria. **Teologia Popular II. O Reinado de Deus**. São Paulo: Edições Loyola, 2013b.; CASTILLO, José Maria. **La humanidad de Dios**. Madrid: Editorial Trota, 2013c.; CASTILLO, José Maria. **La humanidad de Jesús**. Madrid: Editorial Trota, 2016.

de interpretar a Bíblia de maneira não Fundamentalista. Se de um lado a Teologia Inclusiva, de modo geral, discute as justificativas de preconceito e dos discursos Fundamentalistas Cristãos em relação à homossexualidade, de outro lado realiza interpretações alternativas dos textos bíblicos tentando romper com estigmas e discursos homofóbicos sobre a diversidade sexual (NATIVIDADE E SILVA, 2013).

Quando pensamos em textos bíblicos, existe todo um conhecimento relacionado a estes textos, que remetem ao conhecimento denominado de Teologia. Para Castillo (2013a), a Teologia é o “saber sobre Deus” e tudo que se refere a ele. Sobre esta compreensão, Castillo (2013c) afirma que existem milhões de pessoas em todo o mundo que se interessam por Deus, como também existem milhões que não têm nenhum interesse em saber alguma coisa sobre o que pode ser considerado sagrado, divino ou religioso. Segundo este teólogo, pelo fato de “Deus” não estar ao alcance dos humanos, nem podermos saber como é este “Deus” (Deus nunca foi visto por alguém. O Filho unigênito, que está no seio do Pai, este o revelou. João 1.18), o que se pensa sobre este “Deus” são as representações que os humanos fazem dele. A teologia tem representado “Deus” como infinitamente poderoso e bondoso. Contudo, para o autor, não é possível que ambas as coisas existam, se este mundo, que é constituído pela dor e sofrimento, tem relação com este “Deus”. Outra forma de representar “Deus”, segundo este autor, é como um ser autoritário, que é prepotente, justiceiro e ameaçador. Ou seja, na relação com nossa problemática elabora-se uma Teologia que desumaniza este “Deus”, representa um “Deus” que condena toda prática homossexual, e tendo por lastro a Bíblia²², segundo uma perspectiva Fundamentalista, isto está justificado.

Por outro lado, para Berkhof (1949), a Teologia Tradicional pode ser compreendida por duas proposições: uma que Deus existe e a outra que Deus “se revelou em sua palavra divina” (BERKHOF, 1949, p. 10). Foi ele quem revelou a ‘palavra’, os textos contidos na Bíblia são entendidos como divino. Assim para Berkhof (1949, p. 10), a “Teologia é o conhecimento sistematizado de Deus, de quem, por meio de quem, e para quem são todas as coisas”.

Na Teologia Cristã, o pressuposto é que existe um Deus e esse Deus é “um ser pessoal autoconsciente, autoexistente, que é a origem de todas as coisas e que transcende a criação inteira, mas ao mesmo tempo é imanente em cada parte da criação” (BERKHOF, 1949, p. 12). Esta convicção vem por meio da fé e por meio dos textos bíblicos que as pessoas religiosas

²² Gênesis [1.26-31; 2.18-25; 3.1:24], Levítico[18.22; 20.13], Deuteronômio [23.17], 1 Reis [14.24; 15.12], Marcos [10.6], Romanos [1.26-27] e 1 Coríntios [6.10,13,18].

fundamentam sua crença, pois para elas é na Bíblia que consta a verdade. Como afirma Berkhof (1949, p. 13):

O Cristão aceita a verdade da existência de Deus pela fé. Mas esta fé não é uma fé cega, mas fé baseada em provas, e as provas se acham, primariamente, na Escritura como a Palavra de Deus inspirada, e, secundariamente, na revelação de Deus na natureza. A prova bíblica sobre este ponto não nos vem na forma de uma declaração explícita, e muito menos na forma de um argumento lógico.

Gilberto (2008), por sua vez, denomina a Teologia como a ciência das coisas divinas. O autor ressalta que “Esse vocábulo vem de duas palavras gregas: *theos*, “Deus”; e *logos*, “palavra”, “discurso” (GILBERTO, 2008, p. 44). Ademais, Gilberto (1995, p. 45) cita a definição de Karl Rahner, o qual define a Teologia como “ciência da fé (...) a explanação e a explicação consciente e metódica da revelação divina, recebida e compreendida pela fé”. Logo, a fonte de fé e da Teologia Cristã são os textos bíblicos, ou seja, a palavra de Deus. Além disso, Gilberto (2008) observa que a Teologia pode tanto ser utilizada como doutrina de Deus como para ciência da fé.

Por sua vez, Armstrong (2001) realiza uma reflexão sobre a relação da pessoa com algo chamado divino, esta reflexão diz respeito à relação *mythos* e *logos*. Deste modo, tanto o *mythos* como o *logos*, de acordo com a autora, formavam métodos utilizados para alcançar a verdade ou o que era considerado verdade. O *mythos* assim estava relacionado às origens da vida, crença no eterno, aos significados sendo intemporal, isto é, o *mythos* é o responsável pela crença de uma divindade, é o que dá sentido a vida. Pois, segundo Armstrong (2001, p. 10), “se não encontramos algum significado em nossa vida, facilmente nos desesperamos”.

O mito não comportava demonstrações racionais; suas percepções eram mais intuitivas, como as da arte, da música, da poesia, da escultura. O mito se tornava realidade quando incorporado num culto, em rituais e cerimônias que tinham um impacto estético sobre os devotos, inspirando-lhes um senso do significado sagrado e habilitando-os a apreender as correntes mais profundas da existência. (Armstrong, 2001, p. 10).

Por sua vez, o *logos* diz respeito ao que é prático, racional e pragmático, estando diretamente relacionado ao pensamento científico e à boa atuação das pessoas no mundo. Estando “voltado para as origens, o *logos* avança e tenta encontrar algo novo: explorar velhas percepções, adquirir maior controle sobre o meio que nos cerca, descobrir e inventar novidade” (Armstrong 2001, p. 10).

Diante do exposto, evidenciamos no campo que sustenta as afirmações desta dissertação que o que diferencia a Teologia Inclusiva da Teologia Cristã Tradicional, como o nome sugere, é a inclusão de todas as pessoas, mais especificamente nas categorias socialmente estigmatizadas, como as pessoas negras, indígenas, comunidade LGBT e as mulheres. Como evidenciado no campo desta dissertação, um dos pilares da compreensão Teológica Inclusiva como na ICM-Maringá, está fundamentado principalmente na crença no amor de Deus para com todas as pessoas, como mostra a fala que segue: “Então como igreja nós refletimos de uma forma muito simples, o que nós como comunidade neste lugar somos chamados a fazer e como nós podemos ser um sinal do amor”. (Entrevista realizada com liderança religiosa IEA-Curitiba, em Curitiba, em 21/01/2016).

Vale ressaltar que as igrejas que compartilham as perspectivas Teológicas Inclusivas surgem como resposta a outros espaços religiosos e compreensões Teológica Fundamentalistas. O outro pilar da inclusão de ambas as igrejas desta pesquisa é a forma de interpretação dos textos bíblicos, sendo a compreensão contextual e a exegese como já comentado anteriormente. A partir disso, há o questionamento dos versículos bíblicos relacionados à homossexualidade, os quais são utilizados pelas Igrejas Fundamentalistas para justificar posicionamentos e discursos preconceituosos. Como evidenciado na fala que segue:

E aí a homossexualidade, os LGBTs, dentro da Bíblia também são muito demonizados e ainda tem esse respaldo machista, né o machismo ajuda imperar muito essa discriminação com LGBT, porque ela demoniza demais a sexualidade, o sexo na Bíblia é como se eu fosse dizer assim, é genitalizaram o pecado, o pecado ficou na área genital, então você lê a Bíblia primeira coisa: pecado é sexo. Então, quando se fala em homossexual a palavra já se tem a pronúncia de sexo na palavra eles já interpretam como pecado, né. Aí a interpretação errada, as pessoas pegam a Bíblia interpretam do jeito que quer, e demonizam gays. (Entrevista realizada com liderança religiosa ICM-Maringá, em Maringá, em 30/01/2016).

Logo, propõe-se um “Deus” que vai contra as concepções hegemônicas, ou seja, um “Deus” ativista dos direitos humanos, segundo Souza Santos (2013). O autor ainda chama a atenção que este “Deus” poderia ser Ele ou Ela, e confrontaria o “Deus” cultuado pelos homofóbicos, opressores e Fundamentalistas.

De acordo com Feitosa (2010), as Igrejas Inclusivas buscam aspectos teológicos fundamentados na dignidade das pessoas, na valorização da individualidade e da identidade de cada pessoa, bem como respeitam a vivência, a prática e a fé. Diferenciando-se assim das perspectivas religiosas hegemônicas, que ao contrário do discurso de acolhimento, buscam

transformar a comunidade LGBT, impondo discursos de “cura” e libertação para adequar as pessoas às normas heterossexuais (NATIVIDADE e SILVA, 2013).

A Teologia Inclusiva contribui para criar sentimentos de normalidade e respeito à “diversidade sexual amparados na ideia de que Deus aceita” e ama as pessoas “como elas são” (NATIVIDADE e SILVA, 2013, p. 4). Pois busca “a libertação de muitos que vivem sob um jugo não imposto por Cristo, mas construído ao longo dos séculos por uma interpretação literalista da Bíblia Sagrada” (FEITOSA, 2010, p. 13). Nesta lógica, como defende Castillo (2013a, p. 11), e na nossa compreensão da existência e funcionamento das Igrejas Inclusivas, como a ICM e a IEA, é de que o cristianismo, a igreja e a prática religiosa têm se demandado a estar mais próximos de todo ser humano, identificados com o que nos torna humanos. Isto, para o teólogo, é o que, de fato, fez Jesus – segundo o evangelho, se humanizar: “se despojou da sua categoria, se fez um entre tantos e viveu na condição dos últimos deste mundo (...). O que ficou para aquele Deus? Sua entranhável humanidade”.

Pensando assim, podemos identificar nas relações socioespaciais, na religiosidade e no discurso religioso elementos que vão influenciar as decisões, as significações e divisões tanto espaciais como comportamentais entre as pessoas. Esse elemento enquanto um agente comportamental vai regular e condicionar as relações, ou até desconectar as relações entre as pessoas heterossexuais e homossexuais, colocando-os em diferentes posições espaciais, ora sendo centro ora a margem. (HANKE; ORNAT; GELINSKI, 2015).

Natividade (2008) ressalta que mesmo as Igrejas Inclusivas não se fechando doutrinariamente, chamam a atenção para o incentivo da não discriminação das pessoas. Isto é, as pessoas sendo vistas como pessoas somente. Por tudo isso, torna-se relevante as problematizações entre Fundamentalismo Religioso Cristão e Progressismo Religioso Cristão, pois nos apontam para as múltiplas diferenças de discursos, práticas e interpretações bíblicas entre as denominações. É notório que as diferenças entre as teologias apontam não somente para as hierarquias e oposições entre pessoas heterossexuais e lésbicas, bissexuais, homossexuais, travestis e transexuais reforçadas ou não por discursos religiosos. Mas também contribuem para as construções e reconstruções identitárias e espaciais, bem como para as significações e ressignificações que se relacionam com gênero, sexualidade e com a crença e prática religiosa, como é o caso das perspectivas teológicas da ICM-Maringá e IEA-Curitiba.

CAPÍTULO II

'ONDE DOIS OU MAIS ESTIVEREM REUNIDOS EM MEU NOME, ALI ESTAREI': MEMBROS E LIDERANÇAS RELIGIOSAS DA IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA E DA IGREJA EPISCOPAL ANGLICANA NO PARANÁ

A participação em uma determinada comunidade religiosa implica em constituir um processo de aproximação e identificação entre os membros, lideranças, isto é, entre os membros do Corpo de Cristo, que é a comunidade religiosa. Assim, a prática religiosa é espacial e relacional, ou seja, são pessoas em relação social compreendendo a 'divindade', e a partir disso, suas vidas cotidianas e experiências espaciais que são guiadas por tais práticas. Dessa maneira, a compreensão teológica faz-se necessária para problematizarmos as vivências e práticas espaciais dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba, posto que a teologia não é unilateral, mas sim baseada tanto nos enunciados teológicos tratados pelas lideranças da espacialidade igreja quanto nas características dos membros que farão estas compreensões de suas participações ativas no funcionamento desta própria prática.

Neste sentido, este capítulo aborda a compreensão teológica da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, bem como busca compreender o perfil das pessoas entrevistadas. Para tanto, este capítulo está dividido em duas seções. A primeira exprime as discussões sobre o discurso religioso Fundamentalista e as concepções em relação à diversidade sexual, bem como este reitera mensagens normatizadoras e homofóbicas. Além do mais, busca-se explicar os discursos e as perspectivas: Teológica Feminista e Inclusiva como uma alternativa para as pessoas LGBT.

E a segunda seção evidencia-se o perfil dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba. Indo além, esta seção disserta sobre as relações e as experiências vivenciadas pelo grupo pesquisado e como estas contribuem para suas compreensões, significações e ressignificações de suas sexualidades.

2.1 Todo discurso Homofóbico 'Clama'²³ por uma Libertação: Teologia Feminista e Inclusiva enquanto uma Alternativa para as pessoas LGBT

Os sermões e a ‘palavra’ constantemente passada pelas lideranças religiosas, através dos momentos de culto e reunião religiosa, as reflexões nos grupos de estudos bíblicos e as práticas religiosas reforçam a ideia de ficções de feminino e masculino, certo e errado, pecado e não pecado, instituindo, assim, um processo sexualizador do pecado. Este processo está diretamente ligado aos discursos homofóbicos e de opressão em relação às sexualidades. Desta forma, as compreensões fundamentalistas reiteram a heterossexualidade como criação divina, indo contra a diversidade sexual. Pois acreditam que as pessoas LGBT são pessoas desviantes, doentes e impuras, assim o discurso fundamentalista conservador atua de modo a domesticar os corpos (Souza, 2006).

Neste sentido, o processo sexualizador do pecado é alimentado pela reiteração da linearidade sexo, gênero e desejo, como proposto por Butler (2003), perpassando todos os espaços cotidianos. Natividade e Almeida (2013, p. 10) ressaltam que os embates de grupos excluídos dos espaços religiosos como a comunidade LGBT são constituídos por inúmeras frentes, “onde se armam os combatentes com a inevitável carga de exasperação e sofrimento”. Tais embates ocorrem em resposta ao processo sexualizador do pecado, pois de um lado estão os grupos cristãos que defendem e reiteram a heterossexualidade como norma, sendo vista como única prática moral e bem vista aos olhos de Deus. Por outro lado, estão os grupos constituídos por pessoas LGBT e simpatizantes, que compreendem as sexualidades como mais uma categoria identitária, questionando assim as concepções e discursos fundamentalistas. Tais concepções ressaltam perícopes bíblicas como justificativa para seus discursos e práticas conectando sexualidades e pecado.

Ao analisarmos as sexualidades, compreendemos que esta vivência social, que também é identitária, faz parte de um emaranhado de discursos e práticas, podendo ser individuais ou coletivas. Assim, tanto a ideia de gênero como a noção de sexualidades é um ato performativo, como propõe Butler (2008), pois “são palavras e gestos que, ao serem expressos, criam uma realidade” (PORCHAT, 2010, 2), passando através dos discursos a ser

²³ Clamar, termo utilizado frequentemente por pessoas religiosas, diz respeito a rogar, pedir, protestar, segundo dicionário online. <<https://www.dicio.com.br/clamar/>>.

uma ‘verdade’, e com uma constante frequência de repetições cria-se a noção ilusória e binária de papéis e práticas direcionadas ao gênero e às sexualidades.

Tais práticas e discursos são desenvolvidos por compreensões teológicas fundamentalistas, as quais compreendem os textos bíblicos como uma verdade absoluta. Logo, há certa resistência por parte dos fundamentalistas em reconhecer leituras de maneira histórico-crítica ou hermenêutica, bem como questionamentos em relação aos textos bíblicos, sendo vistos, assim, como uma afronta. “A religião, sob essa perspectiva, aparece como o lugar do controle e da regulação, e a sexualidade como um domínio livre de amarras institucionais e sociais” (NATIVIDADE, 2008, p. 140). Por sua vez, a religião reforça aquilo que Natividade e Oliveira (2009) denominam enquanto homofobia pastoral/religiosa. Para os autores, a homofobia pastoral/religiosa está relacionada a um:

Conjunto de práticas que opera por meio de táticas plurais de desqualificação e controle da homossexualidade. A homofobia religiosa não se manifesta somente ao nível de percepções e juízos morais pessoais ou coletivos, mas envolve formas de atuação em oposição à visibilidade e reconhecimento de minorias sexuais. É conveniente estabelecer uma distinção analítica, entre um uso de discursos religiosos na esfera pública que é voltado mais diretamente à obstrução de direitos LGBT, e formas de homofobia religiosa que se dão na esfera do cuidado pastoral, na interação entre lideranças e fiéis ou no controle mútuo que os fiéis estabelecem entre si. Esta homofobia pastoral se revela nos relatos de gays, lésbicas e travestis com passagem por religiões cristãs, assim como em alguns documentos produzidos como guia são exemplos normativos para a conduta dos fiéis e as atividades pastorais, podendo manifestar-se explicitamente ou de formas mais sutis. (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009, p. 6).

Por outro lado, as perspectivas teológicas progressistas como a Teologia Feminista e a Inclusiva não se encaixam nesta compreensão normativa em relação às sexualidades e surgem como uma alternativa para as pessoas LGBT. A Teologia Feminista e Inclusiva nasce como resposta para um mundo em crescente complexidade, e também no que se refere às sexualidades. Visto que ao mesmo tempo em que há o fortalecimento dos direitos LGBT no mundo e no Brasil, também existe o recrudescimento de posições conservadoras/fundamentalistas, como exemplo no México, Colômbia, Peru e Brasil²⁴.

²⁴ Violência homofóbica: Brasil tem cinco denúncias por dia, mas números reais são muito maiores, diz relatório. Visto em <http://www.brasilpost.com.br/2016/02/26/relatorio-homofobia_n_9330692.html>. En 2016 se han cometido 85 crímenes relacionados con homofobia en Colombia. Visto em: <http://caracol.com.co/radio/2016/06/14/nacional/1465927981_144566.html>.

Dito isto, a concepção dos textos bíblicos é um ponto de destaque para a distinção entre os fundamentalistas e progressistas, de acordo com Santos (2013). Os fundamentalistas olham a Bíblia como sagrada, única e inquestionável, nela contém a verdade. Esse pensamento justifica a escolha dos fundamentalistas utilizarem a Bíblia como um manual/fundamento de vida.

Deste modo, as ‘verdades’ não podem ser debatidas ou contrariadas, pois estão fundadas na verdade divina – ‘Deus’. A Bíblia assim é “a palavra infalível de Deus, ou seja, ela não contém erros” (EHRMAN 2008, p. 202). Além disso, o discurso religioso fundamentalista impossibilita uma maior reflexão sobre a Bíblia, pois a entendem como algo revelado e dado, o qual normalmente não é questionado.

Neste contexto, Jesus (2010) enfatiza que as discussões e reflexões sobre homossexualidade e religiosidade tornam-se relevantes diante do crescimento de igrejas fundamentalistas. Assuntos como gênero e sexualidade, antes pouco debatido ou restrito aos espaços privados, ganham espaço entre os mais diferentes atores sociais, como as escolas. Desta forma, cria-se um questionamento que diz respeito à vinculação entre a prática, a vivência e os sentimentos não heteronormativos e o ‘pecado’. Estas críticas chamam a atenção para a homofobia presente no discurso e na prática fundamentalista cristã (NATIVIDADE, 2008).

Desta forma, evidencia-se a relevância de reflexões sobre os fundamentalismos, suas conceituações e estratégias, no entanto, na ciência geográfica brasileira vemos a ausência de discussões em relação ao fenômeno religioso, conforme banco de dados organizado pelo Grupo de Estudos Territoriais da UEPG desde 2008, em que se investiga as produções geográficas brasileiras – artigos analisados dos estratos A1 a B5 qualificados pelo Sistema Qualis Capes.

Cesar e Pinto (2015) realizaram uma pesquisa com objetivo de compreender a produção intelectual da Geografia brasileira sobre as temáticas de gênero e sexualidades, conforme os periódicos *on-line* de cunho geográfico, com o recorte temporal de 1974 a 2013, totalizando 13.990 artigos levantados estando nos estratos do A1 a B5 qualificados pelo Sistema Qualis Capes.

Por sua vez, realizamos uma busca no mesmo banco citado anteriormente no dia 24/05/2016, – o banco nesta data continha um total de 15.568 artigos em 90 revistas, os quais abrangiam o período de 1974 a 2014 e estavam classificados por estratos de A1 a B5, segundo sistema de classificação da CAPES –, encontramos apenas um artigo com a palavra chave

'teologia', artigo este intitulado de *A Reforma Teológica, Bernhardt Varenius e a Constituição da Ciência Geográfica de Vitte* (2013), o qual objetivava evidenciar a importância da relação entre religião e ciência para o desenvolvimento da concepção mecânica da natureza no século XVII, esta marcada pela Reforma Protestante.

No entanto, na busca com as palavras chaves 'fundamentalismo' e 'igreja inclusiva' não consta nenhum trabalho, evidenciando-se, assim, uma ausência de discussões com as combinações 'fundamentalismo religioso', 'igrejas inclusivas' e 'comunidade LGBT'.

Diante desta lacuna de problematizações na ciência geográfica sobre a temática desta dissertação, temos por lastro teórico as reflexões realizadas por Armstrong (2001, 2008), Boff (2002), Panasiewicz (2008), Souza Santos (2013), Rocha (2014) para refletirmos e pautarmos nossas discussões sobre fundamentalismo religioso. Armstrong (2001), em seu livro *Em Nome de Deus: O Fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*, afirma que se faz necessário explicar as origens do termo fundamentalismo. Segundo a autora:

Os primeiros a utilizá-lo foram os protestantes americanos que, no início do século XX, passaram a denominar-se "fundamentalistas" para distinguir-se de protestantes mais "liberais", que, a seu ver, distorciam inteiramente a fé cristã. Eles queriam voltar às raízes e ressaltar o "fundamental" da tradição cristã, que identificavam como a interpretação literal das Escrituras e a aceitá-lo de certas doutrinas básicas. (ARMSTRONG, 2001, p. 13).

O termo fundamentalista surge para caracterizar movimentos que queriam reformar uma forma de pensar, vivenciar e praticar determinados princípios religiosos. Assim, de acordo com Souza (2009, p. 10), o nome fundamentalista foi designado para mencionar “pastores, presbíteros, e professores conservadores estadunidenses de todas as denominações históricas que se coligaram para “defender” a fé cristã da intrusão do liberalismo teológico nos seus seminários e igrejas”.

Armstrong (2001) ressalta que não é recomendável fazer generalizações em relação a este termo, pois o fundamentalismo não é monolítico, uma vez que está presente no cristianismo, judaísmo e islamismo, tendo uma lei e sua própria dinâmica. Ao contrário do que normalmente pensamos, o 'fundamentalismo' ou os fundamentalistas não são apenas pessoas com práticas e pensamentos conservadores e 'atrasados'. Há os que têm pensamentos modernos e até certo ponto inovadores para se 'enquadrar' na atualidade. Conforme os dizeres bíblicos, 44 “E todos os que criam estavam juntos, e tinham tudo em comum”. 45 “E vendiam suas propriedades e bens, e repartiam com todos, segundo cada um havia de mister”. 46 “E,

perseverando unânimes todos os dias no templo, e partindo o pão em casa, comiam juntos com alegria e singeleza de coração” (BÍBLIA, Atos 2.44-46); 33 “Com grande poder os apóstolos continuavam a pregar, testemunhando da ressurreição do Senhor, e maravilhosa graça estava sobre todos eles”. 34 “Não havia uma só pessoa necessitada entre eles, pois os que possuíam terras ou casas as vendiam, traziam o dinheiro da venda”. 35 “E o depositavam aos pés dos apóstolos, que por sua vez, o repartiam conforme a necessidade de cada um” (BÍBLIA, Atos 4.33-35). Os fundamentalistas defendem, assim, suas crenças e práticas, bem como “acreditam que estão combatendo forças que ameaçam seus valores mais sagrados” (ARMSTRONG, 2001, p. 8).

Ainda, para Armstrong (2001), os movimentos fundamentalistas que se desenvolveram nas três religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo partem de um equívoco para se chegar à verdade, o qual consiste em misturar *mythos* e *logos*: “A verdade da religião situa-se no plano do *mythos*, daquilo que não é racional nem empiricamente demonstrável, e não tem finalidade prática” (ARMSTRONG, 2001, p. 4). Já a verdade da ciência, “situa-se no plano do *logos*, do que é racional e empiricamente demonstrável, e deve ter aplicação prática” (ARMSTRONG, 2001, p. 04). Para a autora, este equívoco traz consequências em inúmeras escalas, indo de extremistas que não hesitam em sacrificar a vida – a sua e a de seus semelhantes – em atos criminosos, bem como em discursos, olhares e exclusão em espaços como o religioso e espaços da casa da família, como evidenciado nesta dissertação.

As pessoas que não estão inseridas na ‘norma’ ou fora do caminho de Deus/‘pecadoras’, na visão dos fundamentalistas, são postas de lado pelos familiares, colegas e comunidade religiosa, como visto em todo o resultado do processo de campo que é a base desta dissertação. Logo, o discurso fundamentalista religioso cristão não se restringe apenas ao espaço igreja, mas perpassa todos os espaços, influenciando assim as relações sociais, os discursos normativos e as condutas ‘pecaminosas’ ou não.

Panasiewicz (2008), de modo semelhante a Armstrong (2001), ressalta que o termo fundamentalismo pode ser caracterizado por atitudes fanáticas de pessoas. Ademais, o termo fundamentalismo nos últimos anos cada vez mais vem ganhando força na sociedade, perpassando os mais variados espaços como da educação, da política, da saúde e da economia, “carregando consigo um traço claramente ideológico” (PANASIEWICZ, 2008, p. 3). Ornelas (2003) afirma que é necessário compreender a complexidade do termo fundamentalismo, pois no decorrer da história inúmeras modificações foram acontecendo.

O fundamentalismo religioso está presente em nossos dias, mesmo com aquilo que Armstrong (2001) chama de modernização. Como argumenta a autora, normalmente as pessoas sentem-se confusas perante as rápidas mudanças na sociedade, tornando-se, assim, estranha sua representação de mundo. Diante disso, os fundamentalistas buscam reagir ao que entendem como crise ou “inimigos”: “Os fundamentalistas não veem essa luta como uma batalha política convencional, e sim como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal” (ARMSTRONG, 2001, p. 10).

Semelhantemente, Panasiewicz (2008, p. 2) afirma que “o fundamentalismo religioso é um movimento crítico às inovações trazidas pela modernidade, a partir de uma narrativa sagrada e de um monopólio de interpretação balizado pela religião”. Assim, uma leitura alternativa e não literal da Bíblia “é uma preocupação moderna, resultante do predomínio do racional sobre a consciência mítica”, como ressalta Armstrong (2001, p. 23). Por sua vez, Souza (2008, p. 12) observa que a “cosmovisão fundamentalista permite que os sujeitos sociais evoquem, sempre que necessário, conceitos “fundamentais”, legitimando posturas conservadoras em face dos conflitos internos”. Ornelas (2003) ressalta que:

O fundamentalismo é uma forma fanática e neurótica de religiosidade, em que a forma específica de teoria e prática religiosas que é abraçada torna-se uma espécie de ‘último refúgio’ do indivíduo contra forças espirituais maléficas que o querem destruir. Estas forças maléficas encarnam-se, ora na ciência moderna, ora no humanismo, ora na reflexão crítica, ora na consciência sócio-política e econômica, ora na arte, ou em qualquer coisa ou ideia com a mínima aparência de novidade, pois o fundamentalismo é sempre ‘quenofóbico’ (do grego Kainos, isto é, ‘novo’). (ORNELAS, 2003, p. 37).

Partindo do exposto pelo referido autor, no Protestantismo presentificado no Brasil é possível evidenciar o crescente discurso sectarista e preconceituoso, o qual, segundo Gouvêa (2006, p. 42), “tornou-se uma fábrica de seitas” com discursos de ódio, intolerância e violência de gênero. Visto que os espaços religiosos compatíveis às perspectivas fundamentalistas mostram-se despreocupados com os direitos das mulheres e das pessoas LGBT. Como evidenciado na recusa da participação de pessoas LGBT de práticas e cargos dentro da igreja.

Goff (2002), por sua vez, argumenta que o fundamentalista é aquela pessoa ou grupo que busca guardar uma doutrina voltada para uma única verdade. Goff (2002, p. 3) define o fundamentalismo como uma maneira de compreender o mundo, bem como a busca por manter uma única verdade, sendo sua “verdade essencial”. Compreendem que tudo que está

fora da norma, são males do mundo que afetam os valores morais e merecem ser tratados. Assim, a partir dos seus discursos dotados de certezas inabaláveis, os fundamentalismos aparecem como um remédio e quem ‘tomá-lo’ terá a cura e benção diante de todo o mal (SILVA, 2006).

De tal modo, como a Bíblia é entendida e interpretada, ela torna-se “um risco para uma mente fundamentalista, pois pode vir a perder sua ‘verdade’ original, primitiva. Pois, a maneira de ler a “letra da doutrina” é que deve ser preservada”, como afirmado por Panasiewicz (2008, p. 7). Dessa maneira, a perspectiva fundamentalista busca preservar sua condição e seus discursos, apoiando-se assim nas relações de poder.

Logo, “a religião, sob essa perspectiva, aparece como o lugar do controle e da regulação, e a sexualidade como um domínio livre de amarras institucionais e sociais” (NATIVIDADE, 2008, p. 140). Jesus (2010) afirma que as discussões e reflexões sobre homossexualidade e religiosidade entre as teólogas e teólogos não fundamentalistas vêm crescendo. Como apontam Natividade e Oliveira (2009, p. 9):

Nas últimas décadas, evidenciaram-se crescentes processos de individualização entre segmentos sociais diversos, implicados em uma diversificação de estilos de vida e em um clima de liberalização sexual sem precedentes. Em contraste, ocorre também o recrudescimento de conservadorismos e tentativas de domesticar diferenças percebidas como ameaçadoras, por meio de cruzadas morais.

Se de um lado a grande onda fundamentalista religiosa cristã se recusa a refletir e dialogar sobre alguns assuntos, principalmente quando se trata de gênero e sexualidades, por outro lado, movimentos sociais, ONGs e igrejas progressistas com perspectiva teológica feminista e inclusiva buscam problematizar e romper com a noção de pecado, doença e mal espiritual relacionado a sexualidades dissidentes da heteronormatividade.

Ao refletirmos sobre as formulações teológicas não hegemônicas, estamos entrando em uma terra pouco ou nada visitada pelo campo científico geográfico. Para tanto, as formulações teológicas feminista-progressista-inclusiva lutam por “firmar-se no espaço delimitado e circunscrito do que se pode chamar “academia teológica””, como enfatiza Musskopf (2008, p. 119). Logo, para discorrermos sobre as compreensões teológicas feminista-progressista-inclusiva, torna-se fundamental visitar o ponto de partida, as abordagens destas teologias. Sendo assim, o que será explanado, a seguir, são as discussões em relação à Teologia da Libertação, Teologia Negra, Teologia Feminista e Teologia Inclusiva. Apoiamo-nos, assim, em Aquino y Támez (1998), Vélez (2001), Althaus-reid

(2005), Nunes (2006), Forcades (2007), Musskopf (2008), pensadoras e pensadores sobre a Teologia Feminista. E quando o assunto é compreensão teológica progressista e/ou inclusiva, em Musskopf (2004, 2008), Natividade e Oliveira (2008), Natividade (2010), Souza Santos (2013).

Desta forma, problematizarmos geograficamente este tema é visibilizar a relevância do fenômeno religioso e todas as suas práticas e estratégias em relação ao corpo, às sexualidades, e mais, sobre o processo sexualizador e normatizador do pecado. Para tanto, as discussões em relação às várias perspectivas teológicas contribuem para a problematização e compreensão da potência dos discursos, vivências espaciais e as relações sociais em relação às significações e ressignificações das pessoas, mais especificamente em relação às sexualidades. Trata-se então de:

reclamar uma herança teológica que, como toda herança, precisa ser analisada, discutida e incorporada criticamente e que, como tal, jamais constitui um bloco uniforme e totalmente demarcável. Principalmente porque, por esses pagos, esse tipo de reflexão continua sendo ignorado e relegado ao âmbito dos armários. (MUSSKOPF, 2008, p. 120).

Alves (2009) ressalta a importância e a relevância social deste fenômeno, pois a participação das pessoas em grupos, comunidades sociais e religiosas reforçam comportamentos, experiências e identidades. Assim, Aquino y Támez (1998) dissertam sobre a Teologia Feminista na América Latina, compreendendo-a como um discurso que se propõe a entender e discernir as experiências que as mulheres têm com 'Deus'. Isto pode ser realizado com a “ajuda de categorias analíticas, fornecidas por teorias críticas de gênero (que) podem ser contextualizadas dentro do que é conhecido recentemente como o surgimento de novos movimentos sociais” (AQUINO y TÁMEZ, 1998 p. 10). Logo, essa perspectiva teológica está centrada em compreender a religião baseada em 'Deus' e a realidade vivida pelas mulheres. Assim:

La teología feminista latinoamericana trata de explicar La conexión entre el mundo de Dios caracterizado por La abundancia de salvación, de gracia y integridad de vida, y el mundo de las mujeres interesadas en la propia vivencia. Esta teología se inspira en la convicción creyente de que la fe cristiana conlleva de suyo la exigencia operativizar en la sociedad y la iglesia una mejor calidad de vida que sustituya la presente realidad de carencia, inhumanidad y violencia vividas diariamente por las mujeres como grupo social. (AQUINO y TÁMEZ, 1998, p. 15).

Outra luta desta perspectiva teológica é romper com práticas e discursos que apoiam e reproduzem relações hierárquicas baseadas no gênero, nas sexualidades, na posição social, no que se refere a relações étnicas e na localização no que se refere aos recursos naturais (AQUINO y TÁMEZ, 1998). Desta forma, como visto nas afirmações dos autores, esta perspectiva teológica crítica se distancia das compreensões teológicas androcêntricas, buscando, assim, maior visibilidade, representatividade e liberdade, pois esta teologia nada mais é que a expressão de mulheres feministas e cristãs que lutam e atuam de forma militante por sua emancipação e autonomia (KROB, 2012).

Dito isto, compreende-se a Teologia Feminista como fundamental para as reflexões em relação aos grupos invisibilizados pelos discursos e práticas religiosas hegemônicas. Em síntese, o objetivo não é problematizar a relação das mulheres cis com o cristianismo, mas sim compreender como as relações, práticas e discursos religiosos contribuem para as significações das sexualidades dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba.

Para Teresa Forcades, estudiosa e crítica no campo da Teologia Feminista, esta perspectiva teológica pode ser definida como uma Teologia Crítica, sendo produzida de uma experiência de contradição. Forcades (2013), em seu livro *La Teología Feminista en la Historia*, enfatiza que:

El objetivo de la teología crítica es doble: pone en evidencia los aspectos de la interpretación recibida que generan contradicciones y búsqueda de ofrecer alternativas de interpretación teológicamente consistentes que permitan superar estas contradicciones. Como estas contradicciones a menudo son generadas por situaciones de discriminación o injusticia, a las teologías críticas también se las denomina teologías de la liberación. (FORCADES, 2013 p. 3).

Desta forma, as teólogas feministas traçam um caminho de luta, empoderamento e reivindicação para as mulheres (FORCADES, 2007). Assim, todas as questões pensadas nos e para os homens, reforçando sua superioridade e desigualdade em relação às mulheres, como 'senso de liderança', 'dom da palavra', 'ser como exemplo', 'habilidade e inteligência como benção divina', entre outras, são igualmente apropriadas e revistas pela Teologia Feminista. Destarte:

Todo lo que conduce a la verdadera grandeza del alma es apropiado para una mujer cristiana [...]. Todo lo que perfecciona y honra el intelecto humano es apropiado para una mujer cristiana [...]. Todo lo que abre la mente hacia un placer nuevo y honesto es apropiado para una mujer cristiana. (FORCADES, 2007, p. 10).

Como visto, Forcades (2007) compreende a teologia feminista como uma teologia crítica, pois a investigação nesta perspectiva é filosófica, histórica, social e literária, originando-se sempre através de uma experiência de contradição, podendo ser caracterizada por contradição da vivência e contradição intelectual. A contradição inicialmente da vivência diz respeito à contradição existente nas experiências e vivências de uma pessoa, experiências e contradições estas de uma pessoa consigo mesmo e em relação a 'Deus', bem como em relação às compressões teológicas e leitura dos textos bíblicos que esta pessoa recebeu (FORCADES, 2013). Assim, uma pessoa LGBT que não corresponde à heteronormatividade, pessoalmente pode acreditar ser uma pessoa amada por 'Deus' e viver sua sexualidade fora do armário. No entanto, sua vivência e compressão teológica que recebeu desde criança, considera tal prática contrária e pecaminosa. Esta afirmação é evidenciada em um trecho da fala de um homem gay que fora entrevistado para a elaboração desta dissertação:

Então eu, eu orava, eu jejuava, eu ia pro monte e falava com Deus, né, sabia que estava ali me ouvindo, que não tinha porque me odiar. Mas quando souberam que eu sou gay, nossa... na igreja fui colocado no banco por três meses, fui pra sala do pastor, passei por oração para que me libertasse... E até pensei que se tivesse algo Deus ia me libertar, mais até hoje nada. (Entrevista realizada com Betelgeuse, Maringá, em 17/10/2014).

Revela-se assim que mesmo as pessoas sendo socializadas no espaço religioso e tendo sua fé, ao se defrontarem com a compreensão e discursos religiosos normatizadores entram em conflito. Este conflito dá-se pela oposição entre sua sexualidade e vivência pessoal confrontando-se com os princípios religiosos, os quais são contrários à diversidade sexual.

Já a contradição intelectual, segundo Forcades (2013), tem relação entre a tradição e a interpretação recebida. Assim, ao seguir um dos ensinamentos de amar ao próximo como a ti mesmo e defendendo o momento de comunhão com a hóstia no primeiro momento e no outro não aceitando que pessoas divorciadas ou LGBT o façam, há uma contradição. A contradição pode ocorrer também entre passagens bíblicas, em que uma contradiz a outra como no livro de Gálatas 3.20: “Não há judeu nem grego, escravo ou livre, homem ou mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” e no livro de I Coríntios 11.9: “Porque também o homem não foi criado por causa da mulher, mas a mulher por causa do homem”. Outra contradição apontada por Ehrman (2005) diz respeito às visões sobre Jesus, no evangelho de João 1.14 em que Jesus é o Deus revelado através da encarnação. Porém, no evangelho de Mateus 4.1-11 Jesus é uma pessoa, o qual é considerado o Messias. Assim, essas duas visões foram unidas

pela igreja criando-se uma terceira visão: de que Jesus é humano e divino, a qual não está escrita nem em João e nem em Mateus.

Para tanto, Forcades (2013) destaca que a experiência da contradição pode ser tanto positiva e confortável, quanto desconfortável e negativa. Os aspectos negativos das contradições estão ligados aos sentimentos negativos. Portanto, “las contradicciones se niegan o se reprimen violentando la propia perspectiva, la propia experiencia o los propios sentimientos (FORCADES, 2013, p. 28).

Dessa maneira, as pessoas LGBT vivenciam espacialmente e temporalmente as mais variadas relações e vivências, pois, como afirma Massey (2008), o espaço pode ser compreendido como uma eventualidade, contribuindo assim para as mais variadas experiências e significações. Assim, ao não corresponderem à norma social e religiosa de determinada igreja ou denominação, os indivíduos são marcados de forma negativa por esta contradição, acarretando consequências que vão desde a baixa autoestima, afastamento de pessoas queridas, exclusão da vida religiosa chegando até ao suicídio, pois há o esforço, por vezes, diário, para romper com o pensamento sobre a sexualidade como algo que não é pecaminoso, desviante e abjeto.

Para tanto, os aspectos positivos estão relacionados com o sentimento de superação, quando em meio à contradição e às experiências esta pessoa consegue mudar e se firmar em um pensamento, ou até mesmo ultrapassar este sentimento de contradição, formulando assim um novo ser, mais convicto sobre si mesmo (Forcades, 2007). Como exemplo, a concepção da Bíblia, normalmente entendida como revelada e iluminada, a ‘verdade’ absoluta composta por textos cheios de compaixão, benção e bondade. Assim, a pessoa religiosa depara-se com a contradição dos inúmeros estudos científicos, históricos, antropológicos e geográficos, entre outros, e por outro lado, com esta visão da Bíblia como revelada e inspirada. Como aponta Forcades (2007), ao compreender os textos bíblicos como inspiração, isto é, reconhece a necessidade da compreensão, a partir de uma perspectiva histórico-crítica.

Cuando se acepta que el texto bíblico fue redactado bajo la inspiración de Dios — bondad y verdad absolutas —, pero pasando por mentes y corazones humanos — limitados en bondad y comprensión —, se puede aceptar el hecho de que la Biblia contenga pasajes que discriminan a las mujeres, a las personas homosexuales o a los enfermos de lepra, porque se hay comprendido que el hecho de que estos pasajes estén en la Biblia no significa que reflejen el pensamiento o la voluntad de Dios: la Biblia tiene que interpretarse en su conjunto y en el contexto de la comunidad de fe, la cual —como los autores bíblicos— también está inspirada por Dios, pero es limitada en bondad y comprensión. (FORCADES, 2013 p. 30).

Ademais, Forcades (2013) destaca que a contradição é resolvida quando há a superação deste conflito, no momento em que a aceitação teológica é imposta ou quando é mantida uma percepção, porém compreendendo que a mudança que deve acontecer é a interpretação teológica. Como por exemplo, a compreensão da sexualidade como pecado defendido por tradições teológicas hegemônicas, fundamentada em textos/perícopes bíblicas.

Desta forma, existe uma “tendência a dissolver toda pluralidade de práticas, desejos, experiências e construções identitárias sob o rótulo de “pecado do homossexualismo”. Os discursos religiosos apresentam este “pecado” como “fruto de influência ou possessão demoníaca” (NATIVIDADE e OLIVEIRA 2009, p. 2006). Tal visão faz parte da compreensão teológica, a qual não é a única. De tal modo, tanto as pessoas da Igreja da Comunidade Metropolitana em Maringá quanto da Igreja Episcopal Anglicana em Curitiba compartilham o pensamento de uma outra interpretação bíblica, bem como de uma compreensão teológica contextual e histórico crítica, que não reproduz a ideia de pecado e nem da sexualidade como tal.

Portanto, Forcades (2013) aponta dois objetivos da teologia feminista crítica. O primeiro deles é o aspecto de contradição, visto que esta contradição pode surgir pelas mais variadas situações como pelas discriminações, injustiças e homofobia, todas justificadas por determinada visão de mundo e motivada por compreensões teológicas fundamentalistas. Já o segundo objetivo da teologia feminista crítica é justamente incentivar uma interpretação teológica alternativa e contextual. Pois, assim, Forcades (2013) acredita no empoderamento e na superação das contradições, visto que:

la teología feminista es una modalidad de teología crítica o de la liberación. Es un camino de lucha y, sobre todo, es un camino de solidaridad, de encarnación, de implicación en los dolores y las alegrías de los que sufren rechazo o discriminación. (FORCADES, 2013, p. 33).

Vélez (2001), por sua vez, conceitua a Teologia Feminista como uma compreensão e uma busca pela dignidade das mulheres, revendo os papéis, o lugar e os direitos destas. Ademais, esta Teologia é uma maneira de reagir às perspectivas e discursos teológicos patriarcais, androcêntricos e unilaterais presentes nos mais variados espaços. Compreendendo que o espaço é constituído pelas relações e práticas, conforme Massey (2008), evidenciamos que os espaços religiosos são constituídos por compreensões e perspectivas que compõem os

discursos e os encontros das pessoas. Tais perspectivas como a Feminista contribuem para o questionamento e para a libertação das pessoas.

A Teologia Feminista nasce então como reflexo de outro movimento teológico, a Teologia da Libertação, pois “toda opressão clama por uma libertação” (Boff, 2011, p. 3). De acordo com Boff (2011), a Teologia da Libertação está voltada para o pobre, à degradação e ao padecimento pelas pessoas que sofrem. Sendo também uma “expressão de um momento histórico particular vivido na América Latina. Trata-se das décadas de 1970 e 1980, período de luta contra as ditaduras militares e de afirmação de vários movimentos políticos e sociais com o apoio das igrejas cristãs” (NUNES, 2009, p. 7).

De modo semelhante, a Teologia Feminista nasce como reflexo de cânones da Teologia da Libertação, como afirma Vélez (2001), partindo da realidade das mulheres, observando e transformando as práticas e concepções até então não problematizadas pela Teologia Hegemônica. Logo, “esta nova forma de teologizar, mergulha profundamente no universo humanístico da Teologia da Libertação”, cujo um dos objetivos é a “construção de um mundo mais tolerante” (JUNIOR, 2011, p. 7).

Deste modo, a Teologia da Libertação surgiu na América Latina como resposta às teorias do Hemisfério Norte, as quais não correspondiam à realidade Latina. Gutiérrez (1990, p. 22) enfatiza que:

nós não teremos uma autêntica teologia da libertação até que as próprias pessoas oprimidas sejam capazes de expressar-se livremente e criativamente na sociedade e entre o povo de Deus... Nós não teremos nosso grande salto à frente, para uma perspectiva teológica completamente nova, até que as pessoas marginalizadas e exploradas tenham começado a tornar-se as artesãs de sua própria libertação – até que a sua voz se faça ouvida diretamente, sem mediações, sem intérpretes – até que elas mesmas tomem conta, na luz dos seus próprios valores, de sua própria experiência do Senhor nos seus esforços de libertar a si mesmas. Nós não teremos o nosso salto teológico quantitativo até que as pessoas oprimidas eles mesmas teologizem.

Althaus-Reid (2005), ao dissertar sobre o surgimento da Teologia da Libertação e da Teologia Feminista, ressalta a importância da mesma para as discussões sobre teologia em todo o mundo. Assim, a autora discorre que mesmo as teólogas e os teólogos da libertação não estão imunes a idealismo e concepções em relação a gênero e sexualidades, lembra que o machismo faz parte de uma sólida base e está presente na sociedade e nas diferentes culturas, sendo reforçado pelo universo linguístico e pela mídia.

De acordo com Althaus-Reid (2005), a Teologia da Libertação não é uma entidade estanque, mas pode ser compreendida como uma forma peculiar de análise entre Deus e o sujeito teológico particular, como a pessoa pobre. Além disso, a autora destaca que a Teologia da Libertação rompeu com a perspectiva da Teologia Ocidental por meio da análise/recorte de classe. Ao pensar sobre as categorias de gênero, das sexualidades e dos sistemas binários heterossexuais implícitos em todo discurso teológico é equivocado dizer que tais temas são indecentes.

Segundo Forcades (2007), a Teologia Feminista existe desde quando a Teologia Patriarcal vigora – não nomeada como tal. Para a autora, desde quando há a Teologia Patriarcal e pessoas questionando suas práticas e posicionamentos androcêntricos, há uma Teologia Feminista.

Na visão de Musskopf (2008), por sua vez, a irrupção da Teologia Feminista acontece no ano de 1968, inicialmente com Mary Daly em *The Church and the Second Sex*, onde a autora fala sobre como as estratégias sexistas funcionam em relação ao mundo, bem como faz críticas à Igreja Católica, buscando transformar as estruturas eclesiais. Após alguns anos, em 1975, reedita o livro intitulando-o de *Feminist Postchristian Introduction – A Critical review of The Church and the Second Sex written from the perspective of 1975 A. F* (Anno Feminarum). No ano de 1985, com nova edição, intitulada *New Archaic Afterwords*, ressalta a Coragem (maiúsculas no original) de deixar uma tal instituição como a igreja Católica e, para além dela, o Cristianismo em geral e qualquer religião patriarcal, em todas as suas formas.

Já Augusto Bello de Souza Filho (2004), ao tratar a Teologia da Libertação na América Latina e a Feminista (EUA, Alemanha e depois Europa) e a Negra (EUA) como teologias contemporâneas, argumenta historicamente o princípio da Teologia Feminista. De acordo com este autor, a origem do Feminismo Cristão remonta desde os anos 1895 e 1898, quando a *Woman's Bible* foi publicada. A qual foi resultado de uma releitura dos textos bíblicos com passagens em que há referência às mulheres, organizado por um grupo de mulheres cristãs norte-americanas.

De acordo com Filho (2004, s/n²⁵), este projeto e a edição da Bíblia da Mulher são “os primeiros sinais de uma nova consciência da mulher” e aos poucos esta ideia foi amadurecendo. Ainda, segundo Filho (2004), o projeto pode ser considerado um fato cultural

²⁵ FILHO, S. A. B. de. **A Teologia Feminista**, 2004. Disponível em: <<http://www.bibliapage.com/mulher1.html>>.

como eclesial e o princípio de uma Teologia pensada por e para mulheres, denominada Teologia Feminista iniciada em torno dos anos sessenta.

Desta forma, houve movimentações e mudanças tanto no campo católico como no protestante, como destaca Filho (2004). No ano de 1911, surge na Grã-Bretanha o movimento católico denominado Aliança Internacional Joana D'Arc. Este movimento tinha como objetivo garantir a igualdade dos homens e das mulheres em todos os campos, com o lema 'Pedi a Deus: Ela vos ouvirá'. Buscando assim romper com a visão androcêntrica nos textos bíblicos, nas orações e nos discursos voltados a Deus como masculino. Já no campo protestante, Filho (2004) aponta que nos anos de 1956 a 1965 houve a admissão de mulheres no pastorado de comunidades religiosas Protestantes, seguindo igrejas livres dos Estados Unidos que já tinham esta prática desde o ano de 1853.

Por volta dos anos de 1968-1975, mulheres cristãs se organizaram em grupos, primeiramente nos Estados Unidos, Alemanha e Europa paralelamente com a teologia da libertação da América Latina e a teologia negra norte-americana, desenvolvendo assim uma nova compreensão sobre a teologia, até então pensada somente por homens. Surge então a Teologia Feminista (FILHO, 2004, s/n).

Filho (2004) menciona que a Teologia Feminista é uma teologia de mulheres feita pelas mulheres. Pela primeira vez, concretamente, “as mulheres se tornaram sujeito da própria experiência de fé, da sua formulação e da relativa reflexão, e por isso, sujeito do fazer teologia” (FILHO, 2004, s/n). Ademais, a Teologia Feminista também é uma teologia do genitivo em que mulheres cristãs objetivam refletir sobre suas experiências, vivências cotidianas e religiosas de forma crítica e libertadora:

Desse modo a teologia feminista introduz no círculo hermenêutico — o círculo que liga a experiência do passado fixada nos textos da Bíblia e da tradição à experiência atual da mulher — a outra metade da humanidade e da Igreja, enriquecendo a experiência de fé, a sua formulação e as suas expressões. A teologia feminista é a teologia de mulheres cristãs que tem a coragem de “fazer viagem rumo à liberdade”; ela não quer ser unilateral, mas reagir com eficácia à unilateralidade da teologia dominante e prática eclesial, e se apresenta como uma contribuição “à dimensão incompleta da teologia”, em vista de uma autêntica “teologia da integralidade”. (FILHO, 2004, s/n).

Como visto, de modo semelhante à Teologia Negra, que se refere ao objetivo e a libertação das pessoas negras, a terminologia sobre a Teologia Feminista, segundo Filho (2004), refere-se à libertação das mulheres e das pessoas LGBT. Ademais, é teologizado pela

e para as mulheres que militam no “movimento de libertação da mulher e se inscreve no vasto e variado espaço da teologia da libertação”, como enfatiza Filho (2004, s/n)

A perspectiva teológica feminista é compreendida por Filho (2004) como uma forma de relacionamento militante pensando no bem-estar das mulheres, recebendo este o nome de irmandade. Além do mais, é uma forma de teologia contextualizada, pois surge primeiramente devido ao contexto de fé, vivências diárias e militância. Filho (2004) enfatiza que esta teologia não segue a sistematicidade da teologia acadêmica. Pelo contrário, é uma teologia feita por fragmentos não completos, pois é uma teologia feita a partir de narrativas

na medida em que não parte de conceitos abstratos, mas do relato participado e compartilhado na escuta, de histórias de experiências, para chegar, a partir daí, à formulação da experiência de Deus. Contudo, ainda que na fragmentariada, a teologia feminista alcançou tal grau de elaboração que se constituiu num relevante fenômeno teológico. (FILHO, 2004, s/n).

Pensando assim, a experiência de fé vem em primeiro ato e a teologia em segundo, e ambas estão relacionadas e são vivenciadas nos espaços. Assim, os espaços religiosos estão constituídos por visões de mundo e significados, igualmente os espaços IEA-Curitiba e ICM-Maringá são locais de encontros, de trocas e experiências. Logo, as espacialidades religiosas são permeadas por inúmeros elementos, os quais contribuem para as significações e ressignificações de seus membros.

Na teologia da libertação, a fé é entendida como uma experiência contextualizada, em que há a luta contra a pobreza e desigualdade social. A teologia feminista também está articulada desta maneira, pois tem como objetivo o compromisso e “uma militância nos movimentos de emancipação e de libertação da mulher”, como afirma Filho (2004 s/n). Por isso é compreendida como uma teologia que atua em relação entre a ação e a reflexão.

Deste modo, Filho (2004) destaca que a Teologia Feminista é uma versão corrigida da Teologia da Mulher, visto que sua origem cultural e eclesial é diferente, bem como sua metodologia, que está baseada na relação entre teoria, experiência e prática.

Vale ressaltar que a Teologia Feminista não é unitária, mas pode ser pontuada no mínimo segundo três correntes, como defende Filho (2004). A primeira corrente está baseada no interior da tradição bíblico-cristã e das instituições, procura praticar funções proféticas diante da sociedade e a Igreja. Esta corrente é considerada a corrente básica da Teologia

Feminista, compreendendo pensadoras como Letty Russel²⁶, Elizabeth Schussier Florenza²⁷, Elisabeth Moltmann-Wendel²⁸ e Marga Buehrig²⁹.

Por sua vez, a segunda corrente da Teologia Feminista engloba as mulheres que não seguem a tradição bíblico-cristã, movendo-se em um espaço aberto e pós-cristão, procurando caminhos para experiência de transcendência (FILHO, 2004). Nesta corrente, o discurso continua sendo religioso, porém não é mais cristão como na primeira corrente. Entre as pensadoras desta corrente está Mary Daly³⁰, sendo pioneira, em 1968, com o livro intitulado *A Igreja e o Segundo Sexo* e com *Beyond God the Father* no ano de 1973; e Peggy Ann Way³¹, ao dissertar sobre a “autoridade da possibilidade”. Logo, quando uma mulher decide lutar em espaços como Igrejas, casa e sociedade patriarcal, esta mulher passa a rever a vida e suas práticas. No caso de mulheres cristãs, Peggy Ann Way disserta, conforme cita Filho (2004, s/n):

Estou contente por não encontrar mais nenhuma segurança na Bíblia, na história, nos mitos e nas estruturas. Estou contente com o meu modo atual de compreender, que fundamenta a autoridade do meu ofício nas possibilidades do futuro e numa fé na qual eu experimento tão profundamente que nenhuma criatura poderá separar-me do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor (Rm 8:39), nem a Bíblia nem a história nem os mitos nem as estruturas ou a consciência masculina... Uma parte da autoridade do meu ofício está na possibilidade de libertar a Deus do abuso, que o liga a uma hermenêutica masculina, à história ou à estrutura gramatical.

As mulheres passam então a se unir em irmandade, para justamente reivindicar mais direitos, discursos menos sexistas e espaços antes não frequentados pelas mulheres. Tornam-se assim uma comunidade de comunicação, de aliança com o próprio eu, com o universo e com Deus (FILHO, 2004).

²⁶ Fala de “teologia da libertação em perspectiva feminista” disponível em: < <http://www.bibliapage.com/mulher1.html>>.

²⁷ Apresenta a teologia feminista como “teologia crítica de libertação” para sublinhar, ao mesmo tempo, a função teórica de crítica frente à cultura e à práxis dominante na Igreja e na sociedade, mas também, frente à própria teologia, e conjuntamente o empenho prático, a militância nos movimentos de libertação da mulher. Disponível em:< <http://www.bibliapage.com/mulher1.html>>.

²⁸ Teóloga Feminista, autora de obras intituladas *I am my body*, *The women around Jesus* e *Rediscovering Friendship*.

²⁹ Feminista Teóloga, estava envolvida no movimento ecumênico e em 1983 foi eleita para o Presidium do Conselho Mundial de Igrejas. Disponível em: <<http://www.fembio.org/biographie.php/frau/biographie/marga-buehrig/>>.

³⁰ Filósofa, teóloga e feminista radical norte-americana.

³¹ Fez parte do movimento de direitos civis dos anos 50, ao longo das décadas seguintes de movimentos feministas e de libertação feminina e do reconhecimento e incorporação coincidentes dos direitos dos gays e lésbicas. Professora Peggy nas faculdades da Escola de Divindade da Universidade de Chicago e da Escola Jesuíta de Teologia em Chicago. Disponível em: <<http://storyboard.eden.edu/professoremeritad Peggywaydies>>.

Por fim, a terceira corrente é conhecida pela “religião de Deusa” ou “espiritualidade da Deusa”. Assim, a tese de Bachofen foi recuperada por um grupo de feministas. Esta tese afasta-se da concepção evolucionista e a retomada dos símbolos que inspiram a espiritualidade das mulheres. A partir disso, há a retomada do culto da Deusa.

Deste modo, as referentes correntes teológicas citadas anteriormente (Teologia da Libertação, Teologia Negra e a Teologia Feminista) fazem parte de um movimento teológico preocupado com as pessoas, suas especificidades e sua libertação. Ademais, todas essas teologias contribuíram para o progressismo religioso, bem como para a Teologia Inclusiva/Gay. Indo além, as compreensões teológicas (Libertação, Negra, Feminista) constituem-se como teologias em resposta as teologias hegemônicas e conservadoras, as quais, através das suas práticas e discursos, excluíram dos espaços religiosos a possibilidade da diversidade, invisibilizando as mulheres e indo contra qualquer prática não heterossexual, consequentemente reiterando o processo sexualizador do pecado.

Por sua vez, Revez (2009) conceitua o progressismo como um movimento de transformações nos setores religiosos. O autor problematiza o progressismo católico e ressalva que a noção a respeito desse movimento teve início dentro da igreja.

Além do mais, lembra que ao longo do século XX o termo progressismo teve inúmeras variantes, pois este movimento está ligado às transformações e a novas realidades. Como exemplo, Revez (2009) cita que o ponto de chegada da expressão católico progressista tem um fundo pejorativo e comparativo ao ‘catolaicos’, os quais se opunham aos monárquicos e tradicionalistas. Resumidamente, o termo advém da resistência das pessoas católicas ao regime nazista.

Semelhantemente, Santos (2013) ressalta que a teologia progressista tem por busca a solidariedade e o envolvimento da igreja nas causas sociais. O autor denomina de teologia política progressista, unindo a crença religiosa e a ação social de fato. Se de um lado, a teologia fundamentalista está pautada nas “regulações sociais e políticas do passado” (SANTOS, 2013, p. 44), as progressistas, por sua vez, estão fundamentadas na “distinção entre a religião dos oprimidos e a religião dos opressores, e criticam severamente a religião institucional como sendo a religião dos opressores” (SANTOS, 2013, p. 44).

Natividade e Oliveira (2008) mencionam que nos discursos religiosos hegemônicos é identificado o repúdio a sexualidades não heteronormativas. Assim, as experiências e práticas, bem como a construção das identidades estão permeadas pela concepção, pelos discursos que

compreendem as sexualidades como pecado. A concepção de pecado é entendida como resultado de algo maligno, uma possessão demoníaca.

Trata-se, então, de um processo sexualizador do pecado, onde o discurso de repúdio sobre relações homoafetivas é frequente. Tais discursos, fundamentados em textos bíblicos³² e em alguns casos auxiliados por discursos biológicos e jurídicos, buscam assim preservar os valores religiosos (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2004).

Para tanto, há um esforço com práticas e estratégias para reiterar a existência do pecado, e em seguida há o insistente discurso contra a homossexualidade e as sexualidades. Colocando assim, as sexualidades sempre em evidência em seus discursos e debates quando se trata de pecado. Natividade e Oliveira (2004) enfatizam assim a prática homofóbica dentro dos espaços das igrejas, munidos de “táticas plurais de desqualificação e controle da homossexualidade” (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2004, p.8).

Deste modo, a forte onda conservadora nas igrejas fundamentalistas mesmo em pleno século XXI insiste em práticas que culpam e denigrem as pessoas LGBT, a partir de discursos de pecado em relação às sexualidades. Logo, Natividade e Oliveira (2009, p. 12) argumentam que “posicionamentos católicos e evangélicos expressariam a persistência de uma rejeição às práticas homossexuais, qualificadas como pecado a partir de diferentes estratégias discursivas”.

Logo, a pessoa “homossexual – termo moderno enquanto categoria – passa a ser visto como um sujeito pecador, sodomita, como bem caracterizou a tradição religiosa” (JUNIOR, 2011, p. 9). Para tanto, há uma construção de táticas, mecanismos e dispositivos de controle em relação às sexualidades, frequentemente focadas em trechos bíblicos como em Romanos 1.26-27, Nova Versão Internacional (NVI-PT):

Por causa disso Deus os entregou a paixões vergonhosas. Até suas mulheres trocaram suas relações sexuais naturais por outras, contrárias à natureza. Da mesma forma, os homens também abandonaram as relações naturais com as mulheres e se inflamaram de paixão uns pelos outros. Começaram a cometer atos indecentes, homens com homens, e receberam em si mesmos o castigo merecido pela sua perversão.

Deste modo, a sexualidade que destoa daquilo que é considerado normal é entendida como algo negativo e quem está em pecado já está morto, “Pois o salário do pecado é a morte” (Romanos 6.23). A partir desta visão, há uma “ampla malha de regulações em que tais

³² Levítico 18.22 / Levítico 20.13 / Romanos 1.26-27 / Deuteronômio 23.17 / 1 Reis 14.24 / 1 Reis 15.12 / Marcos 10.6 / 1 Coríntios 6.10.

discursos procuram extrair sua autoridade de fundamentos cosmológicos e de interpretações de textos bíblicos”, como enfatiza Natividade e Oliveira (2009, p. 6), reproduzindo, assim, atitudes e práticas homofóbicas dentro do espaço religioso, conceituada como homofobia religiosa/pastoral.

Esta homofobia pastoral se revela nos relatos de gays, lésbicas e travestis com passagem por religiões cristãs, assim como em alguns documentos produzidos como guias ou exemplos normativos para a conduta dos fiéis e as atividades pastorais, podendo manifestar-se explicitamente ou de formas mais sutis (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009, p. 7).

Podemos, assim, problematizar a relação entre o discurso religioso fundamentalista, as pessoas e todas as suas estratégias e práticas, as quais são espaciais e reiteram o processo sexualizador do pecado. Ademais, há o uso de discursos religiosos perpassando todas as espacialidades chegando ao incentivo de “obstrução de direitos LGBT, e formas de homofobia religiosa que se dão na esfera do cuidado pastoral, na interação entre lideranças e fiéis ou no controle mútuo que os fiéis estabelecem entre si” (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009, p. 10).

Por sua vez, as políticas contra a homofobia e a favor da população LGBT são apreendidas como uma ameaça aos “valores” da “sociedade” e da “família cristã”. Pois, no imaginário cristão fundamentalista as pessoas LGBT não são compatíveis com o código de pureza e santidade presentes nos cultos, elas são vistas como pessoas impuras e demoníacas. Desta forma, esta

cosmologia ensina que os corpos de gays e lésbicas são repletos de entidades malignas e legiões de demônios. A expulsão destes seres “sobrenaturais” possibilitaria a emergência do desejo heterossexual, considerado a única expressão “natural” da sexualidade. (NATIVIDADE, 2008, p. 22).

Assim, legitimando este pensamento, pessoas com sexualidades dissidentes da norma heterossexual, quando recebidas em grupos religiosos, são vistas como seres que precisam de “cura”, ‘libertação espiritual’ e ‘regeneração moral’, pois seus corpos não as pertencem e nem a Deus, mas ao maligno. Por isso, a pessoa é “submetida “a rituais de purificação” que, em última instância, reforçam o estigma que incide sobre pessoas que aderem a identidades e práticas homossexuais”, como afirmam Natividade e Oliveira (2009, p. 10).

Vale ressaltar que para os outros “pecados sexuais” (masturbação, relações poligâmicas, sexo antes do casamento, fantasias sexuais) não há tantos trabalhos e grupos de “ajuda” e libertação como para a homossexualidade, como evidencia Natividade (2008).

Diante disso, Becker (2008) argumenta que todas as estratégias, técnicas e práticas contra a homossexualidade, fazem parte de uma cruzada moral direcionada às pessoas LGBT, pois são vistas como ameaça ao que é entendido como natural, certo, ou seja, a norma heterossexual. Desta forma, as pessoas homossexuais que não obtém “a cura” e continuam em pecado são retratadas como pessoas inferiores moralmente, tanto por serem homossexuais como por terem passado por tal processo e não receberem a “graça”, a “benção” da libertação. São entendidas assim como pessoas em pecado, suscetíveis à morte, como é justificado por meio de textos bíblicos. Na visão fundamentalista, a Bíblia, mesmo na atualidade, é entendida como manual de 'verdades' para o momento atual, não podendo ser questionada.

Por outro lado, os progressistas entendem a Bíblia de forma inspiracional, a qual contém textos com princípios positivos para suas vidas. No entanto, não utilizam os textos bíblicos como fundamento, mas fazem uma leitura histórico-crítica. Assim, grupos progressistas religiosos e/ou inclusivos buscam uma interpretação dos textos bíblicos de maneira mais aberta e questionadora. Por meio desta prática, é possível a inclusão de grupos “historicamente excluídos no mundo cristão” (JESUS, 2010, p. 7).

Se de um lado, segundo Jesus (2010, p. 141), vemos o fundamentalismo religioso cristão legitimando, a partir de discursos e textos bíblicos, “a “heterossexualidade compulsória”, estabelecendo fronteiras entre o natural (correto, bom, virtuoso) e o pecado (anormal, ruim, perversivo)”, por outro, religiosas e religiosos progressistas “se inserem no quadro de disputas pela legitimação e autoridade religiosa, na medida em que têm se dedicado a legitimar práticas e modos de vida não heterossexuais, re-significando o texto bíblico” (JESUS, 2010, p. 141). Como exemplo, as igrejas inclusivas, como é o caso da Igreja da Comunidade Metropolitana em Maringá e a Igreja Episcopal Anglicana em Curitiba, ambas no estado do Paraná.

Musskopf (2004), pesquisador e teólogo, discute, dentre outros assuntos, exatamente sobre a teologia, as igrejas inclusivas e a ordenação de pastores homossexuais. Logo, a prática de debater e refletir a respeito de gênero e sexualidade por parte de teólogas e teólogos é uma proposta de inclusão, tanto na espacialidade das igrejas, como nos discursos religiosos, ou seja, vai ao encontro de posicionamentos progressistas e de uma Teologia Inclusiva.

As igrejas inclusivas, mais especificamente a ICM-Maringá e a IEA-Curitiba buscam aspectos teológicos baseados na dignidade, na valorização da individualidade e da identidade de cada pessoa, bem como há respeito pela vivência, a prática e fé, pois busca “a libertação de

muitos que vivem sob um jugo não imposto por 'Cristo', mas construído ao longo dos séculos por uma interpretação literalista da 'Bíblia Sagrada'" (FEITOSA, 2010, p. 13).

De acordo com Maranhão (2015), as igrejas inclusivas podem ser denominadas igrejas inclusivas devido à flexibilidade em relação às sexualidades, mas é necessário cautela ao descrevê-las, mesmo sendo inclusivas não são igrejas inclusivas ou exclusivas LGBT. Mas incluem todas as identidades, expressões de gênero e orientações sexuais/afetivas, sendo uma igreja dos direitos humanos.

Desta forma, o Progressismo Religioso e a Teologia Inclusiva estão inseridos nos espaços religiosos, tornando-se uma possibilidade de diálogo com os direitos humanos, como argumenta Santos (2013), pois a prática progressista/inclusiva coopera para uma concepção aberta do divino, que “está envolvido na história dos povos oprimidos e nas suas lutas de libertação” (SANTOS, 2013, p. 106).

As igrejas inclusivas tencionam a sexualidade hegemônica, a qual produz discursos e significados que são característicos e representam este grupo. Ademais, as igrejas inclusivas, como a ICM-Maringá e a IEA-Curitiba, consideram as pessoas frequentadoras como atores sociais, com atividades e cargos distribuídos igualmente. As pessoas têm “direitos e deveres, o que proporciona uma forma religiosa revolucionária” (MOREIRA, 2012, p. 16), são as pessoas teologando e ressignificando suas sexualidades.

Deste modo, buscam ser uma comunidade aberta, acolhedora “sem dogma fechado nas suas doutrinas” como aponta Giumbelli, (2005, p. 79). Cada igreja tem autonomia para organizar seus momentos religiosos, “possuem discursos diferentes e conflitantes e com respeito as suas prescrições morais e que, apesar disto, todas têm ligação e a utilizam como discurso fundador” (JESUS, 2010, p. 5).

Para tanto, as igrejas inclusivas são um braço das igrejas tradicionais. Mas, um dos pontos que diferencia as igrejas inclusivas das tradicionais, como o nome já sugere, é a inclusão de todas as pessoas, mais especificamente, nas categorias socialmente estigmatizadas, como pessoas negras, indígenas, comunidade LGBT e as mulheres. Sendo assim, é uma igreja que não apenas insere nos seus discursos temas sobre gênero e sexualidade, vai, além disso, as pessoas, por exemplo, da comunidade LGBT, atuam de forma significativa na organização dos espaços religiosos.

Natividade (2008) ressalta que mesmo as igrejas inclusivas não se fechando doutrinariamente, chamam a atenção para o incentivo da não discriminação das pessoas. Para tanto, as pessoas são vistas apenas como pessoas. Outro ponto das igrejas inclusivas, diz

respeito à crença no amor de 'Deus' para com todas as pessoas. Logo, um 'Deus' que vai contra as concepções hegemônicas, ou seja, um 'Deus' ativista dos direitos humanos, segundo Souza Santos (2013). O autor evidencia, ainda, que este 'Deus' poderia ser Ele ou Ela e confrontaria o 'Deus' cultuado pelos homofóbicos, opressores e fundamentalistas.

Por tudo isso, torna-se relevante as análises da relação entre fundamentalismo religioso cristão e progressismo religioso cristão, pois esta discussão nos aponta para as múltiplas diferenças de discursos, práticas e interpretações bíblicas entre as denominações. É notório que as diferenças entre as teologias indicam não somente para as hierarquias e oposição entre pessoas heterossexuais e lésbicas, bissexuais, homossexuais, travestis e transexuais, reforçadas ou não por discursos religiosos, mas também contribuem para as construções e reconstruções identitárias e espaciais, que ajustam gênero e sexualidade a uma crença religiosa, como é o caso das perspectivas teológicas da Igreja da Comunidade Metropolitana em Maringá e a Igreja Episcopal Anglicana em Curitiba,

Neste sentido, tanto a Igreja da Comunidade Metropolitana em Maringá e a Igreja Episcopal Anglicana em Curitiba diferenciam-se das igrejas fundamentalistas, pois ambas as práticas teológicas e interpretações dos textos bíblicos não são fundamentalistas. A interpretação fundamentalista dos textos bíblicos pressupõe que cada detalhe é divinamente inspirado, não há erros ou incoerências, bem como tendem a “absolutizar o sentido literal da Bíblia” (WEGER, 1998, p. 12).

E ainda, ambas as igrejas não utilizam os textos bíblicos como fundamento único de fé e prática social. Para tanto, questionam e contextualizam as afirmações de textos bíblicos³³, como evidenciado na fala dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA:

E aí então a gente tem que ter cuidado pra que não tire do seu contexto. Então eu acho que, por exemplo, na questão da sexualidade o pessoal usa muito Levítico né. Então tu trazer Levítico pro nosso tempo é muito fora de contexto né, então acho que levítico tem coisas muito importantes, e tem coisas que vão muito além, muito além do contexto lá do povo de 'Deus' em formação né. Mas tem uma parte de Levítico que o pessoal não lembra muito, mas que Jesus lembra muito bem né, que é o capítulo 18, se não me engano, “ama o teu próximo”, Levítico 18.19. Aí o pessoal usa lá não sei qual capítulo e versículo que fala sobre a homossexualidade né, mas tem outros mais pra cima, mais pra baixo, que tem outros preceitos tipo barba e tipo saia, mas esses aí eles não são citados né, não são importantes. Então eu tô tirando do contexto né tu pode pegar aquilo que tu quer e vai justificar a tua atitude ou a tua ideia né naquele momento. (Entrevista realizada com liderança religiosa IEA-Curitiba, Curitiba, em 21/01/2016).

³³ Levítico 18.22 / Levítico 20.13 / Romanos 1.26-27 / Deuteronômio 23.17 / 1 Reis 14.24 / 1 Reis 15.12 / Marcos 10.6 / 1 Coríntios 6.10.

Aí há interpretação errada, as pessoas pegam a Bíblia interpretam do jeito que quer, e demonizam gays, porque tá escrito lá como em Levítico 20.13, que maldito homem que se deita com outro homem. Então já a palavra “maldito” é mais uma forma que o contexto e a pessoa não consegue interpretar aquilo, entender. E às vezes é pautada em um versículo bíblico, né, numa perícopia de um versículo que tem uma interpretação de um jeito, eles recortam e falam o que querem. Então é uma arma perigosa, a Bíblia acaba sendo um canhão de morte se não saber usar ela da maneira correta, né. (Entrevista realizada com liderança religiosa ICM-Maringá, Maringá, em 30/01/2016).

Deste modo, ambas as igrejas contextualizam os textos bíblicos, e buscam compreender o que cada texto bíblico quis dizer. Para isso, a Teologia bíblica conta com o auxílio de técnicas e disciplinas como a exegese e a hermenêutica (MUSSKOPF, 2002). Weger (1998) ressalta que a exegese nada mais é que uma técnica para compreender os textos bíblicos contextualizados, compreendendo como foram escritos ou dizem respeito a um tempo e espaço, buscando maiores informações sobre aspectos culturais, sociopolíticos da época. Logo, “a primeira tarefa da exegese é aclarar as situações descritas nos textos, ou seja, redescobrir o passado bíblico, o que foi narrado nos textos se torne compreensível” (WEGER, 1998, p. 9) para as pessoas que vivem em outra época, cultura e circunstâncias.

E ainda, Weger, (1998) expõe a diferença entre hermenêutica e exegese. A hermenêutica significa interpretar. Diferentemente da exegese que descreve as etapas ou passos para a interpretação dos textos, a hermenêutica tem o objetivo de compreender os princípios que regem a interpretação dos textos.

Outro ponto em comum entre a Igreja da Comunidade Metropolitana em Maringá e a Igreja Episcopal Anglicana em Curitiba é a tentativa de rompimento com a “noção de pecado como o exercício da sexualidade, o qual no sistema heterossexista e homofóbico culpabiliza as sexualidades desviantes” (MUSSKOPF, 2002, p. 134). Há grupos que tencionam tais discursos e estratégias políticas. Assim o recorte espacial desta dissertação é a Igreja da Comunidade Metropolitana em Maringá e a Igreja Episcopal Anglicana em Curitiba, ambas inclusivas e com interpretação bíblica contextual, mesmo que cada uma possua especificidades.

A ICM está localizada na cidade de Maringá desde o ano de 2010, no momento situa-se no centro da cidade, em um salão alugado. Surgiu com o objetivo de ser uma igreja inclusiva voltada para o público LGBT, sendo liderada por pessoas LGBT, as quais foram socializadas em igrejas evangélicas. Já a IEA está localizada no centro de Curitiba desde o início de sua fundação em uma capela própria, liderada por um bispo com histórico na Igreja Anglicana. Está baseada no chamado tripé Escritura-Tradição-Razão, sendo uma comunidade

aberta e preocupada com grupos marginalizados (pessoas em situação de rua, mulheres, pessoas LGBT, negros, índios). Como visto em um trecho de fala resultante do processo de entrevista:

Então, ou seja, é o cultivo de um ambiente de comunidade com laços de família, então é isso que a gente procura né, todo mundo aqui se conhece, todo mundo sabe o que cada um aqui faz, pessoas novas sempre são bem vindas, sempre são é bem absorvidas, também é recebidas né, justamente porque a igreja é uma igreja uma comunidade aberta, inclusiva, então a gente procura receber bem todas as pessoas incluir dentro deste ambiente e tentar ajudar essas pessoas. (Entrevista realizada com liderança religiosa IEA-Curitiba, Curitiba, em 21/01/2016).

A Igreja da Comunidade Metropolitana surgiu no ano de 1968, em Los Angeles, por iniciativa de Troy Perry, ativista pelos direitos humanos. Esta igreja é uma denominação congregacional, celebrando a presença de igrejas, afiliadas, grupos de adoração e missões em 37 países, com 172 igrejas em todo o mundo³⁴.

De acordo com Musskopf (2008), a “presença mais organizada da ICM” ocorreu em 2003, quando aconteceu a I Conferência das Igrejas da Comunidade Metropolitana no Brasil. Mas foi em 2004 que a inauguração oficial do primeiro templo no Brasil aconteceu, localizado no Rio de Janeiro, a estreia da ICM contou com a visita do Reverendo Troy Perry, fundador da primeira Igreja da Comunidade Metropolitana presente até hoje em Los Angeles.

Na cidade de Maringá a Igreja da Comunidade Metropolitana teve início no ano de 2010: “Em Maringá ela surgiu em 2010, quando eu recebi o convite da Alpha que é transexual, e ela dizia assim eu preciso de uma igreja que me acolha sendo quem eu sou”. (Entrevista realizada com Procyon³⁵, ICM em Maringá-PR, no dia 04 de abril de 2014).

O outro grupo pesquisado é membro da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba, assim, segundo o site da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, desde 1810 os anglicanos estão em nosso país, sendo as primeiras igrejas não romanas. Mas foi no ano de 1890 que foi realizado o primeiro culto na cidade de Porto Alegre-RS. Lucien Lee Kinsolving e James Watson Morris juntamente com a professora e missionária Mary Packard e os missionários James Watson Morris, William Cabell Brown e John Gaw Meem são considerados os cinco fundadores da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB). Posteriormente, organizaram

³⁴ <<http://mccchurch.org/overview/ourchurches/>>.

³⁵ Antiga comunidade religiosa Brasil para Cristo.

missões nas cidades de Nova Santa Rita, Rio Grande e Pelotas. Com o tempo, juntamente com Porto Alegre, essas cidades se tornaram pontos irradiadores para a expansão da IEAB.

De acordo com o site nacional da IEAB, atualmente totalizam-se 150 diferentes localidades no país entre templos, missões e instituições educacionais e assistenciais. Sendo que entre a sua história centenária, a IEAB acumulou um total de 100 mil membros batizados e 45 mil confirmados.

Diante do exposto, evidenciamos no campo desta dissertação que o que diferencia a Teologia Inclusiva da Teologia Cristã Tradicional, como o nome sugere, é a inclusão de todas as pessoas, mais especificamente nas categorias socialmente estigmatizadas como as pessoas negras, indígenas, comunidade LGBT e as mulheres. Como também foi constatado no campo desta dissertação, um dos pilares está fundamentado principalmente na crença no amor de 'Deus' para com todas as pessoas, como mostra a fala que segue: “Então como igreja nós refletimos de uma forma muito simples, o que nós como comunidade neste lugar somos chamados a fazer e como nós podemos ser um sinal do amor”. (Entrevista realizada com liderança religiosa IEA-Curitiba, Curitiba, em 21/01/2016).

Desta forma, as compreensões teológicas de ambas as igrejas (ICM-Maringá e IEA-Curitiba) contribuem para as vivências e práticas religiosas, bem como contribuem para as significações e ressignificações das sexualidades dos membros das mesmas. Como enuncia o trecho que segue:

E aí a homossexualidade, os LGBT, dentro da Bíblia também são muito demonizados e ainda tem esse respaldo machista, né o machismo ajuda imperar muito essa discriminação com LGBT porque ela demoniza demais a sexualidade, o sexo na Bíblia é como se eu fosse dizer assim, é genitalizaram o pecado, o pecado ficou na área genital, então você lê a Bíblia primeira coisa pecado é sexo. Então quando se fala em homossexual a palavra já se tem a pronúncia de sexo na palavra eles já interpretam como pecado, né. Aí a interpretação errada, as pessoas pegam a Bíblia interpretam do jeito que quer, e demonizam gays. (Entrevista realizada com liderança religiosa ICM-Maringá, Maringá, em 30/01/2016).

De acordo com Feitosa (2010), as igrejas inclusivas buscam aspectos teológicos fundamentados na dignidade dos sujeitos, na valorização da individualidade e da identidade de cada pessoa, bem como respeitando a vivência, a prática e a fé. Diferenciam-se, assim, das perspectivas religiosas hegemônicas, pois vão ao contrário do discurso de acolhimento à comunidade LGBT para transformar, impondo discursos de “cura” e libertação para adequar as pessoas às normas heterossexuais (NATIVIDADE e SILVA, 2013).

Portanto, a perspectiva da Igreja da Comunidade Metropolitana em Maringá e da Igreja Episcopal Anglicana em Curitiba é contextualizada, e não há um fechamento em relação à doutrina. Ambas estão abertas e buscam a não discriminação das pessoas, focando no amor, respeito e na solidariedade de fato, visto que a hermenêutica de ambas as igrejas “surge dentro de uma religião cujo espaço para a fluidez da sexualidade é nulo” (JUNIOR, 2011, p. 11). Sendo assim, a compreensão teológica de ambas as igrejas contribui para expandir concepções e horizontes, inserindo assim categorias até então marginalizadas/invisibilizadas pela tradição religiosa hegemônica.

Desse modo, as espacialidades religiosas estão permeadas pelos discursos, os quais contribuem para as visões de mundo, compondo assim as experiências dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays de IEA-Curitiba. Neste sentido, a próxima seção dissertará sobre as experiências vivenciadas pelo grupo pesquisado e como estas contribuem para suas compreensões, significações e ressignificações das suas sexualidades.

2.2 Perto quero estar: analisando as histórias das pessoas frequentadoras da IEA-Curitiba e ICM-Maringá

Ao pensarmos os espaços da Igreja da Comunidade Metropolitana em Maringá e da Igreja Episcopal Anglicana em Curitiba, é possível entendermo-las como lugar de encontro (MASSEY, 2000), constituído e constituidor de relações, bem como permeados por compreensões teológicas contextuais e inclusivas. Assim, ambos os espaços religiosos (ICM-Maringá e IEA-Curitiba) compõem as trocas, as vivências e as experiências. Desta forma, os membros LGBT da ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba buscam uma correspondência com 'Deus', sendo que esta, para se tornar identitária e concreta, necessita de relações entre as pessoas.

Pensando assim, as identidades não são fixas, mas estão em constante reformulação através das trocas, dos discursos e dos espaços que cada pessoa está inserida. A identidade assim pode ser entendida como uma metamorfose, a qual está em constante formação e transformação (CIAMPA, 1987), sendo aberta e fluida, conforme defende Hall (2003). Além disso, esta mudança e formação identitária é resultado das vivências espaciais e das experiências dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba.

Desta forma, as categorias identitárias não são unitárias e fixas desde o nascimento até a morte da pessoa, mas sim são constituídas através do tempo e do espaço. As pessoas são

compostas por inúmeras identidades, as quais são interseccionadas, ou seja, cada pessoa é composta por categorias identitárias, conjunto complexo de elementos denominado intersecção, como afirma Silva (2009).

De tal modo, as categorias identitárias que compõem a pessoa, por sua vez, fazem parte do corpo e como esta pessoa se vê e é vista pelo outro, pois, “estas identidades são perpassadas pelo corpo, elemento essencial para o cristianismo já que o verbo de 'Deus' fez-se carne, sentiu na pele as marcas do tempo e do espaço, da finitude” (JUNIOR, 2001, p. 12).

Dito isto, os membros LGBT ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba são constituídos por categorias identitárias, entre elas a sexualidade, religiosidade, idade, gênero, classe social, etnia e profissão. No entanto, algumas categorias identitárias tornam-se mais marcantes que outras. No caso desta pesquisa, tanto a religiosidade como a sexualidade são mais evidenciadas pelas pessoas entrevistadas.

A sexualidade é vista então como “algo de grande importância para a construção do sujeito, sem pretender sufocá-la, ou padronizá-la” (JUNIOR, 2001, p. 12). Assim sendo, a compressão teológica de ambas as igrejas busca entender as sexualidades de modo móvel, como algo que faz parte da construção das identidades das pessoas individualmente e coletivamente, sendo esta também uma questão central na presente dissertação, que busca compreender 'como as diferentes vivências espaciais dos frequentadores LGBT nas IEA e ICM constituem as significações de suas sexualidades'. Portanto, as pessoas buscam reunir-se em espaços e em grupos compatíveis com suas formas de pensar, bem como com categorias identitárias semelhantes relacionadas à vivência espacial de ambas as igrejas. Ademais, as pessoas foco desta pesquisa, buscam o ‘perto quero estar’ de Deus, da sua fé e das práticas religiosas que interpretam como importante. Para isso, é necessária a proximidade ou a ‘comunhão’ com as pessoas da comunidade religiosa. Este contato atua de forma direta para o fortalecimento identitário.

O grupo escolhido para o recorte desta pesquisa é o de pessoas LGBT membros de ambas as igrejas, as quais participam das práticas religiosas e funções como organização da igreja, grupo de louvor, auxílio nos cultos, entre outras atividades. Ao todo foram realizadas 17 entrevistas, sendo 10 com membros da Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá e 7 entrevistas com membros da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba. Utilizamos assim o método de saturação Sá (1998), o qual diz respeito ao ponto em que as entrevistas chegam a um determinado número e não trazem novas informações, tornando-se repetitivas.

Nessa perspectiva, nada há de exclusivamente natural nesse terreno, a começar pela própria concepção de corpo. Através de processos culturais, definimos o que é ou não natural; produzimos e transformamos a natureza e a biologia e, conseqüentemente, as tornamos históricas. No primeiro momento das entrevistas, foi possível traçar o perfil do grupo pesquisado, como demonstra o Quadro 1 abaixo:

QUADRO 1 – Perfil dos membros LGBT da Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá

NOME	IDADE	ESCOLA	ETNIA	TRABA- LHO	RENDA	RESIDÊN- -CIA	AUTOIDEN- TIFICAÇÃO	SEGMENTO RELIGIOSO
Canopus	29 anos	Médio Completo	Branca	Casa da Missão	Sem renda	Casa Missão	Gay	Católica
Arcturus	24 anos	Fund. Incompleto	Negra	Não Trabalha	Sem renda	Casa Missão	Travesti	Pentecostal Diante do Trono de Deus
Veja	27 anos	Médio incompleto	Negra	Cabeleira	1 salário	Casa Missão	Transformista	Presbiteriana Renovada
Capella	30 anos	Médio completo	Negra	Não trabalha	Sem renda	Casa Missão	Bissexual	Presbiteriana Renovada
Rigel	27 anos	Médio completo	Negra	Mercado	1 salário	Alugada	Gay	Evangélicas
Procyon	20 anos	Superior completo	Negra	Auxiliar Cozinha	2 salários	Alugada	Gay	Brasil para Cristo
Alpha	27 anos	Superior incompleto	Branca	Não trabalha	1salário	Alugada	Trans	Católica
Betelgeuse	22 anos	Médio incompleto	Negra	Não trabalha	Sem renda	Casa Missão	Travesti	Evangélicas

Fonte: GELINSKI, A., 2017.

Pensando que as sexualidades são ao mesmo tempo prática e discurso, compostas por “uma complexa malha de regulações que abarcam distintos saberes e poderes, incluindo o religioso” (NATIVIDADE, 2010, p. 2), podemos compreender as sexualidades como um constructo social (HEILBORN, 1999). Desta forma, as vivências e experiências dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba constituem as categorias identitárias, bem como contribuem na compreensão de condutas, no “trânsito por distintos mundos sociais, incorporando ou rejeitando argumentos e noções provenientes de distintas visões de mundo” (NATIVIDADE, 2010, p. 4).

Evidenciamos assim a relação de categorias identitárias que compõe as vivências e experiências das pessoas entrevistadas. Desta forma, para melhor sistematizar os dados referentes ao perfil identitário, dividimos em dois grupos de pessoas entrevistadas, sendo um grupo de membros da Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá, composto por nove pessoas, e o grupo de membros da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba, composto por cinco pessoas. De modo geral, as pessoas entrevistadas têm idade entre 21 anos a 38 anos. Dessas, nenhuma pessoa tem ensino superior completo no grupo da Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá, duas pessoas (uma transexual e um gay) iniciaram o ensino superior, no entanto, não concluíram.

De acordo com as duas pessoas, os motivos são variados, uma delas se autoidentifica como uma pessoa trans e esta, por sua vez, iniciou o ensino superior e passou um tempo no seminário. No entanto, quando se autorreconheceu como pessoa trans deixou de lado a vida de seminarista. Com 27 anos de idade, no momento da entrevista, estava esperando a liberação para redesignação sexual, contribuindo voluntariamente nas atividades da Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá e na Casa de Missão³⁶.

Eu cheguei a fazer o superior, mas ele ficou incompleto. Na verdade, sempre tive o desejo de servir a Deus de uma forma a mais, inclusive entrei no seminário na época lá atrás quando era José, só que não deu certo né e não era pra ser também, eu senti que não era lá, que não era eu, só que essa vontade de servir sempre foi forte. (Entrevista realizada com Arcturus³⁷, ICM-Maringá, em 27/01/2016).

A outra pessoa com ensino superior incompleto não terminou os estudos devido às circunstâncias da vida e à necessidade de trabalhar, visto que mora de aluguel e no momento

³⁶ É um abrigo que acolhe pessoas LGBT em situação de rua, vinculada a Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá. Tem como objetivo acolher e ajudar a comunidade LGBT que, por vezes, não tem onde morar. Assim, a instituição oferece abrigo e encaminhamento para os estudos e trabalho.

³⁷ Antiga comunidade religiosa Pentecostal Diante do Trono de Deus.

da entrevista estava afastada dos pais, buscando se estabilizar emocionalmente e financeiramente. Esta pessoa, por sua vez, se autoidentifica como gay negro, conforme mostra a fala que segue:

(...) daí minha mãe ela me expulsou de casa. Ela me expulsou assim, naquele momento de nervo assim, que foi aquela hora de nervo que ela descontou tudo, mas daí depois... depois ela não queria mais tocar no assunto. A relação entre nós assim não era a mesma, mas também não era tão agressiva, ela também passou por um momento de depressão assim sabe. Daí, assim que ela, que a mãe descobriu eu saí de São Paulo, que eu morava com ela em São Paulo, e vim pro Paraná tentar morar com meu pai. Mas meu pai era pior ainda, meu Deus, ele era evangélico né naquela época ele não aceitou nem nada. Daí tinha que passar por aqueles processos de libertação, ele queria que eu orasse mais, jejuasse mais, que ele acreditava que era o demônio e tal. Aí foi um momento muito difícil. Então eu não consegui morar com o meu pai, fui morar com meu irmão, ele me aceitava mais, daí quando eu tava com meu irmão eu consegui assim me aceitar, porque meu irmão me aceitava né. Então nossa aquilo foi um alívio pra mim né, daí eu consegui respirar consegui me aceitar. (Entrevista realizada com Procyon, Maringá, em 6/11/2015).

Do grupo entrevistado na Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá, duas pessoas concluíram o ensino médio, três não concluíram o ensino médio e uma pessoa não concluiu o ensino fundamental. Dentre estas sete pessoas, somente uma pessoa é branca, as demais se reconhecem como negras. Uma delas se autoidentifica como homossexual e transformista, outras duas como travestis, uma pessoa como bissexual, duas pessoas como gays, três delas, no momento da entrevista, estavam trabalhando, uma na casa de missão como voluntária, outra em um mercado e outra pessoa como cabeleireira, sendo que estas recebiam em média um salário mínimo. Evidenciamos também que seis delas residem na casa de missão e apenas uma em casa alugada. Vale destacar que duas destas seis pessoas identificaram-se como profissionais do sexo. No entanto, quando passaram a residir na casa de missão pararam com a profissão. Essas duas, antes de conhecer a Igreja da Comunidade Metropolitana, moravam na rua, bem como outras três pessoas já tiveram algum momento em situação de rua, como evidenciado a seguir:

Caí nas droga, caí no crack, fui pra prostituição, daí minha família, minha mãe mesmo principalmente, ela pegou e tipo olhava pra mim e falava assim você não tem mais jeito. E eu que queria, eu que queria ir pra prostituição, eu que queria ir pras drogas, eu ficava três, quatro dia sem ir embora só usando drogas. (Entrevista realizada com Vega³⁸, Maringá, em 20/01/2016).

³⁸ Antiga Comunidade Religiosa Presbiteriana Renovada.

Eu tava morando na rua, eu tava morando na rua. E daí foi aí que eu conheci, é eu tenho amigo e daí eu tava na prostituição, eu tava na rua, isso daí já era madrugada, a gente, ele daí ele pegou e ganhou um panfretinho da igreja, e essa panfretinho tinha uma bandeira tal do arco íris e tal então aquela coisa assim daí ele pegou, eu peguei e fiquei bem muito doente e a gente tava morando num lugar abandonado, era num pet shop abandonado, lá perto do lá perto do hospital Santa Rita, a gente tava dormindo lá num lugar abandonado, daí eu tava, comecei a ficar muito doente porque a rua só traz isso sabe, doenças e coisas que não presta. (Entrevista realizada com Canopus, Maringá, em 20/01/2016).

Vale ressaltar que todas as pessoas entrevistadas nasceram e cresceram na vida religiosa, e esta foi interrompida devido à outra categoria identitária, a sexualidade. Quando as pessoas se reconhecem e são lidas devido a sexualidades dissidentes heteronormativas, como é o caso das pessoas foco desta pesquisa, são interpretadas como ‘pecadoras sexuais’ (NATIVIDADE, 2008).

Desta forma, essas pessoas vivenciam conflitos entre sua sexualidade, seu desejo, seu sentimento afetivo não heteronormativo e o discurso sexualizador do pecado. Há, assim, o “interdito religioso às práticas homossexuais” (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009, p. 8). Ao publicizar a orientação sexual ou a identidade de gênero dissidente, automaticamente sentem a homofobia religiosa/pastoral, indo de olhares, comentários e discursos até aos processos de ‘cura e libertação’ ou às expulsões de suas respectivas comunidades religiosas. Como demonstra a fala que segue:

Eu não sabia que eles já sabiam (risos). Mas quando eles descobriram até o pastor me chamou num canto, numa salinha secreta que nem eu sabia que existia (risos). Nossa, me encheu de pergunta, se havia consumado e não sei o que. Mas eu nem sabia o que era isso, eu nem sabia o que tava acontecendo direito comigo, eu só sentia aquilo sabe. De pensar no menino que conheci, de querer conversar com ele, aquela coisa de adolescente sabe, aquela paixãozinha. Tudo era muito novo, confuso. (...) E então a igreja ficou sabendo, os jovens já não falavam comigo direito, me olhavam sabe diferente, faziam piadas. Até que parei de ir, fui mais umas semanas e não fui mais. Foi tão ruim, porque eu não esperava isso, eu acreditava que eles da igreja né, que não ia ser assim, mas foi. (Entrevista realizada com Rigel, Maringá, em 21/01/2016).

(...) tinha que passar pelo mesmo processo de libertação: você tem que ir lá na casa do pastor e ele vai orar por você se manifesta, e nunca manifestou nada eu achava até estranho. Porque eu já cheguei a levar amigos meus lá e quando ia colocar a mão na minha cabeça não acontecia nada, nossa, mas eu achava muito estranho e eu achava muito muito estranho mesmo. Daí eu ficava, fiquei quase um mês indo pro pastor e aquele pastor ele era aquele que ele era visto como um bom pastor. Colocava a mão na cabeça e o ‘demônio’ já se manifestava, mas comigo assim ele colocava e tentava e tentava e tentava e daí orava e ali ia meia hora, uma hora de oração ali e nunca manifestava. Até que um mês indo lá todos os dias, era todos os

dias, um mês seguido e não manifestava nada, daí ele chegou pra mim e ‘nossa não tem mais demônio aí que se manifestar não’ (risos) “não tem demônio pra se manifestar não, mas olha se você cair de novo na tentação a culpa é sua, você só tem que resistir e evitar sair com homossexuais e se você cair à culpa é sua, você que vai responder”. (Entrevista realizada com Procyon, Maringá, em 6/11/2015).

Revela-se assim, a reprodução de práticas fundamentalistas e homofóbicas presentes em espaços religiosos, as quais reiteram as sexualidades que destoam da ‘norma’ como pecado. Indo além, buscam combater e domesticar qualquer diversidade, pois os discursos, práticas e “argumentos religiosos plurais e heterogêneos podem ser alinhados em torno da rejeição e desqualificação das dissidências da norma heterossexual”, como afirmam Natividade e Oliveira (2009, p. 9).

Ao analisarmos o perfil dos membros da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba, evidenciamos outras características, como aponta o Quadro 2. De um total de cinco entrevistas com as pessoas da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba, todas concluíram o ensino médio, sendo que duas possuem título de mestre, uma cursou duas graduações, uma com superior incompleto e outra possui cursos técnicos profissionalizantes. Destas cinco pessoas, apenas uma identifica-se como negra, as demais se identificam como brancas.

QUADRO 2 – Perfil dos membros gays da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba, PR

NOME	IDADE	ETNIA	ESCOLA	TRABALHO	RENDA	RESIDÊNCIA	AUTOIDENTIFICAÇÃO	SEGMENTO RELIGIOSO
Aldebaran	21 anos	Branca	Médio completo	Conserto de instrumentos	1 salário	Alugada	Gay	Batista
Antares	27 anos	Negra	Superior incompleto	Empresa Ead	2 a 4 salários	Alugada	Gay	Comunidade Anarquista
Spica	34 anos	Branca	Mestrado	IEA	2 salários	Alugada	Gay	Universal do Reino de Deus
Centaurus	35 anos	Branca	Mestrado	Empresa	2 a 4 salários	Alugada	Gay	Anglicana
Taurus	32 anos	Branca	Superior	Pedagogo	4 a 6 salários	Própria	Gay	Adventista

Fonte: GELINSKI, A., 2017.

Em relação à residência dos entrevistados, uma pessoa possui residência própria, as demais moram em casas/apartamentos alugados. Todas as pessoas autoidentificam-se como

gays, com renda que varia de dois até seis salários mínimos. De modo semelhante ao grupo pesquisado da Igreja da Comunidade Metropolitana, todas as pessoas entrevistadas da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba provêm de uma vida religiosa. Ambos os grupos destacam a dificuldade de conviver com a antiga comunidade religiosa e a compreensão teológica fundamentalista, bem como a resistência à sexualidade e aniquilação dos sentimentos. Isto se dá entre a tensão do discurso religioso reiterando o caráter pecaminoso da sexualidade e o desejo de sair do armário e libertar-se das amarras normatizadoras. Como mencionado nas falas que seguem:

Aconteceu, acho que desde criança tem aquelas quedas por minininhos na escola. Ai passei uma adolescência difícil, mas eu vim me aceitar mesmo depois dos meus dezenove anos. (...) E eu tenho um passado religioso, eu fui da igreja Universal por um tempo, então essa parte foi uma parte de negação, negação total e isso foi dos quinze até os dezoito e poucos anos. E que não se falava nisso, eu tentava não pensar nisso e funcionava muito bem, essa coisa de aniquilar a sexualidade. (Entrevista realizada com Spica³⁹, Curitiba, em 6/02/2016).

Então iniciou por volta dos 11 anos, que notei algo diferente, né, mas aí depois de um tempo é isso aí tipo pra mim não foi muito relevante, dos 15, 16 anos eu assim já não tava nem interessado em saber se eu ia casar com mulher, homem tal, tava de boa. Aí lá pelos 16, 17 anos que eu comecei assim a sentir de novo essa atração e assim eu percebia que todo mundo sentia essa atração por mulher e tal, os amigos e tal. E eu pera aí, sinto diferente não é igual assim. Então a partir daí assim, é eu comecei a conhecer algumas pessoas, fiquei e tal e aí depois que foi o processo da família né. Aí minha mãe ficou sabendo, meu pai e tudo e aí eles não aceitaram de jeito nenhum, então foi um processo que no caso eu não me aceitava ainda direito, achava que era errado e tal, pecado no contexto religioso. Aí na igreja que eu participava, participei do que eles chamam de processo de cura libertação, um encontro com Deus, aí fui e tal. E de repente até fiquei achando que eu tava curado, nossa até namorei uma menina, mas via que não sentia a mesma coisa, não era bem aquilo, sabe. Então foi quando eu parei, não dava mais, e eu larguei mão de teimar. Por mais que falassem algo, que eu não quisesse ser pecador (não que isso exista, mas eu acreditava que sim), mas era eu, eu ia estar mentido pra mim, pra outra pessoa, pra mulher no caso né. E se eu casasse ia ser horrível, ao meu ver, eu tá errando mais ainda. (Entrevista realizada com Aldebaran⁴⁰, Curitiba, em 4/02/2016).

Foi possível evidenciar através das entrevistas a reiteração do suposto caráter 'pecaminoso das sexualidades', mais especificamente em relação à homossexualidade. As pessoas que dissidem do discurso religioso normatizador são questionadas como “doentes”, como uma “maldição de família”, uma “provação”. Tal pensamento é reiterado em todas as falas de ambos os grupos, isto é, Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá e Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba. Noutros termos,

³⁹ Antiga Comunidade Religiosa Universal do Reino de Deus.

⁴⁰ Antiga Comunidade Igreja Batista.

o “homossexualismo é uma abominação” implica defender a existência, a inteligibilidade e a materialidade de uma posição de pureza externa ao homossexualismo, ocupada exclusivamente pela heterossexualidade. Seguindo esta lógica, textos bíblicos são usualmente empregados para reiterar a vinculação entre homossexualidade e “pecado”, recorrendo a interpretações da Palavra que se pretendem literalista. (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009, p. 12).

Desta forma, há uma defesa da heterossexualidade compulsória, ou seja, uma desqualificação de sexualidades dissidentes da heterossexualidade como norma. Assim, ao se afirmar a “heterossexualidade” como única e legítima forma de exercício do desejo (BUTLER, 2003), legitima-se o pensamento linear de sexo, gênero, desejo e práticas como algo natural, ‘correto’, esperado por Deus. No entanto, tal pensamento confere inteligibilidade, importância e materialidade ao “sexo” biológico, tomando diferenças de gênero e subordinações culturalmente constituídas como se fossem “naturais”, como afirma Butler (2003).

Deste modo, são várias as formas e intensidades de reiteração da heterossexualidade compulsória, “variando desde o total silêncio acerca da diversidade sexual e de gênero até a produção de estereótipos que operam por uma franca estigmatização de pessoas LGBT” (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009, p. 13). Ademais, as perspectivas teológicas conservadoras articulam-se com políticas que justificam seus posicionamentos homofóbicos na cosmologia, passagens bíblicas e práticas cristãs fundamentalistas.

Pensando assim, as pessoas foco desta pesquisa vivenciaram uma tradição religiosa que contribuiu para o conflito de categorias identitárias entre sexualidade e religiosidade. Ora buscavam manter sua religiosidade, aniquilando seus sentimentos e desejos, apegando-se em discursos e práticas religiosas para se conservar heterossexuais, ora deixavam de lado suas antigas comunidades religiosas, as compreensões teológicas fundamentalistas e o discurso religioso de caráter pecaminoso da sexualidade.

Desta forma, identificamos que as pessoas entrevistadas de ambos os grupos investigados sentiram-se motivadas a conhecer e frequentar as comunidades religiosas de ambas as igrejas. Dentre os motivos para conhecer esses espaços religiosos, evidenciamos num primeiro momento, a curiosidade, a vontade de voltar à vivência religiosa, busca de ajuda e acolhimento, busca de respeito, compreensão de uma teologia respeitosa e o rompimento da noção de pecado e uma nova forma de interpretar os textos bíblicos.

Na Anglicana encontrei pessoas sem preconceito que não eram apenas politicamente corretas, mas eram, sobretudo, humanistas. Foi na Igreja Anglicana, Curitiba, que fui acolhido como filho de Deus independentemente de minha trajetória, sem julgamento sabe, fui percebido como pessoa sem rotulações. (Entrevista realizada com Taurus⁴¹, Curitiba, em 8/01/2016).

Com receio no início. Mas daí eu fui frequentando, ouvindo as palestras, as pregações do Reverendo daí ele foi desconstruindo muito muita coisa em mim. Todo aquele sentimento do pecado, do erro. Então a ICM é realmente isso se você já veio com um conceito nós não queremos mudar nada, a gente vai respeitar, a ICM ela não tenta convencer nada a ninguém ela não deseja não a convencer, mas se você tem dúvidas como eu tinha, ela vai esclarecer essas dúvidas se você quiser aceitar ou não aí tipo é opção sua. (Entrevista realizada com Canopus⁴², Maringá, em 20/01/2016).

Aí eu evitei ir na igreja, fiquei um bom tempo sem ir na igreja realmente, daí que o vazio era muito grande, a solidão, daí buscava uma coisa não era, pensava que era amor mas não era, decepção amorosa mas também não era, então o vazio era muito grande. Daí ah vamo então na ICM né, só pra conhecer, será que lá realmente tem esse Deus que eles tanto falam, esse Deus de amor, será que eles vão me aceitar mesmo ou não? E quando eu cheguei aqui, nossa, o amor assim aquilo foi desconstruindo e aquele vazio foi completando e aquilo que havia tirado de mim que era Deus, porque havia tirado Deus de mim porque é onde que eu posso ver Deus? Eu acredito assim eu posso ver Deus no meu semelhante, então se o meu semelhante ele não me aceita, principalmente os líderes religiosos nas igrejas que eu frequentava, se nem eles me aceitam como eu sou como que Deus vai me aceitar, então foi tirado Deus de mim. Na ICM não, na ICM eu via que aquilo que tinha desconstruído que havia se quebrado dentro de mim foi construído a nova esperança então foi conhecer Deus novamente conhecendo a ICM. (Entrevista realizada com Rigel⁴³, Maringá, em 21/01/2016).

Portanto, foi possível evidenciar o perfil dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba, os quais são compostos por feixes de categorias identitárias. A intersecção dessas categorias compõe a identidade de cada pessoa entrevistada, o que nos possibilita pensar que as identidades não são fixas e imóveis, mas estão em constante elaboração e transformação, de acordo com as experiências e vivências tanto individuais como coletivas.

Sendo assim, o grupo pesquisado, a partir de suas experiências e práticas nas espacialidades da Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá e da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba, fortaleceu-se identitariamente, bem como buscou voltar-se para a vivência religiosa, conciliando-se com as sexualidades. Resultando assim, para os membros

⁴¹ Antiga Comunidade Religiosa Igreja Adventista.

⁴² Antiga Comunidade Religiosa Igreja Católica.

⁴³ Antiga Comunidade Religiosa, participou de várias Igrejas Evangélicas.

de ambas as igrejas, na resignificação das compreensões teológicas e das suas sexualidades, pois se antes compreendiam as sexualidades como algo imoral posto que estas estão relacionadas diretamente ao pecado e, por isso, estas pessoas não são amadas pelo divino, atualmente compreendem as sexualidades como algo que também foi criado pelo divino. Além disso, a noção do processo sexualizador do pecado foi desfeita, pois para ambas as comunidades religiosas não há o discurso de pecado. Isto tudo possibilita para que haja um rompimento entre as pessoas religiosas e as perspectivas teológicas hegemônicas, isto é, são as pessoas religiosas teologando.

Desta forma, mesmo vivenciando outras espacialidades, a religiosidade constitui-se como central na vida dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba. Assim, o próximo capítulo evidencia as espacialidades mais evocadas por ambos os membros, bem como quais são os discursos que compõem estas espacialidades, as quais se constituem em um conjunto de relações, trocas e significações que contribuem para resignificar a identidade dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba.

CAPÍTULO III

AS EXPERIÊNCIAS ESPACIAIS E RELIGIOSAS DOS MEMBROS DA IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA DE MARINGÁ E DA IGREJA EPISCOPAL ANGLICANA DE CURITIBA E A COMPREENSÃO SOBRE SUAS SEXUALIDADES: ESPACIALIDADES DISCURSIVAS E CATEGORIAS DISCURSIVAS

Este capítulo tem como objetivo analisar os paradoxos vivenciados pelos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, que mesclam suas experiências espaciais, isto é, práticas religiosas interseccionadas com as categoriais identitárias. Através dos discursos das lideranças e dos membros LGBT tanto da ICM-Maringá quanto da IEA-Curitiba, é possível compreender as significações em relação às sexualidades.

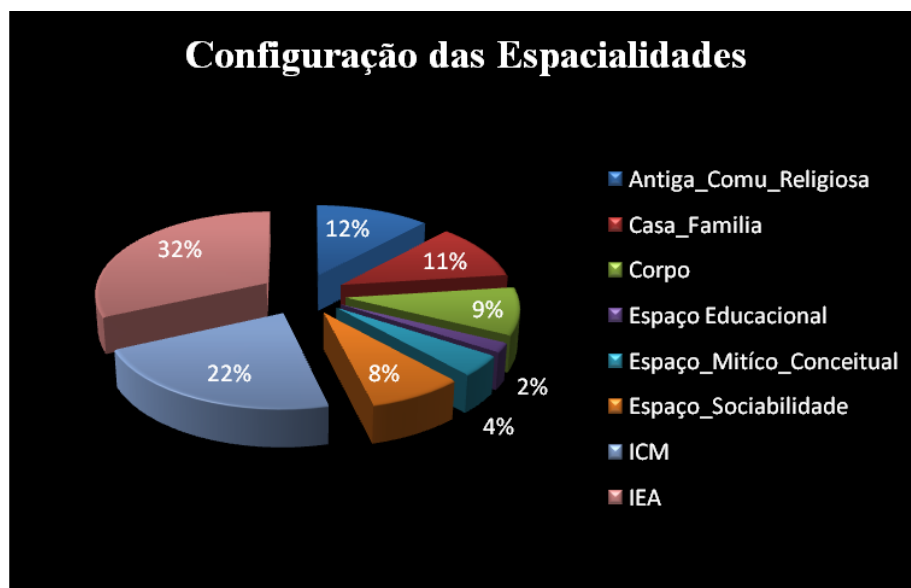
Os membros LGBT, mesmo tendo inúmeras experiências e vivências fora do espaço religioso, ainda carregam princípios religiosos. Os espaços vivenciados pelos membros LGBT da ICM-Maringá e IEA-Curitiba estão conectados com discursos, práticas e experiências, as quais são entendidas e sentidas de maneiras distintas, contribuindo assim para as significações e para a constituição das identidades individuais e do grupo.

Faz-se necessário ressaltar que o grupo pesquisado da ICM-Maringá é composto por quatro gays, um bissexual, duas travestis, uma mulher trans. Já o grupo pesquisado da IEA-Curitiba é composto por cinco membros gays.

Para tanto, evidencia-se que as categorias discursivas da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba conectam-se com as espacialidades, visto que todas as categorias discursivas estão em relação e se copenetraram.

Desta forma, o Gráfico 1 é resultado das evocações evidenciadas pelos membros LGBT da ICM-Maringá e dos homens gays da IEA-Curitiba, Paraná, as quais colaboraram para a construção deste gráfico e consequentemente para a sua análise. Ademais, serve como guia para a estruturação das seções do presente capítulo.

GRÁFICO 1 – Espacialidades dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná e da IEA-Curitiba, entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.

Organizadora: GELINSKI, 2017.

Como pode ser observado, a intensidade de evocações remete a um determinado espaço, e sendo assim o presente capítulo está dividido em sete seções que exploram as especificidades de como os diferentes espaços estão relacionados com as experiências espaciais e religiosas. Para tanto, as seções são fruto da análise de conteúdo de 17 entrevistas, 10 delas realizadas com os membros LGBT da ICM-Maringá e 7 entrevistas com membros da IEA-Curitiba. A ordem das seções está conectada com as narrativas em relação ao espaço, não se restringindo somente ao espaço religioso, mas perpassando pelos mais variados espaços cotidianos dos membros LGBT. Assim, buscamos analisar como cada espacialidade contribui para as significações individuais e coletivas em relação às sexualidades.

3.1 Atual Comunidade Religiosa

Entendemos aqui a comunidade religiosa como a espacialidade igreja, constituída pelos membros, práticas e discursos daquele segmento religioso. Noutros termos, a igreja pode ser entendida de acordo com a subjetividade ou intersubjetividade. Podendo ainda ser compreendida como eventualidade, local de encontros entre os membros e o Ser Divino.

Contudo, evidencia-se a igreja como uma espacialidade vivenciada no cotidiano de pessoas que comungam uma determinada forma de ver, significar e entender o mundo. Os grupos que constituem identificações religiosas como os membros LGBT da ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba buscam se reunir em espaços como igrejas para compartilharem práticas, concepções e experiências de fé.

O termo igreja vem do termo grego *ekklesia*, posteriormente passou para o latim como *ecclesia* chegando até nós como 'igreja'. Desta forma, no início, a palavra 'igreja' significava a comunidade dos cristãos reunida para a celebração. Com o passar do tempo, passou a designar a comunidade eclesial na sua totalidade, pois esta comunidade é 'con-vocada' pela 'Palavra' para formarem uma 'com-união' (comunhão) ou 're-união'⁴⁴.

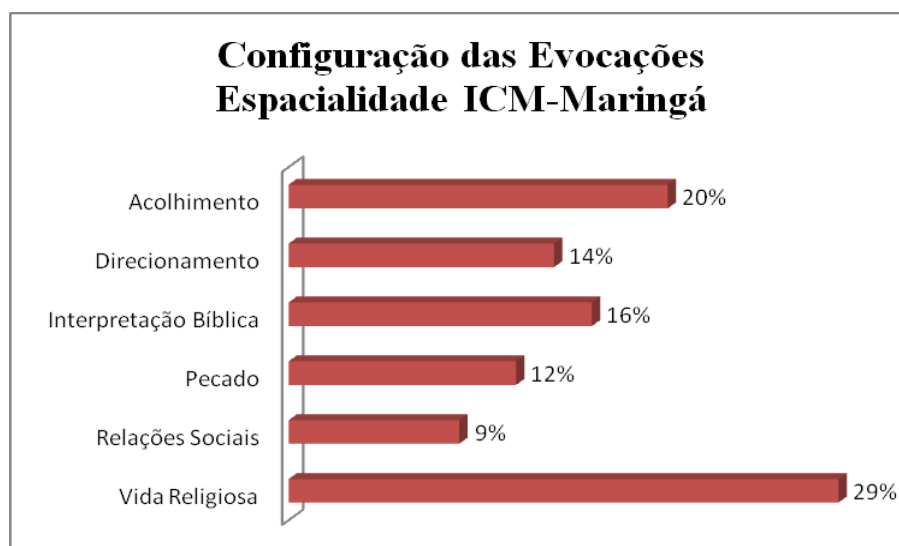
Diante disso, o espaço religioso é evidenciado por ambos os grupos, tanto membros LGBT da ICM-Maringá como pelos membros gays da IEA-Curitiba, pois é dotado de trocas e vivências, as quais contribuem para suas compreensões. Assim, a espacialidade ICM-Maringá está evidenciada, em nossa investigação, totalizando 32% nas falas de seus respectivos membros e a IEA-Curitiba aparece com 22% nas falas dos membros gays.

Tais falas mostram que as espacialidades ICM-Maringá e a IEA-Curitiba configuram-se com algumas características diferentes, as quais se referem à localização e estrutura, o surgimento de cada comunidade religiosa e a organização dos momentos religiosos. No entanto, as categorias discursivas evidenciadas a partir de ambos os grupos são semelhantes. Para os membros LGBT da ICM-Maringá, identificou-se as categorias discursivas 'acolhimento' com 20%, 'vida religiosa' 19%, 'interpretação Bíblica' 16%, 'direcionamento' 14% e 'relações sociais' 12%, como demonstra o Gráfico 2.

Por sua vez, os membros gays da IEA-Curitiba possuem as mesmas categorias discursivas, mas com intensidades diferentes. Posto que 'vida religiosa' corresponde a 29%, 'acolhimento' 19%, 'interpretação Bíblica' 22%, 'relações sociais' 12%, 'pecado' 10% e 'direcionamento' 10%, como pode ser visto no Gráfico 3.

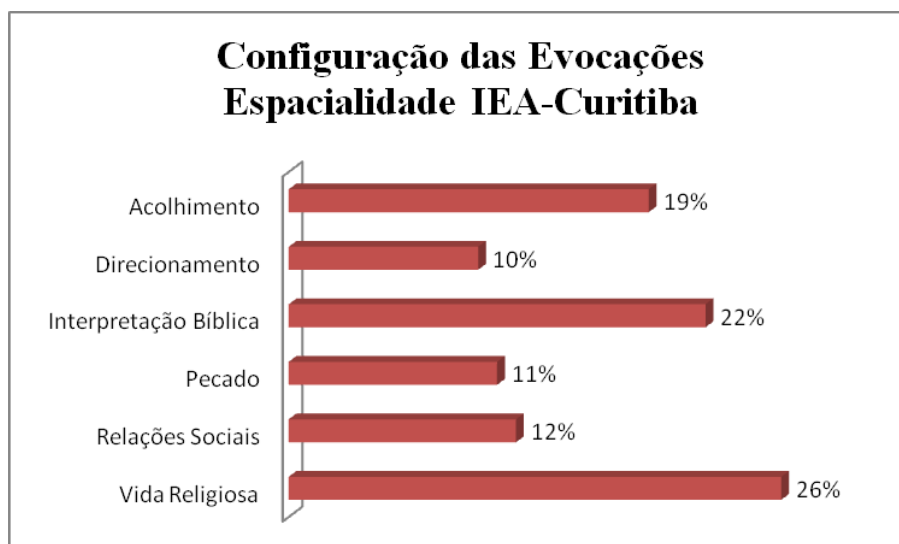
⁴⁴ Estas reflexões estão colocadas nas seguintes discussões: AUGÉ, Matias. **Liturgia:** História, celebração, Teologia, espiritualidade. São Paulo: Ave-Maria, 1996.; MALDONADO, Luis. **A celebração litúrgica:** fenomenologia e teologia da celebração. In: BOROBIO, Dionisio (Org.) A celebração na Igreja – Liturgia e sacramentologia fundamental. São Paulo: Loyola, 1990, p. 161-175; BUYST, Ione; SILVA, Jose Ariovaldo. **O mistério celebrado:** memória e compromisso I – Teologia

GRÁFICO 2 – Espacialidade ‘Igreja da Comunidade Metropolitana’ Maringá, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná e da IEA-Curitiba, entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.
Organizadora: GELINSKI, 2017.

GRÁFICO 3 – Espacialidade ‘Igreja Episcopal Anglicana’ de Curitiba, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná e da IEA-Curitiba, entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.
Organizadora: GELINSKI, 2017.

Constata-se assim, que as categorias discursivas ‘acolhimento’ e ‘vida religiosa’ são as primeiras para ambos os grupos. No entanto, a categoria discursiva ‘acolhimento’ é indicada com 20% pelos membros LGBT da ICM-Maringá e 19% pelos membros gays da IEA-Curitiba. Já a categoria discursiva ‘vida religiosa’ é apontada com 26% pelos membros IEA-Curitiba e 29% pelos membros LGBT da ICM-Maringá. Revela-se assim, ambas as espacialidades religiosas (ICM-Maringá e IEA-Curitiba) como relevantes para a vida das pessoas entrevistadas, pois é através delas que há o acolhimento, despertando o sentimento de conforto e respeito. Como evidenciado na fala de Veja e Taurus.

Lá fora a gente se sente como um pássaro preso na gaiola. Na ICM a gente sente que não tem nada que tem que prender a gente, que a gente é livre, Deus ama a gente como a gente é, Então a gente basta seguir o caminho Dele e o que os outros pensa, e o que as outras igrejas pensa não vale a pena, vale a pena você acreditar assim e seguir como é. Deus ama eu como eu sou então tá bom demais, tá ótimo. (Entrevista realizada com Vega na ICM-Maringá, Maringá, em 27/01/2016)

É um lugar que encontrei pessoas sem preconceito sabe, sobretudo, são pessoas humanistas, na Igreja Anglicana, fui acolhido como filho de Deus independentemente de minha trajetória, fui percebido como pessoa. Pra início de conversa, ninguém em nenhum momento perguntou o que eu era, não houve nenhum questionamento sobre minha orientação. Porque isto não importa aos olhos de Deus. (Entrevista realizada com Taurus, Curitiba, 8/01/2016).

Revela-se assim, que as espacialidades religiosas atuais são locais que despertam o sentimento de pertença ao grupo, aquela coletividade (ROCHER, 1971). Pois é no espaço ICM-Maringá ou no espaço IEA-Curitiba que seus respectivos membros têm a liberdade de vivenciarem as práticas e os discursos religiosos, conciliando com as suas sexualidades. Tais espaços constituem-se como locais de “consagração, pertença e solidariedade entre os membros” (ROCHER, 1971, p. 169). Rigel também evidencia, conforme trecho de fala a seguir, o atual espaço religioso como um local constituído por relações, as quais são dotadas de respeito e conseqüentemente envoltas por sentimentos positivos.

A ICM ela se resume em uma palavra só: amor. Porque não simplesmente aqui na ICM em Maringá, não simplesmente na casa de missão, mas em outras ICMs também no Brasil, eu tive a oportunidade de conhecer, o mesmo carinho e pessoas que eu nunca vi na minha vida tipo ser capaz de deixar sua casa e ceder sua casa, ceder a cama que dorme pra gente poder tá dormindo ali, ou carisma que eles tem pra receber a gente, são capazes de tirar a própria roupa do corpo pra vestir a gente então o carinho que eles tem uns tem pelos outros é muito grande é muito

grande isso, é como se fosse uma grande uma grande família. (Entrevista realizada com Rigel, Maringá, em 21/01/2016).

Por conseguinte, a categoria discursiva ‘interpretação da Bíblia’ é evidenciada por ambos os grupos entrevistados. Assim, as formas de compreender os textos bíblicos estão relacionadas às espacialidades ICM-Maringá e a IEA-Curitiba. Na passagem abaixo, Procyon revela como os textos bíblicos são compreendidos e estudados pela comunidade ICM-Maringá:

A ICM ela tem o método de estudar a Bíblia que se chama o método histórico-crítico né, então a gente faz todo um estudo que tipo só se faria no curso de teologia né, e esse método é passado pra gente. Pra que a gente conheça a Bíblia não simplesmente no que ela tá falando ali, mas que conheça a época, onde que ela foi escrita conheça pra quem que ela foi escrita, conheça a linguagem que ela foi escrita. Então a gente reconhece que a Bíblia ela não foi escrita por Deus ela foi escrita por homens e foi traduzida várias e várias vezes né. Então, a e os reverendos que trazem as mensagens, trazem uma mensagem de amor, de paz, de conforto, de esperança, e que se identifica muito com a nossa vida, com aquilo que a gente tá passando, que às vezes a gente tá precisando de uma palavra de conforto e ali a gente encontra. (Entrevista realizada com Procyon, Maringá, em 6/11/2015).

Semelhantemente, Spica relata como a Bíblia é vista pela IEA-Curitiba, a qual é interpretada não como um fundamento e uma verdade absoluta, mas sim como uma luz que contribui para orientar decisões, concepções e atitudes.

A gente sempre tem dito isso na igreja que a Bíblia é como se ela fosse uma luz, aquele salmo diz que lâmpada para meus pés é tua palavra. Ela tem que iluminar o seu caminho, ela não te aponta o caminho, ela não te obriga a seguir um caminho, mas ela ilumina o seu caminho no mundo. Então Jesus disse você tem que amar o próximo isso é uma luz. Vamo pros dez mandamentos não roubar é uma luz, não cobiçar a mulher do próximo ajuda muito na vida (risos). Então acaba sendo...pra mim é uma luz ela orienta os passos que eu tenho que dá no meu dia a dia. (Entrevista realizada com Spica, Curitiba, em 6/02/2016).

Dessa maneira, Achemar compreende os textos bíblicos de maneira a espelhar suas atitudes. Além disso, é interpretada de maneira contextual, trazida para os dias atuais. Revela-se assim a relação das interpretações dos textos bíblicos e a espacialidade ‘atual comunidade religiosa’.

Pra mim eu acho assim que é um livro histórico sim só que são fatos pra se inspirar entendeu, pra se espelhar a seguir. É muita gente lê a Bíblia e faz tudo ao pé da letra, eu acho que é como é um livro de interpretação depende muito de quem de quem lê né, pessoas muito assim fanáticas com religião essas coisas, leva regradinho o que a Bíblia diz, eu acho que você tem que interpretar aí nos dias de hoje no século que a gente vive tentar transpor né alguma coisa, tirar alguma coisa, porque tem muito ensinamento, mas acho que são pra se espelhar e não pra um manual assim pra você seguir à risca. (Entrevista realizada com Capella⁴⁵, Maringá, em 05/02/2016).

De modo semelhante, Centaurus expõe trechos bíblicos pouco utilizados nos discursos religiosos, visto que estão fundamentados em passagens que condenam as sexualidades. Para tanto, Centaurus compreende a Bíblia como um livro que está inserido em um momento histórico. Como demonstra a fala a seguir:

Então sempre vai é você tem a Bíblia exaltando o amor de Jonatas e Davi, de Ruth e Noemi, você vai ter a passagem do centurião que pede pra que Jesus cure o seu servo e se você fizer um estudo das palavras utilizadas, do contexto histórico, de tudo, fica muito claro que esse servo na verdade seria o amante dele a pessoa que convivia com ele né e Jesus nem menciona esse fato, ele simplesmente elogia a fé do centurião e diz que a fé curou o servo né. Então mesmo pontualmente é possível desconstruir esses discursos né. (Entrevista realizada com Centaurus⁴⁶, Curitiba, em 21/10/2015).

Revela-se, assim, a Bíblia constituída por vários textos e esses textos sendo interpretados de várias maneiras, podendo ser contextual, histórico, ou seja, busca-se compreender o texto bíblico como um todo. Por outro lado, há a interpretação fundamentalista, essa interpretação, por sua vez, concebe os textos bíblicos de forma não histórica.

Armstrong (2007) revela que desde os primórdios os autores bíblicos tiveram a liberdade de interpretar e reescrever os textos das mais variadas formas. No entanto, segundo a autora, a Bíblia sempre significou mais do que dizia, “exegetas posteriores apresentaram a Bíblia como um modelo para os problemas de seu tempo” (ARMSTRONG, 2007, p. 4). Associado a isto, em nosso trabalho, evidenciou-se que a Bíblia fez e faz parte da vida do grupo pesquisado, fazendo parte das práticas religiosas mesmo quando os membros da ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba se afastaram dos antigos espaços religiosos.

Dessa forma, tanto a espacialidade ICM-Maringá como a IEA-Curitiba contribuem para uma rede de relações e experiências, bem como para uma compreensão teológica distinta da fundamentalista. Pois através dos discursos, das interpretações bíblicas e das práticas

⁴⁵ Antiga Comunidade Religiosa Igreja Presbiteriana Renovada.

⁴⁶ Antiga/atual Comunidade Religiosa Igreja Episcopal Anglicana.

inclusivas, ambas as espacialidades diferenciam-se das antigas comunidades religiosas dos entrevistados, além disso, demonstram que é possível conciliar a vida religiosa e as sexualidades que estão fora da norma heterossexual.

Logo, a espacialidade ICM-Maringá e IEA-Curitiba podem ser consideradas um local de encontro entre as pessoas que comungam uma forma de crer e interpretar o mundo, constituindo-se assim como um evento (MASSEY, 2008). Tal movimento contribui para as experiências, significações e ressignificações das pessoas, indo além, comprova-se que através dos discursos e práticas da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba há uma ressignificação dos princípios religiosos e das concepções apreendidas. Assim, os membros LGBT da ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba relatam o ‘direcionamento’ como categoria discursiva conectada ao espaço ICM-Maringá e IEA-Curitiba. Este ‘direcionamento’ está relacionado tanto com as sexualidades como com as compreensões teológicas. Como evidenciado no trecho abaixo:

Aí eu evitei ir na igreja, fiquei um bom tempo sem ir na igreja realmente, daí que o vazio era muito grande, a solidão, daí buscava uma coisa não era, pensava que era amor mas não era, decepção amorosa mas também não era, então o vazio era muito grande. Daí ah vamo então na ICM né, só pra conhecer, será que lá realmente tem esse Deus que eles tanto falam, esse Deus de amor, será que eles vão me aceitar mesmo ou não? E quando eu cheguei aqui, nossa, o amor assim aquilo foi desconstruindo e aquele vazio foi completando e aquilo que havia tirado de mim que era Deus, porque havia tirado Deus de mim porque é onde que eu posso ver Deus? Eu acredito assim eu posso ver Deus no meu semelhante, então se o meu semelhante ele não me aceita, principalmente os líderes religiosos nas igrejas que eu frequentava, se nem eles me aceitam como eu sou como que Deus vai me aceitar, então foi tirado Deus de mim. Na ICM não, na ICM eu via que aquilo que tinha desconstruído que havia se quebrado dentro de mim foi construído a nova esperança então foi conhecer Deus novamente conhecendo a ICM. (Entrevista realizada com Rigel, Maringá, em 21/01/2016).

Revela-se assim, o atual espaço religioso dotado de descobertas e acolhimento sincero, constituindo-se como um espaço de reconciliação com Deus, com a vida religiosa e consigo mesmo, pois compreende-se que as categorias identitárias ‘religiosidade’ e ‘sexualidade’ não são opostas, mas podem sim compor a identidade das pessoas sem que uma anule a outra.

Hoje eu penso que minha religiosidade e eu ser gay são complementares, não tem essa questão de tipo conflito, da culpa que eu tinha antes. Quando conheci a Anglicana senti uma coisa diferente, em tudo assim. Até o olhar das pessoas me dava tranquilidade. E aí o tempo foi passando, e eu fui frequentando cada vez mais a igreja, e consegui ver que o errado não era eu, mas era as outras pessoas. Vi que

posso sim ter minha fé, que Deus tá comigo sim. (Entrevista realizada com Taurus, Curitiba, em 8/01/2016).

Diante do exposto, ambos os membros (ICM-Maringá e IEA-Curitiba) entrevistados evidenciam suas respectivas comunidades religiosas como local de relações e práticas distintas quando comparadas às comunidades religiosas em que foram socializados. Assim, o discurso do pecado relacionado à homossexualidade constantemente reiterada nas antigas comunidades religiosas é desconstruído na ICM-Maringá e na IEA-Curitiba. Visto que ambas as igrejas buscam familiarizar as pessoas aos textos bíblicos, com objetivo de demonstrar e compreender tais textos de modo contextual e histórico. Desconstruindo assim a relação sexualidade e pecado. Neste sentido, ‘pecado’ é concebido como categoria discursiva por ambos os membros entrevistados. Como relata Centaurus e Alpha:

Hoje entendo que o pecado é não dar condições do outro ser o que gostaria de ser, é lhe imputar algo criado e sem reflexão. Pecar pra mim é não amar, pois quem não ama não conhece a Deus, porque o que é Deus? Deus é amor. Deus se manifesta de várias formas, e seu filho Jesus ele é histórico ao mesmo tempo veio nos ensinar o que realmente é a vontade do Pai, e se resume em uma única palavra amor, Jesus foi um revolucionário a seu tempo em que se importa com os que sofrem antes de tudo, e que podemos ser melhores em nossas ações. (Entrevista realizada com Centaurus, Curitiba, em 21/10/2015).

E aí ICM não, a ICM mostra que ele é amado por Deus, que não é a sexualidade dele que faz né o pecado. O pecado está no caráter da pessoa, o que ela faz de bom e de ruim, independente se é hétero, se é gay, se é lésbica, se é travesti ou transexual, é o caráter que conta. Então pra nós é muito importante porque eles começam a voltar e quebrar aquele paradigma que colocam que vai pro inferno, que não são de Deus, que Deus não ama a gente. Então a gente tem uma luta muito grande por causa disso viu, porque muitos ainda ficam meio assim “ah, mas uma igreja que me aceita” que não sei o que “ah não, vou pro inferno”, daí muitos vão por curiosidade e acabam quebrando e ver realmente “não, Deus me ama como eu sou”. (Entrevista realizada com Alpha⁴⁷, Maringá, em 07/06/2016).

Destaca-se assim, o rompimento da noção de pecado relacionado às sexualidades, o que contribui para uma ressignificação através das vivências, práticas e discursos da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba. Todas as pessoas entrevistadas foram socializadas em outras comunidades religiosas, as quais auxiliaram para a formação de seus valores.

Para Berger (1985), as pessoas produzem valores e verificam que se sentem culpadas quando os transgridem. Neste sentido, os membros LGBT da ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba evidenciam o sentimento de transgressão em relação a sua sexualidade,

⁴⁷ Antiga Comunidade Religiosa Igreja Católica.

acreditando serem pecadores e fora do direito de estar na presença de Deus, tal pensamento era reiterado pelos valores e discursos de suas antigas comunidades religiosas. Por sua vez, quando as pessoas entrevistadas iniciam-se na ICM-Maringá e na IEA-Curitiba sentem-se livres e seguras para vivenciar o espaço e as práticas religiosas. Sendo assim, ambas as comunidades religiosas (ICM-Maringá e IEA-Curitiba) constituem-se como espacialidades de acolhimento, respeito e uma alternativa para os seus respectivos membros. Indo além, contribui para a reconciliação dos seus membros às práticas religiosas, as quais estão ligadas a significações e ressignificações em relação às sexualidades.

3.2 A Antiga Comunidade Religiosa

Destacamos, assim, que todas as pessoas entrevistadas foram de alguma comunidade religiosa antes de se tornar membro da ICM-Maringá ou da IEA-Curitiba. Todos foram batizados e cresceram em ‘berço religioso’ (Adventista, Assembleia, Batista, Brasil para Cristo, Católica, Presbiteriana, Universal), como relatado nas entrevistas.

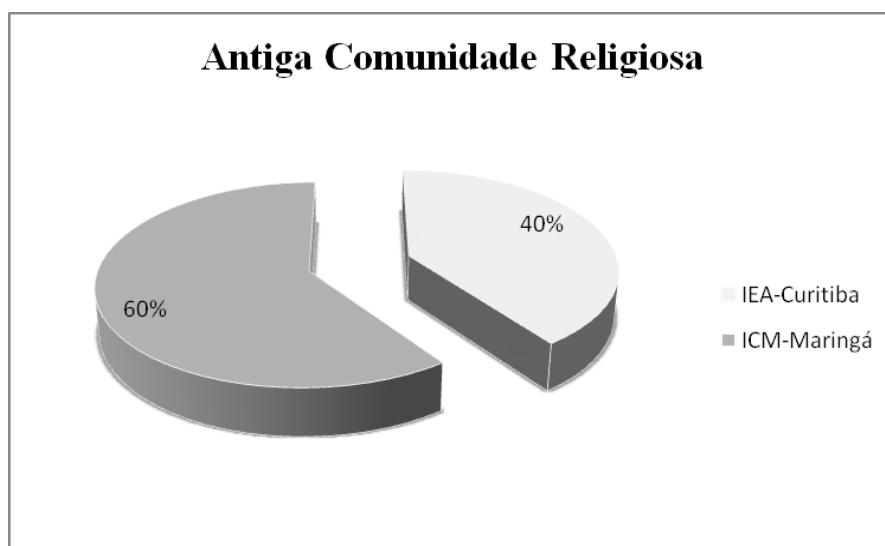
Tal espacialidade da antiga comunidade religiosa é entendida como um espaço constituído de emoções, significados, isto é, um espaço sagrado. Ademais, este espaço, para a pessoa religiosa, torna-se bastante relevante, já que é um local de busca individual e conjunta por respostas e ‘verdades’ para as problematizações cotidianas.

Desta forma, as pessoas religiosas buscam espacialidades com perfil, discursos e práticas compatíveis as suas, isto é, as pessoas entrevistadas mesmo crescendo em determinada comunidade religiosa, com o passar do tempo deixaram de participar da mesma e buscaram novas comunidades religiosas para frequentar ou se desligaram por um tempo da vida religiosa. Este movimento faz parte da crescente circulação das pessoas entre as religiões e comunidades religiosas, como apontam Almeida e Monteiro (2001).

Ademais, esta mobilidade está conectada não somente entre o movimento das pessoas religiosas, mas sim do trânsito de práticas, crenças e ideias (ALMEIDA e MONTEIRO, 2001), proporcionando assim ressignificações da liturgia, dos discursos, das práticas e das identidades. Sendo assim, uma via de mão dupla onde as pessoas e instituições trafegam sem fronteiras fixas.

Neste sentido o espaço religioso passa a ser ressignificado tanto positivamente como negativamente, isto se dará de acordo com a interpretação de cada pessoa. Nota-se a grande relevância do espaço religioso nas falas dos membros LGBT entrevistados para se compreender experiências e significações em relação às sexualidades, revelando-se dessa forma como a espacialidade mais evocada com total de 12%, como é possível observar no Gráfico 4.

GRÁFICO 4 – Espacialidade ‘Antiga Comunidade Religiosa’ dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá-PR e da IEA-Curitiba, entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.

Organizadora: GELINSKI, 2017.

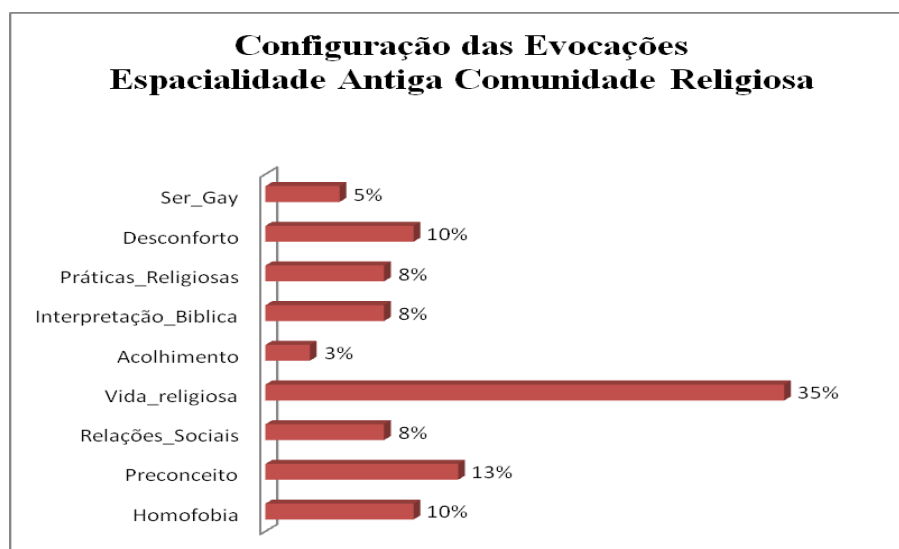
Conforme demonstra o gráfico 4, evidencia-se que a espacialidade ‘antiga comunidade religiosa’ totaliza 60% das evocações feitas pelos membros LGBT da ICM-Maringá, ao passo que os membros da IEA-Curitiba correspondem a 40%. A leitura e compreensão da espacialidade ‘antiga comunidade religiosa’ pode ser notada através do Gráfico 5, o qual demonstra a configuração das evocações evidenciadas nos discursos dos membros da ICM-Maringá e no Gráfico 6 pelos membros da IEA-Curitiba.

Para tanto, as categoriais discursivas evidenciadas pelos membros LGBT da ICM-Maringá e dos homens gays da IEA-Curitiba relacionadas à espacialidade ‘antiga comunidade religiosa’ são semelhantes em sua maioria. Visto que para os membros LGBT da ICM-Maringá a categoria discursiva ‘vida religiosa’ constitui-se com 35%, precedida da categoria discursiva ‘preconceito’ com 13% e ‘homofobia’ com 10%. Seguida ainda pelas categorias

discursivas ‘interpretação da Bíblia’ e ‘relações sociais’ com 8% e a categoria ‘acolhimento’ com 3%.

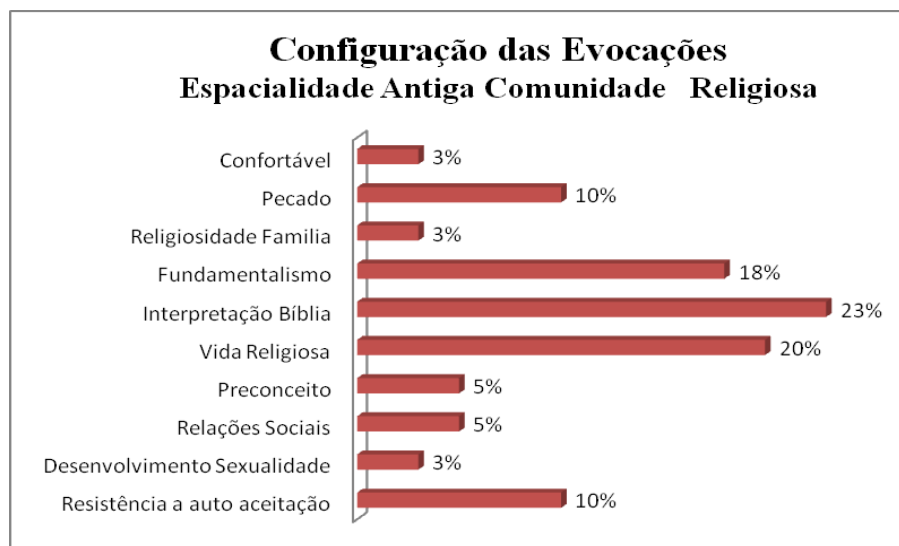
Por sua vez, para os membros gays da IEA-Curitiba, a categoria discursiva ‘vida religiosa’ é evidenciada com 20%, já a categoria ‘preconceito’ constitui-se com 5% juntamente com a categoria ‘relações sociais’. A categoria discursiva ‘interpretação da Bíblia’ é evidenciada com 23% e a categoria ‘acolhimento’ com 3%. Como demonstram os Gráficos 5 e 6.

GRÁFICO 5 – Espacialidade 'Antiga Comunidade Religiosa' dos membros LGBT da ICM-Maringá



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná, entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.
Organizadora: GELINSKI, 2017.

GRÁFICO 6 – Espacialidade 'Antiga Comunidade Religiosa' dos membros LGBT da IEA-Curitiba



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da IEA-Curitiba, Paraná, entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.
Organizadora: GELINSKI, 2017.

Iniciamos nossa análise pela categoria discursiva 'vida religiosa', a qual foi evidenciada com 35% pelos membros da ICM-Maringá e 20% pelos membros gays da IEA-Curitiba', dados estes relacionados à espacialidade 'antiga comunidade religiosa'. Segundo o discurso de Procyon, a antiga comunidade religiosa fazia parte de sua rotina, assim como os discursos e as práticas religiosas, constituindo-se em espaço de sociabilidade e contato com algo divino. Evidenciando-se, desse modo, a importância deste espaço nas experiências sociais e religiosas, ademais, este espaço está conectado com o processo de descoberta e revelação da sexualidade, como pode ser visto na fala a seguir:

Nossa era muito legal, eu gostava bastante porque antes assim tinha grupo de jovens à gente saía, a gente conversava muito, a gente ensaiava e jogava também. Tipo era muito legal aquele convívio que tinha entre os jovens, né. Tipo um ia dormir na casa do outro e tipo era tudo jovens assim sabe muito legal. A gente orava junto, sempre que eu tinha algum problema ou dúvida eu sabia que lá eu teria a resposta, e eles oravam junto assim. Mas daí depois que eles começaram a me achar diferente, 'estranho' que não me interessava por nenhuma menina e que fui chamado pra conversar pelo pastor da igreja. Ai nossa mudou tudo e tudo mesmo mudou, eu tentava sério, mas não foi mais a mesma coisa. E depois que me aceitei e ficaram sabendo tipo tive que sair de lá, eu não aguentava era muito ruim tá lá, eu passava mal, pedia perdão, mas sei lá, mas tive que sair. (Entrevista realizada com Procyon, Maringá, em 6/11/2015).

As palavras acima mostram que a vivência religiosa para os membros LGBT da ICM-Maringá e para os membros gays da IEA-Curitiba é composta por intermédio das relações sociais e dos discursos, as quais contribuem para as visões de mundo, significações e ressignificações. Este espaço passa então a ser central na vida das pessoas religiosas, constituindo-se como um espaço sagrado, como afirma Gil Filho (2010). O sagrado não está no objeto em si, mas sim na pessoa que simboliza ou vivencia aquele espaço, ou seja, “o espaço sagrado é produto da consciência religiosa concreta e, nesse contexto, não é possível a separação entre posição e conteúdo, pois o último faz parte da consciência do vivido” (GIL FILHO, 2008, p. 71). Consequentemente o espaço sagrado e o profano são duas formas de existência da pessoa. Assim, ao “sacralizar o mundo, a pessoa religiosa atribui significação plena de um espaço sagrado em oposição a todo o resto”, como alega Gil Filho (2008, p. 16).

Logo, o espaço 'antiga comunidade religiosa' constitui-se como um espaço formado por significações e experiências, bem como é de sociabilidade, isto é, onde as pessoas se encontram e interagem, constituindo assim a categoria discursiva 'relações sociais', como evidenciado pelo grupo pesquisado. Indo além, constituindo-se também como um universo imaginário (HOLZER, 1992). Esse universo imaginário é rico em símbolos e está ligado com as crenças e aspirações dos membros LGBT da ICM-Maringá que vivenciam a espacialidade gerada pela religião. As pessoas religiosas fazem desse espaço uma vivência única e peculiar, cuja crença constitui suas vidas cotidianas.

Desta forma, as relações sociais são permeadas por trocas e concepções, bem como contribuem para tornar as vivências espaciais únicas e peculiares. Assim, a mesma espacialidade pode ser constituída por relações que despertam sentimentos positivos e/ou negativos. Como a espacialidade antiga comunidade religiosa dos membros LGBT da ICM-Maringá e a IEA-Curitiba, a qual aflorava o sentimento positivo pela vivência da fé. No entanto, os discursos religiosos acabavam reiterando a heterossexualidade como norma, bem como o pecado relacionado diretamente com as sexualidades.

Diante do exposto, comprova-se o preconceito presente na espacialidade 'antiga comunidade religiosa'. Logo, a categoria discursiva 'preconceito' é evocada pelos membros LGBT da ICM-Maringá totalizando 13% e pelos membros gays da IEA-Curitiba com 5%. Evidencia-se que a espacialidade discursiva 'antiga comunidade religiosa' constitui-se como um espaço de preconceito em relação às sexualidades. Pensamento fundamentado em 'verdades divinas', pois a sexualidade que não corresponde à heterossexualidade é vista como

uma doença demoníaca, a qual precisa passar pelo processo de ‘cura’ e ‘libertação’. Como enuncia a fala que segue:

Assim porque quando assim você é menininho, você menininho sem os trejeitos gays, eles até aceitam mais, mas naquela época eu era muito afeminado. Ai eu era muito gay na verdade, era uma bichona, era uma bichona mesmo, passava lápis e tudo. Então eles se assustavam sabe, eles falavam que eu tava com o demônio, orava por mim, ponhava a mão na minha cabeça expulsando satanás “saí satanás” essa coisa toda aí. Então, eles acham que isso é errado sabe, que não que Deus não aceita a gente, que Deus odeia a gente e pronto. Eles querem curar a gente, faziam eu ler e ler a Bíblia para ser e essas coisa para curar, sendo que a gente não tem nada. Então, era difícil eles aceitarem, mas assim eu ia mesmo assim, mas eu não podia participar de nada, eu não podia cantar, eu não podia dançar, não podia nada nada nada. Só tava lá só. (Entrevista realizada com Rigel, Maringá, em 21/01/2016).

Revela-se nestas situações o sentimento de aversão a não linearidade entre sexo, prática sexual e desejo, isto é pessoas não heterossexuais. Natividade e Oliveira (2009) ressaltam que várias são as motivações para as reações de repúdio e menosprezo para com a categoria identitária da pessoa. A fala citada anteriormente evidencia nos discursos religiosos o repúdio à sexualidade, caracterizando assim as formas de vestir, os gestos, corporalidade, práticas e desejos como algo pecaminoso.

Este pecado, por sua vez, está conectado com a possessão demoníaca, a qual é assimilada como uma doença. Tal pensamento enquadra-se no que Natividade e Oliveira (2009, p. 12) denominam de Homofobia religiosa, “conjunto muito heterogêneo de práticas e discursos baseados em valores religiosos. Este conjunto de práticas opera por meio de táticas plurais de desqualificação e controle da homossexualidade”. Como evidenciado na fala de Rigel, quando relata sua experiência vivenciada na antiga comunidade religiosa:

E hoje eu entendo, hoje eu sei como funciona graças a Deus, minha fé aumentou. Mais porque na igreja evangélica eles tiraram o meu Deus, e na ICM não eles me ensinaram que Deus me ama do jeito que eu sou, que eu posso sim ser gay, que eu posso sim sair pra balada, onde eu posso sim tomar minha bebida moderadamente, que eu posso fazer a minha vida, posso ter a minha vida normal, meu namorado normal e Deus me ama do mesmo jeito, entendeu. (Entrevista realizada com Rigel, Maringá, em 21/01/2016).

Todavia, a partir de interpretações dos textos bíblicos, esses frequentemente entendidos de maneira fundamentalista, pautam as práticas, vivências e discursos religiosos, reforçando-se a homofobia, os discursos de discriminação e a exclusão justificada pela relação

entre sexualidades e pecado. Assim, os textos bíblicos são entendidos como palavras de Deus, as quais foram inspiradas e são de certa forma extra-históricas (CASTRO, 2015).

Desta forma, ‘interpretação da Bíblia’ é evidenciada como uma categoria discursiva pelos membros LGBT da ICM-Maringá com 8% e pelos membros gays da IEA-Curitiba com 23%. Partindo disso, podemos estabelecer algumas considerações em relação às categorias discursivas ‘interpretação da Bíblia’, ‘vida religiosa’ e fundamentalismo, as quais estão conectadas à noção e significação das sexualidades. Por sua vez, a concepção das sexualidades está fundamentada nas práticas e discursos, compreendendo assim as sexualidades apenas pela Bíblia, isto é, concepções fundamentalistas reiterando a noção binária e heterossexual de mulher e homem. Como evidenciado na fala que segue:

Então aí eles chamaram e perguntaram então “mas o que você escreveu no seu facebook” lá alguma coisa que eles viram da pastoral da diversidade e tal, daí eu falei “olha, o seguinte, é” eu falei “eu sou eu sou gay e tal. Nessa igreja eu tenho encontrado refúgio espiritual que eu tô precisando” e eu falei assim “eu não me adapto mais assim, nesse meio religioso do qual eu tô aqui”. Aí eles começaram a falar queria daí pegaram a Bíblia falando não porque aqui tá escrito que Deus criou e tal um homem e uma mulher. Tá escrito que é abominação, sujo, é errado e isso e aquilo. Aí assim nem discuti muito né, daí eu falei “tá bom, irmã, eu vou tá orando, outro dia eu venho aqui na igreja tá bom”. Mas daí a partir disso assim eu sumi, não fui mais, não procurei. (Entrevista realizada com Aldebaran, Curitiba, em 4/02/2016).

Destaca-se a noção de incompatibilidade em relação à pessoa homossexual e à vida religiosa, pois é entendido nos cultos e discurso religioso as definições de santo e mundano, pureza e impureza, luz e trevas.

Conforme visto, a homossexualidade é compreendida como algo impuro, demoníaco, das trevas. Por sua vez, a vida religiosa é vista como algo puro e conectado com o céu. Esta visão faz parte da compreensão fundamentalista, a qual defende “a visão apocalíptica do combate final entre o bem e o mal”. O mal assume várias dimensões e fisionomias e necessita ser combatido”, como afirma Panasiewicz (2008).

Neste sentido, a interpretação bíblica contribui para a condenação da homossexualidade. Considerando então a homossexualidade como um “problema espiritual provocado pela atuação maligna de demônios” (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009, p. 20). A homossexualidade é entendida como um comportamento em desequilíbrio, este, por sua vez, deve voltar ao ‘equilíbrio’, pois qualquer prática que não esteja de acordo com norma é considerada pecado.

Desta forma, os membros LGBT da ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba, ao evidenciarem a categoria discursiva ‘acolhimento’ com 3% para ambos os grupos, revelam este como parte de uma estratégia de regulação das sexualidades. Visto que o cuidado pastoral relaciona-se às técnicas para cura espiritual e controle da sexualidade (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009).

Logo, o processo de ‘cura e libertação’ reforça o estigma a identidades e práticas homossexuais, pois são vistas como pecadoras e essas precisam de ‘ajuda’, necessitam de uma transformação, visto que gays, lésbicas, travestis e transsexuais “são recebidos em grupos religiosos, visando sua sujeição a um projeto de regeneração moral” (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2009, p. 6). Como evidenciado por Procyon, ao relatar que foi a várias igrejas e todas o acolhiam, mas antes teria que passar pelo processo de ‘cura’.

Daí eu frequentava algumas igrejas daqui, mas nenhuma me aceitava, nenhuma nenhuma. Todas tinha que passar pelo mesmo processo de libertação: você tem que ir lá na casa do pastor e ele vai orar por você se manifesta. E nunca manifestou nada eu achava até estranho, quando ia colocar assim a mão na minha cabeça não acontecia nada, nossa, mas eu achava muito estranho e eu achava muito muito estranho mesmo. Daí eu fiquei quase um mês indo pro pastor e aquele pastor ele era tido como um bom pastor colocava a mão na cabeça e o demônio já se manifestava. Mas comigo assim ele colocava e tentava e tentava e tentava e daí orava e ali ia meia hora uma hora de oração ali e nunca manifestava até que um mês, lá todos os dias era todos os dias um mês seguido e não manifestava nada. Daí ele chegou pra mim e “nossa não tem mais demônio aí que se manifestar não”, “não tem demônio pra se manifestar não, mas se você cair de novo na tentação à culpa é sua você só tem que resistir e evitar sair com homossexuais e se você cair à culpa é sua”. (Entrevista realizada com Procyon, Maringá, em 6/11/2015).

A fala de Aldebaran, a seguir, revela a mesma prática, no entanto, configura-se de modo diferente, para esta pessoa o processo de ‘libertação’ teve êxito até certo momento da sua vida. Acreditando assim que estava livre, pois seguia e submetia-se à vontade de Deus. Tal concepção relaciona-se ao *ethos* pentecostal dissertado por Mariz (1994), em que ser livre não diz respeito a seguir os desejos individuais, mas sim seguir a vontade de Deus.

Aí na igreja que eu participei eles chamam de processo de cura libertação encontro com Deus, aquela coisa de orar, pastor orar e jejuar aí fui e tal. E você seguir o que agrada os olhos de Deus. E de repente até achava que eu tava curado, até namorei uma menina, mas via que não sentia a mesma coisa, não era aquilo e até o momento que eu larguei mão assim. (Entrevista realizada com Aldebaran, Curitiba, em 4/02/2016).

Este ‘acolhimento’, como evidenciado pelos membros LGBT da ICM-Maringá e pelos membros gays da IEA-Curitiba, não acontece devido ao respeito e ‘aceitação’ à homossexualidade, mas faz parte de estratégias e práticas religiosas de segmentos religiosos fundamentalistas que reiteram que qualquer prática não heterossexual vai contra o ‘natural’, o normal, isto é, contra a vontade de Deus e assim reforçam a heterossexualidade compulsória:

O sujeito é submetido a rituais de purificação que, em última instância, reforçam o estigma que incide sobre pessoas que aderem a identidades e práticas homossexuais. A cosmologia ensina que os corpos de gays e lésbicas são repletos de entidades malignas e legiões de demônios. A expulsão destes seres “sobrenaturais” possibilitaria a emergência do desejo heterossexual, considerado a única expressão “natural” da sexualidade. (NATIVIDADE, 2008, p. 10).

Desta forma, o processo de cura e libertação relacionadas a sexualidades que não seguem a heteronormatividade compreende a salvação dessas pessoas, pois são vistas como pecadoras. Assim, o ‘pecado’ constitui-se como a quarta categoria discursiva mais evocada pelos membros LGBT da IEA-Curitiba com um total de 10%, seguida pela categoria discursiva ‘resistência à autoaceitação’ com 10%.

De tal modo, as categorias discursivas ‘interpretação da Bíblia’, ‘pecado’ e ‘resistência à autoaceitação’ conectam-se, ao passo que a sexualidade é tida como algo errado/pecaminoso, visto que esta noção está fundamentada em compreensões teológicas e discursos que reiteram a relação homossexualidade como pecado. Passando assim a ser considerada ‘verdade’ para as pessoas religiosas, como pode ser observado na fala que segue:

Esse reconhecimento começou por volta de 13 anos de idade quando percebi me sentir atraído por meninos da mesma idade. Não uma atração sexual de fato, mas a atração no sentido de querer atenção e estar próximo. Mas ao mesmo tempo que eu queria, eu já não queria sentir isso, eu me culpava muito só de sentir eu já orava pedindo perdão. Tipo pensava assim não não posso querer isso, tá errado. Tanto que assim, só fui me assumir mesmo como 26 anos. (Entrevista realizada com Taurus, Curitiba, em 8/01/2016).

Como evidenciado na fala anterior, as pessoas religiosas sustentam os discursos religiosos normativos construindo, assim, uma relativa legitimidade pautada em valores e concepções de moralidade. Reiterando percepções “negativas da diversidade sexual a uma atuação em oposição ao seu reconhecimento, compreendido como um pecado”, como afirma Natividade (2008, p. 12).

Neste sentido, a pessoa religiosa busca aniquilar sua categoria identitária, sexualidade e identidade de gênero, pois está inserida em um contexto com práticas, relações e discursos, e este contexto, por sua vez, é entendido por ela como mais significativo.

Como já discutido, as identidades não são fixas e uma pessoa LGBT e cristã ao passo que vivencia novas experiências desconstrói e reformula suas significações. Assim, os membros LGBT da ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba que, por vezes, ‘aniquilaram’ seus sentimentos, desejos, relacionamentos, isto é, suas sexualidades ao saírem do espaço da ‘antiga comunidade religiosa’, descobrem um novo horizonte, rompendo com as concepções e discursos que contribuíam para o sentimento de culpa, de erro. Como mostra a fala que segue:

Tinha um passado religioso, eu fui de uma igreja evangélica por um tempo. Então essa parte da sexualidade, foi uma parte de negação, negação total e isso foi dos quinze até os dezoito e poucos anos. E que não se falava nisso, eu tentava não pensar nisso e funcionava muito bem essa coisa de aniquilar a sexualidade. Depois que eu saí da igreja aí pra mim foi tranquilo eu acho que tirando o fator igreja de eu sair, aí eu saí da equação, foi muito fácil me aceitar. (Entrevista realizada com Spica, Curitiba, em 6/02/2016).

Pensando nisso, Natividade (2005, p. 118) afirma que “o pecado homossexual é desafiar uma ordem do mundo instaurada por Deus”, ordem esta fundamentada em concepções normativas em relação às sexualidades. Desta forma, a existência LGBT questiona os discursos e compreensões que Deus criou somente para mulheres e homens heterossexuais.

Por outro lado, tais compreensões são justificadas com afirmações sobre a homossexualidade como algo antinatural, comportamento aprendido ou problemas espirituais. Frequentemente baseados em interpretações bíblicas fundamentalistas, as quais endossam a argumentação relacionada à homossexualidade e pecado.

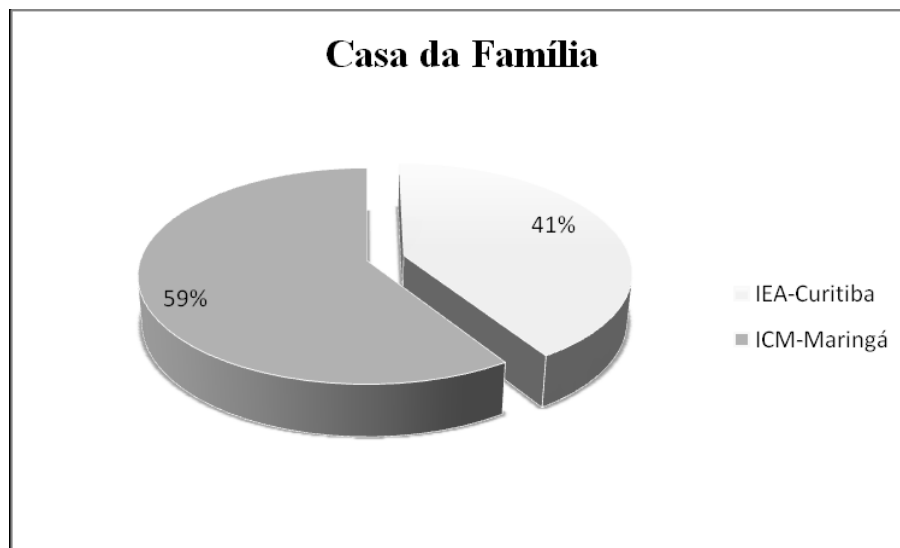
Portanto, faz-se presente no espaço ‘antiga comunidade religiosa’ o discurso religioso e este, por sua vez, reafirma a noção de pecado justificando atitudes e pensamentos preconceituosos. Sendo assim, as ‘verdades’ aprendidas no espaço religioso perpassam os demais espaços cotidianos, chegando à casa da família, aos espaços educacionais, trabalho entre outros. Ademais, as categorias discursivas evidenciadas anteriormente fazem-se presentes em outros espaços como a casa da família, a qual será problematizada a seguir.

3.3 A Casa da Família

A segunda espacialidade discursiva a ser analisada é a ‘casa da família’, a qual apresenta 11% do total de evocações dos membros LGBT da ICM-Maringá e IEA-Curitiba, Paraná, como evidencia o Gráfico 7. A ‘casa da família’ constitui-se como uma espacialidade de grande importância para compreender as concepções religiosas e consequentemente as visões de mundo, a noção de ‘certo e errado’, ‘bom e mal’, bem como as concepções relacionadas às sexualidades.

Assim sendo, esta espacialidade relaciona-se diretamente com discursos religiosos, bem como com a espacialidade ‘antiga comunidade religiosa’, visto que todas as pessoas entrevistadas provêm de famílias religiosas. Para tanto, a espacialidade ‘casa da família’ está dividida de acordo com a fala dos respectivos membros LGBT da ICM-Maringá e IEA-Curitiba, Paraná. Deste modo, de um total de 100% das evocações que tratavam da espacialidade discursiva ‘casa da família’, 59% foram evocadas pelos membros LGBT da ICM-Maringá e 41% pelos membros LGBT da IEA-Curitiba, como demonstra o Gráfico 7, a seguir:

GRÁFICO 7– Espacialidade Casa da Família dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná e da IEA-Curitiba, entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.

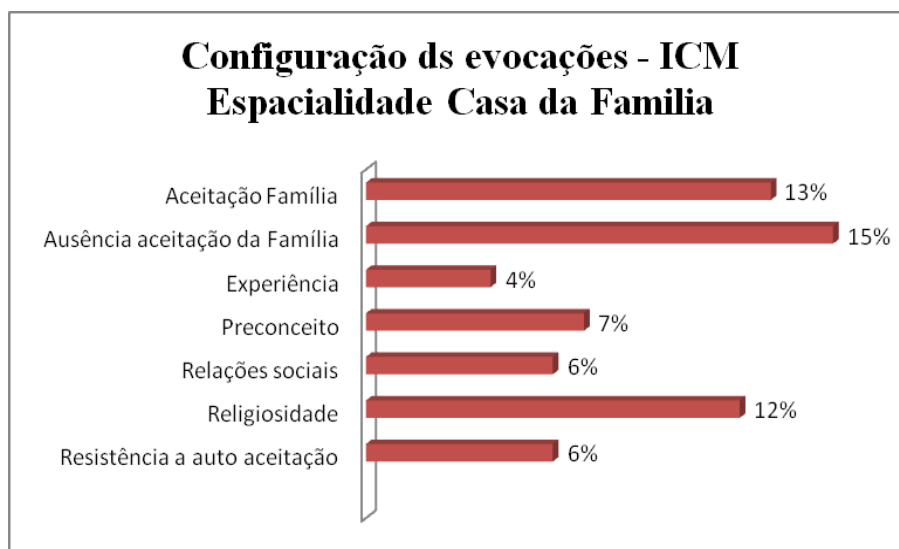
Organizadora: GELINSKI, 2017.

Para tanto, as categoriais discursivas evidenciadas pelos membros LGBT da ICM-Maringá e dos homens gays da IEA-Curitiba relacionadas à espacialidade ‘casa da família’ são semelhantes em sua maioria. Assim, as categorias discursivas ‘ausência de aceitação da família’, ‘aceitação da família’, ‘experiência’ e ‘preconceito’ são apontadas por ambos os grupos entrevistados.

Deste modo, para os membros LGBT da ICM-Maringá, a categoria discursiva ‘ausência de aceitação da família’ corresponde a 15%, seguida da categoria ‘aceitação da família’ com 13%, precedidas pelas categorias discursivas ‘religiosidade’ com 12% e ‘preconceito’ com 7% e ‘experiência’ com 4%.

Por sua vez, para os membros da IEA-Curitiba, a categoria discursiva ‘ausência de aceitação da família’ é evidenciada com 13%, antecedida pela categoria discursiva ‘aceitação da família’ com 14%. Também se constata a categoria discursiva ‘preconceito’ com 10% e as categorias identitárias ‘experiência’ e ‘religiosidade’ com 8% cada. Como elucida os Gráficos 8 e 9.

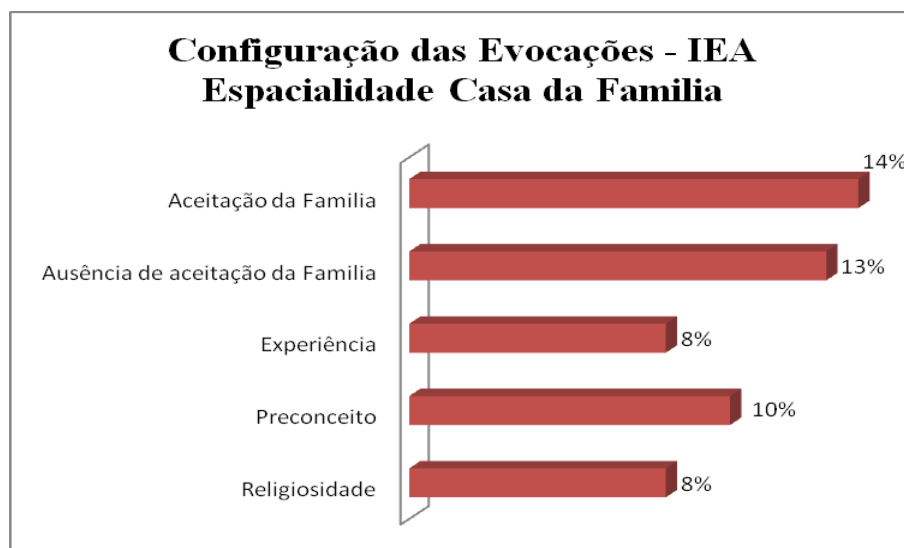
GRÁFICO 8 – Espacialidade ‘Casa da Família’ dos membros LGBT da ICM-Maringá, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná, entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.

Organizadora: GELINSKI, 2017.

GRÁFICO 9 – Espacialidade ‘Casa da Família’ dos membros gays da IEA-Curitiba, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná, entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.

Organizadora: GELINSKI, 2017.

A leitura e compreensão da espacialidade discursiva ‘casa da família’ pode ser notada através dos referidos gráficos, os quais demonstram a configuração das evocações evidenciadas nos discursos dos membros da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba, Paraná. Assim, a categoria discursiva relacionada à ‘ausência de aceitação da família’ e a espacialidade discursiva ‘casa da família’, revela-nos a relação com a intenção de preservar os princípios religiosos da família. Estes, por sua vez, fundamentados nos discursos e práticas vivenciados pela família na ‘antiga comunidade religiosa’, os quais são os elementos que constituem a espacialidade ‘casa da família’.

Destaca-se assim, a dificuldade de compreender a homossexualidade por parte da família, pois a noção de sexualidade da família está exclusivamente fundamentada nos discursos religiosos e nos textos bíblicos. Isto contribui para a resistência de compreensão e aceitação da família em relação às sexualidades, bem como para a negação e para a tentativa de aniquilar sua própria sexualidade. Como evidenciado na fala que segue:

E a minha família, meu pai meu pai foi um homem muito ruim sabe. Até hoje ele é ruim sabe, ele é aquele muito rústico sistemático, na verdade ele nunca foi pai, foi pai por ser assim na verdade. Porque quem criou a gente foi a minha vó e assim ele foi ele é muito bruto, ele assim homem é homem, mulher é mulher e pronto. Não tem esse negócio de homossexual, de gay isso é coisa do satanás e pronto pra ele. Deus o livre travesti ou trans não tem isso pra ele. E eu tinha muito muito medo dele, muito medo dele sabe, Deus me livre se ele soubesse de alguma coisa. E eu fui

crecendo, aí tive uma experiência com menino tal e foi incrível. E aí pronto, mas demorou pra mim aceitar, pra mim entender o que é gay, o que é homossexual, o que é uma drag. Até, no entanto, eu achava que isso era errado, que era a pior coisa do mundo ser gay sabe, que eu não queria sabe, eu me perguntava muito por que que Deus permitiu ser assim que eu não queria. (Entrevista realizada com Rigel, Maringá, em 21/01/2016).

Revela-se nestas situações o sentimento de desconforto devido a não aceitação da família, bem como o conflito por causa da sexualidade relacionada às concepções religiosas. Este quadro se altera no momento em que os membros LGBT da ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba conseguem independência financeira.

A espacialidade discursiva 'casa da família' torna-se um espaço de desconforto, despertando a busca pela aceitação por parte dos familiares. No entanto, em virtude da concepção fundamentalista em relação às sexualidades, a aceitação por parte da família torna-se difícil, bem como atitudes e exclusões são justificadas por tal perspectiva teológica. Indo além, tais práticas e concepções condicionam as pessoas homossexuais à autoexclusão, ao sentimento de culpa, ao medo e pecado por serem o que são e sentirem o que sentem. Como evidenciado na fala que segue:

Então eu busquei a reclusão depois que me assumi, minha mãe havia se separado do meu pai então ela e minha avó me aceitaram. Mas meu pai e meus irmãos sem chance se afastaram total de mim. O pai fez tipo boicote se alguém da família tivesse contato comigo ele falou que cortaria relações. Então segui somente e pedi via carta meu desligamento da igreja, foi algo muito ruim o sentimento de exclusão e autoexclusão, me achava leproso, pecador mesmo que em outros momentos eu tivesse convicção de ser eu humano a meu modo, do meu jeito. (Entrevista realizada com Taurus, Curitiba, em 09/05/2016).

Por sua vez, a categoria discursiva 'aceitação da família' é apontada pelos membros LGBT da ICM-Maringá em 13% e 14% pelos membros gays da IEA-Curitiba, Paraná. Referente a isso, Rigel relata que após alguns anos houve a aceitação ou tentativa de aceitação por parte da família, e complementa dizendo que:

Hoje, é hoje, é normal, assim hoje eles me aceitam normal, hoje ninguém fala nada quando vou lá. Meu pai de vez em quando fala alguma coisa, mas hoje ele não fala tanto assim. Eu posso apresentar levar namorado na casa da minha mãe que ela me aceita, a minha irmã todo mundo. A minha vó não aceita e nunca vai aceitar, ela disse pra mim que nunca vai aceitar, nunca vai aceitar eu ser gay e ela acha que eu vou casar com uma mulher e ela acha que vou mudar, que isso passar como se fosse uma fase sabe. Mas ela me aceita não aceita eu ser gay, drag sabe. (Entrevista realizada com Rigel, Maringá em 21/01/2016).

Evidencia-se assim que mesmo diante dos princípios religiosos e noções normativas relacionadas às sexualidades, há uma aceitação ou busca de aceitação por parte da família como constatado a partir das categorias discursivas e da fala anterior. Para tanto, esta ‘aceitação’ conecta-se com o que Valentine (1993) ressalta. Para autora, a sexualidade não está relacionada apenas às práticas sexuais, mas sim está diretamente atrelada às relações de poder. As pessoas só são ‘aceitas’ pela família após conseguirem independência financeira ou após saírem da casa da família. Isto está evidente na fala a seguir:

Eu quando comentei tipo na verdade eu não comentei com a minha família assim minha mãe meus irmãos eu comentei com uma tia minha. Aí minha tia pegou e falou assim “mas por que que você não conta pra sua mãe?” Aí eu falei assim “porque ela não vai aceitar, eu sei que ela não vai aceitar”, daí ela falou assim: “ah! mas o importante não é o que ela aceite, o que ela vai pensar, o importante é o que você pensa da sua felicidade”. Aí eu falei, mas é que nem eu falo né luta e reluta pra mãe aceitar. Mas aí tipo num não falei, fui falar mesmo com uns 20 ano, 20 anos de idade. Quando eu conheci uma pessoa e fui morar com essa pessoa, foi o dia que cheguei e falei “ó mãe eu me assumi assim, vou viver assim, minha vida é assim. Então a mãe quer aceita tudo bem, a mãe não quer aceita, mas vou continuar não vou deixar de amar vai ser minha mãe”. Daí tipo hoje acho que ela já aceita um pouco mais. (Entrevista realizada com Canopus, Maringá, em 20/01/2016).

Neste sentido, na espacialidade ‘casa da família’ faz-se presente as vivências e experiências, sendo esta uma espacialidade marcante no processo de desenvolvimento da sexualidade dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba. Ademais, esta espacialidade relaciona-se diretamente com o discurso religioso da ‘antiga comunidade religiosa’, visto que a família de todas as pessoas entrevistadas é religiosa. Assim, torna-se presente a categoria discursiva ‘religiosidade’, a qual foi evocada pelos membros LGBT da ICM em 12% e pelos membros gays da IEA-Curitiba em 8%, tal categoria discursiva relaciona-se à espacialidade ‘casa da família’.

Deste modo, devido às concepções religiosas da família, há a dificuldade de compreensão das sexualidades por parte desta. Sendo assim, a casa da família é constituída por vivências e experiências diversas, bem como é permeada pelo discurso religioso. Assim, o processo de assumir a sexualidade faz-se carregado de questionamentos e conflitos em virtude das concepções religiosas e normativas relacionadas à sexualidade. Como evidenciado na fala que segue:

Então eu busquei a reclusão depois que me assumi, minha mãe havia se separado do meu pai então ela e minha avó me aceitaram. Mas meu pai e meus irmãos sem chance se afastaram total de mim. O pai fez tipo boicote se alguém da família tivesse contato comigo ele falou que cortaria relações. Então segui somente e pedi via carta meu desligamento da igreja, foi algo muito ruim o sentimento de exclusão e

autoexclusão, me achava leproso, pecador mesmo que em outros momentos eu tivesse convicção de ser eu humano a meu modo, do meu jeito. (Entrevista realizada com Taurus, Curitiba, em 09/05/2016).

Como visto, está nítido, nesta passagem, que o processo de assumir-se possui relação com a espacialidade discursiva ‘casa da família’, posto que normalmente o processo de autorreconhecer-se como Lésbica, Gay, Bissexual, Transexual e Travesti inicia na adolescência. E é marcada pelo receio, conflito e medo da reação familiar, pois antes de questionar-se sobre as demais pessoas da sociedade, a família constitui-se como fundamental para a aceitação. Desta forma, a categoria discursiva ‘preconceito’ está presente nas falas dos membros LGBT da ICM-Maringá somando 7% e dos membros gays da IEA-Curitiba correspondendo a 10%.

Neste sentido, por medo do preconceito e da não aceitação familiar, um conjunto de conflitos tanto internos como externos, tais como a família e a vontade de preservar os princípios religiosos da antiga comunidade religiosa, retardaram a ‘saída do armário’. Conforme aponta a fala que segue:

Meu processo de reconhecimento foi bem doloroso sabe, eu convivi em uma família patriarcal, meu pai sempre tentou nos estimular o ódio ao gay e ao que se considerava diferente. Dizendo que isto era imoral, não era de Deus, sempre dizia que esse tipo de pessoa devia morrer, sempre ouvi meu pai dizendo isso pra mim e meu irmão que se fossemos “boiolas” era pra gente sumir na face da Terra. Porque se ele nos encontrasse faria a vontade de Deus em nos tirar a vida, já que ele nos deu educação para não agirmos contra a natureza, contra Deus. E nossa eu sentia uma pressão psicológica muito grande em cima de mim, pois em todos os ambientes que eu frequentava eu era condicionado a ser o que eles queriam que eu fosse. Que né, fosse macho tipo eles, super machão sabe. E eu vivi assim até meus 23 anos, que foi quando eu me assumi, mas foi difícil também sabe, pra mim mesmo dizer olha eu sou isso, eu gosto disso. Eu tinha muito medo, medo mesmo de tudo, Deus, da família, de mim e como eu ia me relacionar, como ia ser sabe tudo sabe. (Entrevista realizada com Taurus, Curitiba, em 09/05/2016).

Revela-se assim, a espacialidade ‘casa da família’ como uma espacialidade fundamental para a vida das pessoas entrevistadas. Pois esta espacialidade, por muito tempo, foi central na vida das mesmas, ou seja, é neste lugar que foram vivenciados inúmeros aprendizados e sentimentos desfrutados junto com a família. No entanto, devido à oposição de concepções religiosas fundamentadas em preceitos tradicionais, contrários aos que não seguem a ‘norma’ e as suas sexualidades, a ‘casa da família’ configura-se em uma experiência de conflito, de medo e desconforto. Assim, a última categoria discursiva semelhante entre

ambos os membros LGBT da ICM-Maringá e IEA-Curitiba é a ‘experiência’, evidenciada com 4% pelos membros da ICM-Maringá e 8% pelos membros gays da IEA-Curitiba.

As pessoas entrevistadas, ao evocarem a espacialidade ‘casa da família’, relatam o sentimento de desconforto e conflito vivenciado devido às concepções heteronormativas reiteradas pela família. Este sentimento conecta-se com o sentimento de reluta a sua própria sexualidade, desta forma, a categoria discursiva ‘resistência à autoaceitação’ é declarada pelos membros LGBT da ICM-Maringá. Como constata a fala de Canopus:

Pra mim foi meio complicado tipo me assumir né automaticamente direto pra mim que até hoje eu tenho esse próprio preconceito comigo mesmo. Mas quando me assumi como gay pra minha família, minha mãe não aceita até hoje, minha mãe tipo reluta pra aceitar, mas hoje graça a... demorou assim 10 anos pra ela poder chegar e tá aceitando que nem tá hoje, né, poder ir na casa dela conversar com ela, tipo brincar com ela, dar risada com ela mas ainda luta um pouco contra isso um pouco preconceito ainda existe na família. (Entrevista realizada com Canopus, Maringá, em 20/01/2016).

A fala de Canopus vai ao encontro do que Musskoph (2009) problematiza, quando aborda sobre as formas normativas de vestimentas, demonstração de afeto e relacionamentos, apreendidos e reiterados pelo discurso religioso. Para a pessoa ‘ser bem-vista’ pela comunidade religiosa e pela sua família, é necessário seguir um rol de normas. No momento em que as pessoas deixam de cumprir um dos requisitos ‘listados’, tornam-se assim desviantes da palavra de Deus.

Noutros termos, a sexualidade é um dos ‘requisitos’, e as pessoas que fogem das regras estabelecidas são entendidas como doentes, filhas/os das trevas, em pecado constante. Assim, as pessoas vivenciam a negação e o conflito entre ‘sair do armário’ e o discurso sexualizador do pecado, pois, como afirmam Natividade e Oliveira (2009), qualquer prática homossexual é interdita pelo discurso religioso fundamentalista.

Deste modo, evidenciamos que para ambos os grupos, tanto os membros da ICM-Maringá como para os membros da IEA-Curitiba, Paraná, a ‘casa da família’ é evocada como uma espacialidade majoritariamente desconfortável, pois a ausência de aceitação se fez ou se faz presente entre os familiares perante suas sexualidades. Isto, por sua vez, fez-se presente no desenvolvimento da sexualidade dessas pessoas, contribuindo assim para a sua negação, para a ausência de autoaceitação devido aos conflitos, aos medos e culpas internalizadas pelos discursos e práticas preconceituosas da família, esses permeados de concepções normativas e fundamentalistas.

Ademais, as pessoas sentem e carregam em seus corpos tais discursos, visto que é através dos discursos que os diferentes grupos, instituições e culturas impõem qual modelo de corpo seguir, como devem ser ou não, como afirma Louro (2004, p. 3): “Decidem sobre a sexualidade, sobre a vida, o prazer, o nascimento e a morte”. Logo, “o sexo foi colocado em discurso”, como afirma Foucault (1993, p. 10):

A sexualidade, os corpos e os gêneros vêm sendo, desde então, descritos, compreendidos, explicados, regulados, saneados e educados, por muitas instâncias, através das mais variadas táticas, estratégias e técnicas. Estado, igreja, ciência – instituições que, tradicionalmente, arrogavam-se a autoridade para definir e para delimitar padrões de normalidade, pureza ou sanidade – concorrem hoje com a mídia, o cinema e a televisão, com grupos organizados de feministas e de “minorias sexuais” que pretendem decidir, também, sobre a sexualidade, o exercício do prazer, as possibilidades de experimentar os gêneros, de transformar e viver os corpos. (LOURO, 2004, p. 4).

Sendo assim, o corpo é marcado cotidianamente através dos discursos, das normas e das experiências, processo este que acontece permanentemente constituindo a existência de cada pessoa. Para tanto, este corpo não é imóvel, é constituído pelas relações e negociações presentes em um espaço e tempo como propõem Silva e Ornat (2016). Deste modo, o corpo, que será abordado na seção seguinte, é a terceira espacialidade mais evocada pelos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, Paraná.

3.4 O Corpo

O corpo, que é compreendido pelas suas marcas, expressões, sentimentos e pensamentos, constitui-se como a terceira espacialidade mais evocada pelos membros de ambas as instituições religiosas, totalizando 9%. O corpo está relacionado à fala das pessoas, quando elas evidenciam este de maneira direta ou quando é evidenciado implicitamente nas falas das pessoas entrevistadas.

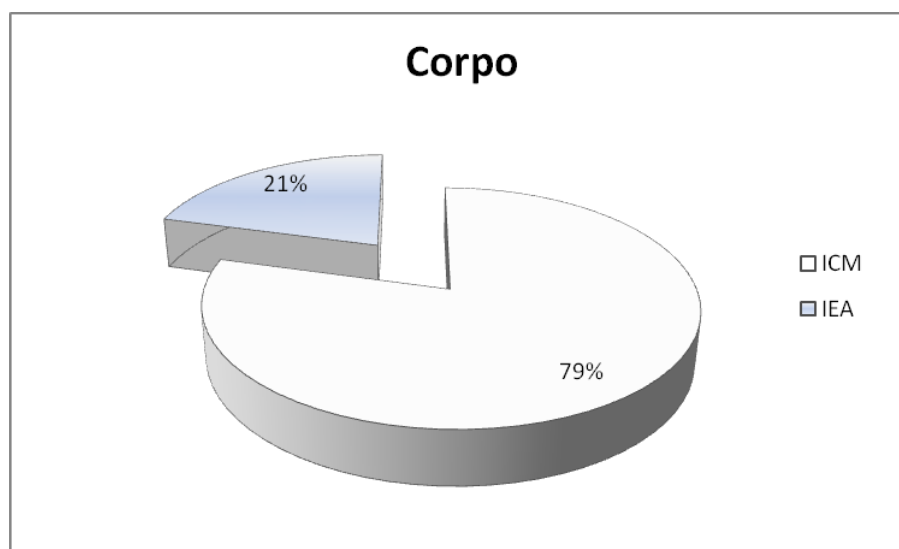
Para tanto, faz-se necessário ressaltar que além de todas as pessoas LGBT terem marcas em seus corpos e serem lidas como fora das normas, vivenciando discursos e práticas desconfortáveis e preconceituosas, as travestis e transexuais também sentem diretamente a interdição devido aos seus corpos. Destarte, este capítulo, ao evidenciar o corpo dos membros da ICM-Maringá, o qual é constituído por Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, constata a presença de tal interdição comparando-se aos membros gays da IEA-Curitiba. Assim verifica-se, a partir das categorias discursivas, como o corpo é vivenciado,

lido e interpretado pelos outros, bem como as próprias pessoas entrevistadas compreendem seus corpos.

Ademais, é no corpo que estão às expressões e o fantasma da sexualidade (SCOTT, 1989), posto que o discurso sobre o pecado constrói-se em relação ao corpo, bem como a maneira de se vestir, se expressar, até as questões de ‘imoralidade sexual’ tão presentes nos discursos fundamentalistas cristãos.

Desta forma, iniciamos esta seção problematizando o corpo a partir do Gráfico 10, pois de um total de 100%, a espacialidade ‘corpo explícito’ foi evocado em 79% pelos membros LGBT da ICM-Maringá e em 21% das evocações pelos membros da IEA-Curitiba, Paraná.

GRÁFICO 10 – Espacialidade ‘Corpo’ dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná, e da IEA-Curitiba, Paraná, entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.

Organizadora: GELINSKI, 2017.

O corpo, antes de qualquer coisa, está no espaço como é o espaço (Lefebvre 1991 [1974]), e este mesmo corpo vivo dotado de energias, envolto por redes de relações (BUTLER, 2015) também carrega marcas. Noutros termos, o corpo não é somente natural e fixo, mas sim é fluido e móvel, sendo entendido e significado no tempo e espaço (SILVA E ORNAT, 2016). Para tanto, este “corpo não apenas existe no vetor das relações, mas é o próprio vetor” (BUTLER, 2015, p. 85). Corpo este ilimitado em suas práticas, discursos e

mobilidade na exterioridade. Logo, o corpo está em um tempo e espaço que não controla, estando social e geograficamente distribuídos. (SILVA E ORNAT, 2016).

Ao pensar as escalas como instáveis e alteráveis no tempo e no espaço (SILVA e ORNAT, 2016), é possível afirmar que o corpo é um recorte escalar enquanto espaço. Visto que o conceito de escala não é fechado e inquestionável, mas é construído socialmente. Para a autora e o autor, a escala, assim, contribui para a compreensão do fenômeno e dos processos sociais.

Nesta visão, pode-se pensar o corpo como escala espacial, em que o corpo existe devido à junção de elementos como os órgãos, células e os conjuntos simbólicos/culturais, que fazem parte de cada pessoa. Louro (2008) propõe que as marcas nos corpos ora têm grande importância ora menos, isso vai depender da cultura e do contexto que este corpo está inserido. Os olhos, o peso, o cabelo, gênero, bem como as tatuagens e a maneira de se expressar são marcas que contribuem para a identificação como para a estigmatização desses corpos. Pensando assim, as roupas ou a forma de se vestir, seguindo uma norma ou não, transforma um corpo reconhecível, ‘apropriado’ ou não (LANZ, 2014). Para a autora, a roupa torna-se um dos meios para os corpos serem identificados ou estigmatizados dentro de contextos específicos. Logo, a roupa não é apenas uma vestimenta, mas faz parte da identidade da pessoa, a qual se torna uma marca para o corpo.

Tais marcas, de acordo com Campos (2016), podem estar ligadas à exterioridade, ao que é visto e interpretado, mas também podem estar relacionadas ao que será interpretado através das próprias marcas. E essas marcas, mesmo que internas, “podem fazer com que pessoas se coloquem e se sintam bem em um determinado espaço e se retirem de outros” (CAMPOS, 2016, p. 80), a exemplo de corpos violentados, corpos estigmatizados, fora do ideal religioso e colocados à margem no que tange aos discursos fundamentalistas cristãos.

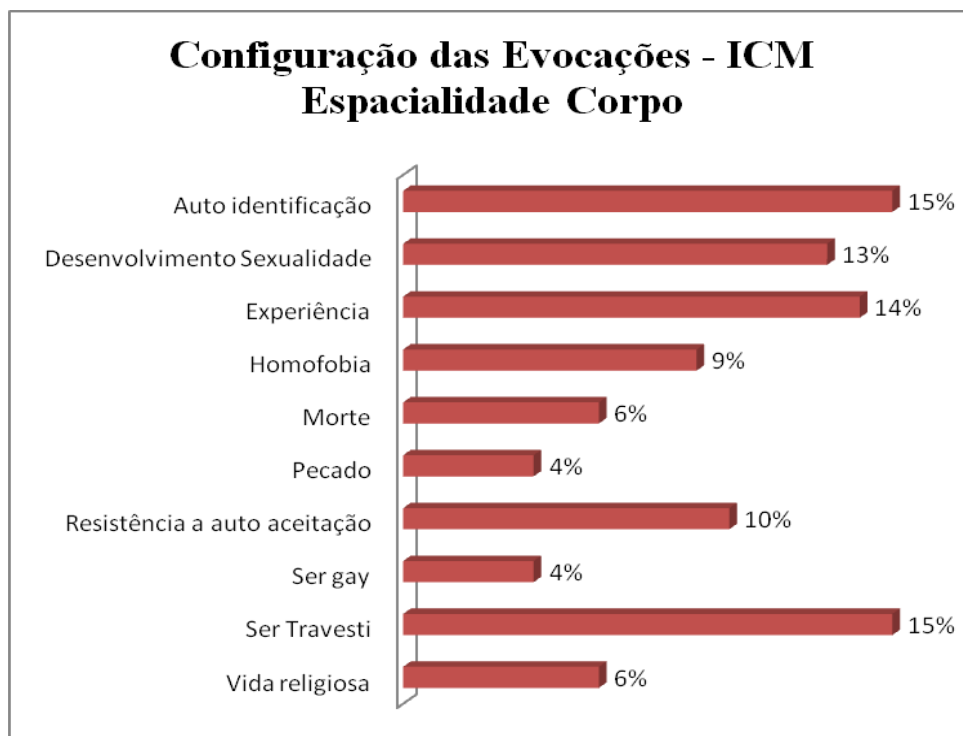
Desta forma, as categorias discursivas evidenciadas pelos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba estão conectadas ao ‘corpo’. Assim, a leitura e compreensão da espacialidade ‘corpo’ pode ser notada através do Gráfico 11, o qual demonstra a configuração das evocações evidenciadas nos discursos dos membros da ICM-Maringá e no Gráfico 12 pelos membros gays da IEA-Curitiba.

Todas as categorias discursivas apontadas pelos membros gays da IEA-Curitiba são semelhantes às categorias discursivas evidenciadas pelos membros LGBT da ICM-Maringá. Logo, a categoria discursiva ‘autoidentificação’ é evidenciada com 15%, seguida da categoria

‘desenvolvimento da sexualidade’ com 13%, e, por fim, ‘ser gay’ é evidenciada com 4% pelos membros LGBT da ICM-Maringá.

Por sua vez, para os membros gays da IEA-Curitiba, a categoria identitária é evidenciada totalizando 13%, já o ‘desenvolvimento da sexualidade’ diz respeito a 33% e a categoria discursiva ‘ser gay’ 11%. Como demonstra os gráficos 11 e 12.

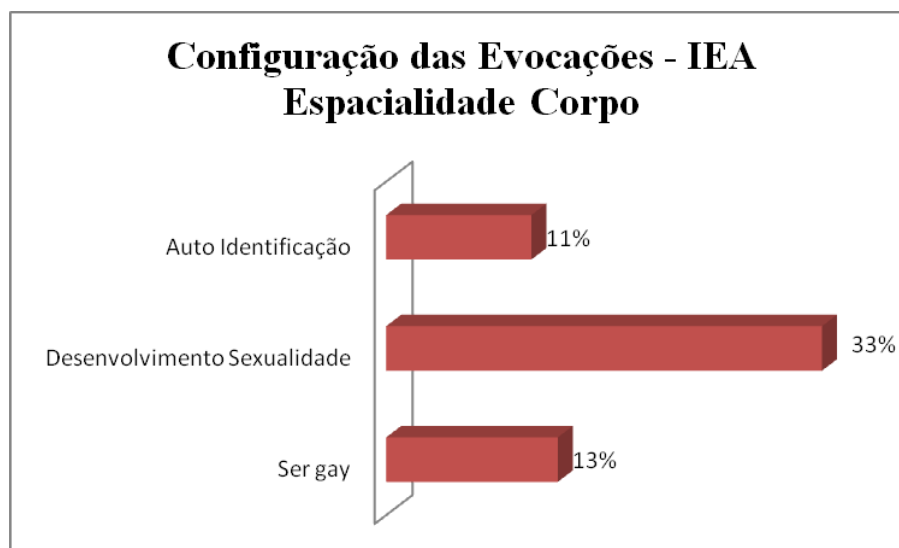
GRÁFICO 11– Espacialidade ‘Corpo’ dos membros LGBT da ICM-Maringá, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná e da IEA-Curitiba, Paraná, entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.

Organizadora: GELINSKI, 2017.

GRÁFICO 12 – Espacialidade ‘Corpo’ dos membros gays da IEA, Curitiba, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná e da IEA-Curitiba, Paraná, entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.

Organizadora: GELINSKI, 2017.

De acordo com os gráficos, demonstrados anteriormente sobre as categorias discursivas relacionadas à espacialidade corpo, destaca-se a categoria discursiva ‘autoidentificação’, evidenciada em 15% pelos membros LGBT da ICM-Maringá e 13% pelos membros gays da IEA-Curitiba. Para tanto, a autoidentificação das pessoas entrevistadas está relacionada com seus corpos, pois é a partir deles que é possível a existência de experiências e relações sociais.

Ademais, os corpos não são meras superfícies onde apenas são inscritos os significados, como afirma Butler (2015), mas sim atuam e vivenciam de forma direta nas experiências. Isto tudo possibilita a construção das significações, consequentemente, contribui para construção das identidades. Desta forma, o trecho a seguir alude ao processo de autoidentificação de Alpha, sendo marcado por experiências de amizade e descobertas.

Então eu fui me descobrindo foi através do reverendo, que o reverendo pegou e falo assim “ah esse menino é muito estranho, esse menino não é não é um menino é uma mulher” (risos) “é uma mulher, é uma mulher presa no corpo errado e ainda não sabe”. E com esses meus preconceitos, eu sabia que eu era diferente, que eu não era um homossexual, eu sabia disso que eu era além disso. (Entrevista realizada com Alpha, ICM em Maringá-PR, no dia 07 de julho de 2016).

Demonstra-se assim, que o início do processo de reconhecer-se e identificar-se como gay, bem como as experiências como gays estão conectadas ao corpo. A partir disso, os membros LGBT da ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba compreendem sua sexualidade como uma resistência perante a sociedade heteronormativa, isto é, ser gay é permitir ser o que se é sem amarras de um discurso normatizador. Para tanto, ‘ser gay’ é evidenciado tanto pelos membros da LGBT da ICM-Maringá quanto pelos membros gays da IEA-Curitiba.

O trecho abaixo revela o processo de ‘se assumir’ como a libertação do corpo, a resistência, colocar-se visível perante a sociedade. Indo além, é empoderar-se, lutando por respeito e dignidade:

Ser gay é uma atitude de não só se assumir, mas se empoderar dessa palavra gay é você assumir toda uma atitude libertária em relação à vida, a gente queira ou não queira a gente faz parte de uma minoria que foi silenciada, foi castrada durante séculos. E se assumir parte dessa minoria hoje quer dizer que não, eu não aceito esse tipo de silenciamento eu não aceito que cercearem a minha sexualidade que digam como ela deve ser. Eu acho que na parte da sexualidade, ser homossexual equivale a você assumir uma postura de liberdade em relação ao seu próprio corpo que pouca gente tem hoje em dia. Acho que ser gay é essa postura de liberdade em relação à própria vida e as estruturas da sociedade hoje. (Entrevista realizada com Spica, Curitiba, em 6/02/2016).

Desta forma, os membros gays da IEA-Curitiba, ao se assumirem, carregam em si a busca pela superação das injustiças, discriminação e exclusões vivenciadas no próprio corpo (MUSSKOPF, 2008), experienciadas em todo o processo e desenvolvimento da sexualidade. Assim, vários são os caminhos e sentimentos percorridos pelos corpos durante o processo de reconhecer-se como gay, o desenvolvimento da sexualidade e o momento de se assumir. Assim, Herod (2001, p. 64) ressalta que:

Ao considerar como o corpo é constituído, nós podemos pensar nele como uma entidade/escala que somente existe como resultado de propriedades emergentes criadas através da inter-relação de tais elementos constituintes e por causa de seus vários elementos constituintes funcionarem independentemente da consciência de cada ser humano.

De modo semelhante, a categoria discursiva ‘ser gay’ é evidenciada pelos membros gays da ICM-Maringá, pois a consciência da corporeidade dos homens gays relaciona-se à noção de pecado “presente na ideologia patriarcal, heterossexista e excludente” (Musskopf, 2003, p. 7). Tal como aponta a fala de Canopus: “que nem fala né tem os preconceitos, tem

todo aquele processo de tipo de não aceitar uma pessoa da comunidade gay, então é várias vezes falava, ah, mas você tá em pecado você tem que voltar pra Deus porque você tá em pecado” (Entrevista realizada com Canopus, Maringá, em 20/01/2016). É neste sentido que Musskopf (2003, p. 8) ressalta que:

Além das mensagens sociais e culturais negativas com relação à homossexualidade, às quais os homossexuais estão expostos desde a infância e a adolescência, o discurso religioso legitima essa concepção fundada na interpretação de textos bíblicos específicos e da tradição da Igreja. A Bíblia tem sido em geral usada, com base nos textos de terror, para provar a homossexualidade como algo pecaminoso e antinatural.

Sendo assim, evidencia-se, através dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba, a categoria discursiva ‘pecado’ associada ao corpo, pois é através dele que são realizadas as vivências, os sentimentos e as práticas. Em suma, o corpo é constituído pela noção de pecado em relação à sexualidade, bem como faz parte do “sistema heterossexista e homofóbico que culpabiliza as sexualidades desviantes” (Musskopf, 2003, p. 10).

Desta maneira, diante dos discursos e práticas, há a reiteração da noção de pecado em relação à homossexualidade e há, por vezes, a negação de seus desejos e sentimentos por parte das pessoas com sexualidades dissidentes da norma heterossexual. Dito isto, as categorias discursivas ‘autoidentificação’, ‘ser gay’ e ‘pecado’ são referenciadas tanto pelos membros LGBT da ICM-Maringá como pelos membros gays da IEA-Curitiba em relação à espacialidade ‘corpo’.

O corpo é constituído assim pela noção de pecado em relação à sexualidade, bem como faz parte do “sistema heterossexista e homofóbico que culpabiliza as sexualidades desviantes” (Musskopf, 2003, p. 10). Logo, diante dos discursos e práticas reiterando a noção de pecado em relação à homossexualidade, há, por vezes, a negação de seus desejos e sentimentos por parte das pessoas com sexualidades dissidentes da norma heterossexual.

Para tanto, outras categorias discursivas são evidenciadas pelos membros LGBT da ICM-Maringá. De acordo com o Gráfico 12, demonstrado anteriormente sobre as categorias discursivas relacionadas à espacialidade corpo, revela-se a categoria discursiva ‘ser travesti’ com 15%, visto que a identificação da pessoa como travesti está diretamente ligada com a transformação do corpo. É a partir do cabelo cumprido, das roupas, da maquiagem, da busca pelo corpo com características ditas femininas (seios, bumbum, coxas) que a travesti se

reconhece como uma travesti. Além do mais, todo este processo de transformação do corpo diz respeito à experiência de cada pessoa. O trecho a seguir mostra a compreensão do próprio corpo e o desejo de modificá-lo.

Hoje eu vejo hoje eu vejo ele masculino e feminino ao mesmo tempo, entendeu, tem muitas coisas ainda que eu quero modificar. Tipo, às vezes, eu penso de colocar o silicone industrial, entendeu?, eu pretendo fazer meu quadril, eu pretendo fazer minhas perna, eu pretendo fazer minha bunda, com o silicone industrial. Mas depois daí eu pego e fico sabe, pensando, tipo o que daqui o que vai ser daqui 5 anos, 8 anos, com o silicone industrial porque o silicone industrial ele apodrece, ele vai trazer muitas consequências pra mim, entendeu. Então daí às vezes, tipo, não vou ficar só nos hormônio mesmo, daí às vezes tomando hormônio que nem eu me olho todo dia no espelho, então daí ontem mesmo eu tava no espelho olhando meus peito e nossa legal. Tipo às vezes eu olho meu corpo assim e falo nossa como mudou muito, bastante. E, olha, por hoje eu posso falar que hoje eu vejo o meu corpo de 50% masculino e de 50% feminino, mas eu pretendo deixar ele 100% feminino, só que eu não quero trocar meus órgãos genitais não pretendo. (Entrevista realizada com Arcturus na ICM-Maringá, em Maringá, em 27/01/2016).

Esclarece-se, assim, que o corpo não é fixo, imóvel, sem alterações desde o nascimento até a morte. Pelo contrário, está em constante transformação, como evidenciado na fala anterior. Para tanto, o processo de transformar o corpo para as travestis e para a transexual está conectado com o desenvolvimento da sexualidade, bem como faz parte do ver-se como uma travesti, transformar o corpo para chegar o mais próximo possível do ideal de feminilidade eleito por elas.

Por conseguinte, a categoria discursiva ‘desenvolvimento da sexualidade’ faz-se presente com 13% do total. Os membros LGBT da ICM-Maringá relacionam o processo de transformação do corpo com o desenvolvimento das sexualidades, pois ao passo que o corpo foi modificando-se, novas experiências foram vivenciadas. Dessa maneira, as travestis e transexuais buscam através das intervenções no corpo distanciarem-se das características masculinas, adequando-se “assim segundo prescrições de comportamentos socialmente sancionados como femininos” (PELÚCIO, 2004, p. 26).

De acordo com a autora, este processo de transformação diz respeito a um conjunto de cuidados que as travestis dão ao corpo. Estes cuidados estão diretamente ligados à noção e à vontade de ter corpos belíssimos, lidos como femininos. Indo além, as travestis buscam romper com a linearidade sexo, gênero, desejo e prática sexual (Butler, 2002), estas, por sua vez, são lidas como corpos abjetos, como afirma Butler (2002). São posicionadas assim às margens pelo discurso heteronormativo, não são entendidas como vidas passíveis de luto (Butler, 2004).

A autora disserta sobre como a vida torna-se digna de luto de acordo com as redes de relações e a posição cultural desta vida, assim a precariedade passa a fazer parte das condições da vida humana. Sendo efeito do governo através da insegurança econômica, bem como a precariedade está relacionada com a regulação da subjetividade de cada pessoa (Butler, 2004). Logo, uma vida precária é passível da violência, do medo e da angústia, esta precariedade é resultado de discursos e perspectivas que regulam a subjetividade e os corpos das pessoas.

Indo além, Butler (2004) expõe que toda vida é uma vida precária desde o começo, a autora afirma isso ressaltando que a vulnerabilidade do corpo antecede a formação da pessoa. De tal forma, que esta vida não será passível de luto, pois não é vista como uma vida, mas somente vivida como espectro, ou seja, essas vidas desde o início estavam ‘mortas’.

Em continuidade, Butler (2004 e 2015) afirma que o corpo é onde há uma variedade de perspectivas nossas e de outras pessoas. Assim, a maneira como um corpo é apreendido e mantido está relacionado diretamente com as redes sociais e políticas. Tais relações, e a maneira como este corpo será tratado possibilitam que a vida torne-se uma vida vivível ou não, como afirma Butler (2015). Para a autora, no corpo há um limite e este limite não pertence inteiramente a mim. Há, portanto, “condições de sobrevivência” e “condições sociais”, as quais, quando contrariadas, ativam as formas de coerção física, ou seja, da violação e da indesejável força:

O fato de o corpo de uma pessoa nunca pertencer completamente a ela, de não ser delimitado e autorreferencial, é a condição do encontro apaixonado, do desejo, do anseio e dos modos de se endereçar e de endereçamento dos quais depende o sentimento de estar vivo. Contudo, todo esse mundo de contato físico indesejado também advém do fato de que o corpo encontra sua capacidade de sobrevivência no espaço e no tempo social. (BUTLER, 2015, p. 87).

O corpo assim, de acordo com Butler (2015, p. 58) não é apenas uma superfície onde são “inscritos significados sociais, mas sim o que sofre, usufrui e responde à exterioridade do mundo, uma exterioridade que define sua posição, passividade e atividade”. Desta forma, o corpo das pessoas LGBT, mais especificamente das travestis e transexual são entendidos como corpos vulneráveis, lidos assim como vidas precárias, “O que equivale a dizer que a vida sempre surge e é sustentada dentro de determinadas condições de vida” (Butler, 2015, p. 42). No caso das pessoas LGBT, as condições de vida estão constantemente permeadas pelos discursos binário e heteronormativo, reforçados pelo discurso religioso.

Neste sentido, a homofobia se faz presente por aqueles que defendem fielmente a heteronormatividade e são contrários de que outras sexualidades floresçam. Para tanto, a ‘homofobia’ faz-se presente com 7% entre as categorias discursivas mais evocadas pelos membros LGBT, seguida da categoria discursiva ‘morte’ com 6% das evocações. Diante disso, é possível conectar uma categoria a outra, visto que a morte de pessoas LGBT é causada frequentemente pela homofobia. Embora a comunidade LGBT, como um todo, sinta as consequências da homofobia, as transexuais e travestis são o grupo mais vulnerável, de acordo com Silva (2009). Para autora, as travestis e transexuais sofrem “maior violência e preconceito porque a marca da transgressão é nítida, visual e, portanto, afronta o poder heteronormativo, muito menos evidente no gay ou na lésbica” (SILVA, 2009, p. 142). O trecho abaixo sobre a violência, homofobia e morte é uma evidência da tendência discursiva encontrada, trazendo a ideia de que o corpo carrega marcas, e esses corpos são passíveis de violência, sobretudo, os corpos das travestis e transexuais.

Que o nosso corpo é visto aí é travesti ou transexual é puta, é safada, sem vergonha, não vale nada e não presta, é bem essa visão horrorosa que a sociedade tem que não é isso, entendeu? E são violentadas e a morte é cruel com as travestis, transgêneras, transexuais, elas são mortas, nós somos mortas da forma mais cruel que existe. E machadada na cabeça, é queimada, com ácido, é nossa é assim eu fico indignada, porque é umas morte feia, não é umas morte bonita. E ainda nem pra morrer tem ainda paz que daí fala o travesti, o travesti morreu e coloca o nome ainda da pessoa no masculino, nem coloca no feminino direito, nem respeita né a identidade da pessoa né, é muito cruel, muito cruel, mesmo. (Entrevista realizada com Alpha, ICM em Maringá-PR, no dia 07 de julho de 2016).

Quem tem mais condições financeiras são os mais fáceis de conseguir, não vai pra rua, não precisa prostituir, não vai passar fome. Nós somos vistas na sociedade assim, porque eu me coloco como trans, porque eu sou transexual, nós somos vista como lixo assim, como fosse só um objeto sexual, entendeu? Como se fosse só usada pra fazer aquilo e acabou, que nós não temos sentimentos, que nós não temos direito de ter uma família, de ter uma casa, de ter sonhos, desejos, entendeu? (Entrevista realizada com Alpha, ICM em Maringá-PR, no dia 07 de julho de 2016).

Como visto, Alpha relata a situação de vulnerabilidade, ofensas e proibições em que as travestis e transexuais são colocadas. Uma vez que as travestis e transexuais vivenciam uma série de interdições e violências, passando de olhares, comentários, violência verbal com palavras ofensivas e ameaças, chegando até a violência física e a morte. Assim, as relações e a maneira que este corpo será tratado possibilitam que essa vida se constitua como uma vida passível de luto, isto é, uma vida percebida e vivível (BUTLER, 2015).

Para a autora, no corpo há um limite e este limite não pertence inteiramente a mim, há, portanto, “condições de sobrevivência” e “condições sociais”, as quais quando contrariadas ativam as formas de coerção física, ou seja, da violação e da indesejável força.

Cabral e Silva (2016) apresentam a morte como um elemento da vida cotidiana das travestis e transexuais femininas. Essas pessoas vivem constantemente com sentimento de medo, insegurança e o desejo de ter uma morte tranquila, sem violência.

Desta forma, os membros LGBT da ICM-Maringá evidenciam uma resistência a se identificarem, a assumirem-se durante a adolescência e início da juventude seja como gay, bissexual, travesti ou transexual, pois há um rol de dúvidas, questionamentos e ‘verdades’, até então apreendidas nas suas antigas comunidades religiosas e reiteradas pelas suas famílias. Assim, a categoria discursiva ‘resistência a autoaceitação’ é evidenciada em 10% do total de evocações. O trecho a seguir demonstra a tendência discursiva em relação à resistência de identificar-se e assumir-se como uma mulher transexual, bem como o momento em que se assumiu:

Então eu fui me descobrindo foi através do reverendo, que o reverendo pegou e falo assim “ah esse menino é muito estranho, esse menino não é não é um menino é uma mulher” (risos) “é uma mulher, é uma mulher presa no corpo errado e ainda não sabe”. E com esses meus preconceitos, eu sabia que eu era diferente, que eu não era um homossexual, eu sabia disso que eu era além disso. Mas eu não queria, eu também não sabia o que era trans o que era trans, eu só tinha preconceito, eu falava assim “ah pra que? Já nasce mulher de vez, então pra que vai virar?” Nada disso, e assim esse preconceito, essa resistência, que a sociedade acha, a gente também tem às vezes. Até que onde o reverendo falou assim é “ah a gente queria fazer na igreja Adolfo” né, na época nome masculino falava, “é uma drag queen de Deus né, você podia ser, é se montar de drag né”. Aí eu falei tá bom, concordei né, aí foi daí que o Adolfo se viu a Alpha de vez, foi daí onde que eu me identifiquei eu falei “não, essa sou eu a Alpha”. Aí onde que abriu saiu pela segunda vez do armário, que nós saímos duas vez né, saímos uma vez que a gente fala que é homossexual e depois a gente sai de novo se identificando quem a gente é, então é de dentro pra fora vem né. (Entrevista realizada com Alpha, ICM em Maringá-PR, no dia 07 de julho de 2016).

Alpha, ao relatar sobre o processo de reconhecer-se como transexual, evidencia o momento conflituoso e marcante devido ao discurso religioso da antiga comunidade religiosa. Discurso este fundamentado nos textos bíblicos de maneira fundamentalista, consequentemente baseada na noção binária e linear de gênero:

E a igreja não aceita, então o que eu tô fazendo nesse mundo? Eu vou se matar. Aí é horrível, é horrível. E tem essa visão também, entendeu, e aí eu até cheguei nessa parte já de suicídio, mas antes de se assumir Alpha, né, eu falava porque tinha faltava algo, né, e eu não sabia do que era, aonde que tava esse algo que faltava, que

era dentro de mim né. (Entrevista realizada com Alpha, ICM em Maringá-PR, no dia 07 de julho de 2016).

Em síntese, a vida religiosa para os membros LGBT da ICM-Maringá e para os membros gays da IEA-Curitiba é considerada como central e de suma importância, logo, a categoria discursiva ‘vida religiosa’ é evidenciada em 6%.

Revela-se assim que a categoria identitária religiosidade constitui o grupo pesquisado, regendo assim as concepções, visões de mundo e decisões deste. Indo além, os discursos das pessoas entrevistadas revelam a potência do discurso religioso fundamentalista no processo sexualizador do pecado. Isto é, este discurso “acarreta uma imensurável carga de culpa por parte de homossexuais que não se sentem aceitos por Deus, lutam vorazmente contra sua identidade sexual e, quando se aceitam, precisam curar as feridas deixadas por essa culpa” (Musskopf, 2003, p. 6).

Portanto, como afirma Louro (2008), as marcas que os corpos carregam contribuem para inclusão ou exclusão de espaços, sendo respeitados, tolerados ou rejeitados. Logo, essas marcas não estão separadas dos corpos e do espaço, mas são coconstitutivas, “marcas dos corpos são marcas do espaço, e os corpos também marcam e regem as normas espaciais” (CAMPOS, 2016, p. 81).

Para finalizar, as roupas ou a forma de se vestir, seguindo uma norma ou não, transformam um corpo reconhecível, ‘apropriado’ ou não (LANZ, 2014). Para a autora, a roupa torna-se um dos meios para os corpos serem identificados ou estigmatizados dentro de contextos específicos. Desta forma, algumas marcas são mais suscetíveis à estigmatização e preconceitos. Como mencionado na fala a seguir:

E a identidade de gênero mesmo que daí eu se identifiquei como mulher, que tava presa dentro de mim, que primeiro a gente a gente luta contra nós mesmos né porque eu acho que se você na sociedade você sai como uma como tipo assim fala que você é uma transexual nossa senhora né. É pior que falar que é gay né, é mais fácil você falar que é gay do que ser trans. Então daí você acaba lutando contra você pra não deixar sua identidade sair pra fora, e é o que eu passei eu deixei muito escondido até até meus vinte 23 anos aí depois que eu não me aceitava aí eu tinha preconceito também preconceitos com travestis, transexuais, bissexuais, eu falava “aí isso daí não existe”, principalmente bissexual e a transexual e travestis né, antes de eu me identificar. (Entrevista realizada com Alpha, em Maringá, em 07/06/2016).

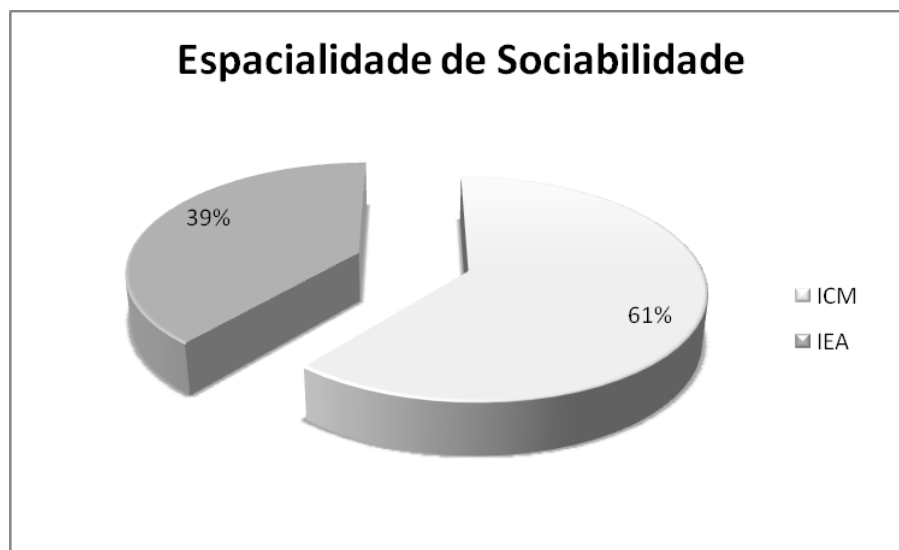
Logo, o corpo é lido e interpretado pelas outras pessoas, buscando assim sobreviver em meio às normas. Assim, as roupas, gestos, tatuagens, corte de cabelo dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos homens gay da IEA-Curitiba são marcas lidas e interpretadas

normalmente baseadas em concepções normativas. No entanto, em alguns corpos as marcas são mais atenuantes do que em outros, como as marcas corporais das travestis e transexuais dos membros LGBT da ICM-Maringá.

3.5 Espaços de Sociabilidade

A “espacialidade de sociabilidade” constitui-se como a quarta espacialidade mais evocada, totalizando 7%, e é composta pelos locais em que o grupo entrevistado frequenta ou frequentou em seu cotidiano, como bares, boates, casa de amigos/as, praças, rua. Desta forma, inúmeras são as vivências e experiências adquiridas nos espaços do cotidiano dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos homens gays da IEA-Curitiba. Ademais, compõe a identidade das pessoas, juntamente com as relações sociais e os discursos que permeiam estes espaços. Como mostra o Gráfico 13.

GRÁFICO 13 – Espacialidade de sociabilidade dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná e da IEA-Curitiba entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.
Organizadora: GELINSKI, 2017.

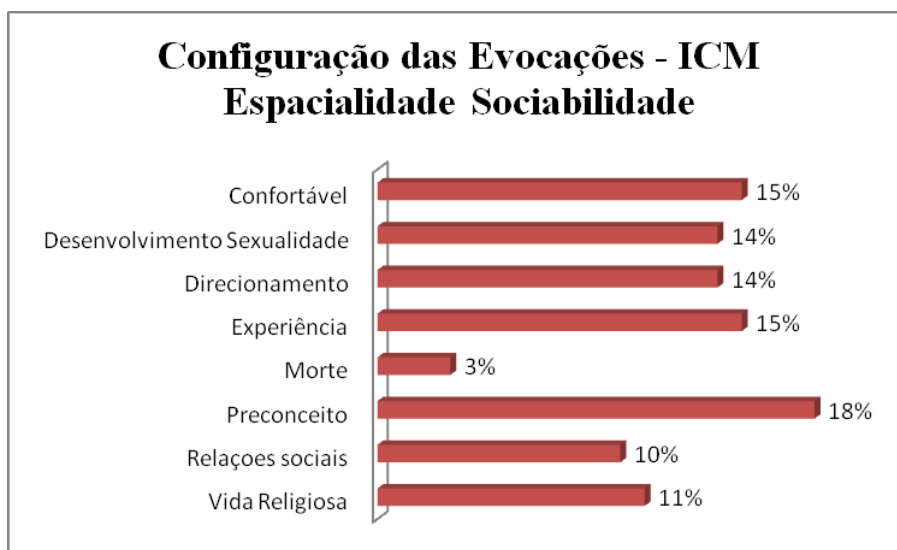
Desta forma, os espaços de sociabilidade contribuem para a constituição das categorias identitárias. Por sua vez, as pessoas por meio destas apreendem “ações positivas ou negativas

a partir das relações de poder que se estabelecem diferentemente em cada sujeito e em espacialidades diversas”, como afirma Hanke (2016, p. 129). Assim, essas espacialidades são vividas, compreendidas e concebidas pelos membros LGBT da ICM-Maringá e dos homens gays da IEA-Curitiba.

Os membros LGBT da ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba, ao evocarem a espacialidade de sociabilidade, evidenciam categorias discursivas semelhantes. Assim, para os membros LGBT da ICM-Maringá ‘preconceito’ é evidenciado como a primeira categoria discursiva em 18%, seguida da categoria ‘confortável’ com 15%. Precedida das categorias discursivas ‘desenvolvimento da sexualidade’ com 14% e ‘relações sociais’ com 11%.

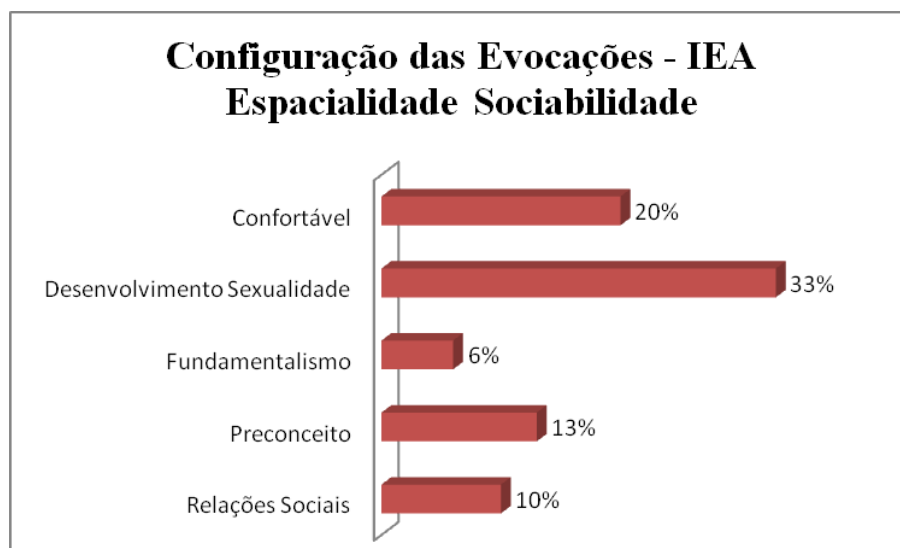
Por sua vez, as mesmas categorias discursivas são evidenciadas pelos membros gays da IEA-Curitiba. Porém com porcentagens distintas, assim a categoria ‘preconceito’ é evidenciada em 13%, a categoria discursiva ‘confortável’ em 20% e as categorias discursivas ‘desenvolvimento da sexualidade’ com 33% e ‘relações sociais’ com 10%. Como vistos, abaixo, nos gráficos 14 e 15:

GRÁFICO 14 – Espacialidade ‘sociabilidade’ dos membros LGBT da ICM, Maringá, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná e da IEA-Curitiba entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.
Organizadora: GELINSKI, 2017.

GRÁFICO 15 – Espacialidade ‘sociabilidade’ dos membros gays da IEA, Curitiba, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná e da IEA-Curitiba entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.

Organizadora: GELINSKI, 2017.

Comprova-se assim a espacialidade de sociabilidade como espaços que despertam inúmeras experiências e sentimentos, indo de espaços entendidos como confortáveis até desconfortáveis. Tais espaços são interpretados de acordo com as experiências vivenciadas. Assim, espaços como a rua e bares 'héteros' compreendem discursos normativos e binários de gênero, isto é, as pessoas que não estão inseridas na norma heterossexual, as quais não correspondem à linearidade entre sexo, gênero e desejo, são lidas como desviantes. Assim, os membros LGBT da ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba evidenciam o preconceito relacionado à espacialidade ‘sociabilidade’, já a categoria discursiva ‘preconceito’ é apontada por ambos os membros. Nestes espaços, fica evidente o estigma por meio de olhares, práticas e discursos permeados pelo preconceito, posto que estes lugares são constituídos por relações de poder. Como constatado na fala a seguir:

Ah! é conflituoso em todo momento tem, entendeu, sendo homem ou sendo mulher, todo momento tem o preconceito, todo lugar que você vá. Mais travesti o preconceito é maior entendeu, porque você tá totalmente trageado de mulher, mas não é isso não que me deito não. Não é isso que me desanimo não, o preconceito vinha você estando ou não estando de mulher. (Entrevista realizada com Arcturus na ICM-Maringá, Maringá, em 27/01/2016).

Semelhantemente, Antares evidencia suas experiências relacionadas às espacialidades de sociabilidade e preconceito conectadas com o discurso preconceituoso.

Mas tem lado ruim, e quando a gente não quer se expressar, demonstrar afeto mais que um casal hétero decide demonstrar. E o ideal, logicamente, sempre pensei que o risco é por em risco minha vida era menos o zelar pela minha vida, era menos importante do que lutar pelos meus ideais, de que eu deveria me portar e enfrentar a sociedade. Demonstrando meu afeto mesmo nem que isso significasse um risco a integridade física porque é necessário, meio que naquela lógica da não violência do Gandhi. Mas eu não consigo porque depois que eu me descobri gostando do meu companheiro, eu não consigo fazer isso, não porque, sou uma pessoa sem medo de morte. Eu passei a ter medo de morte porque eu fico preocupado com ele, muitas vezes eu não gosto nem de conversar na rua, nos lugares, porque eu sou uma pessoa muito reservada assim no meio público, prefiro ser assim e isso ele fica bravo às vezes né. Mas esse é o lado ruim porque gostar dele não quero que aconteça algo de ruim então toda minha vida minha ideologia caiu né porque não consigo entender. O lado ruim, é ter que aturar todo esse povo aí repetindo um discurso preconceituoso, é tanta violência sabe, por nada. (Entrevista realizada com Antares⁴⁸, Curitiba, em 4/02/2016).

Antares continua seu relato, mencionando suas experiências em relação à espacialidade de sociabilidade conectadas com o discurso fundamentalista. Assim, o ‘fundamentalismo’ está presente nas falas das pessoas entrevistadas, pois este discurso permeia todas as espacialidades, reiterando, dessa forma, os discursos e práticas preconceituosas, conforme enuncia a fala que segue:

O lado ruim é ter que aturar todo esse povo aí repetindo um discurso que eles não tão aberto a perceber a realidade, abrir simplesmente os olhos, ver que somos assim, que as estão pessoas sofrendo nas suas comunidades, nas ruas. Depois ver elas totalmente excluídas da religiosidade pelo menos enquanto comunitária institucionalizada, porque elas não querem mais saber disso, é ver toda essa situação é ruim, é conflituoso. Não tem como entender, porque é tão falado de amor, de tudo, mas não é isso que acontece. (Entrevista realizada com Antares, Curitiba, em 4/02/2016).

Por outro lado, as espacialidades como boates, bares GLS, casa de amigos/as, constituem-se como espaços confortáveis e contribuem para o fortalecimento da categoria identitária ‘sexualidades’. Assim, a categoria discursiva ‘confortável’ é apontada pelos membros LGBT da ICM-Maringá e pelos membros gays da IEA-Curitiba. Tais espaços fazem parte da rede de relações das pessoas entrevistadas, contribuindo para o processo de

⁴⁸ Antiga Comunidade Religiosa Comunidade Anarquista.

reconhecimento, bem como do processo de desenvolvimento da sexualidade. Como mostra a fala a seguir:

Quando eu me assumi meus pais já eram separados e eu morava com o avô. Aí eu conheci um homossexual, ele me falou de uma boate que tinha, que naquela época bombava bastante que chamava Estravaganza, aí eu fui conhecer aí lá na mesma noite fiz amizade com uns 500 homossexual, nossa aquilo pra mim foi uma alegria porque eu não conhecia nenhum gay. Aí a partir daí eles começaram a me chamar mais vezes pra sair pra barzinho e tal. (Entrevista realizada com Vega na ICM-Maringá, Maringá, em 27/01/2016).

Revela-se assim, que os espaços de sociabilidade contribuem para as vivências, relações e práticas, estando sempre em movimento e sendo local de encontros. Tais espaços de sociabilidade surgem através das relações sociais, das trocas entre as pessoas e das experiências. Por sua vez, estes espaços se constituem como eventualidade, contribuindo para as mais variadas experiências e sentimentos, consequentemente faz parte do processo pessoal de cada pessoa; estando ligado ao desenvolvimento da sexualidade dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba.

A espacialidade de sociabilidade fez e faz parte do cotidiano das pessoas entrevistadas, as quais evidenciam em suas falas a importância desta espacialidade no processo de reconhecer-se homossexual, bem como no processo do desenvolvimento da sexualidade. Esta espacialidade, por sua vez, constitui-se através das relações sociais entre amigos/as, pessoas que contribuem para este processo. Assim, as ‘relações sociais’ referem-se à quarta e última categoria discursiva apontada pelos membros LGBT da ICM-Maringá e pelos homens gays da IEA-Curitiba, conforme demonstra o trecho abaixo:

(...) mas via que não sentia a mesma coisa, até o momento que eu larguei mão assim. Na verdade eu tinha ido pra praia com meus pais, foi em Florianópolis numas férias que ele teve, aí assim olhando pra praia e tal aquele monte de homem bonito. Falei ah é isso aqui que eu quero, não vou ficar, não vou ficar no armário e tal. Aí tá, depois disso eu fui também nesse mesmo ano eu fiz uma viagem pro Rio de Janeiro, daí uns amigos que moravam lá, que inclusive um que já é organista da igreja Anglicana e tal. Comecei a conversar com ele tal, ele começou a me explicar essas questões históricas é da construção né da sexualidade tal né. E então eu comecei tipo a entender assim, comecei a partir daquele momento, daí já descambou tudo já, eu tava participando de uma igreja fundamentalista já saí, eu fui sempre desde pequeno fui muito ligado á questão religiosa. Mas não conseguia mais seguir aquela igreja, não tinha como. (Entrevista realizada com Aldebaran, Curitiba, em 4/02/2016).

Dessa maneira constata-se que as categoriais discursivas são semelhantes tanto para os membros LGBT da ICM-Maringá como para os membros gays da IEA-Curitiba. Porém, outras categorias discursivas são evidenciadas pelos membros LGBT da ICM-Maringá, de acordo com o Gráfico 14, demonstrado anteriormente sobre as categorias discursivas relacionadas à ‘experiência’.

Massey (2008) caracteriza este movimento como um evento. Para a autora, o espaço é entendido como uma eventualidade, isto é, esta eventualidade contribui para as significações e ressignificações das pessoas. Assim, os espaços de sociabilidade são constituídos pelas relações sociais e essas contribuem para o direcionamento das sexualidades dos membros LGBT da ICM-Maringá. Neste sentido, a categoria discursiva ‘experiência’ é evidenciada em 15% das evocações, conectando-se assim com as ‘relações sociais’ do total de todas as categorias que, por sua vez, está conectada com as ‘experiências’ vivenciadas pelos membros LGBT da ICM-Maringá.

Então foi aqui em Maringá mesmo, foi na boate Estravaganza. Igual eu falei pra você quando eu comecei a frequentar eu tinha uns 16 ou 17 anos. Então naquela época era conhecido, era falado dos Drag Queen, então tinha uma casa que tinha as drag que ficava lá fora recepcionando o povo porque tinha show, bate cabelo, tinha um monte de coisa. Então eu me vi referente aquilo e quando eu vi aquilo, eu gostei, eu achei incrível. Falei ah se elas fazem, por que eu não posso fazer? E o dono da boate me deu uma oportunidade, eu comecei a me montar comecei a trabalhar pra ele e fiquei trabalhando durante um bom tempo, aí surgiram oportunidades de fazer show pra fora, cidade fora, aqui em Maringá festas, aqui em Maringá particular também e assim foi. (Entrevista realizada com Rigel, Maringá, em 21/01/2016).

Observa-se assim, que as espacialidades de sociabilidade são compostas pelas inter-relações, como afirma Massey (2008), bem como são permeadas pelas interligações, pelos discursos e práticas. Por sua vez, as espacialidades constituem-se como locais de encontros e trocas de experiências, consequentemente, contribuindo então para a construção das identidades, bem como para as significações, ressignificações e para o desenvolvimento das sexualidades.

Logo, evidenciamos a relevância do espaço de ‘sociabilidade’ para as pessoas entrevistadas, visto que o espaço de sociabilidade esteve presente no processo de autoidentificação e desenvolvimento da sexualidade dos sujeitos entrevistados. Como afirma Herod (2001), o corpo é produto de inter-relações, bem como é através das práticas, das relações e dos espaços que há a possibilidade de legitimar as sexualidades. Dessa maneira,

nos espaços de sociabilidade (boates e bares GLS, casas de amigos/as) há a possibilidade de demonstrações de carinho e afeto, sendo ratificadas e declaradas publicamente. Assim, os espaços de sociabilidade, para os membros LGBT da ICM-Maringá, constituem-se como espaços livres de culpa, de estigmatização, bem como contribuem para a liberdade da descoberta.

Outra categoria discursiva evidenciada pelos membros LGBT da ICM-Maringá é a ‘vida religiosa’, que compõe 11% do total de evocações. Quando tratam da espacialidade de sociabilidade relacionam desta maneira as experiências da categoria identitária sexualidade com a vida religiosa. Isto se dá devido ao fato de que todas as pessoas entrevistadas vivenciaram desde sua infância o espaço religioso, discurso e práticas religiosas.

No processo de identificar-se e no desenvolvimento da sexualidade dos membros LGBT da ICM Maringá faz-se presente o discurso, as práticas e as perspectivas religiosas. Desta forma, o antigo espaço religioso reitera concepções em relação às sexualidades, como ressalta Natividade (2008, p. 22):

Atuam no sentido de fornecer informações, sob um ponto de vista cristão, acerca dos “perigos” da homossexualidade, visando a “cura” e a “libertação” das pessoas que vivem “atormetadas” por esse “problema”, que é visto como uma perturbação de ordem espiritual.

Tal afirmação converge com a fala das pessoas entrevistadas, pois estas relatam a exclusão nos espaços religiosos, vivenciando a noção de que são ‘doentes’, desviadas, ‘impuras’, pois “o sujeito que adere a uma identidade LGBT não pratica um pecado, ele é o pecado” (Natividade e Oliveira, 2013, p. 193).

Por fim, a categoria discursiva ‘morte’ (3%) está presente na fala dos membros LGBT da ICM-Maringá, evidenciada na espacialidade de sociabilidade. Visto que as pessoas entrevistadas vivenciam/vivenciaram espacialidades como a rua e as praças da cidade de Maringá. Desta forma, as vivências espaciais dos membros LGBT da ICM-Maringá apontam a morte como um fenômeno do seu cotidiano, conforme mencionado no trecho a seguir:

Então a sociedade, a sociedade ela é muito, ela é muito hipócrita, porque ela mesma joga a gente, nós transexuais e travestis. Então eles jogam, a sociedade joga na rua e depois vem discriminar “ah é puta, é safada, sem vergonha, tá se prostituindo por que, não vale nada, tem que morrer”. (Entrevista realizada com Alpha, Maringá, em 07/06/2016).

Apresenta-se assim a morte como um fenômeno que se manifesta de maneira distinta em relação aos outros grupos sociais (CABRAL e SILVA 2016). Para ambos os autores, é possível compreender que a morte e a violência vivenciada pelas travestis e transexuais femininas possuem uma dinâmica distinta, visto que este grupo encontra-se em uma posição de vulnerabilidade. As travestis e transexuais não seguem a linearidade sexo, gênero e desejo, escapando assim da norma binária mulher/feminina e homem/masculino (BUTLER, 2006).

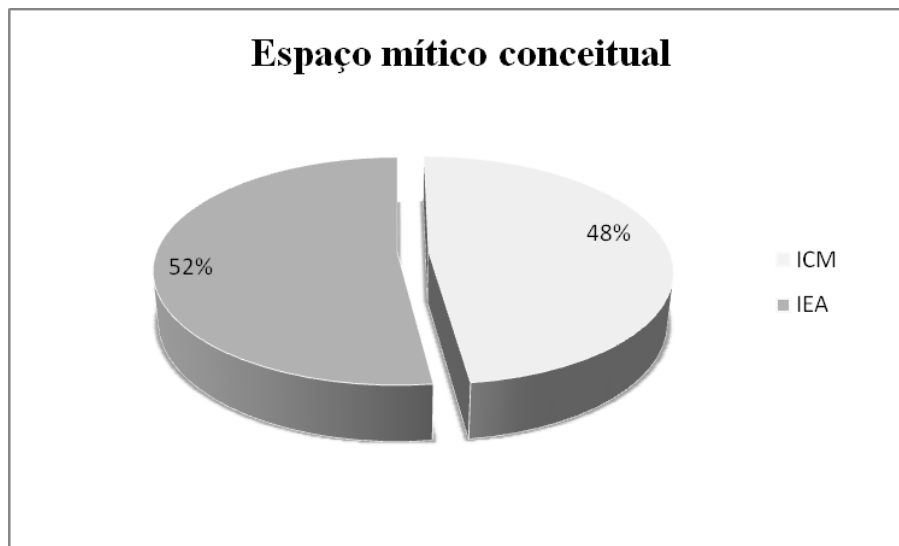
Como visto, a espacialidade de sociabilidade é constituída através das experiências, vivências e práticas, bem como esta espacialidade está permeada por discursos e visões de mundo. Assim, esta espacialidade é constituída pelas relações e trocas, e, conseqüentemente, contribui para as significações, ressignificações das sexualidades, isto é, favorece a construção das identidades.

3.6 Espaço Mítico-Conceitual

O espaço mítico-conceitual é a quinta espacialidade evidenciada em 4% do total. Esta espacialidade, de acordo com Holzer (2003, p. 8), é fruto das “generalizações produzidas pela mente”, a qual está relacionada com as experiências sentidas “entre o sentido da percepção e o espaço puro da cognição”.

Para tanto, identificamos esta espacialidade nos momentos em que os membros LGBT da ICM-Maringá e homens gays da IEA-Curitiba-PR evidenciam experiências de fê, extrapolando assim qualquer outra espacialidade. Assim, do total de 100% relacionado à espacialidade mítico-conceitual, 52% diz respeito à fala dos membros LGBT-Maringá, por sua vez, os membros gays da IEA-Curitiba evidenciaram com 48% esta espacialidade. Como demonstra o Gráfico 16:

GRÁFICO 16 – Espacialidade mítico-conceitual dos membros LGBT da ICM- Maringá e da IEA-Curitiba, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná e da IEA-Curitiba entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.
Organizadora: GELINSKI, 2017.

Desta forma, o espaço mítico-conceitual não é um espaço que possa ser delimitado, mas, de acordo com Cassirer (2001, p. 46), está relacionado com a consciência religiosa, ocupando a posição do “espaço sensível da percepção (ou empírico) e entre o espaço do conhecimento puro ou geométrico”. Assim:

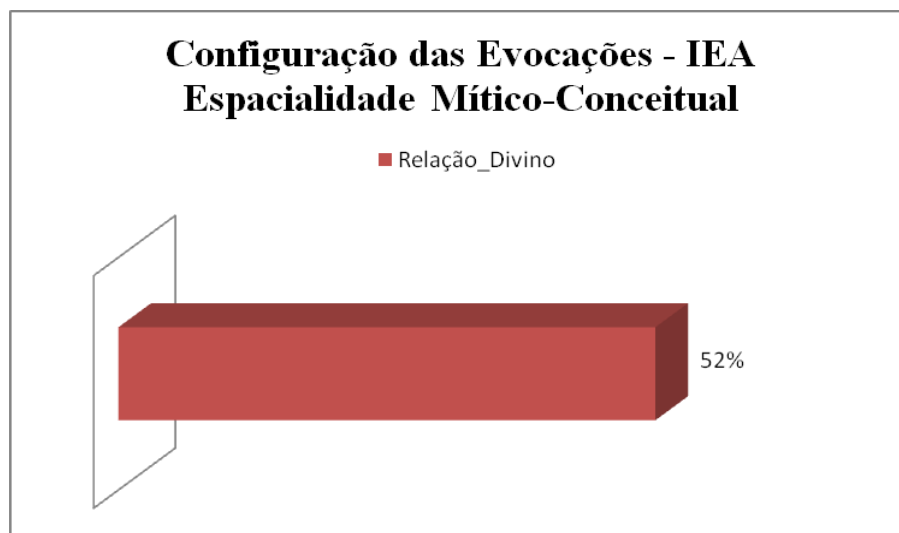
o espaço mítico caracteriza-se, em sua essência, por uma identidade originária cuja narrativa está intimamente associada a uma cosmografia e cosmogonia específica. O mito parte de uma correspondência físico-espacial entre o homem que nele habita para então elaborar a narrativa mítica da sua unidade de origem. (CASSIRER, 2004, p. 151-164).

Neste sentido, através do espaço mítico, do pensamento e das práticas há toda uma organização espacial, estando relacionada à experiência. Indo além, o pensamento e o espaço mítico extrapolam qualquer evidência sensorial e “das necessidades imediatas em direção das estruturas mais abstratas do mundo” (TUAN, 1979, p. 404).

Logo, as categorias discursivas evidenciadas pelos membros LGBT da ICM-Maringá e dos homens gays da IEA-Curitiba, conectadas ao espaço mítico-conceitual, são semelhantes. Visto que para ambos os grupos as categorias discursivas ‘interpretação da Bíblia’ e ‘relação com Divino’ são identificadas com grande relevância. Assim, para os membros LGBT da

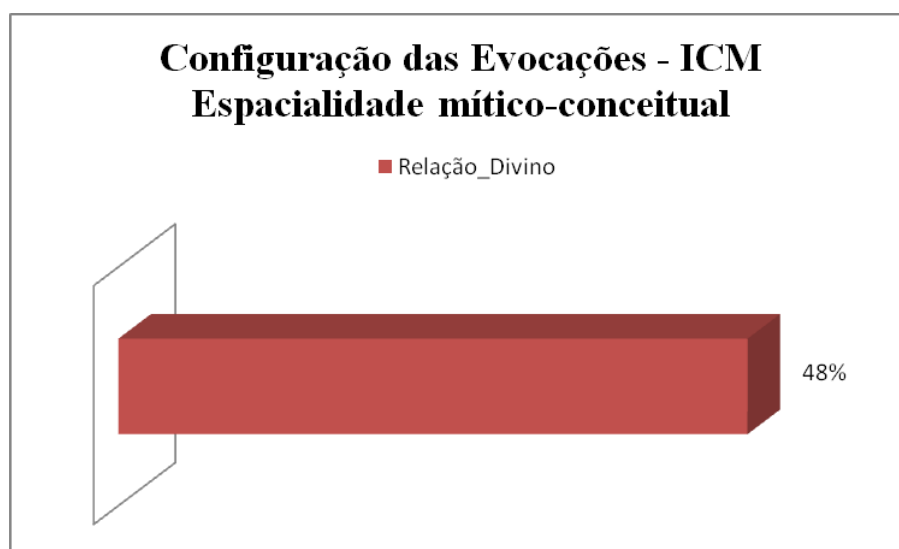
ICM-Maringá, a categoria discursiva ‘relação com Divino’ corresponde a 52% do total das evocações, por sua vez, para os membros gays da IEA-Curitiba a ‘categoria discursiva ‘relação com Divino’ refere-se a 48%. Como apresentado nos gráficos 17 e 18.

GRÁFICO 17– Espacialidade mítico-conceitual dos membros LGBT da ICM-Maringá, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná e da IEA-Curitiba entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.
Organizadora: GELINSKI, 2017.

GRÁFICO 18 – Espacialidade mítico-conceitual dos membros gays da IEA-Curitiba, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná, e da IEA-Curitiba, entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.
Organizadora: GELINSKI, 2017.

Constatamos então o espaço mítico-conceitual como uma espacialidade que surge das experiências sentidas, o que, de fato, também está associado à fé das pessoas. Dessa maneira, os membros LGBT da ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba, ao se referirem aos momentos de oração e busca dos textos bíblicos, evidenciam estar em outro local. Por conseguinte, “o espaço mítico-conceitual está sempre ligado ao ego e à experiência direta, mas ele extrapola para além da evidência sensorial e das necessidades imediatas em direção das estruturas mais abstratas do mundo” (TUAN, 1979, p. 404).

Ademais, evidenciamos que a Bíblia fez e faz parte da vida do grupo pesquisado, compondo as práticas religiosas mesmo quando os membros da ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba afastaram-se dos antigos espaços religiosos. Ainda assim, mesmo as pessoas entrevistadas distanciando-se dos espaços religiosos, algumas práticas como a oração e o jejum permaneceram. A busca por respostas e conforto no processo de reconhecimento, no desenvolvimento da sexualidade e no assumir-se, deu-se através das ‘conversas’/orações para Deus, o que está relacionado a um espaço que extrapola a evidência sensorial.

Destarte, a categoria discursiva ‘relação com Divino’ caracteriza-se como a segunda mais evocada pelo grupo pesquisado. Logo, os membros LGBT da ICM-Maringá e os membros gays da IEA-Curitiba, ao vivenciarem momentos de transição e reconhecimento de suas sexualidades, relatam a busca e o diálogo em forma de oração com o Divino. Neste sentido, a categoria discursiva ‘relação com Divino’ é evidenciada pelos membros gays da IEA-Curitiba e pelos membros LGBT da ICM-Maringá, conforme pode ser observado no trecho de Antares, quando relata sua relação com Deus, ao passo que crê que suas vivências e experiências estão conectadas com Deus.

Claro que assim como Deus se traje como humano na Bíblia, na minha vivência espiritual Deus interage com a minha convivência humana. Às vezes a gente toma uma distância, sabe que nem a distância de estudo científico assim que causa aquele distanciamento do objeto? Às vezes você se distancia de Deus, mas essa distância às vezes não é somente uma distância, às vezes a gente precisa ver Deus de uma outra perspectiva de certa forma. E ah o que mudou na minha relação foi abraçar esse Deus encarnado sem deixar de ter um Deus encarnou, mas ele morreu e ressuscitou também. Então eu tenho essa dimensão também, que está ascendeu aos Céus. E assim tem um Deus que tá no céu, que tá no outro e que tá no meu coração. Essas três dimensões elas têm que andar em equilíbrio. (Entrevista realizada com Antares, Curitiba, em 4/02/2016).

Por sua vez, o trecho a seguir mostra o pensamento de Arcturus quando fala sobre sua relação com o Senhor de maneira a buscar direção e fortalecimento para os conflitos e dúvidas que estava passando.

O senhor assim sempre me deu a direção, e o senhor me deu uma direção logo assim veio na minha mente o Reverendo. Porque eu tava chorando e pensando pra Deus, senhor me dá uma direção, me dá uma direção, me dá uma luz porque eu quero servir o senhor. Porque tantas vezes o senhor tem me dado (eu falando com Deus isso que eu to te falando agora) eu tenho falado pro senhor tanto meu Deus que eu ia servir a Deus, mas eu nunca fiquei na presença. E o senhor falava assim sou eu contigo, o senhor falava fortemente em meu coração sabe. Eu lembro como se fosse hoje (...) e o senhor me incomodava, o senhor me incomodava, me incomodava o espírito de Deus pra eu tomar um rumo, pra não aceitá como tava, sabe. (Entrevista realizada com Arcturus na ICM-Maringá, Maringá, em 27/01/2016).

Constata-se assim, a busca por respostas e fortalecimento por parte do grupo entrevistado ao manterem sua fé mesmo diante dos discursos fundamentalistas vivenciados na antiga comunidade religiosa, bem como se evidencia diferentes formas de interpretar este Deus. No entanto, as pessoas entrevistadas buscaram este ser Divino como forma de ‘interceder’ por suas vidas, pois em meio a tantas dúvidas, sentimentos de culpa, a relação com Divino contribui para dar sentido as suas vidas marcadas pelo sofrimento.

Diante do exposto, o espaço mítico-conceitual é composto por uma gama de relações e vivências, tais vivências se constituindo de maneira única para cada pessoa. Contribuindo, assim, para as experiências dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba, e, conseqüentemente, para o entendimento de suas visões de mundo. Pois o espaço mítico não é contínuo e homogêneo, ao contrário, este espaço é dividido entre sagrado e profano. Além disso, ao refletir sobre o mundo mítico, Cassirer (2004) enfatiza que a presença do sentimento de onipotência do pensamento, onde o eu não tem limites pré-estabelecidos entre o material e o imaterial, o objeto e a pessoa, a pessoa e o divino. Indo além, é a crença da existência de relações místicas, estando relacionada com as formas de representação do mundo.

3.7 Espaço Educacional

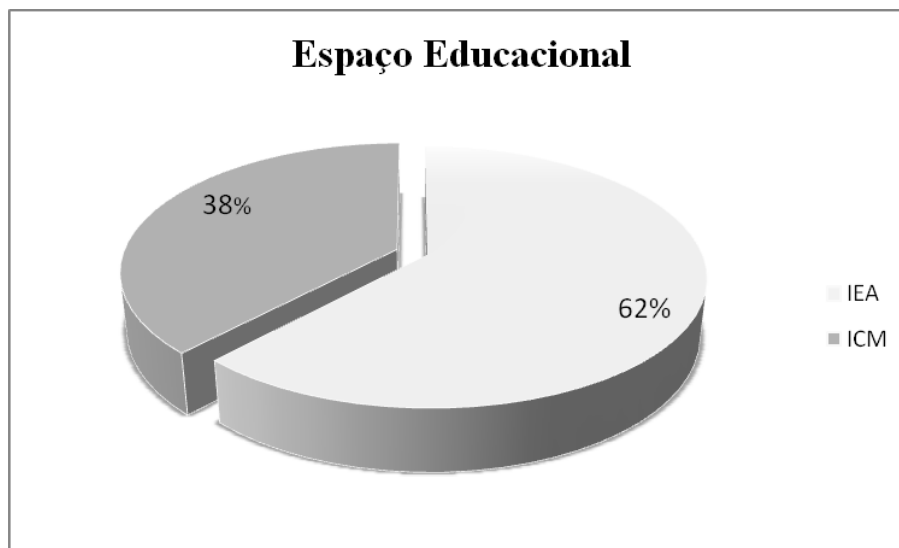
O espaço educacional apresenta-se como a sexta e última espacialidade evidenciada pelos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA-Curitiba com 2% em relação ao total. Ademais, observa-se que de um total de 100% do ‘espaço educacional’, 62%

correspondem aos membros gays da IEA-Curitiba e 38% é evidenciado pelos membros LGBT da ICM-Maringá, como demonstra o Gráfico 19.

Logo, o espaço educacional pode ser entendido como um espaço que produz experiências, vivências, simbolismos positivos e negativos, bem como sentimentos de controle, divisão e desconforto. Massey (2008) afirma que o espaço é resultante das relações sociais, esfera de multiplicidades e está em constante construção, ou seja, é dinâmico. Para tanto, o espaço educacional, assim como os demais espaços, está envolto por múltiplos discursos, sendo um deles o discurso fundamentalista religioso judaico-cristão, cuja matriz norteadora se concentra na crença de uma 'verdade divina'.

Neste caminho, o espaço escolar propõe uma vivência e está presente por diversos anos na vida das pessoas, contribuindo para a formação das mesmas como sujeito sociais, nota-se ainda que este espaço é de grande relevância para a formação socioespacial, podendo deixar marcas positivas ou negativas.

GRÁFICO 19 – Espacialidade educacional dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays IEA-Curitiba, PR



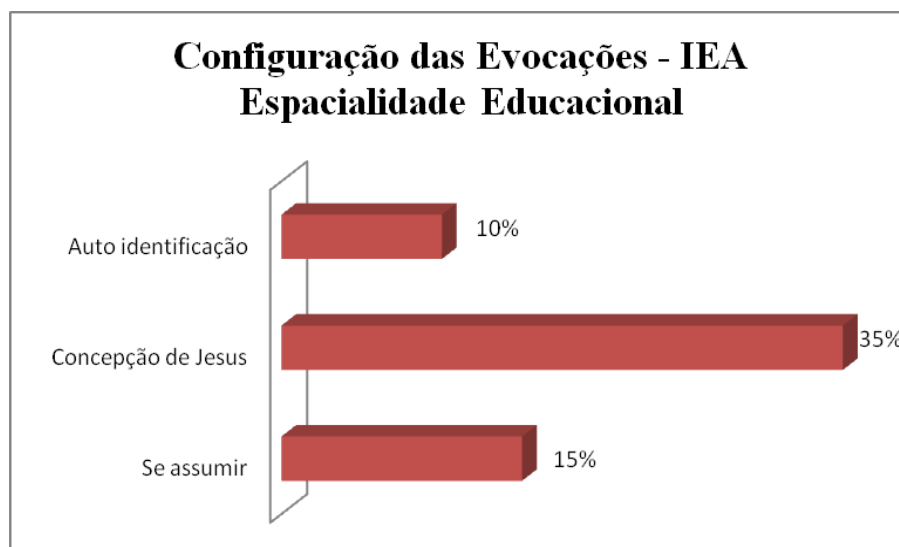
Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná e da IEA-Curitiba entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.
Organizadora: GELINSKI, 2017.

Diante disso, as categorias evidenciadas pelos membros LGBT da ICM-Maringá e dos homens gays da IEA-Curitiba estão conectadas ao espaço educacional. Além disso, a

categoria discursiva ‘desenvolvimento da sexualidade’ é referenciada por ambos os grupos entrevistados.

Para os membros LGBT da ICM-Maringá, a categoria ‘desenvolvimento da sexualidade’ corresponde a 20% que, por sua vez, está relacionada à categoria discursiva ‘preconceito’ com 65% e ‘relações sociais’ com 15%. Já para os membros gays da IEA-Curitiba, a categoria discursiva ‘desenvolvimento da sexualidade’ encontra-se com 25%, conectando-se com a categoria discursiva ‘concepção de Deus’ com 35%, como pode ser observado a seguir nos Gráficos 20 e 21:

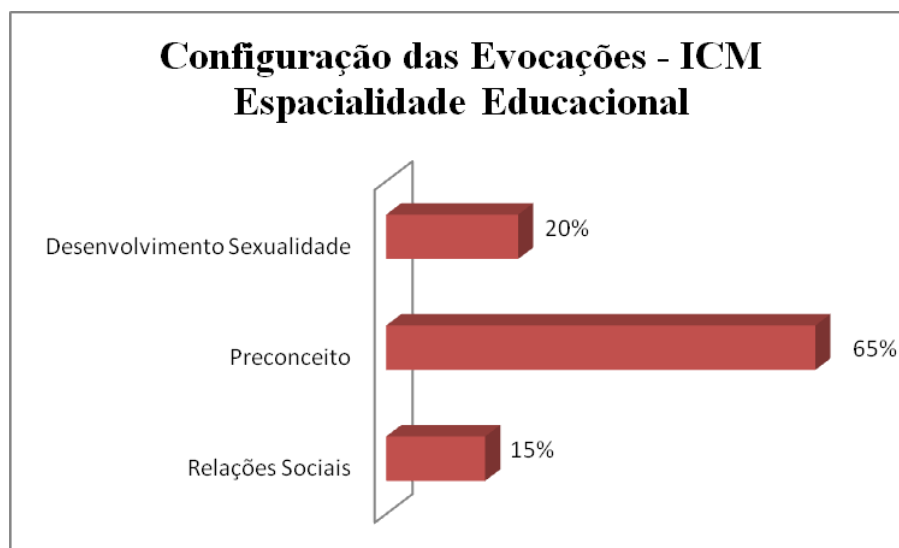
GRÁFICO 20 – Espacialidade educacional dos membros gays da IEA-Curitiba, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná e da IEA-Curitiba, entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.

Organizadora: GELINSKI, 2017.

GRÁFICO 21 – Espacialidade educacional dos membros LGBT da ICM-Maringá, PR



Fonte: Entrevistas realizadas com membros LGBT da ICM-Maringá, Paraná e da IEA-Curitiba entre os dias 4 de janeiro de 2016 a 28 de julho de 2016.
Organizadora: GELINSKI, 2017.

Evidencia-se, então, pelo grupo entrevistado, a espacialidade educacional como uma espacialidade de relevância no processo de descobrir, reconhecer e assumir as suas sexualidades, isto é, esta espacialidade está presente no desenvolvimento das sexualidades dos indivíduos, como Spica enuncia: “Aconteceu, acho que desde criança tem aquelas quedas por mininhos na escola. Aí passou uma adolescência difícil, mas eu vim me aceitar mesmo depois dos meus dezenove anos” (Entrevista realizada com Spica, Curitiba, em 6/02/2016).

Contudo, o processo de desenvolvimento da sexualidade é marcado de forma negativa, com olhares, piadas e exclusões, visto que as pessoas LGBT carregam em seus corpos marcas lidas e interpretadas como ‘erradas’/fora da norma (LOURO, 2004). Tais marcas vão contribuir para a exclusão em alguns espaços e em outros tolerados. Como evidencia Arcturus, quando era homem gay (não assumido) era tolerado, mas como *Drag queen*/travesti foi privada de vivenciar espaços como a casa da família, escola e igreja; passando por constrangimentos de olhares, julgamentos, situações desconfortáveis, as quais lhe impuseram limites à vivência socioespacial.

Compreendendo que o espaço educacional está presente nas vivências das pessoas por vários anos, desde a infância até a fase adulta, destaca-se, então, a relevância desta espacialidade, que está envolta por inúmeras relações e concepções, as quais contribuem,

sobretudo, para as experiências das pessoas, uma vez que também são constituídas por discursos normativos.

Santos (2015) evidencia a espacialidade educacional como uma espacialidade permeada por conflitos e tensões, quando observada pelo viés da categoria identitária sexualidade. Como elucidado no trecho de Arcturus, a seguir:

Então eu fiquei na escola até a oitava série, né, aguentei até a oitava depois não consegui mais. Daí eu peguei e comecei a conviver com elas (outras travestis) e daí eu peguei e fui vendo, entendeu. Como que eu podia ser, como que eu podia andar. Ai nas ruas foi nas ruas que eu tive mais liberdade entendeu, (...) quando eu tava dentro da casa da minha mãe eu morava junto com ela, né, eles eram evangélicos, entendeu. Ela aceitava mais só que também não aceitava, entendeu. E na época que eu era transformista que era Drag queen, daí ela assim... ela não aceitô, entendeu. (Entrevista realizada com Arcturus, Maringá, em 21/07/2015).

Mostra-se assim a espacialidade educacional não somente como um espaço de ensino-aprendizagem, visto que esta espacialidade vai além, produz experiências, diferenças e desigualdades. No espaço educacional as pessoas que não seguem à norma ou são distintas dos/as demais alunos/as, vivenciam determinadas divisões e restrições.

Pensando dessa maneira, o espaço educacional está envolto por vários discursos, sendo um deles o discurso religioso fundamentado em uma verdade divina, a qual através de múltiplos mecanismos de classificação, ordenamento, hierarquização determina práticas para 'alimentar' a norma. Tais espaços, além de criar códigos e vários sentidos para as pessoas, 'dita' o que cada pessoa pode ou não pode, os espaços, os modelos a serem seguidos. Como por exemplo, as formas de falar, passagens bíblicas, as santas, crucifixos e ritos presentes até os dias atuais em algumas escolas.

Desta forma, o espaço educacional está permeado pelo discurso religioso, relacionando-se com os discursos que reiteram a noção normativa de gênero, e as ficções binárias das sexualidades mulher/feminina e homem/masculino (BUTLER, 2003). Assim, as pessoas que não seguem as 'regras' normativas são vistas como erradas/desviantes, estando sujeitas aos olhares, aos discursos e às atitudes preconceituosas. Logo, a categoria discursiva 'preconceito' é evidenciada pelos membros LGBT da ICM-Maringá em 65% do total:

Pra ser em tudo e não tem, a maioria é cabeleirera que eles abrem até mais um espaço, mas nem todas têm o dom e têm a vontade de ser aquilo. A gente quer estudar sabe, quer ser estudada. Mas e aí na escola, falando de escola a travesti, a transexual, a transgênero em si, ela foge da escola por causa do preconceito na

escola, é muito grande assim. Sempre tem o grupinho ou professor mesmo é muito ruim e como que vai estudar assim? Como vai aguentar? (Entrevista realizada com Alpha, Maringá, em 07/06/2016).

Tal fala coaduna com Louro (2004), ao relatar que socialmente e culturalmente as formas de pensar o gênero e a sexualidade são constantemente inseridas em nosso cotidiano através de práticas e discursos, os quais estão envoltos de tradicionalismos e frequentemente fundamentados em uma única verdade (PANASIEWICZ, 2008). Assim, os corpos que não seguem a 'verdade' ou não estão inseridos na normalidade são vistos como pecadores e desviantes, não sendo merecedores de estar e ocupar determinados espaços, como os espaços educacionais.

Neste sentido, a espacialidade educacional está permeada pelos mais variados discursos, entre eles o discurso religioso, contribuindo assim para as concepções de Jesus, as visões de mundo e para as experiências. Ademais, a espacialidade educacional é uma das primeiras espacialidades vivenciadas por adolescentes e jovens, sendo constituída pelas relações sociais e pelas concepções religiosas apreendidas devido às perspectivas teológicas. Para tanto, a categoria discursiva 'relações sociais' é demonstrada pelos membros LGBT da ICM-Maringá em 15% do total.

Por sua vez, observou-se a espacialidade educacional como uma espacialidade de vivências, pois no espaço educacional formam-se as amizades, as trocas e as concepções de mundo. Desta forma, os membros gays da IEA-Curitiba evidenciam a categoria discursiva 'concepção de Jesus' em 35% das evocações presentes na espacialidade educacional. Em síntese, as espacialidades são permeadas por discursos e, como dissertado anteriormente, o espaço educacional é envolto normalmente pelo discurso religioso, o qual alimenta o discurso normativo de gênero e das sexualidades, consequentemente alimentando o mecanismo de gênero. Indo além, o conjunto de práticas e discursos que reiteram a heterossexualidade como norma contribui para a exclusão e o sentimento de desconforto presente na espacialidade educacional. O trecho a seguir referente à fala de Alpha relata a experiência no espaço escolar, mostrando que em todo o período que estava na escola foi tratado no masculino, bem como a dificuldade de alterar o nome no histórico escolar e a importância de iniciar em outros espaços educacionais com o nome social:

Então, no meu caso como eu estudei sempre foi o João, então, não tem como eu voltar lá atrás com os boletins tá João, tá tudo João. Eu vou mudar o que lá? Na escola não tem como, né, pra mim no meu caso não tem como. Mas se a pessoa já entra na faculdade tem como já começar com o nome já? Já é muito bom, é diferente

porque é um direito seu, lá atrás, você não pode mudar, mas pelo menos o que já tá lançado é boletim é tudo, então já pelo menos na faculdade assim é importante. (Entrevista realizada com Alpha, Maringá, em 07/06/2016).

Comprova-se que a espacialidade educacional está envolta por uma complexa cadeia de relações e inter-relações, vivências e práticas específicas, como afirma Massey (2008). Contribuindo também para a formação das identidades das pessoas (ROSE, 1999). Indo além, a mesma espacialidade pode despertar sentimentos positivos e negativos, deixando as mais variadas marcas nas pessoas.

Em vista disso, ao observar a espacialidade educacional como um leque de relações e informações, é possível compreender também que as relações e experiências vivenciadas nesta espacialidade estão diretamente ligadas com as categorias identitárias das pessoas, visto que uma pessoa com categorias identitárias de homem cis, branco e gay terá marcas e experiências dessemelhantes se comparado a uma pessoa com categorias identitárias de mulher transexual e negra.

Sendo assim, mesmo que a espacialidade educacional seja evidenciada por ambos os grupos (membros LGBT ICM-Maringá e membros gays da IEA-Curitiba) faz-se necessário destacar que as marcas em seus corpos são distintas, pois, como afirma Silva (2009), mesmo que todas as pessoas LGBT sejam lidas como ‘desviantes’, pecadoras e fora da norma, as travestis e transexuais sentem mais a interdição. Constata-se isto nas falas das pessoas entrevistadas e nas categorias discursivas que compõem a espacialidade educacional dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba.

Portanto, este capítulo evidenciou as espacialidades mais relevantes para os membros LGBT da ICM-Maringá e para os membros gays da IEA-Curitiba, Paraná, bem como estas espacialidades são constituídas por complexas cadeias de relações, discursos e práticas. Tais cadeias contribuem para a constituição das significações e ressignificações das pessoas, consequentemente estão diretamente ligadas às categorias identitárias. No caso desta pesquisa, compreende-se o gênero, as sexualidades e a religiosidade como fundamentais na vida destas pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação evidenciou como as diferentes vivências espaciais dos membros LGBT da Igreja da Comunidade Metropolitana de Maringá e os membros da Igreja Episcopal Anglicana de Curitiba constituem as significações de suas sexualidades. Neste sentido, o espaço igreja pode ser compreendido como uma espacialidade vivenciada no cotidiano de pessoas que comungam uma determinada forma de compreender e significar o mundo.

Neste contexto, a relação entre sexualidades e religiosidade é um importante caminho para compreender as concepções das mais variadas categorias identitárias. Para tanto, várias são as espacialidades presentes no cotidiano do grupo pesquisado, as quais são constituídas por discursos, práticas, que estão diretamente ligados à constituição das significações e ressignificações das pessoas. Indo além, estão relacionados com as categorias identitárias do grupo pesquisado, evidenciando-se a intersecção entre gênero, as sexualidades e a religiosidade com grande relevância na vida dessas pessoas.

Ademais, o discurso religioso faz-se presente em todas as espacialidades e instâncias da vida do grupo pesquisado (membros LGBT da ICM-Maringá e para os membros gays da IEA-Curitiba). Tal discurso revela-se como um ‘agente’ diretamente associado ao funcionamento do mecanismo de gênero, justificando e reiterando assim as noções normativas e binárias de gênero. Ademais, o discurso religioso conecta-se e reforça outros discursos formando uma rede entre os discursos que se interligam para defender e reproduzir uma heterossexualidade compulsória.

Desta forma, o discurso biológico e o jurídico, a partir da ideia de norma, fortalecem a existência do anormal, e com isto cria-se um campo de inteligibilidade que compreende e reconhece a existência do normal e do anormal. Tal noção de normal e anormal é nomeada pelo discurso teológico monoteísta como conectado ao mal, ao desvio da moral.

Compreendemos assim, no decorrer do texto desta dissertação, que os espaços cotidianos evidenciados pelo grupo pesquisado, bem como a ICM-Maringá e a IEA-Curitiba são frutos de relações sociais e permeados por práticas sociais, discursos e concepções sociais sobre a própria organização espacial. Além do mais, o espaço é interseccionado por múltiplas categorias identitárias, estando dentre elas as sexualidades e as religiosidades. Para tanto, as reflexões sobre espaço, gênero e sexualidades se fazem indispensáveis, visto que os espaços vivenciados pelos membros LGBT da ICM-Maringá e IEA-Curitiba estão conectados com

discursos, práticas e experiências, as quais são entendidas e sentidas de maneiras distintas, contribuindo assim para as significações e para a constituição das identidades individuais e do grupo.

Nesta vasta extensão de pensamentos e compreensões, a ICM-Maringá e a IEA-Curitiba estruturam-se a partir de compreensões teológicas contextuais, histórico-críticas, bem como simpatizam com as perspectivas teológicas feministas, gay e inclusiva. Tais compreensões religiosas dissidem das perspectivas teológicas hegemônicas, ao problematizarem e focarem nos grupos até então deixados de lado: mulheres, negros, indígenas, pessoas de baixa renda, comunidade LGBT. Constituindo-se então em espacialidades com discursos e práticas de acolhimento e respeito a todas as pessoas.

Visto que a compreensão teológica de ambas as igrejas distancia-se da noção de sexualidade e pecado, pautando-se nas perspectivas contextualizadas em que não há um fechamento em relação à doutrina, estas estão abertas e buscam a não discriminação das pessoas, focando no amor, respeito e na solidariedade de fato, visto que a hermenêutica das duas igrejas “surge dentro de uma religião cujo espaço para a fluidez da sexualidade é nulo” (JUNIOR, 2011, p. 11). Portanto, a compreensão teológica destas contribui para expandir concepções e horizontes, inserindo, desta maneira, categorias até então marginalizadas/invisibilizadas pela tradição religiosa hegemônica.

Sendo assim, as experiências e práticas dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba estão baseadas nas seguintes espacialidades: ICM-Maringá, IEA-Curitiba, Antiga Comunidade Religiosa, Casa da Família, Corpo, Espaço de Sociabilidade, Espaço Mítico-Conceitual, Espaço Educacional e suas respectivas comunidades religiosas ICM-Maringá e IEA-Curitiba. Para tanto, em cada espacialidade há um rol de trocas, vivências e práticas, essas, por sua vez, fizeram e fazem parte da vida do grupo pesquisado. Tais espacialidades são constituídas pelos discursos revelados pelos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba, os quais são constituídos por subunidades, resultando assim nas categorias discursivas.

Neste sentido, evidenciamos a espacialidade antiga comunidade religiosa como a segunda mais evocada com um total de 12%. Revelando assim que esta espacialidade foi a primeira mais lembrada nos discursos dos membros da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba-PR. Entre as experiências mais evidenciadas, observamos que estão relacionadas à vida religiosa, ao preconceito e à homofobia vivenciada nesta espacialidade. Além disso, esta espacialidade está relacionada diretamente com o processo de descoberta, resistência a autoaceitação e

revelação das suas sexualidades. Visto que o discurso presente na espacialidade antiga comunidade religiosa reiterava o processo sexualizador do pecado.

As experiências espaciais relacionadas à casa da família dizem respeito à ausência de aceitação da família e preconceito. Apontamos assim a dificuldade de aceitação da sexualidade dos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba por parte das suas famílias. Isto se deu, pois a compreensão das sexualidades está fundamentada nos discursos que reforçam a heteronormatividade, revelando-se os conflitos e o preconceito vivenciado na espacialidade casa da família em virtude das compreensões teológicas e da busca da preservação dos princípios religiosos pelos seus familiares.

No decorrer da pesquisa, constatamos o corpo como a quarta espacialidade mais evocada, os membros entrevistados ao evocarem as experiências relacionadas ao corpo revelam a autoidentificação e desenvolvimento da sexualidade. Pois é nos seus corpos que estão inscritos as marcas, expressões, sentimentos e pensamentos, ao passo que os corpos foram modificando-se, diferentes experiências foram acontecendo. No entanto, vale ressaltar que mesmo que ambos os grupos sejam lidos como fora da norma, os membros da ICM-Maringá que se identificam como Travesti e Transexuais evidenciam o processo de transformar o corpo conectado com o desenvolvimento da sexualidade, bem como faz parte do ver-se como uma travesti, transformar o corpo para chegar o mais próximo possível do ideal para eles.

Dessa maneira, as experiências espaciais dos membros LGBT da ICM-Maringá e dos membros gays da IEA de Curitiba são significadas a partir das relações, das trocas e das vivências. Para tanto, evidencia-se que mesmo diante de inúmeras vivências em diversas espacialidades (ICM-Maringá, IEA-Curitiba, Antiga Comunidade Religiosa, Casa da Família, Espaço de Sociabilidade, Corpo, Espaço Educacional), a religiosidade faz-se presente, contribuindo assim para as visões de mundo. Dentre as experiências mais marcantes apontadas pelos membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba está o momento de autoidentificação como LGBT e consequentemente a exclusão da vivência religiosa em suas antigas comunidades religiosas. Por conseguinte, há o conflito e o preconceito vivenciado na espacialidade casa da família, bem como a tentativa de aniquilar a sexualidade para se enquadrar nos discursos normativos. Semelhantemente, o espaço educacional é evidenciado com lembranças relacionadas a piadas, desconforto e preconceito presentes nas escolas e na universidade. Desse modo, foi constatado que nenhum dos membros entrevistados da ICM-

Maringá possui ensino superior e 50% do total de entrevistados não possuem ensino Médio Completo.

Por outro lado, as experiências vivenciadas no espaço de sociabilidade (bar, boate, casa de amiga, rua) referem-se tanto a sentimentos positivos como negativos. As experiências positivas estão associadas, a princípio, às relações de amizade e afetividade. As quais contribuem para descoberta de um novo horizonte, fazendo parte do processo de desenvolvimento e autoaceitação como LGBT. Já as experiências negativas relacionam-se com a homofobia e o medo vivenciado nas ruas e alguns bares.

Dito isto, evidenciamos que a partir do momento em que as pessoas entrevistadas iniciaram a vivência espacial na ICM-Maringá e na IEA-Curitiba, há a liberdade de vivenciarem os louvores, encontros, celebrações religiosas conciliando com as suas sexualidades. Assim, através das práticas, discursos e compreensões teológicas suas noções sobre sexualidade foram ressignificadas.

Neste sentido, é fundamental a imaginação geográfica que estabelece conexões entre as espacialidades, as relações e os discursos, pois as experiências e significações que se fazem na vivência religiosa tendo o espaço igreja como seu principal *lócus* relacionam-se com outras espacialidades por meio dos discursos, acontecendo, assim, de forma complexa, podendo ser positivas ou negativas.

Para finalizar, vale lembrar que os membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba constituem um conjunto de significações e ressignificações que atuam de forma expressiva em suas vidas. A religiosidade, para o grupo pesquisado, fez e faz parte do processo de autoidentificação e desenvolvimento da sexualidade, às vezes atuando de modo a aniquilar a categoria identitária sexualidade, entendendo-se como pecador, compreendendo ser impossível uma vivência e prática homoafetiva, em outras, quando retoma sua vivência religiosa na comunidade religiosa ICM-Maringá ou na IEA-Curitiba, ressignifica sua fé, consequentemente sua sexualidade, rompendo assim com a noção de pecado em relação à sexualidade.

Ademais, o grupo pesquisado, ao retornar para a vivência religiosa através da ICM-Maringá ou IEA-Curitiba, 'reconcilia-se com Deus', harmonizando-se assim com sua vivência, com sua prática religiosa e com sua sexualidade. Portanto, evidenciamos assim a potencialidade dos discursos como fundamentais na constituição de identidades, no caso desta pesquisa, o discurso religioso foi imprescindível para as experiências do grupo pesquisado, este atuando de modo central em suas decisões e concepções.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de; MONTEIRO, Paula. **Trânsito Religioso no Brasil**. v.15, n.3, São Paulo Julho/Set. 2001. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-88392001000300012>>.
- ALVES, Zedequias. **Religião e sexualidade**: reflexões sobre igrejas inclusivas na cidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado Antropologia). Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2009.
- ARAGÃO, Ivan Rêgo. Considerações sobre o turismo religioso católico e o perfil dos seus participantes em dois espaços no estado de Sergipe/Brasil. **Ateliê Geográfico UFG**. 2012.
- ARAÚJO, Murilo Silva de. **“O amor de Cristo nos uniu”**: Construções Identitárias e Mudança Social em Narrativas de vida de gays Cristãos do Grupo Diversidade Católica. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal de Viçosa MG. 2014
- ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**: o fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo, São Paulo, Companhia da Letras. 2001.
- _____. **Breve História do Mito**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **A Bíblia**: Uma Biografia. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2007.
- AQUINO, Pilar; Támez, Elsa. **Teologia Feminista Latino Americana**. Pluminor. 1998.
- BADIOU, Alain. **Para uma teoria do sujeito**: conferências brasileiras. Tradução de Emerson Xavier da Silva & Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. **O ser e o evento**. Tradução de Maria Luiza X. A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. & Ed. UFRJ, 1996.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**: a experiência vivida. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. 1949.
- BILGE, Sirma. “Théorisations féministes de l’intersectionnalité”. Diogène, 2009.
- BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar**: Ética do humano: compaixão pela terra. 8 ed. São Paulo: Vozes, 2002.
- BUSIN, Valéria Melki. Religião, Sexualidade e Gênero. **Revista de estudos da religião-REVER**. v. 11, n. 1, 2011.

BUTLER, Judith. Critically Queer. In: **Playing with fire: queer politics, queer theories**. Ed. Shane Phelan. New York & London: Routledge. p. 11-29, 1990.

_____. **El Género En Disputa**. El Feminismo y la Subversión de La Identidad. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Imitation and Gender Insubordination. In: **The Judith Butler Reader**. Ed. Sara Salih and Judith Butler. Malden-MA: Blackwell Publishing, 2004.

_____. A reivindicação da não violência. In: _____. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAMPOS, Mayã Polo de. **Mulheres vítimas de violência sexual e os significados de suas experiências corporais e espaciais: teu corpo é o espaço mais teu possível**. Dissertação (Mestrado Gestão em Território). Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2014.

CARBALHO, Cristina. Caminos del peregrino gaucha memoria y voces de la tradición religiosa en el catolicismo Argentino. **Espazo e cultura**. (UERJ), 2012.

CASSIRER, Ernest. [1929]. **Filosofía de las formas simbólicas III: Fenomenología del Reconocimiento**. Tradução para o espanhol de Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

CASSIERER, Ernest. **Las ciencias de la cultura**. Tradução de Wenceslao Roces. 2 ed. México: FCE, 2005.

CATONNÉ, Jean-Philippe. **A sexualidade, ontem e hoje**. São Paulo: Cortez, 2001.

CESAR, Tamires R. A. O. PINTO, Vagner. A. A Produção Intelectual da Geografia Brasileira, entorno das Temáticas de Gênero e Sexualidades: uma visão a partir dos periódicos on line. **Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, v. 6, n. 2, p. 119-132, ago./dez. 2015.

CIAMPA, Antonio da Costa. Identidade. In: W. Codo & S. T. M Lane (Orgs.). **Psicologia social: o homem em movimento** (pp. 58-75), São Paulo. 1984

_____. Identidade. In: W. Codo & S. T. M Lane (Orgs.). **Psicologia social: o homem em movimento**, São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 58-75.

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment**. Boston: UnwinHyman, 1990.

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço, um conceito-chave da geografia. In: Castro, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 15-47.

CRENSHAW, K. **Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Colour**. Stanford Law Review, 1991, pp. 43-1241.

DAWKINS, Richard. **Deus um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DEIFELT, Wanda. **Os Tortuosos Caminhos de Deus: Igreja e homossexualidade**. In: Estudos Teológicos, v. 39, n.1, 1999.

DUBAR, Claude. **A socialização: construção das identidades sociais e profissionais**. Tradução de Anette Pierrette R. Botelho e Estela Pinto R. Lamas. Portugal: Porto Editora, 1997.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

EHRMAN, B. D. **O problema com Deus: as respostas que a Bíblia não dá ao sofrimento**. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

FACCO, Lúcia. “A Escola como Questionadora de um Currículo Homofóbico”. In: SILVA, Joseli Maria; SILVA, Augusto Cesar Pinheiro da. **Espaço, Gênero e Poder: conectando fronteiras**. Ponta Grossa: Todapalavra, 2011, p. 19-29.

FARIA, Arley Haley. Territórios de direitos culturais e étnicos das religiões de matriz Africana em Uberlândia, MG (Territories of cultural rights and ethnic of the religions of African matrix in Uberlândia, MG). **Mercator**. v. 7, n. 13, 2008.

FEITOSA, Alexandre. **Bíblia e homossexualidade: verdade e mitos**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2010.

FICKELER, P. Questões Fundamentais na Geografia da Religião. **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, Edição comemorativa 15 anos, p. 7-35, 2008.

FORCADES, Teresa. **La teologia feminista em la historia**, 2013.

FOUCAULT, Michael. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal. 1979.

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **A Ordem do Discurso: Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2/12/1970**. São Paulo: Edições Loyola, 1971/1996.

_____. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1998.

FRANÇA, Maria Cecília. **Pequenos Centros Paulistas de Função Religiosa**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, Depto de Geografia, 1972.

FRANGELLI, Patrícia. A Geografia da Religião no Brasil: intelectuais pioneiros, propostas e metodologias de estudo. **Espaço e cultura**. Rio de Janeiro: UERJ, 2012.

GILBERTO, A. (Ed.), **Teologia Sistemática Pentecostal**, 2ª Ed., Rio de Janeiro, CPAD, 2008.

GIL FILHO, Fausto Gil Filho. Espaço de representação e Territorialidade do Sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. **RA'E GA**. Curitiba: UFPR, 1999.

_____. Igreja Católica Romana em Curitiba (PR): Estruturas da Territorialidade sob o Pluralismo Religioso. O espaço Geográfico em análise. v. 7. **RA'E GA**. Curitiba: UFPR, 2003.

_____. Geografia da Religião: O Sagrado como Representação. **Terra Livre**, Goiânia, V. 24, 2005.

_____. **Espaço Sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibpx, 2008.

_____. Editorial: Geografia da Religião: Perspectivas e Abordagens. **Revista de Estudos da Religião-REVER**, junho, ano 09, 2009. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/editorial.htm> Acesso: 22/007/2016.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Piedade Pervertida**: um manifesto anti-fundamentalista em nome de uma teologia de transformação. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. **Religião e Sexualidade**: convicções e responsabilidades. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

GUIMARÃES, Rose Lane. Cavernas e religião: os rituais de matriz africana na gruta da macumba e na gruta do feitiço, lagoa santa, Minas Gerais. **RA'E GA**. Curitiba: UFPR, 2011.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. **A identidade na Pós-Modernidade**. 11ª Edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANKE, Willian. **Espaço, interseccionalidades e vivência cotidiana gay na cidade de Ponta Grossa, Paraná**. Dissertação (mestrado em Gestão em Território). Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa. 2016.

HANKE, Willian; ORNAT, Jose Marcio; GELINSKI, Adriana. Espaços e vivência interseccional de homens gays na cidade de Ponta Grossa, Paraná. In: IV Simpósio Internacional de Educação Sexual: Feminismos, identidade de gênero e políticas públicas, 2015, Maringá, PR. v. 2. **Anais do IV SIES**. Maringá, PR, 2014.

HEROD, Andrew. **Scale**. Abingdon: Routledge, 2011.

HOLZER, Werther. **A Geografia Humanista: sua trajetória de 1950 a 1990**. Dissertação (Mestrado em geografia). Departamento de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.

HONORATO, Isabelle Brambilla. **Entre tensionamentos e disputas: família, religião e o processo de se assumir entre jovens de uma igreja inclusiva de Manaus**. 2016. 109 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, Manaus: UFAM, 2016.

JESUS, Fátima Weiss de. A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma “igreja inclusiva” no Brasil. In. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, p. 131-146, 2010.

JESUS, Fátima Weiss. **Unindo a cruz com o arco íris: vivencia religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na igreja da comunidade metropolitana de São Paulo**. Tese (Doutorado). Universidade Federal de São Carlos. Florianópolis, 2012.

JUNCKES, Ivan Jairo; SILVA, Joseli Maria. Espaço Escolar e Diversidade Sexual: Um Desafio às Políticas Educacionais no Brasil. **Didáticas Específicas**, nº 1, p. 148-166, 2009.

KROB, Daniéli Busanello. No meu corpo e no corpo de Cristo: Teologia Feminista para uma vida Digna dentro do Lar. In. Congresso Internacional das Faculdades EST, 1., 2012, São Leopoldo. **Anais...** São Leopoldo: EST, v. 1, 2012. p. 1427-1442.

LANZ, Letícia. **O corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

LAURETIS, Teresa de. **A tecnologia do gênero**. Technologies of gender, Indiana University Press, 1987. Disponível em <<http://www.scribd.com/doc/81873993/A-Tecnologia-do-GeneroTeresa-de-Lauretis>>. Acesso em: 22.04.2016.

LE BOSSÉ, Mathias. As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.), **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

LEFEBVRE, Henri. **Espacio y política: El derecho a la ciudad**, II. Barcelona: Ediciones península, 1972.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1998.

MASSEY, Doreen. Thinking radical democracy spatially. **Environment and Planning: Society & Space**, 1995.

_____. Um Sentido Global do Lugar. **Espaço da Diferença**. Campinas, SP. 2000.

MASSEY, Doreen; KEYNES, Milton. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações. **Geographia**, n. 12, 2004.

_____. **Pelo Espaço**: Uma nova Política da Espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MCDOWELL, L. Gender, Identity and Place. **Understanding Feminist Geographies**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. 283p

MOREIRA, Cosme Alexandre Ribeiro. Igrejas Inclusivas: solução para cristãos homossexuais ou mais uma forma de discriminação? In: **XV Congresso da Metodista XIV Seminário de Extensão da Metodista**. São Bernardo do Campo, 2012.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Uma brecha no armário**: Propostas para uma Teologia Gay. São Leopoldo: EST, 2002.

_____. Talar Rosa: **Um estudo didático-histórico-sistemático sobre a Ordenação ao Ministério por Homossexuais**. São Leopoldo, 2004. (Dissertação: Mestrado em Teologia), Escola Superior de Teologia.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas**: itinerários para uma teologia queer no Brasil. São Leopoldo: EST/PPG, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. "Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 2006.

_____. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião & Sociedade**. 2010.

_____. **Deus me aceita como sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil**. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro: IFICS/UFRJ, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares; OLIVEIRA, Leandro. "Nós Acolhemos os Homossexuais": Homofobia pastoral e Regulação da Sexualidade. **Tomo**. São Cristovão-SE. 2009.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares; SILVA, William dos Santos Lacerda. Homoparentalidades e conjugalidades nas igrejas Inclusivas: reflexões sobre nexos entre cuidado Pastoral, subjetividades e política entre fiéis LGBT. In: **Fazendo Gênero 10**. Florianópolis, 2013.

OLIVEIRA, Hélio Carlos Miranda de. Espaço e religião, sagrado e profano: uma contribuição para a geografia da religião do movimento pentecostal. **Caderno Prudentino de Geografia**. 2012.

OLIVEIRA, Marília Flores Seixas. Cultura, natureza e religião na constituição de Territorialidade no candomblé da Bahia. **Geografia (Recife)**. 2010.

ORNAT, Márcio Jose. **Território Descontínuo e multiterritorialidade na prostituição travesti através do Sul do Brasil**. 2011. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. Espaços Interditos e a Constituição das Identidades Travestis através da Prostituição no Sul do Brasil. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**, v. 3, n. 1, p. 54-73, jan./jul. 2012

ORNELAS, C. V. A. A sedução da intolerância: fundamentalismo e fundamentalismos de um século em construção. **Religião & Cultura**. São Paulo, v. 2, n. 3, p. 29-41, jan./jun. 2003.

OTTO, R. **O sagrado**: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PANASIEWICZ, Roberlei. Fundamentalismo religioso: história e presença no cristianismo. In. ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos (Org.) **Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões**. Migrações e Imigrações das Religiões. Assis: ABHR, 2008.

PEREIRA, C. J. ; GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião e Espaço Sagrado: diferenças entre as noções de locus material e conformação simbólica. **Ateliê geográfico (UFG)**, v. 6, p. 01-31, 2012.

PEREIRA, Clevisson Junior. Geografia da religião: um olhar panorâmico. **RA'EGA**. Curitiba: UFPR, 2013.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, Categorias de Articulação e Experiências de Migrantes Brasileiras. **Revista de Pesquisa e Debates em Ciências Sociais**. v. 11, n. 2, 2008.

PORCHAT, Patricia. “Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler”. **Estudos Feministas**. Florianópolis: UFSC, v.18, n.1, 2010.

REVEZ, Jorge - **Os vencidos do catolicismo**: militância e atitudes críticas: 1958-1974 - Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, 2009.

RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. **Revista Bagoas**, n.5, p.17-44, 2010.

ROCHA, Zeferino. A perversão dos ideais no Fundamentalismo Religioso. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. v. 17. n. 3, 2014.

ROSE, Gillian. **Feminism & Geography**. The limits of Geographical Knowledge. Cambridge: Polity Press, 1993.

_____. Performing Space. In: MASSEY, Doreen; ALLEN, John; SARRE, Phillip. **Human Geography Today**. Cambridge: Polity Press, 1999.

ROSENDAHL, Z. **Porto das Caixas**: espaço sagrado da Baixada Fluminense. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia. Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 1994.

_____. Geografia de religião: uma proposta. **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro, n. 1, 1995.

_____. Geografia da Religião: uma proposição temática. **Geousp**, São Paulo, n. 11, p. 9-19, 2002.

_____. Construindo a Geografia da religião no Brasil. **Espaço e Cultura**. UFRJ. Rio de Janeiro, 2003.

_____. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CÔRREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

RUETHER, Rosemary R. **Sexismo e Religião**: Rumo a uma teologia feminista. Tradução de Luís Marcos Sander; Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SÁ, Celso Pereira de. **A construção do objeto de pesquisa em representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998

SANTOS, Alberto Pereira dos. Introdução à geografia das religiões. **GEUSP**. 2002

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. Coimbra: Ed. Almedina, 2013.

SANTOS, Milton. **Espaço e método**. São Paulo: Nobel, 1985.

SANTOS, Adelaine Ellis Carbonar. **Espaço Escolar, Homossexualidade e Prática Discursiva Docente em Ponta Grossa-PR**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa: UEPG, 2016.

SANTOS, Adelaine Ellis Carbonar; ORNAT, Márcio Jose. **Pelo Espelho de Alice**: Homofobia, Espaço Escolar e Prática Discursiva Docente. Curitiba, 2017.

SERRA, Débora Rodrigues de Oliveira. Turismo Religioso, território e territorialidades: o círio de Nazaré em Belém-PA. **Geo UERJ**. v.1, n.24, 2013.

SILVA, A. S.; GIL FILHO, Silvio. Fausto. Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **Revista de Estudos da Religião-REVER**. v. 9, 2009.

SILVA, Joseli Maria. **Geografias Subversivas**. Discursos sobre Espaço, Gênero e Sexualidades. Ponta Grossa: Toda Palavra, 2009.

_____. Geografias Feministas, Sexualidades e Corporalidades: desafios às práticas investigativas da Ciência Geográfica. **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, n. 27, p. 30-55, jan./jun., 2010.

SILVA, Joseli. Maria; ORNAT, Márcio. José. Espaço e múltiplas masculinidades: um desafio para o conhecimento científico geográfico brasileiro. In: SILVA, Joseli. Maria; ORNAT, Márcio. Jose; CHIMIM JUNIOR, Alides. Batista (Orgs.). **Espaço, gênero e masculinidades plurais**. Toda palavra, 2011, p. 24-53.

SILVA, Joseli. Maria; SILVA, Maria das Graças. Introduzindo as interseccionalidades como um desafio para a análise do saber geográfico. In: **Interseccionalidades, Gênero e Sexualidades na Análise Espacial**. Org. Maria das Graças Silva Nascimento Silva e Joseli Maria Silva. Ed. Todapalavra, Ponta Grossa, 2014, p. 17-35.

SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose. **Corpo como espaço**: Um desafio à imaginação geográfica. 2016.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. Porto Alegre, 1989.

SOJA, Edward W. **Geografia Pós-Modernas**. A reafirmação do espaço na teoria social crítica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

SOUZA. José Arilson Xavier de. Religião: um tema cultural de interesse geográfico. **Revista da casa da geografia de sobral**, n. 1, 2010.

SOUZA, Marcelo Lopes. Algumas notas sobre a Importância do Espaço para o Desenvolvimento Social. **Revista Território**, n. 2, 1997.

SOUZA, Sandra Duarte. Revista Mandrágora: Gênero e Religião nos Estudos Feministas. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 2004.

_____. **Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas**. Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

SPINK, Mary Jane. **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: Aproximações teóricas e metodológicas**. Ed. Cortez. Org. Mary Jane Spink. ed. on-line: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais Rio de Janeiro, 2010, p. 1-263.

TOMITA, Luiza Etsuko. A Teologia Feminista Libertadora: Deslocamentos Epistemológicos. In: **Fazendo Gênero 9**: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.

TOYNBEE, Arnold. **A História e a Religião**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

SWAIN, Tânia Navarro. A invenção do corpo feminino ou “a hora e a vez do nomadismo identitário”? **Textos de História**. v. 8, n. 1-2, 2000.

VALENTINE, Gill. (Hetero)sexing space: lesbian perceptions and experiences of everyday space. **Environment and Planning D: society and space**. v. 11, n. 4, p. 395-413, 1993.

_____. Theroriging and Researching Interseccionalidade: A Challenge for feminist Geogrophy. **The professional Geographer**. v. 59, n. 1, p. 10-21, 2007.

VÉLEZ, Consuelo. Teología de la mujer, feminismo y gênero. **Theologica Xaveriana**. 2001.

VITTE, Antonio. A Reforma Teológica, Bernhardt Varenius ea constituição da ciência geográfica. **Revista Geografare**. n.14, 2013.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Paulus, 1998.

WEISS, Raquel Andrade. Do Mundano ao Sagrado: O Papel da Efervescência na Teoria Moral Durkheimiana. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 19, n. 40, p. 395-421, jul./dez., 2013.

WITTIG, Monique. **O Pensamento Hetero**. 1980. Disponível em: <http://www.geocities.com/girl_ilga/documentos.htm>. Acesso em jun. 2016.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Roteiro semiestruturado para obtenção de dados através das entrevistas com os membros LGBT da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba

Identificação

Nome:		Nome social:	
Cidade de Nascimento:		Quanto tempo mora em Maringá:	
Mora com: () familiares () companh. () amigos () sozinha	Quantos residentes:	Onde mora:	
Idade:	Mora em casa: () própria () alugada () cedida		
A quanto tempo mora nesta residência:	Você trabalha: () sim () não		
Onde trabalha?			
Escolaridade: () Ensino Fundamental () Ensino Médio () Ensino Superior			
Estado civil: () solteirx () casadx () viúvx () união estável			
Filhxs: () sim () não	Quantos:	sexo:	
Condições socioeconômicas: Renda individual: () sem renda () de 1 a 2 salários mínimos () de 2 a 4 salários mínimos () de 4 a 6 salários mínimos () mais que 6 salários mínimos		Condições socioeconômicas: Renda familiar: () de 1 a 2 salários mínimos () de 2 a 4 salários mínimos () de 4 a 6 salários mínimos () mais que 6 salários mínimos	
Considera-se religiosx: () sim () não		Qual religião:	

Constituição do Sujeito Dia __/__/__.

01. Sobre o/a entrevistadx

- Como você se autoidentifica? Quando iniciou esse reconhecimento?
- Comente como foi o processo de reconhecimento (descobrir-se, aceitar-se, adaptar-se)
- Como foi seu processo de transformação? Houve algum momento marcante?
- Como sua família reagiu a sua transformação? Antes e hoje...
- Como você vê seu corpo?
- O que você acha que as pessoas pensam sobre o seu corpo?
- Você leva sua vida a partir de qual referência de pessoa?
- Como seria o modelo de corpo que você almejava? (Trans e travestis)
- Qual o local que teve mais influência em seu processo de transformação?
- Comente sobre seus relacionamentos homoafetivos. (histórico das relações).
- O que é o ser travesti/gay/lésbica/trans/bissexual para você?
- Nesta fase você participava de alguma igreja? Qual foi a reação da comunidade religiosa?
- Tem algum sonho? Qual é? Qual sua expectativa para o futuro?

02. Em relação a ICM – Maringá, PR

- Fale sobre sua vida religiosa, desde o seu início até os dias atuais na ICM – Maringá? Como foi o início da sua vida religiosa?
- Você participava de outra igreja? Qual? Como era a sua relação com essa comunidade religiosa?
- Como você soube da ICM?
- Quanto tempo você frequenta a ICM – Maringá?
- Você é “batizadx” ou considera-se membrx da ICM?
- Qual sua relação com o Reverendo da ICM – Maringá e com a diaconisa?
- Como você se sente nos espaços da ICM – Maringá, na igreja, na casa de missões, na casa dxs outrxs fiéis da ICM?
- O que fez você procurar/visitar a ICM – Maringá e continuar frequentando?
- Qual a sua relação com a comunidade ICM?
- O que você pensa sobre as pregações durante os cultos da ICM – entendimento das mensagens na relação com a sua vida?
- Como você se sente vivenciando os princípios da ICM com sua vida cotidiana?
- Qual a relação com a antiga comunidade religiosa que você frequentava?

03. Vivências espaciais:

- Quais são os espaços que você frequenta além da ICM – Maringá? Fale sobre cada espaço? Algo marcante em algum deles (Abordar a graduação entre sofrimento e alívio)
- Comente sobre as situações de desconforto vivenciadas por você. (em qual local isto acontecia? Com quais pessoas? A todo tempo ou em algum momento específico?)
- E o que faria você se sentir melhor?
- Relate sobre situações confortáveis vivenciadas por você?
- Comente sobre seu trabalho, a vivência nele? Foi fácil conseguir?
- Como é sua relação no espaço casa. Você frequenta a casa de seus pais, parentes? Como é essa vivência?
- Quais são os aspectos harmoniosos e conflituosos por trans/gay/lésbica/bissexual? E por ser membro da ICM?
- Existe alguma divisão entre os frequentadores da ICM? Alguma divisão de poder...
- Comente sobre sua vida espiritual com a ICM e com outras denominações.
- Fale sobre sua identidade de gênero/orientação sexual na relação com a sociedade.

APÊNDICE B – Roteiro semiestruturado para obtenção de dados através das entrevistas com as lideranças religiosas da ICM-Maringá e da IEA-Curitiba

Roteiro semiestruturado

Data:

Local da entrevista:

Entrevistadora:

Identificação do agente entrevistado:

Nome:

Idade:

Escolaridade:

Cargo/atividade:

Quanto tempo é pastor/pastora, bispo, diaconisa...?

E fora da Igreja tem alguma atividade?

Renda: De onde vem sua renda?

Relacionamento:

Onde e quando conheceu a pessoa com que está se relacionando?

Se for casadx, com quantos anos casou? E a pessoa?

Quantos Filhos:

Idade dos filhos: _____ Meninos ou meninas: _____

Naturalidade: Onde reside:

Resgate da história de vida

Antes de ser pastor você tinha outra profissão?

O que fez você escolher a vida religiosa\ser pastor?

Quanto tempo estudou para ser pastor/Bispo/Diaconisa?

Teve alguma influência para escolher a vida religiosa? (amigo, família, chamado, etc).

Sua família é religiosa? Eles te apoiaram?

Você já foi pastor/bispo/líder religioso em outra cidade\outra comunidade religiosa?

Como são preparados os cultos\momentos religiosos? Como escolhe as passagens, o que falar, etc, em cada culto\momentos religiosos? Tem uma agenda indicando o assunto ou surge no momento?

Questões sobre a comunidade religiosa e as pessoas LGBT (dificuldades sexualidade/corpo/ futuro).

Você indica passagens da Bíblia para casais? Há diferença na indicação das passagens para casais homoafetivos?

Como a ICM Maringá\Anglicana Curitiba se organiza? Quais lutas vocês defendem?

Além da comunidade religiosa (cultos, reuniões), quais atividades vocês desenvolvem?

Se possível, conte-me um pouco da história da ICM, ICM-Maringá\Anglicana, Anglicana Curitiba. (Em que ano foi fundada, por quem, qual país, etc,?)

Como se dá as relações na comunidade religiosa? Você sabe se as pessoas frequentadoras têm laços fora da comunidade religiosa?

Segundo os ensinamentos bíblicos, como as pessoas devem ser e se comportar? E se pensarmos em pessoas LGBT, há alguma diferença?

Qual é a importância das mulheres e das pessoas LGBT para a ICM Maringá\Anglicana Curitiba?

Para você, qual é a importância das pessoas LGBT para a sociedade como um todo?

Como o senhor\senhora vê as conquistas da comunidade LGBT?

Qual critério adotado para fazer parte do conselho\liderança da Igreja? A senhora\senhor apoia a participação de pessoas LGBT? Atualmente quantas fazem parte?

Sobre o dízimo, como funciona na ICM\Anglicana Curitiba?

Quais são as maiores dificuldades apresentadas em trabalhar com pessoas da comunidade LGBT?

E há diferenças em trabalhar com pessoas LGBT? Quais?

Como o senhor\senhora entende e como trabalha a questão da sexualidade com os jovens?

Há diferenças em trabalhar com pessoas gay, lésbica, Bi, Trans, travesti?

Como o senhor entende as passagens bíblicas?

Quais passagens da Bíblia ou livros você indica para as pessoas LGBT?

Sabemos que frequentemente a Bíblia é usada para ‘demonizar’ a sexualidade das pessoas, o que você pensa disso?

Qual sua opinião sobre o casamento homoafetivo?

E sobre o pecado, qual o seu pensamento?

Como a ICM Maringá\Anglicana Curitiba realiza a leitura dos textos bíblicos?