



As Igrejas Inclusivas prescindem de teologias que tratam da sexualidade?

Uma discussão na ótica das atuais Igrejas
Inclusivas brasileiras

Talita Tavares

Universidade Federal da Paraíba



Resumen

Al no considerar la homosexualidad como un pecado, las Iglesias Inclusivas parecen ocupar un lugar de redención para el pueblo cristiano con sexualidades disidentes. Por lo tanto, debido a que la(s) Teología(s) queer han desarrollado discusiones sobre las relaciones de poder en las que los géneros y las sexualidades eran —y son— producidas continuamente, este artículo analiza en qué medida el diálogo entre las Iglesias Inclusivas brasileñas y la(s) Teología(s) queer puede contribuir reflexiones críticas sobre las diferentes prácticas dentro de estas instituciones. Después de todo, ¿es suficiente afirmarse como no condenadoras de la homosexualidad si —en algunos casos— se sabe que existe una normalización de la (homo)sexualidad ideal?

Palabras clave: Género, Sexualidad, Iglesias inclusivas, Religiosidad, Teología(s) queer.

Abstract

By not considering homosexuality as a sin, Inclusive Churches seem to occupy a place of redemption for Christian people of dissident sexualities. Since Queer Theology(ies) have developed discussions of power relations in which genders and sexualities were —and are— continually produced, this article discusses to what extent the dialog of Brazilian Inclusive Churches and Queer Theology(ies) can contribute critical reflections about the various practices within those institutions. After all, is it enough not to condemn homosexuality when it is known that —in some cases— there is a normalization of an ideal (homo)sexuality?

Keywords: Gender, Sexuality, Inclusive churches, Religiosity, Queer theology(ies).



Resumo

Não considerando a homossexualidade como pecado, as Igrejas Inclusivas parecem ocupar um lugar de redenção para pessoas cristãs de sexualidades dissidentes. Assim, considerando que Teologia(s) queer têm desenvolvido discussões acerca das relações de poder nas quais os gêneros e sexualidades foram —e são— continuamente produzidos, este artigo procura discutir em que medida o diálogo de Igrejas Inclusivas brasileiras com Teologia(s) queer pode contribuir com reflexões críticas acerca das mais diversas práticas dentro destas instituições. Afinal, é suficiente afirmarem-se como não condenadoras da homossexualidade, se —em alguns casos— é sabido que há uma normatização da (homo)sexualidade ideal?

Palavras-chave: Gênero; Sexualidade; Igrejas inclusivas; Religiosidade; Teologia(s) Queer.

Talita Tavares

Doutoranda em Psicologia Social, Universidade Federal da Paraíba, Brasil, e Mestre em Psicologia Social pela Universidade Federal da Paraíba, Brasil. A autora atua na interface de Estudos de Gênero e Sexualidade, Análise Crítica do Discurso —com ênfase na Análise de Discurso Foucaultiana - ADF— e Construcionismo Social.

Cita recomendada de este artículo

Tavares, Talita (2015). «As Igrejas Inclusivas prescindem de teologias que tratem da sexualidade? Uma discussão na ótica das atuais Igrejas Inclusivas brasileiras». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 3: pp. 87–111. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introdução

Este trabalho se divide em duas grandes partes. A primeira delas tenta dar os contornos das Igrejas Inclusivas desde seu início, no contexto norte-americano, ao latino-americano. Por fim, apresenta como elas vêm ganhando espaço no Brasil, discutindo, sobretudo, as práticas religiosas desenvolvidas e se as questões de sexualidade são trabalhadas via estudos teológicos. Afinal, estudos teológicos que tratem de questões de gênero e sexualidade são relevantes para o exercício de práticas religiosas em Igrejas Inclusivas? Ou elas prescindem, não necessitam de teologias que tratem de tais questões?

Embora este trabalho não pretenda analisar a construção histórica da categoria «homossexual», sabe-se que o que se entende hoje por homossexualidade esteve mais próximo do que se conhecia por «sodomia» na Idade Média, no âmbito do Direito e da Teologia Cristã (Foucault, 1997 [1988]; Musskopf, 2012a). Assim, na Idade Média, a sodomia (que, apesar de suas definições instáveis (Foucault, 1997 [1988]) era muito ligada às perversões sexuais com ênfase no sexo anal) se encontrava incorporada aos Códigos Penais e era abominada pelo cristianismo, caracterizando-se, duplamente, como crime e como pecado.

No século XIX, contudo, o termo sodomia já era obsoleto, uma vez que, não bastassem as «construções teológico-religiosas e criminalizadoras» (Musskopf, 2012a: 174), as ciências médicas foram se apropriando do saber acerca da sexualidade, classificando condutas no campo sexual e, pois, a homossexualidade, em específico. Assim, o termo «homossexualismo» foi utilizado pela primeira vez no século XIX pela medicina (Musskopf, 2008; Camino e outros, 2009; Bernini, 2011; Musskopf, 2012a), criado pelo médico Karoly Maria Benkert em 1894 (Fleury e Torres, 2010; Molina, 2011). Então encarada enquanto desvio do desenvolvimento sexual normal, a homossexualidade foi patologizada, inserindo-a na medicalização de práticas sexuais supostamente desviantes (Stearns, 2010; Musskopf, 2012a). Em função da construção discursiva dessa categoria, Foucault (1997 [1988]) disse que, se «o sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie» (44).



No esteio dessas circunstâncias, no início do século XX, uma diversidade de estudos e teorias tentou dar os contornos dessa categoria, desse sujeito identificado como homossexual e que, por sua condição de ilegitimidade social, foi fortemente perseguido. Junto com judeus, comunistas, socialistas e deficientes físicos, os homossexuais eram também objeto de extermínio nos campos de concentração nazista da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) (Fleury e Torres, 2010; MacRae, 2011 [1982]; Musskopf, 2012a), atendendo ao projeto nazista de purificar a raça ariana. Assim, o período pós Segunda Grande Guerra, segunda metade do século XX, foi aquele onde transcorreram eventos que, embora não tenham contribuído diretamente, disponibilizaram os elementos discursivos que atravessavam o advento da primeira Igreja Inclusiva nos EUA, finais da década de 1960.

Foi no pós Segunda Grande Guerra, décadas de 1950 e 1960, que se proliferaram, na Europa e nos EUA, grupos que advogavam a inclusão de homossexuais com a preocupação primeira de descriminalizar a homossexualidade (Musskopf, 2005), tentando assimilar as práticas homoeróticas no marco conceitual de uma cultura dominante (Musskopf, 2012a). Na realidade, em 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos já afirmava a igualdade de todos os seres humanos, independente de raça, religião, sexo, etc. Mas, apesar dessa declaração, muitos grupos minoritários tiveram que lutar e ainda lutam para adquirir determinados direitos.

No que concerne às lutas por direitos para homossexuais, formou-se, inicialmente, uma organização semiclandestina, o *Mattachine Society*, que visava à integração de homossexuais na sociedade (MacRae, 2011 [1982]). Na década de 1950, no contexto estadunidense, os grupos foram referidos como os primeiros grupos em favor dos direitos civis homossexuais, formando o *Homophile Movement* —ou Movimento Homófilo— (Musskopf, 2012a). Rejeitava-se a palavra «homossexual» por sua ênfase no «sexual», adotando neologismos, como «homófilo» e «homoerótico» (MacRae, 2011 [1982]).

Foi ainda entre as décadas de 1950 e 1960, que se instaurou nos EUA o Movimento pelos Direitos Civis dos Negros, a partir do famoso caso Rosa Parks, uma negra que recusou ceder seu lugar no



ônibus a um branco em 1955. No interior desse movimento, destacaram-se Malcom X —assinado em 1965— e o teólogo de tradição protestante, Martin Luther King Jr. —assassinado em 1968—, que empreenderam esforços em defender os direitos civis dos negros no Sul e Norte dos EUA (Maggie, 2008), embora com propostas bem distintas.

Contudo, ressalta-se que, embora esses movimentos tenham se desenvolvido na mesma época, reivindicando igualdade de todos os seres humanos, eles não tiveram qualquer ligação com o Movimento Homófilo. Na realidade, a partir Movimento pelos Direitos Civis dos Negros, surgia a Teologia Negra norte-americana de caráter bastante tradicional, no que se refere aos temas de sexo e gênero. O artigo *Black Theology & Black Power*, publicado em 1969 por James H. Cone, foi um marco na construção dessa Teologia (Musskopf, 2012a).

Em 1965, através das organizações homófilas da costa leste dos EUA, nove pessoas ligadas ao *Mattachine Society* (Jiménez, 2009; MacRae, 2011 [1982]) formaram uma roda de denúncias diante da Casa Branca (Washington), contra as políticas discriminatórias governamentais em relação à contratação de gays e lésbicas (Jiménez, 2009). No ano posterior à 1968, quando, na Convenção do Partido Democrata em Chicago (EUA), a polícia empregou várias táticas de repressão aos manifestantes que ali se congregavam, o Movimento Homófilo publicou seu manifesto em 12 itens. Dentre eles, encontravam-se:

(...) 2) Declaramos nuestro apoyo como homosexuales o bisexuales a las luchas de los negros, las feministas, los hispanos, los indios, los hippies, los jóvenes, (...) y otras víctimas de la opresión y los prejuicios (...). 8) *Apelamos a las iglesias a que sancionen las relaciones homosexuales cuando ambas partes lo soliciten (...).* 12) Debemos abrir los ojos de los homosexuales de este continente a la naturaleza cada vez más represiva de nuestra sociedad y a asumir que lo que sucedió en Chicago quizás nos espere mañana (Liga Estudiantil Homófila, 2009 [1969]: 49-50, grifo meu).



Segundo Musskopf (2012a), o conjunto de reivindicações do Movimento Homófilo, e mesmo as formas de representar as relações homoeróticas no âmbito do discurso médico, abriram espaço para que reflexões não convencionais acerca da homossexualidade fossem realizadas em alguns campos da teologia e da religião. Num primeiro momento, as discussões teológicas sobre a homossexualidade caracterizavam uma nova teologia, a «Teologia Homossexual».

O que mais tarde seria chamado de «Teologia Gay» (década de 1980) tinha como embrião as ideias publicadas nos anos 1950, a exemplo de *Homosexuality and Western Christian Tradition* (Bailey, 1955, *apud* Musskopf, 2012a) e *Christ and the Homosexual* (Wood, 1959, *apud* Musskopf, 2012a), onde se discutia a assimilação de homossexuais no interior de uma cultura heterocentrada. Nessa segunda metade do século XX, além da Teologia Homossexual, outras teologias liberacionistas, quase sempre ligadas a movimentos sociais, surgiram com certo caráter apologético, pois se buscava uma reconciliação entre a Igreja cristã e a homossexualidade (Musskopf, 2012a).

Oferecia-se, então, uma leitura da homossexualidade a partir de uma ótica teológica, que articulava o *corpus* teórico médico —resquícios do século XIX— com os discursos politizados dos grupos homófilos —do século XX— na tentativa de construir um discurso inclusivista (Musskopf, 2008). Isso significava construir um argumento que servisse de suporte à inclusão gays/lésbicas na vida religiosa (Musskopf, 2012a).

Dentre as outras teologias liberacionistas, surge, no contexto do Movimento Feminista (Nogueira e Silva, 2003; Galinkin e Ismael, 2011), ou impulsionada por esse movimento, a Teologia Feminista (Musskopf, 2012a). Tomando as três fases do feminismo (Nogueira e Silva, 2003), a primeira fase consta do início do século XIX (Nogueira e Silva, 2003; Galinkin e Ismael, 2011), onde se destacaram, na luta por igualdade de direitos, Simone de Beauvoir —embora se compreenda que as discussões de Beauvoir se estendam para além dessa questão— na Europa, e Betty Friedan, nos EUA (Galinkin e Ismael, 2011). Na segunda fase desse movimento —década de 1960—, ao invés de campanhas pelos mesmos direitos, reivindicava-se a diferença, buscando valorizar



supostas qualidades particulares às mulheres — lutava-se não mais por uma política de igualdade, mas por uma política de autonomia (Nogueira e Silva, 2003).

Considerando a influência do feminismo na arena teológica, na segunda fase do movimento, exatamente em 1968 —data emblemática da fundação da primeira Igreja Cristã Inclusiva, o que não dá conta de sugerir uma ligação direta com o fato, mesmo porque a autora se concebia como uma «pós-cristã», ao invés de «reformista cristã»—, a teóloga feminista, Mary Daly, publica *The Church and the Second Sex* (Musskopf, 2012a). Surgem ainda outros títulos em língua inglesa e, sobretudo no contexto estadunidense, *The Feminine Mystique* (Friedan, 1963 *apud* Nogueira e Silva, 2003), *The Female Eunuch* (Greer, 1970 *apud* Nogueira e Silva, 2003), entre outros que marcaram o movimento feminista e se difundiram pela Europa (Nogueira e Silva, 2003).

Nesse mesmo período, finais da década de 1960, a crítica feminista também tentou desestabilizar a ideologia da família nuclear enquanto «instituição imutável, natural e necessária [...] que [...] representava apenas uma mera glorificação hipócrita da maternidade, que acarretava desigualdades de poder entre membros de um casal» (Nogueira e Silva, 2003: 12).

Já em 28 de junho de 1969, em Nova York (EUA), o emblemático evento *Stonewall Inn* (Jiménez, 2009; Colling, 2011; MacRae, 2011 [1982]; Molina, 2011) se tornou símbolo das lutas pelos direitos civis sexuais nas sociedades ocidentais. *Stonewall Inn* foi um bar novayorquino sustentado pela máfia e frequentado por gays, lésbicas e travestis. Neste dia, quando seus clientes se encontravam em função da morte por overdose da atriz americana Judy Garland —que representava para aquele público um símbolo da incompreensão e repressão—, o bar não havia pago propina à polícia, suposto motivo pelo qual policiais reprimiram fortemente seus frequentadores. Esses, no entanto, reagiram, travando embates com a polícia contra a repressão e em favor da legalização de bares gay (Jiménez, 2009). Em protesto, gritavam «Sou bicha e me orgulho disso» (MacRae, 2011 [1982]: 26).



Os embates, que duraram por mais dois dias, assentaram as bases dos movimentos de liberação sexual da década de 1970, como o *Gay Liberation Front* (EUA) (MacRae, 2011 [1982]) e o *Front Homossexuel d'Action Révolutionnaire*, na França (Jiménez, 2009). É à data do evento *Stonewall Inn* que remontam os movimentos de celebração do «Dia de Orgulho gay» espalhados atualmente por quase todo o mundo (Jiménez, 2009; MacRae, 2011 [1982]). No aniversário de 1 ano do evento, Los Angeles —cidade americana onde foi fundada a primeira Igreja Inclusiva— esteve dentre as cidades que realizaram as primeiras Paradas de Orgulho gay.

Assim, dado a efervescência de movimentos políticos desde as décadas de 1950 e 1960, Stuart (2005 [2003]) destaca que, na década de 1970, os debates no interior dos estudos sobre gays e lésbicas passaram a questionar os ideais essencialistas em contraste com o construcionismo social. Nos anos 1970, países, como França, Inglaterra, EUA, Brasil, México, «el movimiento feminista, el afro-americano, el de minorias étnicas, inmigrantes, lesbianas y homosexuales, empezaron a salir a la calle y alzar la voz, reclamando el reconocimiento de su llamada especificidad» (Miñoso, 2007: 39). E, ao menos nos EUA, isso se traduziu em programas sociais, como os programas de Ações Afirmativas (AA) e a política do multiculturalismo (Miñoso, 2007).

Retomar alguns dos eventos históricos supracitados é útil para iniciar a discussão sobre como se deu o Movimento das Igrejas Inclusivas no contexto norte-americano, em 1968, beirando a década de 1970. Acrescenta-se no interior dessa discussão que, até então, a problematização da noção de gênero (De Lauretis, 1994; Haraway, 1994; Swain, 2000; Butler, 2008 [1993]), enquanto categoria analítica, ainda não havia ocorrido, acontecendo nos finais do século XX (Galinkin e Ismael, 2011).

Mas, no ínterim do já exposto, frisa-se que, embora não ligado diretamente a esses fatos, é inegável a ideia de que os discursos já disponíveis na década de 1960 acerca da tentativa de legitimar as diversas práticas sexuais e minorias sociais —como mulheres, *negr@s* etc.— não só pairavam, esses discursos atravessavam os mais diversos campos do saber, dentre os quais a teologia. Esses elementos discursivos, pois, colocavam-se —ou disputavam espaço — dentre as forças motrizes no engendramento de eventos



históricos concretos, como a articulação da Frente de Liberação Gay e a formação de outros grupos em favor da diversidade sexual ou, no campo religioso, o advento de Igrejas cristãs que não condenam a diversidade sexual.

Sugere-se com isso que eventos históricos, embora algumas vezes contemplem a personagem de um fundador específico —a exemplo de Troy Perry, fundador da primeira Igreja Inclusiva—, não se tratam de mero projeto pessoal, mas de algo que, inserido num contexto sócio-histórico concreto, figura como participante dos embates ideológicos travados nas relações de poder existentes na sociedade. Assim, a ideia de não condenação da orientação sexual diversa da heteronormativa e fundamentada na bíblia cristã está mais para um dos fios que compõem a trama de vozes sociais, as quais deliberam sobre as formas possíveis de expressão sexual. Ela compõe um conjunto de discursos que enfrentam outros tantos, dentre aqueles mais conservadores de Igrejas tradicionais e outros setores conservadores da sociedade, como alguns representantes do Direito e da Medicina.

Igrejas Inclusivas: Do contexto norte-americano ao latino-americano

Iniciando a segunda metade do século XX, sobretudo na Europa e nos Estados Unidos, alguns ministros protestantes começaram a assumir publicamente sua homossexualidade (Barreto e Oliveira Filho, 2012), não obstante o posicionamento contrário de suas igrejas de origem. Essas assunções não se deram à toa, pois surgia nos EUA, na década de 1960 —em 6 de Outubro de 1968, precisamente— (Jesus, 2008, 2010a; Maranhão Filho, 2011; *Metropolitan Community Church Los Angeles* [MCCLA], 2014; Natividade, 2010), a primeira Igreja Inclusiva denominada *Metropolitan Comunity Church* (MCC) ou, como se conhece no Brasil, a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), fundada por Troy Perry (Musskopf, 2008; Natividade, 2010; Maranhão Filho, 2011).

No interior desse processo, o que se conhece hoje por uma Teologia Inclusiva discutida nas Igrejas Inclusivas é atribuída àquela desenvolvida Troy Perry, na circunstância fundante da ICM.



Portanto, essa Teologia Inclusiva, senão própria, é aquela advinda dos pensamentos discutidos dentro ICM (Maranhão Filho, 2011). Mas, considerada *queer* (Musskopf, 2008), dizer que é próprio da ICM não se quer sugerir que seus pensamentos não se nutram de fontes fora do âmbito teológico. No entanto, trata-se de Teologia que, provavelmente por seu caráter recente, parece não estar com seus contornos bem definidos, estando mesmo em processo de construção. A ICM do Estado de São Paulo, no Brasil, tenta realizar uma hermenêutica *queer* (Musskopf, 2004; Musskopf, 2005) do texto bíblico (Jesus, 2010b). Sugere-se (Jesus, 2010a) que ela contenha elementos de uma Teologia Gay (década 1980/1990), ou, mais contundentemente, de uma Teologia Queer – produzida já na década de 1990 e influenciada pelos Estudos Queer (Butler, 1993 [1990]; De Lauretis, 1994; Haraway, 1994; Swain, 2000).

O advento das igrejas inclusivas no contexto norte-americano, nos finais da década 1960, seguia paralelo à produção da Teologia da Libertação (TL) na América Latina nas décadas de 1950 e 1960. Iniciado no interior da Igreja Católica Romana, posteriormente, esse movimento se tornou interdenominacional, absorvendo crenças das Religiões do Oriente, da Umbanda, do Espiritismo, do Islamismo e do Xamanismo. O termo «libertação», na realidade, foi cunhado por Gustavo Gutiérrez (2000 [1971]) somente no início da década de 1970, na obra mais famosa desse movimento, intitulada *Teologia da Libertação*. A saber, uma teologia voltada aos sujeitos sociais oprimidos, marginalizados e que deveriam se tornar autores de sua libertação (Gutiérrez, 2000 [1971]).

No entanto, a teologia que se desenvolveu no contexto latino-americano não se resume à TL, sumamente mencionada como uma teologia que «não conseguiu lidar —ou não quis— com questões de gênero e sexualidade» (Musskopf, 2012a: 230-231). De fato, a produção teológica nesse continente, há muito, foi majoritariamente delimitada pelo controle de igrejas cristãs tradicionais (Musskopf, 2012a). Assim, «No es de extrañar, entonces, que el heterosexismo y la homofobia se integraran en el imaginario de la empresa de dominación, desde su inicio» (Pérez Hernández, 2004: 104).



Essa constitui uma das razões pelas quais o tema da homossexualidade tenha sido tão silenciado nas produções teológicas latino-americanas (Musskopf, 2012a). Numa revisão de textos de teólogos da libertação realizada por Iván Pérez Hernández (2004), relata-se que apenas alguns textos fazem rápidas menções à homossexualidade (Musskopf, 2012a), quando reclama:

Habiendo escogido la palabra ‘liberación’ como su más visible marca de identidad, era de esperar que [...] harían también oír las voces de las llamadas minorías sexuales. Pero no fue este el caso, al menos no a finales de los años sessenta (Pérez Hernández, 2004: 104).

Apesar da dificuldade de se falar sobre o desenvolvimento de uma teologia homossexual-gay-queer na América Latina —como ocorreu nos EUA—, em 2003 já se falava na Teologia Gay como uma das faces da Teologia Latino-Americana (Musskopf, 2012a). Atualmente, a TL também tem ganhado contornos outros (Althaus-Reid, 2005; Althaus-Reid, 2008). A teóloga argentina, Marcella Althaus-Reid (2008) compreende uma TL enquanto estilo de fazer teologia, como uma práxis do presente, ou seja, que possa atender à tentativa de compreender questões contemporâneas. Propondo a Teologia Indecente (Althaus-Reid, 2005), seus estudos se colocam na interface dos pensamentos queer e da TL (Musskopf, 2012a, 2012b), advogando estudos que se distanciem daqueles realizados nos primórdios da TL (Althaus-Reid, 2008; Córdova Quero, 2011, 2013; Musskopf, 2012b), no auge de sua decência: quando se voltava para a experiência do «pobre», enquanto figura dócil, infantilizada e, decentemente, distante de excessivas práticas sexuais.

Para essa teóloga, toda e qualquer teologia se trata de uma espécie de práxis sexual, pois organiza economicamente as relações erótico-afetivas das pessoas. Com isso, entende que a práxis sexual do cristianismo ocidental tradicional se sustenta na colonização dos corpos via ideologia heterossexual. A Teologia Indecente, no entanto, funciona nos moldes de uma teologia *queer*, uma teologia politizada, que opera no sentido de desestabilizar a teologia sistemática conservadora. Embora execute continuidades, também rompe com a Teologia Feminista da Libertação da América Latina



—muito voltada às contraposições ao discurso heterocentrado—; essa deveria integrar as discussões sobre o gênero e sexualidade no discurso teológico com fins de perverter sua ideologia heterossexual fundante (Córdova Quero, 2011, 2013; Musskopf, 2012a). Logo, a «indecência» de Althaus-Reid reivindica um «contradiscurso» que desvele os pressupostos sexuais construídos na TL durante as últimas décadas (Musskopf, 2012b).

Bom, mas esses estudos (Althaus-Reid, 2005, 2008) —com exceção daqueles realizados nos primórdios da TL— já foram posteriores à existência de grupos religiosos latino-americanos da década de 1980, que não se definiam como igreja e se organizavam em torno da orientação sexual e identidade de gênero. Era uma época em que os entraves para existência desses grupos eram claros.

Em oposição às ideias de Althaus-Reid (2005, 2008), Joseph Ratzinger —quando ainda não era Papa—, adotou abertamente posição contrária à TL na década de 1980. Para Ratzinger, o problema da TL era que a Igreja nem deveria se colocar como sujeito político —pois perderia sua autoridade moral—, nem colocar os pobres no lugar de Cristo, que se tornaria mero coadjuvante diante dos pobres (Ferreira, 2013). Tomando essa como exemplo, as discussões não seculares e conservadoras de 1980, certamente, obstavam as possibilidades de avanço, junto à TL produzida na época, à discussões politizadas para além da opressão dos pobres —o que não é menos importante—, como a inclusão/discussão das diversas expressões sexuais no âmbito religioso.

Assim, marcada pelos tradicionalismos religiosos cristãos, a historiografia latino-americana teológica —ou secular— não se debruçou no estudo ou memória de grupos de caráter inclusivo. Contudo, eles são realidade na América Latina desde a década de 1980. Em virtude da escassez de dados, uma tentativa de reconstrução desse quadro se deu pelo empenho e interesse de Musskopf (2012a) e Jesus (2010a) a partir de fontes diversas: contatos com igrejas inclusivas —no momento, já formadas—, entrevistas/conversas informais com líderes de grupos inclusivos, panfletos, folhetos: «É deste lugar, e do compromisso com ele, que nasce o desejo de contar essas histórias» (Musskopf, 2012a: 242).



O caso específico das Igrejas Inclusivas do Brasil na interface: Estudos teológicos e práticas religiosas

Se em outros países da América Latina grupos ou igrejas de caráter inclusivo surgiram no início da década 1980, o advento deles/las no Brasil se trata de fenômeno recente (Jesus, 2008, 2010a, 2010b; Natividade, 2010; Natividade e Oliveira, 2009a). Data da década de 1990 através de grupos interessados em discutir a experiências de LGBT's —lésbicas, gays, bissexuais e transexuais— nas suas igrejas de origem (Jesus, 2010a, 2010b; Natividade, 2010).

Em 2002, numa iniciativa pioneira, Victor Orellana conseguiu fundar a primeira Igreja Inclusiva brasileira, a Igreja Acalanto: Ministério Outras Ovelhas (Jesus, 2008; Natividade, 2010; Maranhão Filho, 2011; Musskopf, 2012a), que funcionou até 2004: «uma das primeiras agências evangélicas auto-denominadas inclusivas» (Maranhão Filho, 2011: 225). Cristiano Valério, que alguns anos depois viria a ser líder da ICM paulistana, também participou dessa congregação (Maranhão Filho, 2011). Relata-se (Jesus, 2010a, 2010b) então, que é a partir dos anos 2000 é que ocorre no Brasil a proliferação de várias denominações religiosas inclusivas.

Em 2003, já se admitia (Musskopf, 2012a) que havia uma presença mais organizada da ICM no Brasil através do pastor Marcos Gladstone, quando foi realizada a *I Conferência das Igrejas da Comunidade Metropolitana no Brasil*. No entanto, a implementação da primeira ICM brasileira adviria de articulações em favor desse projeto entre 2002 e 2004, no Rio de Janeiro (Natividade, 2010). Foi então em 2004, na Zona Sul do Rio, Copacabana, com a presença de Troy Perry, que se inaugurou a primeira ICM brasileira (Jesus, 2010a; Natividade, 2010; Musskopf, 2012a) no evento *Celebração ICM Brasil 2004* (Musskopf, 2012a). No entanto, em 2005, não conseguindo atender ao modelo norte-americano, a ICM-Rio foi desligada da Fraternidade Universal da ICM, EUA (Jesus, 2010a).

Em 2006, ano em que se oficializou a ICM - São Paulo através de sua vinculação à Fraternidade Universal da ICM dos EUA (Jesus, 2010a, 2010b; Maranhão Filho, 2011), uma divisão na ICM



também deu origem a uma nova congregação. O pastor Marcos Gladstone da ICM-Rio, que não se vinculou à FU-ICM, fundou a Igreja Cristã Contemporânea (ICC) (Jesus, 2010a; Natividade, 2010). Desde então, várias outras denominações inclusivas surgiram em ritmo acelerado. Entre as recentes, citam-se a Igreja Apostólica Nova Geração em Cristo, fundada em 2010 e que é uma dissidência da Igreja PARATODOS; a Comunidade Cidade de Refúgio, fundada pela missionária Lanna Holder em 2011; a Reunião Apostólica Cristã Amanhecer, fundada em janeiro de 2012; entre outras tantas que extrapolam o número de 10 congregações distintas apontadas por pesquisas no Brasil (Barrucho, 2012).

As Igrejas Inclusivas já se encontram espalhadas por vários estados do Brasil (Moreira, 2012; Natividade, 2010), como Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Distrito Federal, Maranhão, Natal, Fortaleza (Natividade, 2010), Paraíba, dentre outras. Todas elas, sem exceção, não condenam a homossexualidade. Todas, ainda que não tenham suas práticas sustentadas por estudos teológicos que discutam profundamente questões de gênero e sexualidade, dizem-se amparadas por uma hermenêutica bíblica que, considerando o contexto histórico onde foi os textos bíblicos foram produzidos, não interpretam que Deus conceba a homossexualidade como pecado (Furtado e Caldeira, 2010; Leandro, 2010; Natividade, 2010; Natividade e Bilate, 2010; Barreto e Oliveira Filho, 2012; Moreira, 2012), como o fazem as Igrejas cristãs tradicionais (Natividade e Oliveira, 2009a, 2009b; Alison, 2010; Leandro, 2010; Vidal, 2010). De modo inverso, sustenta-se a orientação sexual como benção divina e, logo, que a orientação sexual diversa daquela que atende a um modelo heterocentrado não é abominável (Natividade e Oliveira, 2009a, 2009b; Natividade, 2010; Barreto e Oliveira Filho, 2012).

Diante dessa constatação, não é sugerido a cura para abandono da homossexualidade (Natividade e Oliveira, 2009b), já que não existe nenhuma incompatibilidade com a religiosidade cristã que expressam (Jesus, 2008, 2010a, 2010b; Barreto e Oliveira Filho, 2012; Maranhão Filho, 2012). Mas, talvez, o que seja relevante de ser analisado diante disso é que as distintas Igrejas Inclusivas não compõem um movimento unificado, surtindo delas uma diversidade de discursos (Natividade, 2010; Moreira, 2012),



inclusive acerca das condutas sexuais: discursos ora progressistas, ora conservadores, ora combinando esses dois elementos.

Um exemplo de discursos conservadores consta daqueles proferidos na igreja inclusiva ICC (Igreja Cristã Contemporânea), que delimitam normas de conduta para os membros de suas congregações. Existem líderes da ICC que pedem para que seus membros evitem comportamentos gays considerados escandalosos, do tipo «dar pinta na igreja» (Natividade, 2010: 101), ou que esperem por 3 meses após o ingresso no grupo, antes de iniciar um relacionamento erótico-afetivo com um/uma fiel da igreja (Natividade, 2010).

Diante da diversidade de discursos produzidos nas inclusivas, esse trabalho questiona se práticas religiosas de Igrejas Inclusivas necessitam de teologias que tratem de questões gênero e sexualidade. E o subtexto desse questionamento não consta simplesmente de pensar nas possíveis boas funções que teologias que tratem da sexualidade podem assumir nesses contextos, embora também o faça. Mas, o subtexto do questionamento inicial seria um outro questionamento: práticas religiosas fundamentadas estritamente na não condenação da homossexualidade garantem com eficiência a emancipação de pessoas no que diz respeito à liberdade de assumir uma diversidade de práticas sexuais?

Na pesquisa etnográfica de Jesus (2010a), o pastor da ICM - São Paulo demonstrou sua preocupação com estudos teológicos. Para ele, o pastor deve ter estudado teologia, senão não pode se tornar pastor, ao passo que, no contexto daquela discussão, outras pessoas advogavam a igreja PARATODOS, enquanto igreja inclusiva sem necessidade de possuir uma teologia para guiar os cultos. Ora, nesses estudos nem se apontou sequer se os estudos teológicos eram voltados ao tema da sexualidade.

Natividade (2010) aponta que a ICM seria mais permissiva, pois tolera o ‘relacionamento aberto’, o sexo sem compromisso etc. No que se refere à ICC, contudo, assume-se posturas contra o «proselitismo em saunas, sex shops e clubes de sexo» (Natividade, 2010: 99), devendo o evangelismo ser feito em lugares que não prejudiquem a imagem da igreja. Assim, ainda que os membros frequentassem tais lugares, não eram bem vistos pelas lideranças ou pelos fiéis. Ir à Parada de Orgulho Gay seria possível, mas sem



se deixar levar pela festa, que se colocava naquele cenário como orgia. Não é adequado ainda que gays se beijem durante os cultos. Eventos, como campanhas contra Aids, também não eram adequados para o espaço. Deveria-se ter cautela com comportamentos exagerados do ‘mundo gay’, como gays com atitudes femininas, ou referir-se à alguém como ‘mona’ ou ‘bicha’. Em 2007, foi criado o Código de Condutas da ICC, onde se proibia a poligamia, adultério, idas às orgias, casas de prostituição etc (Natividade, 2010). Algumas estratégias foram revistas, mas, todavia, Natividade (2010: 105) observou um «recrudescimento da moral sexual» desde o desligamento da ICM. E uma das características desse recrudescimento foi o deslocamento do pecado da homossexualidade para o sexo sem compromisso (Natividade, 2010: 106).

Essas normas de conduta instituídas dentro das igrejas inclusivas colocam em relevo o problema mais corriqueiro de qualquer instituição: o interesse no controle dos corpos! Parece muito difícil fugir desse controle em qualquer ambiente institucional que tenta organizar suas práticas de determinada forma. E dizer isto supõe mesmo uma visão pessimista das instituições. Mas, pensemos que, se estas mesmas se comprometem em trazer discussões que sirvam de munição para pensamentos críticos, o controle, certamente, ficaria mais pulverizado e, quiçá, promoveria não a ordem, mas a relevante desordem suscitada de quem questiona a si, suas práticas, os contextos que circundam e ainda atravessam, etc.

A Igreja Cristã Contemporânea (ICC), como algumas outras que possuem normas de conduta, trabalham os textos bíblicos com os/as fiéis se sustentando numa hermenêutica diferenciada, é verdade. Os principais textos bíblicos que tratam da sexualidade são utilizados para que seus fiéis entendam que não andam em pecado em virtude de orientações sexuais. Por outro lado, o excesso de controle, dadas as normas instituídas, ensinam de forma mais contundente outra coisa que a não condenação da homossexualidade: a obediência. E sob grande obediência aos líderes de suas igrejas —que dizem falar em nome de Deus—, fica fácil pensar que seus/suas fiéis sofrem dos mesmos medos que sofreriam em qualquer igreja cristã tradicional. Se os/as fiéis fazem sexo sem compromisso e isso foge às normas de algumas igrejas



inclusivas brasileiras, não estariam elas também reforçando o sexo como algo tão pecaminoso, como algo que seria preciso estar bastante seguro com uma única pessoa, ao invés de fazer ‘sujeira’ com tanta gente? Não se está reforçando, desse modo, que o sexo é feio? Fazer sexo com compromisso não parece o mesmo de dizer que «só se deve fazer sexo se for com amor», ou para algo mais sério, como casar? Ora, se só se pode fazer sexo com amor, cujo consta de sentimento com contornos grandemente sociais e construído ao longo das relações, é um contrassenso pensar que ele seja condição para o sexo, embora eventualmente possa vir antes dele em alguns casos. Mas, concretamente, não dá para pedir que o desejo de casar ou de amar seja via de regra uma pré-condição para transar. Porque há fiéis que obedecem a isto? Porque alguns deles não dispõem de elementos para discutir essas regras? A resposta para isso é tremendamente séria. E envolve, certamente, não só o conservadorismo das instituições, mas os ganhos que estas tem com o maior controle que podem exercer sobre os corpos.

Lembremos que, quando discute o amor romântico desde uma perspectiva *queer*, Coral Herrera Gómez (2013) apresenta o amor como algo que se converteu «en una promesa de salvación, en el camino hacia la felicidad [...] es una potente fábrica de sueños imposibles que nos decepciona, pero que siempre nos vuelve a ilusionar, porque de algún modo es una forma moderna de transcendencia espiritual» (Herrera Gómez, 2013: 45). Além disso, aponta o problema desse amor romântico se encaixar «a la perfección con el capitalismo» (Herrera Gómez, 2013: 60).

Não dá pra pensar nem mesmo que todas as pessoas que «amam» devam casar e ter filhos. Essa já é a máxima do padrão heterossexual. E não é dos padrões instituídos que devíamos nos libertar? Não devíamos pensar nessas coisas como possibilidades (viáveis ou não e que podem assumir nuances diversas) e não tratá-las como normas? Como disse Loreto Fernández Martínez (2013), citando Butler, isso só confirma «la matriz heterossexual como la trama de inteligibilidad cultural» (152).



O outro exemplo é tão cruel quanto este. Evitar o comportamento afeminado de gays nas igrejas inclusivas, evidentemente, só reforça a visão hetero-patriarcal de superioridade masculina, além reforçar os binarismos legítimos: homem/mulher, masculino/feminino etc. Ora, diria Hugo Córdova Quero (2011), é exatamente essa ideia de binarismos que tem «promovido una visión dualista de la realidad donde el género y las representaciones de la sexualidad han sufrido terribles consecuencias donde hasta las Iglesias han sido también espacios de exclusión» (53). E por que seria tão condenável alguém que tem pênis adotar trejeitos considerados femininos?

Conclusão

Esses e os demais casos citados anteriormente sugerem com muita força que somente não condenar a homossexualidade nas igrejas inclusivas não é a questão. Como se vê, as pessoas continuam alienadas da mesma forma, se não pensam criticamente sobre suas questões. Minha possível contribuição com este trabalho talvez seja a de pensar que a necessidade de não controlar os corpos e incitar reflexões que desestabilizem os normativos, portanto, é a questão! Nesse sentido, discutir teologias que tratem de questões de gênero e sexualidade no contexto religioso é muito provável que seja de grande valia. Pode, claramente, não solucionar todas as questões institucionais do contexto religioso e por esse motivo não apresentaria a(s) *Teologia(s) queer* como medicação que curaria todos os males. Mas, ela não só avança nas questões de sexualidade, como munir líderes e fiéis de reflexões tão críticas quanto as desenvolvidas no estudos *queer* serviria de claro obstáculo à obediência a-crítica à normas institucionais criadas ao bel prazer de líderes conservadores de algumas igrejas inclusivas, já que se trata delas neste trabalho. Claramente, compreende-se que em outros âmbitos religiosos, que não somente das igrejas inclusivas, essas discussões sejam igualmente importantes.

Fernandez Martínez (2013), citando Marcela Althaus-Reid em «Tortilleras, colas, trans», diz algo muito interessante sobre a teologia queer. Nas suas palavras:



La teología queer no debería ser de inclusión sexual, sino de diferencia, en la que se ha hecho una opción por aquellxs que se encuentran al margen de las ideologías heterosexuales (...) se hace necesario reconocer los límites de todos nuestros discursos y representaciones, puesto que el patriarcado pervive aún en la disidencia. Los dogmatismos esencialistas pueden tomar rostros sorprendentes (152).

Isso está perfeitamente de acordo com a reflexão que proponho neste trabalho. Me parece haver uma tendência de pensarmos que a existência de igrejas inclusivas solucionou a vida de cristãs e cristãos que assumem práticas erótico-afetivas não normativas. Parece que não são preconceituosas, quando existem as que incitam preconceito. Desse modo, há fiéis que entram muitas vezes em instituições religiosas inclusivas que só trocaram umas hegemonias por outras (Fernández Martínez, 2013).

Finalizo com a citação de Foucault (1997 [1988]) que parece um pouco resumir minhas idéias acerca dos problemas de algumas dessas instituições não se interessarem em discutir com líderes e fiéis teologias que tratem criticamente sobre a construção de corpos e sexualidades no seio social, deixando-os/as verdadeiramente livres para serem o que quiserem e para mudar, quando desejarem. Fica, então, esta reflexão:

O que significa o surgimento de todas essas sexualidades periféricas? O fato de poderem aparecer à luz do dia será sinal de que a regra perde em vigor? Ou será que o fato de atraírem tanta atenção prova a existência de um regime mais severo e a preocupação de exercer sobre elas um controle direto? (Foucault, 1997 [1988]: 41).

Referências bibliográficas

- Alison, James (2010). *Fé além do ressentimento: Fragmentos católicos em voz gay*. São Paulo, SP: É Realizações.
- Althaus-Reid, Marcella (2005). *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.



- Althaus-Reid, Marcella (2008). «Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una Reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad». *Numen* 11, N° 1: pp. 55-69.
- Barreto, Maria Cristina Rocha e José Evaristo de Oliveira Filho (2012). «A inclusão de homossexuais no Protestantismo». *Revista Brasileira de História e Ciências Sociais* 4, N° 8: pp. 117-135.
- Barrucho, Luís Guilherme (2012). «Desafiando preconceito, cresce número de igrejas inclusivas no Brasil». *BBC Brasil*, 27 de abril. Disponível na internet em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2012/04/120329_igrejas_tolerancia_gays_lgb.shtml> [Acessado em 15 de março de 2013].
- Bernini, Lorenzo (2011). «Macho e fêmea Deus os criou!? A sabotagem transmodernista do sistema binário sexual». *Revista Bagoas* 6: pp. 15-47.
- Butler, Judith (2008 [1993]). *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Camino, Leoncio, Roberto Mendonza Pinto e Eliana Ismael (2009). «A Psicologia Social e seu papel nos processos de libertação social». En: Raquel S. Lobo Guzzo e Fernando Lacerda Jr. (orgs.), *Psicologia Social para América Latina: O resgate da Psicologia da Libertação*. São Paulo, SP: Alínea, pp. 277-293.
- Colling, Leandro (2011). «Políticas para um Brasil além do Stonewall». En: Leandro Colling (org.), *Stonewall 40 + o que no Brasil?* Salvador, BA: UDUFBA, pp. 7-19.
- Córdova Quero, Hugo (2011). «Sexualizando la Trinidad: Aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del misterio divino». *Cuadernos de Teología* 30: pp. 53-70.
- Córdova Quero, Hugo (2013). «Teo-queer-nautas: Teologías queer explorando nuevos horizontes en el siglo XXI». En: Silvia Regina Lima da Silva, Genilma Boehler y Lars Bedurke (eds.), *Teorías queer y teologías: Estar... en otro lugar*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, pp. 97-135.



- De Lauretis, Teresa (1994). «A tecnologia do gênero». En: Heloísa Buarque de Hollanda (org.), *Tendências e impasses. O Feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, pp. 206-242.
- Fernández Martínez, Loreto (2013). «Tortilleras, colas, trans. ¿Se puede ser quien se es al interior de las comunidades cristianas?». En: Silvia Regina Lima da Silva, Genilma Boehler y Lars Bedurke (eds.) *Teorías queer y teologías: Estar... en otro lugar*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, pp. 149-160.
- Ferreira, Helder (2013). «Entre Deus e os pobres». *Revista Cult* 177, N° 16: pp. 46-48.
- Fleury, Alessandra Ramos Demito e Ana Raquel Rosas Torres (2010). *Homossexualidade e preconceito: O que pensam os futuros gestores de pessoas*. Curitiba, PR: Juruá.
- Foucault, Michel (1997 [1988]). *História da sexualidade, Vol.1: Uma introdução*. 12. ed. Rio de Janeiro, RJ: Graal.
- Furtado, Maria Cristina S. e Angela Cristina Germiné Pinto Caldeira (2010). «Cristianismo e diversidade sexual: conflitos e mudança». *Anais Eletrônico do Fazendo Gênero 9: Diáspora, Diversidades, Deslocamentos*. Disponível na internet em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278015256_ARQUIVO_tenvCRISTIANISMOEDIVERSIDADESEXUALConflitosemudancas.pdf> [Acessado em 15 de março de 2013].
- Galinkin, Ana Lúcia e Eliana Ismael (2011). «Gênero». En: Leoncio Camino, Ana Raquel Torres, Marcus Eugenio Oliveira Lima e Marcos Emanuel Pereira (orgs.), *Psicologia Social: Temas e Teorias*. Brasília, DF: Technopolitik, pp. 503-556.
- Gutiérrez, Gustavo. (2000 [1971]). *Teologia da Libertação: Perspectivas*. São Paulo, SP: Loyola.



- Haraway, Donna (1994). «Um manifesto para cyborgs: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80». En: Heloísa Buarque de Hollanda (org.), *Tendências e impasses. O Feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, pp. 243-288.
- Herrera Gómez, Coral. (2013). «La utopía emocional de la posmodernidad: El amor romántico desde una perspectiva queer». Ponencia presentada en el Primer simposio de Teología Queer. San José, Costa Rica. 45-66.
- Jesus, Fátima Weiss de (2010a). «A Cruz e o arco-íris: Refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma “Igreja inclusiva” no Brasil». *Ciências Sociais e Religião* 12, N° 12: pp. 131-146.
- Jesus, Fátima Weiss de (2010b). «Uma igreja inclusiva na parada: Religião, visibilidade e política da/na diversidade». *Anais Eletrônico do Fazendo Gênero 9: Diáspora, Diversidades, Deslocamentos*. Disponível na internet em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278266942_ARQUIVO_Texto_Competo_FG9-Fatima.pdf> [Acessado em 15 de março de 2013].
- Jiménez, Rafael M. Mérida (2009). «Prólogo: Emergencias, reflexiones y combates». En: Rafael M. Mérida Jiménez (ed.), *Manifestos gays, lesbianos y queer: Testimonios de una lucha (1969-1994)*. Barcelona: Icaria, pp. 7-46.
- Leandro, Cláudio Leite (2010). «SEXXXCHURCH – Diversidade sexual em Igrejas evangélicas “pós-modernas”». *Anais Eletrônico do Fazendo Gênero 9: Diáspora, Diversidades, Deslocamentos*. Disponível na internet em: <<http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/01/Texto-completo-fg9.pdf>> [Acessado em 15 de março de 2013].
- Liga Estudantil Homófila (2009). «Un manifiesto radical: ¡El movimiento homófilo debe radicalizarse!». En: Rafael M. Mérida Jiménez (ed.), *Manifestos gays, lesbianos y queer: Testimonios de una lucha (1969-1994)*. Barcelona: Icaria, pp. 49-50.



- MacRae, Edward (2011). «Os respeitáveis militantes e as bichas loucas». En: Leandro Colling (org.), *Stonewall 40 + o que no Brasil?* Salvador, BA: UDUFBA, pp. 21-35.
- Maggie, Yvonne (2008). «Pela igualdade». *Revista Estudos Feministas* 16, N° 3: pp. 897-912.
- Maranhão Filho, Eduardo Meinberg de Albuquerque (2011). «“Jesus me ama no dark room e quando faço programa”: Narrativas de um reverendo e três irmãos evangélicos acerca da flexibilização do discurso religioso sobre sexualidade na ICM (Igreja da Comunidade Metropolitana)». *Revista Polis e Psique* 1, N° 3: pp.221-253.
- Metropolitan Community Church Los Angeles (2014). «Our History» Disponível na internet em: <<http://www.mccla.org/wordpress/about-us/our-history/>> [Acessado em 24 de março de 2013].
- Miñoso, Yuderkys Espinosa (2007). *Escritos de una lesbiana oscura: Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires: En la frontera.
- Molina, Luana Pagano Peres (2011). «A homossexualidade e a historiografia e trajetória do movimento homossexual». *Antíteses* 4, N° 8: pp. 949-962.
- Moreira, Cosme Alexandre Ribeiro (2012). «A visão do sagrado e do profano sob a ótica das igrejas inclusivas em São Paulo». *Anais do VI Congresso Internacional em Ciências da Religião e XIII Semana de Estudos da Religião*. Disponível na internet em: <[http://www.cpgss.ucg.br/ArquivosUpload/7/file/ANAIS_Congresso%202012_PUC%20GOI%C3%81S\(1\).pdf](http://www.cpgss.ucg.br/ArquivosUpload/7/file/ANAIS_Congresso%202012_PUC%20GOI%C3%81S(1).pdf)> [Acessado em 15 de março de 2013].
- Musskopf, André Sidnei (2004). «Queer: Teoria, Hermenêutica e corporeidade». En: José Trasferretti (org.), *Teologia e Sexualidade: Um ensaio contra a exclusão moral*. São Paulo, SP: Átomo, pp. 179-212.
- Musskopf, André Sidnei (2005). *Talar rosa: Homossexuais e o ministério da igreja*. São Leopoldo, RS: Oikos.



- Musskopf, André Sidnei (2008). «Teologias gay/queer». En: Jaci Maraschin e Frederico Pieper Pires (eds.), *Teologia e pós-modernidade: Novas perspectivas em teologia e filosofia da religião*. São Paulo, SP: Fonte, pp. 267-297.
- Musskopf, André Sidnei (2012a). *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo, SP: Fonte.
- Musskopf, André Sidnei (2012b). «Teologia e AIDS na América Latina: Perspectivas e desafios». *Estudos Teológicos* 52, N° 2: pp. 276-290.
- Natividade, Marcelo (2010). «Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal». *Religião e Sociedade* 30, N° 2: pp. 90-121.
- Natividade, Marcelo e Leandro de Oliveira (2009a). «Sexualidades ameaçadoras: Religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores». *Sexualidad, Salud y Sociedad* 2: pp. 121-161.
- Natividade, Marcelo e Leandro de Oliveira (2009b). «“Nós acolhemos os homossexuais”: Homofobia pastoral e regulação da homossexualidade». *Tomo* 14: pp. 203-227.
- Nogueira, Conceição e Sofia Marques da Silva (2003). «Introdução». En: Carmo Marques, Conceição Nogueira, Maria José Magalhães e Sofia Marques da Silva (orgs.), *Um olhar sobre os feminismos: Pensar a democracia no mundo da vida*. Porto: Umar, pp. 9-18.
- Pérez Hernández, Iván. (2004). «Teologías de la liberación y minorías sexuales en América Latina y el Caribe: Consideraciones preliminares». En: José Trasferretti (org.), *Teologia e Sexualidade: Um ensaio contra a exclusão moral*. São Paulo, SP: Átomo, pp.103-129.
- Stuart, Elizabeth (2005 [2003]). *Teologías gay y lesbiana: Repeticiones con diferencia crítica*. Barcelona: Melusina.
- Stearns, Peter N. (2010). *História da sexualidade*. São Paulo, SP: Contexto.



Swain, Tania Navarro (2000). *O que é lesbianismo*. São Paulo, SP: Brasiliense.

Vidal, Marciano (2010). *Sexualidade e condição homossexual na moral cristã*. São Paulo, SP: Santuário.

