



TEOLOGIA QUEER E CRISTRANS: TRANSIÇÕES TEOLÓGICAS NA IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA (ICM)

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F^{*}

RESUMO

Apresento aqui considerações preliminares sobre a aplicação da *teologia queer* – bem como de uma *teologia cristrans* – na *Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM)*. Penso ainda, de modo superficial, na hipótese de outras teologias referentes a contextos não-cisgêneros e não-hétero, ou seja, que escapem da cisnorma e da heteronorma. Tais reflexões se fundamentam em entrevistas de história oral e entrevistas via Facebook, e tem a pretensão de oferecer um panorama geral sobre o assunto.

Palavras-chave: Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM); teologia *queer*; gênero, sexualidade e religião.

QUEER AND CHRISTRANS THEOLOGY: THEOLOGICAL TRANSITIONS IN THE CHURCH OF THE METROPOLITAN COMMUNITY (MCC)

ABSTRACT

What I bring here are preliminary considerations on the queer theology applications - as well as christian theology- in the Metropolitan Community Church (MCC). Though in a superficial way, I also think in the hypothesis of other thologies referring to non-cisgenderd and nonheterate contexts, that is, to escape cistern and heteronorma. These reflections are based on interviews of oral history and interviews via Facebook, and it intends to offer a general panorama on the subject.

Key-words: Metropolitan Community Churches (MCC); queer theology; gender, sexuality and religion.

* Presidente da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR, 2015-2017 / 2017-2019). Pós-Doutor em Ciências Humanas pelo Programa Interdisciplinar da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pós-Doutorando em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em História do Tempo Presente pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). E-mail: edumeinberg@gmail.com.



TEOLOGIA QUEER Y CRISTRANS: TRANSICIONES TEOLÓGICAS EM LA IGLESIA DE LA COMUNIDAD METROPOLITANA (ICM)

Resumen

Lo que aquí presento son consideraciones preliminares sobre la aplicación de la teología queer -así como de una teología cristrans- en la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM). Pienso aunque sea de modo superficial, en la hipótesis de otras teologías referentes a contextos no cisgéneros y no heteros, o sea, que escapen de la cisnorma y de la heteronorma. Tales reflexiones se fundamentan en entrevistas de historia oral y entrevistas via facebook, y tienen la pretensión de ofrecer un panorama general sobre el asunto.

Palabras-clave: Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM); teología queer; género; sexualidad y religión.

Marcella Althaus-Reid diz que Deus *sai do armário*
e se *traveste* de humanidade, e
Ele *adquire nomes sociais*, como Jesus e Emanuel,
que significa Deus conosco.

Este Deus *travestido como Jesus* é
discriminado, só depois Ele é aceito.

Ele se *travestiu* prá viver a nossa pele, prá
ser nosso irmão e amigo.

Por isso acolhemos pessoas transexuais e travestis aqui.

Rev Cris, da ICM, em culto de dezembro de 2014

INTRODUÇÃO

Apresento neste artigo, de modo *inconclusivo*, algumas reflexões acerca das possíveis *teologias queer* e *cristrans* aplicadas pela *Igreja da Comunidade Metropolitana* (ICM), um ministério cristão que se auto-denomina *igreja dos Direitos Humanos* e *igreja radicalmente inclusiva*, ou ainda, mais informalmente, *uma igreja que também aceita indivíduos promíscuos* (Eduardo MARANHÃO Fº, 2011a, 2011b, 2012b, 2014, 2015e).

Este artigo está estruturado assim: inicialmente, com fundamento em referências bibliográficas, identificaremos algumas concepções sobre o que pode ser compreendido como *teologias homossexual, gay,*



lésbica e queer. Na sequência, tendo como base narrativas de pessoas que participam de unidades da ICM brasileira, pensaremos na ICM como possível *igreja queer* e, além disso, como possível *igreja cristã*. Além disso, pensaremos superficial e hipoteticamente em *teologias travesti, transexual, transgênera / trans**, *drag queen/king* e *não-binária*, que fujam da cisnorma e da heteronorma, e que de alguma forma se contrapõem ao que chamei também provisoriamente *teologia cishet-psi-spi*¹, que, de alguma forma, se relaciona com as missões evangélicas (e também católicas) que pregam a “cura e a libertação” de pessoas transexuais e travestis, além de pessoas não-hétero (Eduardo MARANHÃO F^o, 2014, 2015a, 2015b, 2015c, 2016a, 2016c, 2016d). Ao final, seguirão breves reflexões inconclusivas. Partamos, de início, para possíveis definições sobre as teologias homossexual, gay e lésbica.

TEOLOGIAS HOMOSSEXUAL, GAY E LÉSBICA

A *igreja inclusiva*,² como espaço de reconhecimento e aceitação de pessoas não-cisgêneras³ / transgêneras⁴ e de pessoas não-heteros-

¹ Podemos entender como *teologia cishet/psi/spi* aquela que “além de se fundamentar na cis-heteronormatividade, comunga com discursos espiritualizantes – de caráter dicotômico angelizante / demonizante, fundado na teologia da batalha espiritual – e com discursos advindos das áreas “psi”. Além disso, como dito, tais discursos parecem advogar o que Nelson chama concepções punitivas-discriminatórias sobre a homossexualidade”, e que abarca também as subjetividades / expressões e identidades de gênero não-cisgêneras (Eduardo MARANHÃO F^o, 2014, 2015c).

² Durante meu trabalho de campo com igrejas inclusivas de 2010 a 2015, especialmente as localizadas na capital paulistana, identifiquei mudança na terminologia: em 2010 a maioria destes ministérios cristãos se denominavam *igrejas inclusivas LGBT*. Entretanto, como estas acolhem também pessoas cisgêneras e pessoas heterossexuais / heteroafetivas, a maioria delas foi se auto-determinando, entre 2011 e 2015, como *igrejas inclusivas*, ou ainda, *radicalmente inclusivas*, como no caso da ICM paulistana a partir de 2012. Este termo, *igreja radicalmente inclusiva*, hoje em dia é também apropriado pelo ministério *Séfora's de Travestis e Transexuais*, da matriz paulistana da Comunidade Cristã Nova Esperança Internacional (CCNEI), que se declara *ministério evangélico de inclusão radical*. O *Séfora's* foi fundado no segundo semestre de 2014 por Jacque Channel, atualmente diaconisa da CCNEI. (Eduardo MARANHÃO F^o, 2014, 2014, 2015d).

³ *Cisgeneridade* é a condição sócio-política-cultural de adequação, conformidade às normas e expectativas referentes ao sistema sexo-gênero de desígnio no nascimento ou gestação. Pessoas não-cisgêneras podem ser *binárias* (sentindo-se adequadas ao outro sistema sexo-gênero, não ao de nascimento) ou *não-binárias* (não se identificando em plenitude a nenhum dos dois polos binários de gênero).

⁴ *Transgeneridade* é um termo que serve como guarda-chuva para agregar diferentes identidades/ subjetividades/expressões de gênero não-cisgêneras. Não se trata de identidade específica, mas



sexuais, é favorável à discussão de experiências afetivas, sexuais e religiosas e de vivências da fé a partir de tais sujeitos⁵ – e *teologia*, neste contexto, é para André Sidney Musskopf, pesquisador auto-declarado gay, “contar nossas histórias com Deus e tentar fazer sentido delas” (André MUSSKOPF, 2005). Neste contexto, surgiram novos postulados religiosos como as *teologias homossexual, gay e queer*.⁶ Tais termos inclusive, para Musskopf, podem ser dispostos através de hífens:

“homossexual-gay-queer” (juntos e separados ao mesmo tempo), indica as descontinuidades e os jogos de força que se operam no interior deste campo. Não se trata de uma perspectiva cronológica simples, com blocos definidos [...] As margens permanecem necessariamente fluidas e móveis instituindo, quem sabe, uma mistura sem que seja possível, no final das contas, delimitar onde termina uma e começa outra (2008, p. 120).

Musskopf explica que a *teologia homossexual*, que também pode ser definida como uma *teologia sobre a homossexualidade* (Idem, 2010, p. 261), surgiu na primeira metade do século XX (2010, p. 259) e é um legado do “surgimento da figura do “homossexual” como uma nova

sim de condição sócio-política-cultural de inadequação às convenções, normas e expectativas referentes ao sistema sexo-gênero de outorga no nascimento ou gestação. Ainda que o público transgênero seja comumente relacionado à homossexualidade, lembro que pessoas trans* (ou transgêneras), podem ser heterossexuais, homossexuais, bissexuais, polisssexuais, panssexuais e assexuais, dentre outras possibilidades. Trans* é diminutivo internacionalmente utilizado para *transgeneridade* ou pessoas *transgêneras*.

⁵ Neste sentido, para André Musskopf, “ao pensar nos contornos de uma perspectiva teológica homossexual-gay-queer a partir do Brasil e da América Latina, a experiência de grupos religiosos/cristãos GLBT torna-se fundamental enquanto local de produção de conhecimento, tendo em vista também a escassez de fontes bibliográficas” (André MUSSKOPF, 2008, p. 119).

⁶ Sobre tais termos, Musskopf refere que “embora “homossexual” seja um termo atribuído a ambos os sexos, e “queer” o questionamento desta (e outras) unificações e divisões binárias, o termo “gay” indica também uma especificidade dentro do campo em estudo. Enquanto (...) se constituiu um corpo teológico gay a partir da produção de “homens homossexuais”, paralelamente e, às vezes, como questionamento, desenvolveu-se uma teologia lésbica, com características próprias.” O autor fala dos “passos dados por uma teologia gay produzida por homens homossexuais, reconhecendo a limitação e fragilidade destes termos e conceitos, bem como seus riscos no que tange à criação ou manutenção de uma outra hierarquia, mas também reconhecendo e procurando evidenciar a porosidade de seu discurso no que tange à relação com as teologias lésbicas-feministas” (André MUSSKOPF, 2008, p. 119).



categoria classificatória das relações entre pessoas do mesmo sexo, dentro do discurso médico e no contexto do Movimento Homófilo” (André MUSSKOPF, 2008, p. 124-125). Nesta teologia

repetidamente se reflete sobre os 6 textos que (supostamente) condenam a homossexualidade – os chamados “textos de terror”. Aí se busca esclarecer o contexto no qual são desenvolvidas as leis do levítico que falam sobre abominação refletindo sobre o código de pureza que rege tais leis, afirmar que a narrativa de Sodoma e Gomorra em Gênesis 19 não se refere a questões de sexualidade, mas à falta de hospitalidade e solidariedade do povo dessas cidades e apontar para os termos imprecisos e até confusos utilizados pelo Apóstolo Paulo em Romanos 1 e para o fato de que as situações mencionadas por ele não se referem a pecados mas a atos moral (e culturalmente) reprováveis, entre vários outros argumentos e explicações. A ideia é que, uma vez explicados esses textos em seu contexto, a homossexualidade deixar de ser vista como algo contrário à vontade de Deus pelas Igrejas (André MUSSKOPF, 2010, p. 259-260).

A teologia homossexual buscava

uma mudança de postura das igrejas com relação às pessoas homossexuais. Sua ênfase está muito mais centrada na questão pastoral, de compreensão e, às vezes, de acompanhamento dessas pessoas, procurando entender a sua realidade sem, no entanto, assumir essa realidade criticamente (André MUSSKOPF, 2010, p. 259).

Tratava-se de prática teológica essencialmente apologética que procurava inserir as pessoas nas igrejas. Caracterizava-se assim

pela apologia de uma identidade naturalizada e essencialmente boa. As temáticas específicas abordadas por esta construção discursiva buscaram mostrar de que forma pessoas então definidas e rotuladas como homossexuais poderiam, e deveriam, ser toleradas e incluídas no contexto social e eclesial. Esta era a sua apologia (Id André MUSSKOPF, 2008, p. 157-158).

Mas, esta postura apologética foi revista pelos próprios gays e lésbicas a partir da década de 1970, através dos Estudos Gays e Lésbicos



e do Movimento de Libertação Homossexual, inclusive de Stonewall, constituindo uma *teologia gay* que desloca a preocupação com a inclusão individual de *gays* nas igrejas para a problematização da “opressão a que todo um grupo de pessoas está submetido, fonte de sua exclusão e marginalização” (André MUSSKOPF, 2008, p. 158). Há o protagonismo da “experiência homossexual - coletiva – que configura um povo, oprimido, que precisa lutar pela sua libertação: social, política e religiosamente” (André MUSSKOPF, 2010, p. 260). Mas, há uma essencialização da experiência homossexual, vista como “universal” como se fosse vivida por todos *gays* da mesma forma. A *teologia lésbica* operava de forma semelhante, segundo o autor. Neste tipo de reflexão, há a identificação de personagens bíblicos com a homossexualidade:

as narrativas sobre Jônatas e Davi e Rute e Noemi [...] são as mais proeminentes nessa área. Bastante anacronicamente, embora com indubitáveis ganhos em termos pastorais, essas personagens passam a representar a experiência homossexual na Bíblia [...] parece haver uma crença no fato de que, se provarmos que Jônatas e Davi eram *gays* e Rute e Noemi eram lésbicas (categorias que só passaram a ser usadas no século XX), a participação de homossexuais nas igrejas estaria garantida (André MUSSKOPF, 2010, pp. 260-261).

Assim, se a teologia homossexual procurava incluir as pessoas nas igrejas e perceber o que a Bíblia dizia sobre pessoas homossexuais e o que pessoas homossexuais tinham a dizer sobre a Bíblia, a teologia *gay* procurava, de maneira menos defensiva e mais incisiva, problematizar questões como a de que a homossexualidade está na Bíblia e de que há personagens bíblicos *gays* e lésbicas.⁷

⁷ Para Musskopf, o fundamento maior desta teologia é o de que Deus criou todos os seres, incluídas as pessoas homossexuais, para viverem de forma plena, sem serem oprimidas e/ou internalizarem a discriminação. A *teologia gay* feita no Brasil tem, como contempla o autor (2005), fundamentação na *pedagogia do oprimido*, na *teologia da libertação* e na *teologia feminista*; além da teologia *gay* estadunidense. E certamente esta reflexão, feita aqui e partindo daqui, traz diferenças em relação ao *ser homossexual* em países europeus ou nos Estados Unidos, o que aponta para uma teologia em desenvolvimento. Nesta teologia, a sexualidade e corporeidade mostram-se como expressões de existência e parâmetro de um fazer teológico inclusivo ao público LGBT. Tal reflexão teológica se dá, assim, a partir da interpolação entre experiência homossexual e vivência religiosa. Visto que a homossexualidade costumava ser entendida como o ato sexual genital entre indivíduos do mesmo sexo, a teologia *gay* procura estabelecer um novo sujeito, no qual a identidade *gay* não esteja resumida à genitalidade, tendo sua centralidade na intimidade e entrega ao outro e no prazer recíproco.



A teologia *gay* – ou talvez melhor dizendo, a *teologia gay/lésbica* ou *lésbica/gay* – sugere a necessidade de institucionalizar valores que vão de encontro àqueles usados anteriormente como dispositivo de exclusão do indivíduo que é crente e homossexual. Assim, a partir desta teologia, entende-se a pessoa homossexual como sujeito afetivo criado e amado por Deus, e ao mesmo tempo, injustiçado e oprimido mas com condições de superação através da conscientização, reflexão e ação. Assim, há uma desvitimização dos membros destas igrejas, dado que, graças a esta aceitação por parte de Deus têm condições teológicas de fazer valer seus interesses e anseios religiosos. A desvitimização das pessoas participantes concorda com a construção de vidas que procuram superar uma série de preconceitos e experiências de intolerância vividas no passado e no presente.

São preconceitos advindos de ambientes e áreas diversas, como a família, a escola, o trabalho, as áreas psi, a medicina, a academia, a mídia, e claro, a doutrina das igrejas católica e evangélica. Grande parte destes preconceitos é reforçada pela interpretação de versos e trechos da Bíblia, e esta proposta teológica tem como cerne relativizá-los e contextualizá-los a partir de uma hermenêutica fundamentada no método histórico-crítico, com o objetivo de auxiliar as pessoas a desconstruírem preconceitos (muitas vezes internalizados) e conscientizá-las acerca da urgência na aceitação do próximo com suas diferenças. A teologia *gay* e a teologia lésbica procuram partir das histórias vividas pelas pessoas homossexuais como forma de devolver-lhes a palavra e responder aos seus desejos e inquietações. Escutando e narrando estas histórias, o indivíduo vai percebendo e elaborando a sua trajetória, compreendendo melhor sua identidade, questionando o saber convencional, fomentando novas formas de pensar e agir e apontando para a tolerância. É assim que a experiência homossexual é fundante para esta teologia: esta vivência proporciona um olhar interpretativo diferenciado sobre as Escrituras, sugerindo uma hermenêutica que liberte não somente quem é homossexual, mas todas as pessoas, dado que os textos são iluminados de novas maneiras.



A referência confessional estrangeira mais conhecida sobre teologia gay⁸ é Troy Perry, fundador das *Metropolitan Community Churches* (MCC, matriz das ICM brasileiras), e autor de diversas publicações,⁹ dentre elas a obra referência na área, *O Senhor é o meu pastor e Ele sabe que eu sou gay*.¹⁰ Em alguns casos a teologia gay é mesclada com a teologia lésbica, como parece ser o caso de Serene Jones, que publicou obra¹¹ que trata enfaticamente da questão do trauma sofrido por homossexuais em igrejas conservadoras e sua inserção em igrejas inclusivas LGBT.¹²

Autores nacionais têm escrito sobre teologia gay e teologia inclusiva, como Fernando Cardoso¹³ e Alexandre Feitosa,¹⁴ e sobre teologia homossexual/gay/queer, como Musskopf, numa perspectiva mais acadêmica.¹⁵

⁸ A literatura estadunidense sobre teologia gay é complementada, dentre outras pessoas, por Beth JONES, *Marks of His Wounds: Gender Politics and Bodily Resurrection*, 2007. Patrick CHENG, *Radical love: an introduction to queer theology*, 2011. Malcolm BOYD, *Amazing Grace: Stories of Lesbian and Gay Faith*, 1991. Vern BULLOUGH, *Before Stonewall: Activists for gay and lesbian rights in historical context*, 2002. Davir KUNDTZ, Bernard SCHLAGER, *Ministry Among God's Queer Folk*, 2007. WHITE, *Stranger at the Gate: To Be Gay and Christian in America*, 1995.

⁹ Troy PERRY; Thomas SWICEGOOD, *Don't Be Afraid Anymore. The Story of Reverend Troy Perry and the Metropolitan Community Churches*, 1992a; Troy PERRY; Thomas SWICEGOOD, *Profiles in Gay and Lesbian Courage*. St. Martin's Press, 1992 b; Troy PERRY, *10 Spiritual Truths For successful living for Gays and Lesbians... (and everyone else!)*, 2009.

¹⁰ Troy PERRY; Charles LUCAS, *The Lord is my shepherd and He knows I'm gay*. The Autobiography of the Reverend Troy D. Perry, 1972. Sem tradução para o português ainda. A frase *O Senhor é meu pastor e Ele sabe que sou gay* (*The Lord is my shepherd and He knows I'm gay*) foi adaptada pela ICM de Niterói em alguns folders para *O Senhor é meu pastor e Ele me aceita como sou*.

¹¹ Serene JONES, *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace*, 2000.

¹² Sigla referente a mulheres lésbicas, homens gays, pessoas bissexuais e pessoas transgêneras.

¹³ Fernando CARDOSO, *Homoafetividade e o Cristianismo*, 2010a; CARDOSO, *O Evangelho Inclusivo e a Homossexualidade*, 2010b.

¹⁴ Alexandre FEITOSA, *Bíblia e homossexualidade*. Verdades e mitos, 2010; Alexandre FEITOSA, *O prêmio do Amor*. Uma abordagem cristã do sexo nas relações homoafetivas, 2011. O autor define assim a teologia inclusiva: “como a própria denominação sugere, é um ramo da teologia tradicional voltado para a inclusão, prioritariamente, das categorias socialmente estigmatizadas como os negros, as mulheres e os homossexuais. Seu pilar central encontra-se no amor de Deus pelo homem, amor que, embora eterno e incondicional, foi negado pelo discurso religioso ao longo de vários séculos” (idem, 2010, p. 13-14), e ainda, “as comunidades inclusivas configuram-se como espaços de inserção de gays e lésbicas, promovendo a participação, efetiva e plena, dessa minoria como sujeitos agentes e articuladores da dinâmica corporal da Igreja, com palavra e reconhecimento a partir de suas experiências e histórias, única possibilidade de dar à luz uma teologia adequada às suas realidades existenciais (Idem, 2011, p. 25-26).

¹⁵ Dentre outros, os já citados: André MUSSKOPF, *Uma brecha no armário*, 2005; MUSSKOPF, *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*, 2008; MUSSKOPF, *A sistematização do pensamento teológico gay no Brasil*, 2010.



Feitosa, pastor da *Comunidade Athos de Brasília*, publicou ainda, em 2012, um livro que apresenta concepções identitárias sobre o que é transexualidade objetivando orientar pastores inclusivos sobre as maneiras de se receber transexuais em suas igrejas.¹⁶ Por serem autores com biografias religiosas e na militância LGBT diferentes, a forma como trabalham estas teologias denota distinções, especialmente referentes às fronteiras do que é permitido e regulado em relação à afetividade e sexualidade de fiéis. A missionária Lanna Holder, fundadora da *Comunidade Cidade de Refúgio*, lançou em 2010 a autobiografia *O diário de uma filha pródiga*, no qual conta sua passagem de missionária da Assembleia de Deus, trabalhando diretamente com a reversão da homossexualidade para líder de uma das comunidades inclusivas LGBT. Seria este um indicativo duma *teologia lésbica brasileira*?¹⁷ Sendo a resposta positiva ou negativa, seriam as teologias homossexual, *gay* e lésbica suficientes para retratar as experiências das pessoas T*LGB? Como conta Musskopf, o impacto da AIDS a partir dos anos 1980 e o aprofundamento das discussões acerca das identidades e experiências que até então eram essencializadas,

impactaram esse tipo de reflexão teológica no sentido de questionar a identidade e a experiência essencializadas, questionando a própria estrutura da teologia e das religiões - heterossexualmente construídas (André MUSSKOPF, 2010, p. 261).

¹⁶ Alexandre FEITOSA, *A Igreja Trans. Conhecer para conquistar, conquistar para incluir. Orientações pastorais para a inclusão de travestis e transexuais na Igreja*, 2012. O autor explica que o melhor caminho para tais pessoas serem acolhidas nas igrejas inclusivas é que estas venham a “conhecer o universo, a vida e as experiências das pessoas transexuais” (Idem, 2012, p. 11). Na concepção do autor, “o termo “pessoa transexual” engloba os transgêneros em geral, ou seja, transexuais verdadeiros (ou primários) e travestis” (Idem, 2012, p. 49), concepção da qual não (com)partilho: entendo que o termo *transgeneridade* (ou seu diminutivo *trans**) serve como condição sócio-política-cultural (e não identidade específica) de transgressão de normas, expectativas e convenções relativas ao sistema sexo-gênero outorgado no nascimento ou gestação, podendo ser utilizado como guarda-chuva para agregar diferentes identidades / subjetividades / expressões não-cisgêneras (Eduardo MARANHÃO Fº, 2014). O mesmo entendimento está em Letícia Lanz, *O Corpo da Roupa*, 2014.

¹⁷ Acerca da teologia lésbica, assim como das demais citadas até aqui, acesse a tese de Musskopf, já referenciada. Além dos livros citados, há ainda textos pessoais e estatutos de todos os fundadores das igrejas inclusivas publicados nos respectivos sítios das igrejas, ou em *blogs* pessoais.



No Brasil, a maioria das igrejas inclusivas parece praticar uma mescla entre o que foi acima definido como teologias homossexual, *gay* e lésbica, como é possível identificar em ministração de diácono da Igreja Cristã Evangelho Para Todos (ICEPT), de São Paulo:

aqui na Para Todos nós temos a proposta de abordar o tema da homossexualidade sob a perspectiva de uma comunidade cristã que acredita que Deus não faz acepção de pessoas e prega o seu amor para todos, independente de característica pré-determinada, pois em Gálatas 3:28 está escrito que “nisto não há judeu nem grego, nem servo nem livre, nem macho nem fêmea, pois todos vós sois um em Cristo Jesus’ A sociedade empurrou à marginalidade homossexuais e bissexuais. Violências de todos os tipos foram utilizadas no trabalho de limpar a sociedade da “aberração” causadora de todos os males da Terra. Pessoas foram mortas, empregos tomados, filhos expulsos do convívio familiar. Para isso, foi usada a autorização mais eficaz: a Bíblia. mas vamos aprender esta noite que a Bíblia nunca condenou e nem condena a homossexualidade, pois a Bíblia é o relato do maior amor do mundo (DIÁCONO 1 DA ICEPT, nota de campo, 2011).

O diácono complementou concebendo a diferença de concepções teológicas acerca da homossexualidade:

confrontam-se duas posições atualmente. Em uma, a atividade homossexual é grave pecado, ofensa a Deus, algo abominável em todas suas formas. para os que defendem essa posição, a homossexualidade é desvio da ordem original à criação de Deus, que criou homem e mulher para constituírem o matrimônio como lugar supremo da vivência da sexualidade e da procriação. e assim estão excluídos *gays*, transexuais, travestis. Nesta visão, homossexualidade seria opção, ou dominação demoníaca capaz de ser alterada mediante tratamento, esforço próprio e oração. Não se submeter ao tratamento seria ser conivente com o pecado. há os que defendem ser esta uma cruz dada por Deus para ser carregada, e a única forma de se alcançar a Deus seria viver o celibato. Estas são as posições de orientação fundamentalista. Na outra perspectiva, não há nada de detestável nas relações homossexuais. As passagens bíblicas usadas para condenação não estariam se referindo à orientação homossexual mas a abusos nesta área. O que cabe é reconhecer a homossexualidade como equivalente à heterossexualidade e destinar-lhe o mesmo trata-



mento religioso e legal. Lutam pelo fim de qualquer discriminação na igreja. Muitos estudiosos acreditam que a Bíblia traz relatos positivos sobre homoafetividade, como o amor entre Jônatas e Davi, Rute e Noemi, Daniel e o eunuco-chefe, o centurião e seu escravo mas não existem elementos históricos que comprovem tais afirmações (DIÁCONO 1 DA ICEPT,2011).

De modo semelhante ao comentário do diácono da ICEPT, Márcio Retamero, ex-reverendo da unidade fluminense da ICM (ICM Betel), também compara as concepções teológicas de igrejas inclusivas e tradicionais:

para a “igreja inclusiva” todos os seres humanos são alvos de Deus que em Cristo Jesus estava reconciliando o mundo com Ele mesmo. Retoricamente, as igrejas fundamentalistas ou tradicionais, declaram que essa também é a missão delas. Contudo, é possível verificar logo, que isso não condiz com a verdade. Tais igrejas mantêm o discurso desnivelador do tipo: “Deus ama o pecador, mas abomina o pecado”, particionando assim, agente e ação, e isso simplesmente não é possível e nem bíblico, pois as Escrituras os afirmam que, ainda quando éramos pecadores, Deus nos amou. Ou seja, apesar de mim e de você, Deus nos ama e enviou Seu Filho para nós. Paralelo a isso, a igreja fundamentalista ou tradicional, mantêm o discurso conservador, sexista, machista, heteronormativo e homofóbico. Isso significa que no seu interior, as Escrituras são lidas desde essas perspectivas, contaminando, dessa maneira, a proclamação da mensagem evangélica, pervertendo a obra de Jesus e o testemunho dos Apóstolos. Para eles, as Escrituras devem ser lidas e compreendidas, bem como ensinadas e absorvidas, ao “pé da letra”, o que não significa que eles assim procedam. Na verdade, como nos afirmou R. Fabris, nenhuma comunidade de fé se achega às Escrituras como “virgem pura e imaculada”; nem a leitura do jornal diário é possível dessa maneira (Márcio RETAMERO, 2011, p. 31).

Em terras brasileiras, Retamero, historiador e teólogo, publicou através da Metanóia, editora associada à ICM, os títulos *Banquete dos Excluídos* (2009), *Pode a Bíblia Incluir? Por um olhar inclusivo sobre as Escrituras Sagradas* (2010) e *Crônicas de um Pastor Gay* (2011). Publicou ainda os manuais de Liturgia e de Homilética desta igreja, distribuídos



em seus retiros de Páscoa de 2010 e de 2011, evidenciando a emergência de uma *teologia gay* similar a já existente nos Estados Unidos, mas feita a partir das peculiaridades do campo e mercado religiosos brasileiros, e já apontando para a emergência de uma *teologia queer* no Brasil.

TEOLOGIA QUEER

Surge, amparada nos movimentos *queer* e na teoria *queer*, a *teologia queer*, que segundo André Musskopf, “não se fundamenta em modelos heterocêntricos” (2010, p. 261) – eu incluiria em *modelos ciscêntricos* também – e considera a interseccionalidade identitária em seus cruzamentos: raça, etnia, origem, geração, etc. O autor explica que nesta teologia

a leitura e interpretação de textos não visa mais simplesmente provar a validade das experiências LGBT, mas assumi-las como dado e como lugar a partir de onde se lê e interpreta o texto bíblico. Assim, a pergunta é o que *gays*, lésbicas, bissexuais, travestis, transgêneros e transexuais enxergam quando lêem a Bíblia? O que ela tem a dizer a eles e elas? (André MUSSKOPF, 2010, p. 261).

Acerca desta teologia, a teóloga argentina Marcela Althaus-Reid considera que:

o cristianismo entende e organiza o mundo a partir de uma ideologia heterossexual: a família, a subordinação, a dualidade. Minha proposta é pensar uma fé e uma teologia a partir de experiências sexuais diferentes. Não a dos *gays*, ou a das lésbicas, ou a dos travestis, mas a partir da Teoria Queer, uma espécie de guarda-chuva que abriga toda a diversidade sexual. Quero saber, por exemplo, como um travesti se relaciona com o sagrado, como é o Deus do transexual. Minha teologia não é sobre igualdade, é sobre diferença (2004, s/p).

A *teologia queer*, assim como a teoria *queer*, tem na *desestabilização* identitária um de seus supostos. Esta *teologia indecente que levanta as saias de Deus*,¹⁸ como diz Marcela Althaus-Reid, reflete acerca de

¹⁸ ALTHAUS-REID, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, 2001. A autora explica o que seria a teologia indecente: “eu vivi na Argentina durante toda a ditadura militar. A dialética decente-indecete foi muito importante para minha geração. Os militares tinham uma moral sexual muito restrita. E tudo isso no meio de um discurso político, mas também religioso: o discurso da decência. E nada mais indecente, no sentido ruim da palavra,



um Deus que não está terminado. Temos Deus saindo do armário ao dizer “não posso ser Deus, tenho outra identidade, preciso ser homem”. Não é um gesto de doação aos homens, mas uma necessidade de Deus de revelar-se. Dizer: “Sou frágil, sou humano”. Sair desse armário lhe custou caro. Essa é uma interpretação nova de Deus, a partir de outra maneira de se relacionar com a divindade. Essas metáforas do Deus perfeito, da sabedoria suprema, do terminado vêm de uma maneira de pensar pré-moderna. Eu trabalho com o pós-moderno. O Deus Queer é um Deus inacabado. Em processo, ambíguo, de múltiplas identidades, que nunca terminamos de conhecer porque, quando o abarcamos, escapa, há mais. Não quero um Deus do centro hegemônico, um rei que vem te visitar na favela, te dá a mão e diz: “Eu sou Deus, tenho um reino e sou tão bom que venho te visitar. Mas, agora, dá licença que tenho de voltar ao Reino dos Céus”. Falo de um Deus que abre seu armário e diverte seus amigos, dizendo: “Agora sou Marlene Dietrich” (2004, s/p).

Althaus-Reid entende, não só a Deus, mas ela mesma como *indefinida* e *queer* (2004, s/p)¹⁹ pretendendo pensar em Jesus de forma igualmente desafiada:

busco elaborar um Bi-Cristo. Mas não para buscar experiências sexuais. É a forma de pensar que me interessa. Bissexualidade é tabu. Os gays não gostam. As lésbicas não gostam. Dizem: “Decida-te”. Aí pensei em levantar essa bandeira que, por ser crítica, é muito interessante. O Bi-Cristo é um Deus que está no meio, pode entender as diferenças e amá-las. Um Deus que não pode ser encaixado em uma identidade fixa porque nunca se define completamente. É um Messias amplo (Marcela ALTHAUS-REID, 2004, s/p).²⁰

do que o que eles diziam e faziam. Então eu tomo o oposto. Se isso é decente, então sou indecente. Não quero incluir-me. Eu quero permanecer às margens e quero reivindicar um Deus que é marginal. Sou indecente, graças a Deus (ALTHAUS-REID, *Teologia indecente* (entrevista a Elaine Brum), 2004, s/p.).

¹⁹ Remetendo a esta consideração da indefinição e o *queer*, Beatriz Preciado narra que “é impossível ser *queer* porque *queer* é um verbo, uma ação” (Beatriz/Paul PRECIADO, *A esquerda é tão conservadora quanto a direita sobre biopolítica, corpo e sexualidades*, 2014, s/p.).

²⁰ Outras pessoas que escreveram sobre o assunto, e relacionadas à MCC assim como Althaus-Reid, têm falado sobre a teologia *queer*. É o caso do reverendo Theodore Jennings (Theodore JENNINGS, *El Hombre Jesús amó: Narrativas homoerótica del Nuevo Testamento*, 2003; *La herida de Jacob: Narrativa homoerótica en la literatura del Antiguo Israel*, 2005; *Platón o Pablo: El origen*



Tal Deus (Deusa? Deuse?²¹) Queer, inacabado (a/e) e indefinido (a/e),²² relaciona-se à concepção de identidade,²² / subjetividade *instável*, em *busca e processo*, preciosa em autoras/es como Judith Butler (2003), Sandra Harding (1993), Rosi Braidotti (2002), Stuart Hall (2000), Kathryn Woodward (2000), Pierre Sanchis (1999), Michel Agier (2001), dentre outras/os/es. Esta provisoriidade subjetiva / identitária, característica da teoria e teologia *queer*, é perceptível no âmago da identidade religiosa da ICM (Eduardo MARANHÃO F^o, 2011a, 2011b, 2012b, 2014, 2015e), sinalizando para uma possível *igreja queer*, ou ainda, para uma *igreja cristrans*. Antes, contudo, identifiquemos outros elementos que também caracterizam a identidade²³ religiosa da ICM.

CARACTERÍSTICAS DA “IDENTIDADE”²⁴ DA ICM

A identidade religiosa da ICM, de caráter interseccional, imbrincando religião, política, sexualidade, gênero, e em alguma instância outros marcadores sociais, como etnia e geração, se caracteriza, dentre outras coisas, pela flexibilização relativa à sexualidade de líderes e fiéis e pelo ativismo político direcionado a direitos humanos de forma mais ampli-

de la homofobia occidental, 2009; *Una ética queer sobre el sexo: Principios e Improvisaciones*, 2014) e de Nancy Wilson, atual dirigente da igreja, que têm publicado obras que reverberam as teologia *queer* e as demais já citadas (Nancy WILSON, *Outing the Bible: Queer Folks, God, Jesus, and the Christian Scriptures*, 2013; *Outing the Church: 40 Years in the Queer Christian Movement*; *Nossa Tribo: Gays, Deus, Jesus e a Bíblia*, 2012, que é tradução de *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*, 2000; e *Our Tribe: A Lesbian Ecu-Terrorist Outs the Bible for the Queer Millennium*, 1995; dentre outros. Althaus-Reid é clara referência de Wilson, como se vê no texto *ICM y la dialéctica de la decencia e indecencia*, de 2014.

²¹ Deuse, com e ao final, sinalizaria para uma concepção de gênero não-binário, ou de certa forma agênera, que vai além do Deus no masculino ou da Deusa no feminino.

²² “Um Deus que não pode ser encaixado em uma identidade fixa porque nunca se define completamente” parece encontrar eco em: “Para Moltmann (2004, p. 146), “o “Deus vivo” subtrai-se aos conceitos, imagens e símiles humanos do mesmo modo que a vida vivida é mais do que a vida compreendida. Então, depreende-se que um *Deus conceitualizado* seria um Deus distante ou dispensado, um ídolo morto que se tem sob controle” (Jürgen MOLTMANN, 2004, *apud* Ronise NUNES, 2009, p. 37-38)

²³ O termo *identidade*, no texto, é utilizado de forma provisória e rasurável, sem a mínima pretensão de apontar para algo fixo, definitivo e bem-acabado (no mesmo sentido: Eduardo MARANHÃO F^o, 2014, 2016b).

²⁴ Aspeio “identidade” para reforçar a nota anterior, lembrando que este termo, seja no caso da ICM ou provavelmente *na vida*, não tem um sentido fixo, conclusivo e definitivo.



ficada, como comentei em ocasiões anteriores (Eduardo MARANHÃO Fº, 2011a, 2011b, 2012b, 2014, 2015e).²⁵

É também marcante a presença de pessoas transgêneras em postos de liderança na ICM. Destacam-se, por exemplo, *Josiane de Souza*, a Josi, como cantora do ministério de louvor da ICM de São Paulo até 2014 (a mesma foi também secretária da igreja em alguns períodos); a diaconisa *Paula Warmling*, da ICM Mairingá; e *Alexya Salvador*, pastora da ICM Manancial de Mairiporã, todas mulheres trans. Na versão fluminense da ICM, a ICM Betel, há a pastora *Luandha Perón*, *drag queen* assumida pelo pastor *Marcos Lord*. Há assim, um contexto geral de inclusão de pessoas trans* como elas são e *est(ar)ão* nesta igreja.

Além destas pessoas, na ICMSP há também *ValdirenePontoCom*, pessoa que, como diz o reverendo local, Cristiano Valério, já *transcendeu* o gênero, sendo considerada por Cristiano como *pós-gênera*. Mas falar de *ValdirenePontoCom* é lembrar o momento em que conheci a ICM, e então, peço licença a quem me lê para relatar minha chegada em campo e alguns dos instantes que vivenciei nesta igreja, que certamente dirão algo acerca das características da mesma.

Em julho de 2010, fui a um evento na USP Leste com minha amiga Viviane Paiva e seu filho Davi²⁶ e assistimos uma mesa sobre gênero. Entre os participantes desta estava o reverendo Cristiano Valério, já citado, líder da ICMSP. A fala de Cristiano sobre a igreja gerou uma curiosidade que nos impulsionou a conhecer a igreja, e fomos à reunião dominical da ICM na semana posterior. A ICM fica próxima ao metrô Santa Cecília, no bairro homônimo, no centro de São Paulo, e para chegar à mesma é preciso subir uma escadinha estreita, que dá acesso ao *hall* e antecede o espaço de culto. Chegamos e nos sentamos ao fundo. Anotei algumas coisas e conversamos baixinho a respeito de outras. Uma das coisas que notamos inicialmente é que quase inexistiam mulheres, e que os homens não demonstravam estereótipos atribuídos comumente à ho-

²⁵ Para conhecer melhor acerca da ICM, recomendo, dentre outros: Marcelo NATIVIDADE, 2008; André MUSSKOPF, 2008; Fátima WEISS DE JESUS, 2012; Aramis SILVA, 2013.

²⁶ Davi nos acompanhou na ICM por diversas vezes, sendo muito querido na igreja. Lembro de uma história curiosa, de um parente que perguntou a ele: “quer dizer que você está indo naquela igreja de gays?” Ele respondeu: “não sei se tem algum gay lá, eu só vi pessoas mesmo”. É, às vezes gente adulta têm muito a aprender com as crianças.



mossexualidade, como trejeitos e vestimentas femininas. Alguns estavam acompanhados de seus companheiros, outros encontravam-se sozinhos. Uma das pessoas que aparentavam mais feminilidade – androginia, na verdade – estava bem à nossa frente e descobrimos, quando a mesma foi chamada à frente do altar para anunciar os recados da comunidade, que era conhecida como Ed, Val e principalmente *ValdirenePontoCom*. Val era, como um fiel comentou no dia, um *rapaz travesti*. Outra pessoa disse que era *drag*. Não importava, afinal era uma pessoa muito gentil e cordial. Além disto, já havia ganho nossa simpatia com as exclamações durante o culto: *arrasou Jesus!*

No mesmo culto, um participante da igreja disse:

seja bem-vindo a esta igreja inclusiva, onde Deus é um arco-íris imenso. Deus é este arco-íris de amor, este arco-íris imenso. Deus recebe e reflete todas estas cores que temos aqui, o arco-íris é a imagem de Deus mais apropriada, porque quer que todo mundo seja diferente” (FIEL DA ICM, nota de campo, 2010).²⁷

Agradei a acolhida do senhor que relacionou Deus ao arco-íris, mas pensei: “o quanto é imenso este arco-íris? Quem esta igreja inclui? Gays? Lésbicas? Pessoas trans*? Heteros também? Trata-se de igreja inclusiva ou exclusiva a pessoas *gays*?” Até então, era muito perceptível a presença de homens *gays*. Escutei, ainda em 2010, pessoas da igreja comentarem que “as lésbicas parecem ter dificuldade de vir à igreja, de abrir o coração prá Deus”. Me pareceu uma resistência à presença das mesmas, mas me mantive observando. Com o decorrer dos anos, a igreja foi metaforicamente *transicionando*, foi sendo ampliada a presença de mulheres, em maioria *cisgêneras lésbicas*, e algumas *transexuais*

²⁷ A bandeira da ICM tem as cores do arco-íris como fundo da cruz que simboliza Cristo. Como narrou Rev Cris, “Nosso folheto tem a bandeira do arco-íris e o crucifixo e nossa bandeira foi usada no trio-elétrico. Em 1720 e pouco, um artista pintou a bandeira do cristianismo protestante, e muitas das igrejas protestantes históricas usam esta bandeira, que é branca com o quadradinho azul no canto superior esquerdo e a cruz vermelha. Porém esta bandeira também foi empunhada pelos cristãos pró-escravidão, principalmente os batistas do sul, que tinham ela como símbolo WASP, da supremacia branca cristã protestante, e ela era usada nos embates que eles tinham contra o movimento que pôs fim à escravidão. E aí a ICM quando nasce pega esta bandeira e coloca o arco-íris de fundo, que simboliza todas as raças, cores e toda a diversidade, e que há diversidades que fogem à nossa capacidade de compreendê-las” (VALÉRIO, 2010).



hetero e bi. A presença de pessoas que se declaravam trans* até 2011, na ICMSp, era ínfima. Caso Val fosse considerada trans* – ou melhor, caso *ela se considerasse* assim – seria uma das duas únicas moças trans* da ICMSp à época. Ou ao menos, declaradamente trans*, visto que a pessoa pode se sentir ou se saber trans* e guardar para si – o que não a faz menos trans* que as que assumem publicamente. Em 2010/2011, na ICMSp, havia *uma única* pessoa que se dizia travesti, a já citada Josi.²⁸

Ao final da reunião, conversamos brevemente com algumas das pessoas – inclusive o reverendo Cristiano, mais conhecido como Rev Cris –, e posteriormente, retornei à ICM, na maioria das vezes acompanhada por Viviane.

Nas semanas seguintes, acompanhamos outras reuniões dominicais e em quintas-feiras. Em uma destas ocasiões, agendei uma entrevista com o Rev Cris. A entrevista foi realizada em setembro de 2010, contando com a presença do reverendo Fausto Felice, ex-padre católico italiano que em 2011 desligou-se da ICM. A entrevista com Cris e Fausto, desdobrada em outras ocasiões, expôs vários assuntos, e dentre eles, quais os graus de normatização da sexualidade nesta agência.²⁹ Esta entrevista, transcorrida em meio a pratos de *spaghetti*, preparados por Fausto, e copos de coca-cola, foi um dos *pontos zero* da pesquisa. A partir desta, realizei entrevistas com outros membros da ICMSp.

Uma destas pessoas foi ValdirenePontoCom, em setembro de 2010, que como comentei, era identificada como *gay* por algumas pessoas da igreja, e por outras, como travesti – mas que nesta primeira entrevista, se identificou como *homem gay* que se travestia eventualmente, especialmente em *shows* e baladas (inclusive desta agência religiosa), e

²⁸ Realço que esta consideração se fundamenta em auto-declarações de participantes da ICMSp. Josi era a única pessoa com quem conversei que se declarava com uma “identidade trans”, no caso, a de travesti. Contudo, obviamente muitas outras pessoas poderiam se sentir em trânsitos identitários de gênero mais ou menos específicos. Era marcante na ICMSp, àquela época, a presença de homens *gays* que *faziam drag*. É plausível que algum deles não se sentisse uma pessoa cisgênera.

²⁹ Durante a minha pesquisa de mestrado, uma das minhas inquietações residia na ambiguidade do discurso da BDN relacionado às questões de gênero, corpo, sexualidade e afetividade. Detectei que havia uma fala aparentemente flexível em relação a alguns destes pontos, como o relativo ao corpo, que chamei de discurso derretido; e outra, de caráter rígido e fundamentalista, que denominei discurso congelado. Estas relações discursivas, que moldam a identidade religiosa desta agência, que também chamei derretida, podem ser vistas em trabalhos meus de 2009 a 2012.



também *drag queen* (VALDIRENE.PONTO.COM, 2010).³⁰ Posteriormente, já em 2014, explicou que se entendia “nem dum gênero nem do outro”. Perguntade³¹ se poderia ser definida como uma *pessoa entregêneros*, respondeu “com toda a certeza”. Como me contou numa ocasião,

outro dia eu tava no ponto de ônibus e um menino ficou me olhando. Aí chegou em mim e perguntou, ‘mas o que você é, é gay, é *drag queen*, é travesti?’ E eu respondi ‘eu sou de Deus’ (VALDIRENE.PONTO.COM, 2014).

Como exposto por Val, há uma identidade religiosa (ou espiritual?) definida (“sou de Deus”) e uma *indefinição* de gênero. Assim, uma pessoa pode se declarar de acordo com um marcador de identidade e não se declarar através de outro(s). E afinal, seria mesmo necessário se definir em alguma coisa nesta vida? *Ponto para ValdirenePontoCom*.

Tais reflexões sinalizam para a instabilidade subjetiva / identitária que flui em unidades da ICM. Seriam reflexos da teoria e da teologia *queer*, ou a teoria e teologia *queer* seriam reflexos de dinâmismos identitários / subjetivos como o de Val?

Na ICM, como veremos posteriormente, o *queer* se relaciona com a inclusão – o que percebi a partir das histórias de vida de três pessoas que eram irmãs não só de igreja como de sangue: Levi de Souza, Dário Ferreira de Souza Neto e Josiane Ferreira de Souza, entrevistadas nesta ordem. Levi, o mais velho, foi entrevistado em setembro de 2010 e comentou sobre sua história e a de sua família. Filho de dona Lourdes, ex-pastora da Assembleia de Deus, de Guaianazes,³² Levi possuía mais cinco irmãos, sendo que um deles havia se suicidado, e outros dois, se casado. Seu irmão e sua irmã, também fiéis da ICM, eram Dário e Josi.

³⁰ Val contou ainda que “não fazia muito sucesso com homens, mesmo sendo gay”, e que era muito assediado/e/a pelas mulheres, quando travestido/e/a, e que costumava ter relações amorosas com suas roupas de *drag queen*, demonstrando a multiplicidade de relações entre gênero e sexualidade, por vezes desestabilizadoras e inesperadas (VALDIRENE.PONTO.COM, 2010).

³¹ Utilizo o e ao me referir a Valdirene, por conta desta pessoa não se identificar nos pólos binários feminino ou masculino.

³² Sandra Duarte de Souza orientou uma iniciação científica sobre mães e pais de pessoas homossexuais em que Dona Lourdes foi entrevistada. Também conversei com a mesma algumas vezes acerca de suas relações com Dário, Levi e Josi (Cesar BARBATO, 2012).



Dário, diácono da agência, foi entrevistado no mesmo mês, e Josi, em novembro, pois durante o tempo em que observei a igreja ela se encontrava ausente, frequentando o candomblé.³³

Nesta primeira entrevista, Josi se apresentou da seguinte forma: “meu nome é Josiane, sou uma travesti evangélica. Canto numa igreja inclusiva e sou profissional do sexo”. Perceber que Josi, mesmo sendo garota de programa e travesti, era líder de uma igreja evangélica, atuando como secretária da mesma e cantora do ministério de louvor e adoração, me deixou por breves momentos na dúvida em tomar aquilo como uma ambiguidade ou entender que uma coisa não inviabilizava a outra. Fiquei com a segunda alternativa.

Considero esta primeira entrevista com Josi, que à época era a única pessoa declaradamente trans* na ICMSP, mais especificamente *travesti*, como a semente de minha tese (Eduardo MARANHÃO Fº, 2014). Sua narrativa foi atravessada especialmente por experiências de discriminação, intolerância e violência sofridas e pelo apego ao cristianismo como tática de superação de tais vivências, identificadas pela mesma como traumáticas.³⁴ Seu relato fez com que eu associasse estas experiências com parte de seu amoldamento identitário religioso/genericado, e trânsito marcado pela passagem em diversos ministérios da Assembleia de Deus, pela ICM, pelo candomblé e umbanda e retorno a ICM. Tal intolerância, contudo, não foi demonstrada apenas nos relatos de Josi acerca de seu passado. No mesmo ano escutei, de frequentadores da ICM, comentários do gênero “é travesti, isto é uma coisa esquisita” e “faz programa e quer cantar na igreja?”, que demonstrava episódios de intolerância de membros da ICMSP à Josi – ainda que de forma velada. Observei, contudo, que nos anos seguintes a presença de Josi – líder e cantora da igreja, travesti e prostituta – se tornou naturalizada e muito mais bem-quista.³⁵

³³ À época das entrevistas, Levi exercia a função de líder do ministério de louvor, Dário era diácono e Josi, ex-secretária e cantora da igreja, - posteriormente retornando a estas atribuições. Partes das entrevistas com o reverendo Cris e com eles/ela foi publicada anteriormente (Eduardo MARANHÃO Fº, 2011a).

³⁴ Publiquei artigo que comenta sobre parte das experiências de Josi, especialmente sob o prisma da discriminação sofrida pela mesma (Eduardo MARANHÃO Fº, 2011b).

³⁵ Josi permaneceu como fiel regular da ICMSP até fim de 2014, quando retornou ao candomblé. Já a partir de 2015 seu discurso parecia conectar candomblé e cristianismo inclusivo.



Vale realçar que frequentei a ICM mais intensamente, com Viviane, de julho de 2010 a julho de 2011, depois visitando o local de modo esporádico. Creio que, mais que uma observação participante, talvez tenha exercido uma *participação observante* (Loïc WACQUANT, 2002) visto ter participado do grupo de louvor e adoração como cantore³⁶ e do ministério de teatro como atore de uma peça (adaptada de um livro de Max Lucado por Viviane e eu). Por conta desta participação, conversei diversas vezes com Josi e os demais membros da ICMSP, podendo conhecer melhor suas vivências e ideias. No conjunto de louvor cantei com Levi, Josi e Alexya. Esta, à época, ainda usava seu nome masculino de registro e costumava se identificar como homem gay.

De 21 a 24 de abril de 2011, participei do *Retiro Nacional de Páscoa da ICM Brasil*, em Ribeirão Pires (SP). Enquanto eu filmava um documentário sobre homofobia nas igrejas evangélicas, Alexya (ainda com nome masculino) explicou: “eu não sou um homem, eu sou uma mulher” (Alexya SALVADOR, 2014). Foi uma declaração em meio a muitas lágrimas, pois a mesma tinha medo de não ser bem aceita socialmente na escola em que trabalhava como docente, pela família, e pelo companheiro, Roberto.

À época, eu, Levi e Alexya nos inscrevemos para realizarmos um curso *online* de formação pastoral da ICM, o qual desisti pouco antes do início. Mas Alexya prosseguiu, se tornando diaconisa da ICMSP e abrindo em 2013 um núcleo de implantação da ICM em Mairiporã, cidade em que já morava com Roberto. Após um ano, em 2014 Alexya foi consagrada pastora, sendo provavelmente a primeira pastora brasileira consagrada como mulher trans.³⁷ Como ela me comentou, “eu tinha medo, mas a ICM

³⁶ Novamente, utilizo o e no lugar de a ou o para designar outra pessoa que não se percebe em pólos binários de gênero, eu, no caso.

³⁷ Durante o campo fiquei sabendo de duas histórias de pastoras trans brasileiras: uma havia sido ungida pastora por uma igreja neopentecostal que não sabia ser ela uma mulher trans. O outro caso era de um pastor evangélico que fez sua assunção a mulher trans posteriormente. Assim, provavelmente Alexya seja a primeira pastora a ser ungida enquanto reconhecida como mulher trans. É bom ressaltar que a Comunidade Católica Franciscana Independente Boas Novas (CEIBON), de Fortaleza, deve ordenar a primeira reverenda mulher trans em 2015, Anna Satyne Nobre. Segundo me explicou o reverendo primaz da comunidade, Jean Frank da Silva, “no início de 2015 estaremos sagrando nossa primeira reverenda trans para o ministério da reconciliação, na cidade de Fortaleza/CE. A jovem Anna Satyne Nobre teve seu chamado evidenciado ainda muito cedo,



é a comunidade que me apoiou na minha transição, pelo apoio foi me empoderando, hoje me sinto completa. Uma mulher de verdade, ainda que eu não goste de rótulos. Antes de tudo sou gente. E cristã, disso não abro mão” (Alexya SALVADOR, 2014). Aquele que era o núcleo de implantação da ICM em Mairiporã também *transicionou*, hoje é oficialmente a ICM Manancial, tendo entre suas fiéis mais três mulheres trans*.

E em relação ao temor inicial de sofrer uma rejeição de Roberto após a transição? Ao lado dele, definem-se: “somos um casal trans*” – ainda que Roberto se defina homem cisgênero, e não trans:

estamos juntos desde que ela era do outro jeito. Eu amo dela de qualquer maneira. Me defino cisgênero e *gay*. E ela se define mulher trans e hétero. As pessoas estranham como um homem *gay* e uma mulher hétero se amam. Mas não ligamos. Eu sou o Roberto que ama a Alexya e ela é a Alexya que ama o Roberto. E eu tive de ir me adaptando, também transicionei deste modo. Por isto somos um casal trans (Roberto SALVADOR JUNIOR, 2014).

Como vemos na autodeclaração de Alexya, uma mulher trans hétero e de Roberto, um homem cis *gay*, ambes são um *casal trans** – e não tenho razão alguma para discordar. Entretanto, na visão “comum”, casal trans* seria formado por duas pessoas que se declaram trans* (ou em diferentes trânsitos de gêneros). E conheci diversos casos: homens trans casados ou namorando mulheres transexuais, travestis namorando mulheres transexuais, trans* não-bináries enrolades com homens trans, mulheres transexuais namorando mulheres transexuais, etc. E claro, há diversas pessoas entregêneros que se relacionam afetivamente com pessoas que se definem cis de qualquer orientação sexual, como um homem trans *gay* e um homem cis *gay*.

porém, não pode exercer seu ministério devido sua sexualidade; quando conheceu o movimento inclusivo, viu a oportunidade de regressar à obra do Senhor. Após sua caminhada em busca de identificação na espiritualidade, conheceu a Via Média através da Comunidade Católica Franciscana Independente Boas Novas e Jesus presente na Eucaristia em nossas celebrações, aberto a todos independentes de sua diversidade. Hoje, está à frente da obra missionária em Fortaleza/CE onde desenvolverá seu ministério através da Capela Santa Clara. A CEIBON quebra os paradigmas sociais e preconceitos através da sagração de trans ao ministério, por compreender que “Deus não faz acepção de pessoas”(Atos 10:34)” (SILVA, 2014).



No Retiro de Páscoa da ICM conversei com Marcos Lord, outro co-laborador da tese – que em 2011 me concedeu entrevista sobre homofobia nas igrejas, e a partir de 2014, já pastor de unidade de ICM no Rio de Janeiro, começou a pregar como a *drag queen* Luanddha Perón. Também conheci Patty, mulher transexual, que à época era cantora do ministério de louvor da ICM de Belo Horizonte. Durante o feriado, Patty me contou sobre sua biografia, anseios e desejos, em relatos emocionantes, como haviam sido os de Josi, sua amiga paulistana. Uma das coisas que me desestabilizaram no relato dela foi quando ela comentou sobre a Igreja Batista da Lagoinha (IBL), da qual fez parte antes de ingressar na ICM, e de seus contatos com a pastora-cantora Ana Paula Valadão. Esta igreja, que tem um ministério de “reconversão de homossexuais”, nunca a discriminou. Já na ICM, Patty se sentia discriminada justamente por admirar Valadão e a IBL. Ressalta-se que a discriminação não era por conta do gênero, mas por que ela apreciava uma cantora que costuma ser relacionada à homolesbotransfobia.³⁸ Estas narrativas demonstram que observar o fenômeno religioso é estar atente à necessidade de se complexificar as questões: uma igreja inclusiva não será necessariamente sempre inclusiva. De toda forma, isto era admitido e comentado por Cristiano Valério: “Du, a ICM como igreja procura de todas as formas não reproduzir discursos opressores de nossos irmãos de outras igrejas. Mas é algo que com o tempo vamos conseguir” (Cristiano VALÉRIO, 2010).

O discurso teológico da ICM tinha (tem) esta preocupação: não reproduzir fundamentalismos, e um de seus métodos para isto estava

³⁸ Outros relatos desestabilizadores se seguiam e a hipótese inicial de que a intolerância sempre existia ou sempre era relatada, e que fomentaria o trânsito, foi sendo *desconstruída* com narrativas de outras mulheres transexuais e travestis (não pertencentes à ICM) como “Du, eu sou super incluída na minha igreja, eu vou no altar junto com todas as mulheres” (ENTREVISTA 2, 2011). E eu fiquei imaginando: qual seria a igreja... Metodista? e era a *Internacional da Graça de Deus*. Outras frequentaram a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) ou a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD). Ao mesmo tempo, eu imaginava até então que as travestis e as/os transexuais eram bem incluídas/os nas religiões de origem afro-brasileiras. Mas muitas destas pessoas relataram terem sido excluídas ou discriminadas. Como visto, a hipótese inicial simplesmente... implodiu. Algo mais a se ressaltar tanto na experiência de Josi quanto na de outras pessoas trans* era a dupla pertença: quando conheci Josi ela ia esporadicamente à ICM, frequentando o candomblé, deixando de fazê-lo um ano depois. Neste caso, o que era dupla pertença tornou-se única – e como comentado, no final de 2014 ela retornou ao candomblé, e em 2015 parecia estar conectando os discursos teológicos do candomblé e das igrejas inclusivas (notadamente o da ICM).



(está) na leitura bíblica a partir do método histórico-crítico. Como explica o ex-reverendo da ICM fluminense, Márcio Retamero:

por valorizarmos a dimensão humana das Escrituras em diálogo com Deus, nós a lemos, entendemos e as ensinamos aplicando a elas o método histórico-crítico. Os Reformadores nos legaram um método de análise das Escrituras que ficou conhecido como **“método histórico-gramatical”**. João Calvino neste quesito é o grande professor. Calvino nos ensina que ao estudarmos os textos bíblicos, devemos fazê-lo em dois níveis:

1. Buscar o contexto histórico desses textos. Daqui vem a regra de ouro da hermenêutica/interpretação bíblica; “texto fora do contexto é pretexto”;
2. Buscar o sentido literal das palavras conforme usadas no texto pelos seus autores, pois somente entendendo tais palavras de acordo com o contexto histórico em que elas foram escritas, chegaremos ao real sentido ou ao sentido literal do texto e a sua real mensagem (negrito do autor) (Márcio RETAMERO, 2011, p. 12).

Acerca das interpretações fundamentalistas da Bíblia, citadas por Retamero, Dário Ferreira de Souza Neto, diácono da ICM paulistana, explicou que

a fé cristã, principalmente a dos fundamentalistas católicos e protestantes, estabelece uma relação fetichista com a Bíblia cristã. O fetichismo é a crença no poder sobrenatural ou mágico de certos objetos materiais que resultam em dogmas. Immanuel Kant define como fetichismo a religião *mágica*, isto é, a religião utilizada para obter favores divinos e satisfazer desejos pessoais, sejam materiais ou emocionais, mas que por si não têm nada de agradável a Deus. nesse sentido, entender os textos bíblicos como palavra de Deus, ignorando que cada livro foi escrito por pessoas diferentes, em contextos diferentes, por motivações distintas, dentro de seus limites de leitura do mundo é estabelecer uma relação idólatra e fetichista com o texto bíblico (Dário SOUZA NETO, 2011, s/p).

Além de procurar atuar contrariamente a discursos que considera intolerante, como demonstra Dário Neto, outra característica da ICM é, de acordo com Retamero, a de ser uma igreja que milita por Direitos Humanos:



a dimensão social e profética (...) nos faz ganhar as ruas em busca de justiça social e estabelecimento de Direitos Humanos em nossa sociedade. Sem este apelo e sem este papel, a Igreja torna-se simplesmente um clubinho de afinados que se reúnem duas ou mais vezes na semana para trocar figurinhas. Não somos o clube do chá, do Bolinha ou da Luluzinha, somos a Igreja Santa, a noiva de Jesus, o espelho da Jerusalém Celeste, a Igreja Militante, a Videira Verdadeira unida ao cristo, somos sal e luz, enfim, somos as testemunhas de Jesus, os revolucionários e revolucionárias do Amor Radical de Deus, conforme revelado em seu Filho Unigênito, agindo no poder e na unção do Espírito Santo (Márcio RETAMERO, 2011, p. 33).

Uma das declarações públicas da ICM como *igreja dos Direitos Humanos* está em sua *Confissão de Fé Inclusiva*, disposta em sites, afixada em paredes ou *banners* em algumas de suas unidades, e costumeiramente lida aos finais dos rituais:

Creio em Deus, Pai de todos, que deu a terra a todos os povos e a todos ama sem distinção. Creio em Jesus Cristo, que veio para nos dar coragem, para nos curar do pecado e libertar de toda a opressão. Creio no Espírito Santo, Deus vivo que está entre nós e age em todo o homem e em toda a mulher de boa vontade. Creio na Igreja, posta como um farol para todas as nações, e guiada pelo Espírito Santo a servir todos os povos. Creio nos direitos humanos, na solidariedade entre os povos, na força da não-violência. Creio que todos os homens e mulheres são igualmente humanos. Creio que só existe um direito igual para todos os seres humanos, e que eu não sou livre enquanto uma pessoa permanecer escrava. Creio na beleza, na simplicidade, no amor que abre os braços a todos, na paz sobre a terra. Creio, sempre e apesar de tudo, numa nova humanidade e que Deus criará um novo céu e uma nova terra, onde florescerão o amor, a paz e a justiça. Amém (CONFISSÃO DE FÉ INCLUSIVA DA ICM).

A Confissão de Fé Inclusiva da ICM marca a relação entre as crenças na Santíssima Trindade e nos Direitos Humanos, com vistas a um mundo entendido como mais justo. Relacionada aos Direitos Humanos, a teologia da ICM também é compreendida como *radicalmente inclusiva*, como costuma ser citado durante cultos e panfletos da igreja. Mas de modo geral, as igrejas inclusivas brasileiras, em geral, namoram mais com as



teologias homossexual, gay e lésbica. A teologia inclusiva *inclui* assim não só pessoas como teologias diversas (inclusive as acima citadas). Isto tem a ver com algo que Musskopf ressalta: tais “discursos e práticas não seguem um princípio evolutivo, mas todos continuam convivendo e sendo utilizados por diferentes correntes simultaneamente” (André MUSSKOPF, 2010, p. 262).

É bom notar que algumas igrejas inclusivas são mais flexíveis e outras mais conservadoras, valendo também para as questões de identidade de gênero. Perguntei ao reverendo Cristiano Valério – ou Rev Cris, como aprecia ser chamado – de que forma a ICM de São Paulo percebia as pessoas que adaptavam seu gênero (por exemplo, uma pessoa que se descobre transexual ou travesti durante seu trajeto na ICM) e ele respondeu: “aqui a gente vai atualizando o cadastro” (Cristiano VALÉRIO, 2010). Em relação à orientação sexual e afetiva, na ICM vale a mesma fórmula: a pessoa pode se perceber, por exemplo, lésbica em um momento e gay ou pansexual em outro, o que não é um problema. Ao mesmo tempo, a postura da ICM em relação à sexualidade é mais flexível que a maioria das outras igrejas cristãs, incluídas as igrejas inclusivas. Como eu comentei certa vez,

nas seis agências religiosas inclusivas LGBT existentes em São Paulo em 2012, são observáveis diferenças litúrgicas e discursivas, e dentre estas últimas, destacam-se graus distintos de *normatização do comportamento sexual* dos fiéis, sinalizando para estratégias distintas de atração de públicos. Se por um lado, a ICM traz um discurso mais flexível e liberal, a Comunidade de Refúgio é mais rígida, acolhendo pessoas que participaram de ministérios mais conservadores, como a Assembleia de Deus. Como semelhança, todas acolhem o público homossexual sem procurar promover mudanças em sua orientação ou identidade sexual (Eduardo MARANHÃO Fº, 2012a, p. 218).

Exemplifiquei que

a normatização do discurso sobre a sexualidade na Comunidade de Refúgio pode ser observada nas palavras de Lanna Holder, sua líder e fundadora, gravadas por mim em culto de 2011: “Irmãos, vocês acham que ser cristão é passear na Vieira? Cristão que é cristão não vai tomar cerveja na Vieira, não vai em cinema, não vai em *dark room*,



não vai em boate. Se alguma igreja que fala que é inclusiva prega isto eu não sei, mas aqui a gente prega a Palavra de Deus (nota minha: Vieira de Carvalho é uma rua do centro de São Paulo que tem como maior frequentador o público LGBT, e fica próxima de cinemas que apresentam filmes pornôis). Nesta igreja, percebi uma pequena predominância de lésbicas, enquanto na Geração em Cristo elas são maioria. Em outras, o predomínio é de gays, o que aponta para a segmentação do público destas agências (Eduardo MARANHÃO Fº, 2012a, p. 218).

Semelhantemente à pregação de Lanna Holder, fundadora e líder da Comunidade de Refúgio, em 2010 escutei de uma diaconisa da *Igreja Cristã Evangelho Para Todos* (ICEPT), também da capital paulistana:

amado, se você sair do culto e for prá Vieira, você não testemunha a Deus. Você não é um separado de Deus porque como Paulo falou ‘a carne milita contra o Espírito’. Então sede santo meu irmão. Olha a (nome feminino). A (nome feminino) namorava três meninas ao mesmo tempo. Mas depois de três anos, ela só namora uma! O Espírito venceu a carne dela (DIACONISA DA ICEPT, *Nota de campo*, 2010).

Em uma pregação, a mesma diaconisa explicou a um dos fiéis: “meu irmão, no ventre de sua mãe Ele te formou, assim, homo. Mas promíscuo não” (DIACONISA DA ICEPT, *Nota de campo*, 2010). Em 2011, também em pregação, um diácono da ICEPT contemplou:

o ideal não é nem a heteroafetividade nem a homoafetividade, mas sim, sempre, a monoafetividade. Gay ou hetero, deve-se estar amando e apaixonado pela mesma pessoa. Muitas vezes o homossexualismo é viver na promiscuidade e isto não está na Palavra, e isto a gente tem que curar nas pessoas, a promiscuidade do homossexual. Homossexualidade não é doença, mas promiscuidade sim (DIÁCONO 1 DA ICEPT, *Nota de campo*, 2011).

Alexandre Feitosa, da *Comunidade Athos* de Brasília, em seu livro *A igreja trans*, apresenta sua concepção sobre promiscuidade e prostituição relativas a travestis:

existem muitas travestis que sentem prazer em prostituir-se, obtendo, ao mesmo tempo, satisfação sexual e excelente retorno financeiro



[...] Que palavra temos a dar-lhes caso se interessem pelo Evangelho? A mensagem da inclusão também deve ser para elas! O jovem rico foi desafiado por Jesus a abrir mão do amor que sentia pelas riquezas; não o fez e perdeu a oportunidade de ser um discípulo do Mestre [...] O pecado daquele jovem não eram as riquezas que possuía, mas o amor que nutria por elas e a incapacidade de abrir mão delas por amor a Jesus [...] Aqueles que antes sentiam prazer pelo pecado, passam a abandoná-lo, ao ter um verdadeiro encontro com o Mestre (Alexandre FEITOSA, 2012, p. 73).

Assim, se a experiência trans* é bem aceita na Comunidade Athos, não se pode dizer o mesmo da prostituição ou do que for entendido como *promiscuidade* ou como *prazer pelo pecado* (ou mesmo como *pecado*). Retornando um pouco às concepções da ICM sobre corpo, Levi de Souza, cantor da ICM de São Paulo, evidencia:

ah, eu sou romântico sim, mas nos momentos em que não aparece a pessoa certa, fazer o que? Vou me virando com uma erradinha mesmo... às vezes frequento cinemas no centro ou *dark rooms* nas boates. Aquelas salinhas escuras onde rola uma pegação danada sabe? Claro, sempre que rola algo além eu tou prevenido. E entendo que Deus me protege. É como meu irmão Dario comentou uma vez, que Jesus te ama até no *dark room* sabe? (Levi de SOUZA, 2010).³⁹

³⁹ Outro assunto comentado por Levi foi a homofobia. Para ele, o pior caso é o “daquela que é internalizada, pois está todo o tempo junto ao crente homossexual. Imagine: a criança já é gerada com a mãe pensando que ser *gay* é pecado, é crime, é doença. Eu acredito que a criança já no ventre da mãe ela ouve e sente. A criança vai recebendo esta mensagem e no seu subconsciente já está esta sementinha que vai se tornando consciente quando ela cresce, e a homofobia aflora. Daí ter gente criminoso batendo e matando gente inocente. Assim como o negro não pediu prá ser negro, o homossexual não pediu prá ser homossexual, e eu falo prá minha mãe: “mãe, desde que eu me entendo por gente eu sinto isto”. Levi contou que tentou o suicídio por não se aceitar: “O episódio da minha tentativa de suicídio aconteceu assim: eu tinha guardado chumbinho numa gaveta prá esconder dos meus sobrinhos. Mas eu tava numa fase que não estava aguentando mais, eu estava indo e cantando na igreja, e estava tendo relações homossexuais com um homem, e eu não me aceitava. Eu me sentia a pior pessoa da face da terra, a pessoa mais indigna, mais excluída, pior que um leproso ou um doente bem grave. Afí falei “Deus eu não aguento mais”. O que eu fiz? Tirei tudo da gaveta, procurando o veneno, e eu não achei ele. Nesta mesma semana meu cunhado pediu o chumbinho pois tinha visto um rato em um lugar, e eu falei prá ele que já tinha devolvido a ele, pois a única explicação que eu tinha para o sumiço do negócio era que eu já tinha devolvido e não lembrava. Mas ficou



Perguntei a Dario de Souza Neto (irmão de Levi, e de Josi, que foi secretária e cantora da ICM) sobre a expressão *Jesus te ama até no dark room* e sobre a oração criada por ele para esta circunstâncias:

surgiu da seguinte forma: Fiz uma palestra na ICM sobre o olhar de Deus, a partir do Salmo 139, que fala ‘Senhor, tu me sondas, me conheces, sabes quando me assento e quando me levanto’, ou seja, não tem como eu me esconder dEle, pois Ele está comigo em todo o lugar. Aí tive esta sacada “Deus vai comigo até no *dark room!*” Eu vou transar com alguém e Deus fica do lado de fora? Não! No dia até brinquei com o pessoal que eu fazia uma espécie de oração: ‘Peço prá Deus me abençoar, tirar os cafuçus (homens feios) do meu caminho, colocar gatinhos bonitos e interessantes... peço prá Deus me proteger, que eu tenha uma ótima transa, que eu goze bastante, e que claro, não falte nunca a camisinha e que ela não estoure! Peço ainda que os anjos protejam, que eu não pegue nenhuma DST, e todas estas coisas. Às vezes a gente ainda brinca dizendo ‘e que eu não passe nem receba cheque e muito menos o talão inteiro’, porque tem gente que passa o talão inteiro... (Dário de SOUZA NETO, 2010).⁴⁰ Uma das coisas que eu questioneei e que eu superei tranquilamente: eu creio que Deus é onipotente, onisciente e onipresente. Se é onisciente, ele conhece tudo. Como este Deus que conhece tudo poderia se irar, ou mais, se frustrar, sendo a ira o resultado de uma frustração? Como alguém que sabe o que vai acontecer fica irado, decepcionado ou triste, sentimentos que se ligam à frustração? Como? A partir disto que eu comecei a questionar esta humanização de Deus em sua pior forma, onde Ele surge como alguém que espera algo e se decepciona, como se não conhecesse seus filhos. E foi a partir daí que eu comecei a romper com diversos valores morais que eu fui recebendo durante minha caminhada religiosa. Eu hoje não me acho mais na obrigação de me casar e constituir família. Aliás brinco com o pessoal que meus problemas de relacionamento começam quando digo o meu nome, pois antes disto não tenho problema nenhum. O conflito começa

aquela teima e eu fui olhar na gaveta de novo. Na hora que eu abri tava ali e disse ‘nossa!’”. Ou seja, Deus tirou da minha visão e do meu tato prá que eu não tivesse usado ele. Porque chumbinho não mata mas ia me danificar legal. E foi um livramento que Deus me deu de um momento de loucura meu, porcausa de um preconceito interno, esta homofobia internalizada, esta rejeição tremenda” (Levi de Souza, *entrevista a Maranhão F3*, 2010).

⁴⁰ A expressão ‘checar’, como explica Dario, é relativa à defecação involuntária que pode ocorrer durante ou após a penetração anal.



quando um começa sabendo o nome do outro. E ser diácono de uma igreja e frequentar *dark rooms* é algo muito tranquilo prá mim e todo mundo sabe disto, do reverendo Cris a todo o pessoal. Eles sabem que eu me sinto muito bem com isto e que não rola hipocrisia. Já teve gente na igreja que me censurou pelo fato de eu ser diácono, pregar e fazer a Ceia mas ser frequentador de boates e *dark rooms*. E ao mesmo tempo, também já fui acompanhado por outras pessoas da igreja: na ICM de Belo Horizonte a gente saiu da igreja e foi prá boate. Eu me enfiei no *dark room* na cara-dura, e outros membros também acabaram se enfiando (Dário de SOUZA NETO, 2010).

Rev Cris comentou sobre a frase de Dário:

Sim, Jesus ama até no dark room. Mas para algumas pessoas “Deus não entra em certos lugares”. Mas Deus não é onipresente, onisciente? (risos) Outra coisa: o que é orar sem cessar? Ficar trancado dentro dum mosteiro em vida de contemplação só orando? Não. Orar sem cessar é ficar consciente de que a presença de Deus é verdade em qualquer lugar e em qualquer tempo. É entender que se subo aos céus ou se encosto no abismo encontro Deus. [...] Você pode pecar indo prá igreja. Estar perdido ou não estar perdido independe de espaço geográfico. Você pode estar lá dentro perdido, como o irmão do filho pródigo. A pessoa pode estar louvando a Deus na igreja e estar pecando. Você pode conhecer uma pessoa super interessante ali na esquina e irem pro motel, e ... não pecaram (Cristiano VALÉRIO, 2010).

Como vemos, há dentro das inclusivas concepções bastante diferentes em relação à sexualidade e ao que pode, por exemplo, ser considerado promiscuidade. Além disto, quando Levi e Dario demonstram que *Deus está com eles mesmo no dark room*, o que é legitimado institucionalmente por seu reverendo, evidenciam a íntima relação entre religiosidade e sexualidade – concepção que *comunga* com a própria concepção da ICMSP, apresentada quando Rev Cris fala “promíscuo é aquele que faz mais sexo que o invejoso” (Idem, 2010). A ideia da presença onipotente de Deus é ampliada na fala da irmã de Levi e Dario: “Deus me ama no *dark room* e quando faço programa” (Josiane de SOUZA, 2010).

Além das relações entre flexibilização e normatização do discurso das igrejas inclusivas, no artigo de 2012 lembrei que estas faziam parte



de uma teia de tensões que envolvia ministérios com “discursos contrários a identidades sexuais e de gênero distintas das enfeixadas na heteronormatividade”, exemplificando que Malafaia, da AVEC,

se refere constante e negativamente à homossexualidade, o que constitui estratégia incisiva de seu *marketing* religioso. Neste caso, o oponente em potencial não está nas comunidades inclusivas LGBT, pois não partilham do mesmo público-alvo; mas nas firmas neopentecostais que tem mostrado discurso menos contundente em relação ao tema, satisfazendo boa parte do público evangélico que é contrário à homossexualidade (Eduardo MARANHÃO F°, 2012a, p. 219-220).

Naquela ocasião, observei que

como avisa o paradigma de mercado, algumas igrejas surgem ao atender para determinados nichos. É possível pensar no surgimento futuro de uma igreja ou reunião evangélica que tenha como alvo um segmento do público LGBT, como bissexuais, ou travestis e transexuais, atendendo a demanda mais específica (Eduardo MARANHÃO F°, 2012h, p. 219).

Neste sentido, surgiram no segundo semestre de 2014 dois ministérios liderados por pessoas transgêneras⁴¹ e que acolhem com maior protagonismo outras pessoas trans, o *Ministério Séfora's de Travestis e Transexuais*, fundado e liderado pela travesti / mulher transexual Jacque Channel e atuante na *Comunidade Cristã Nova Esperança Internacional* (CCNEI) (Eduardo MARANHÃO F°, 2014, 2015d, 2016a). Seriam estes indícios consistentes do que “preguei” no artigo citado? Além disto, ministérios como estes sinalizariam para uma teologia *queer*? Ou mais especificamente no caso da ICM, isso demonstraria que a ICM pode ser considerada de alguma forma uma *igreja queer* ou ainda, uma *igreja cristrans*? Vamos seguir algumas narrativas a respeito para tentar

⁴¹ Recordo que *transgêneridade* não é entendida aqui como uma identidade específica, mas sim, como um termo guarda-chuva (que pode agregar diferentes identidades / subjetividades e expressões de gênero não-cisgêneras), referente a uma condição sócio-cultural-política de inadequação às normas, convenções e expectativas sociais relativas ao sistema sexo-gênero outorgado no nascimento ou gestação.



identificar isto?

TEOLOGIAS QUEER E CRISTRANS NA ICM BRASILEIRA

A teologia *queer* da ICM se relaciona com sua proposta de ser uma igreja *radicalmente inclusiva*.⁴² Como disse Alexya Salvador, mulher transgênera e pastora da ICM *Manancial*, de Mairiporã, “fazemos uma teologia protestante em suma, mas numa leitura sócio-crítica, incluindo todo mundo, com influência *queer*” (Alexya SALVADOR, 2014), e como afirmou Marcos Lord – ou Luandha Perón, pastor/a *drag queen* da ICM *Betel*, do Rio de Janeiro,

a ICM não pode parar. A gente tem aprendido sobre a teologia *queer*. Alguns livros estão sendo traduzidos. A ICM é radicalmente inclusiva e tem de incluir todo mundo mesmo. Outro dia um pastor da ICM perguntou para o Hector o que fazer no caso de um rapaz que pediu a benção de casamento sendo que ele era poliamoroso, ou seja, ele estava pedindo a benção para uma relação amorosa com mais de uma pessoa, ia além de um casal. O Hector disse: se você não der, você está na igreja errada. É assim (risos) (Marcos LORD / Luandha PERÓN, 2014).

Perón/Lord explicou ainda: “meu conhecimento teológico se baseia principalmente nas teologias da libertação, feminista e *queer*, buscando sempre uma compreensão que parta do lado do oprimido e primando por sua integral libertação”, e

vejo ainda como necessária a existência de comunidades religiosas, principalmente cristãs, voltadas ao público LGBTTT(IQ), mas entendo

⁴² Retamero sinaliza de alguma forma, em 2011, para a ICM como igreja radicalmente inclusiva: “se a igreja fundamentalista e tradicional é conservadora, somos igreja libertária e libertadora; se a igreja fundamentalista é sexista e machista, somos igreja onde não há “homem ou mulher, escravo ou livre”, lugar de igualdade radical entre os gêneros, abrindo mão dos extremos “machista e feminista”, escolhendo o caminho da radicalidade: “nem homem, nem mulher, mas todos UM, em Cristo Jesus”; se a igreja fundamentalista é heteronormativa e homofóbica, somos igreja cuja norma é a liberdade de ser, afirmativa na questão da orientação sexual, reconhecendo como dom de Deus a sexualidade humana e a diversidade dela como obra legítima do Criador, buscando a reconciliação e harmonia entre a sexualidade e a espiritualidade cristã” (Márcio RETAMERO, 2011, p. 33).



que isso não pode ser algo permanente. Nosso objetivo enquanto instituição cristã deve ser o rompimento com todo e qualquer modelo de segmentação, que é o que acabam se tornando as igrejas inclusivas, um gueto (Marcos LORD / Luandha PERÓN, 2014).

Como visto nestas narrativas, os exercícios para sedimentar uma teologia *queer* na ICM são marcantes. Mas isso faria da mesma uma igreja *queer*, necessariamente? Luiz Gustavo Silva, diácono da ICM Betel, do Rio de Janeiro, entende que ainda não:

essas auto-classificações na minha opinião são discursivas... A ICM é uma igreja muito plural. Cada comunidade tem uma cara. Acho que a ICM faz um esforço de ser *queer*, mas não se consegue aplicar de maneira integral essa visão teológica pelo fato de ser uma visão muito americana. Acredito que a ICM seja mais ecumênica e plural que *queer*, mas cabe também essa classificação de *queer*. E o que é a teologia da ICM sendo ela tão plural? O Rio, por exemplo, era muito calvinista, agora menos, mais ainda calvinista. Fortaleza é mais católica carismática. Por isso acho que uma única identidade não comporta a ICM (Luiz Gustavo SILVA, 2016).

De modo parecido, para Dario de Souza Neto, diácono da ICM de São Paulo,

as ICM têm muitas particularidades, vista ser construídas por demandas de suas próprias comunidades. É possível, encontrar elementos da teoria *queer* perpassando pelos ritos das ICM, mas não acredito que possa ser definida como uma igreja *queer*, até porque, teologicamente, isto ainda não está consolidado. Contudo, há esforços nesses sentidos. Por exemplo, em São Paulo a presença da Valdirene nas liturgias e o protagonismo da Alexya contribui muito com esses esforços. Acredito que a ICM de BH tem buscado de forma mais substancial, forjar uma teologia *queer*, mas isso ainda está no campo da experimentação (Dário SOUZA NETO, 2016).

Assim, nas opiniões de Luiz Gustavo Silva e de Dário Neto, a ICM é uma igreja *queer* em espécie de *devir*. Também perguntei a Ana Ester Pádua Freire, membro da ICM de BH e professora do Instituto Darlene



Gardner, vinculado à ICM, acerca da mesma ser uma igreja *queer*. Ela contemplou que

é preciso complexificar essa questão devido a pluralidade de possibilidades que os conceitos abarcam. Apesar da Igreja da Comunidade Metropolitana ser uma denominação com estatuto próprio e confissão de fé que a unifica, existem sim Igrejas da Comunidade Metropolitana, no plural, que dentro do Brasil variam entre liturgias mais tradicionais, bem próximas ao catolicismo romano, e vão até o pentecostalismo. Com onze igrejas no Brasil, as ICMs são o rosto da diversidade em uma proposta inclusiva. Do outro lado, seria impossível pensar em uma Teologia *Queer*, quando esse conceito ainda é um conceito em disputa. É o *queer* uma filosofia? É uma identidade? Por isso, seria mais apropriado pensar a partir de *Teologias Queer*. Nesse sentido, pensando as Igrejas da Comunidade Metropolitana como uma denominação que propõe a radical inclusão, sim ela é uma igreja *queer*, no sentido que de “queeriza” o próprio conceito de igreja. Com “queeriza” eu quero dizer que as ICMs criam uma igreja “estranha”, *sui generis*, que ao radicalizar o conceito de inclusão, subvertem a própria ideia de igreja cristã, criando um espaço, onde, inclusive outras matrizes não-cristãs, são permitidas. Assim, para ser uma igreja *queer*, ela lança mão de *Teologias Queer* disponíveis e cria outras a partir dos corpos políticos que a frequentam (Ana Ester FREIRE, 2016).

Para Ana Ester, a ICM possui teologias *queer* no plural que “queerizam” e dotam a mesma de estranheza, a diferenciando das demais igrejas cristãs – inclusive por permitir que matrizes não-cristãs sejam admitidas na liturgia da ICM. Em relação a este último ponto, algo semelhante havia me sido relatado por Lord / Perón:

a ICM tem andado nesse sentido de ser uma igreja estranha, de ser tão *queer*, que estamos pensando em ter um dia, durante o domingo, tanto o culto principal, cristão, como abrirmos espaço para nossos irmãos de religiões afro cultuarem seus orixás (Marcos LORD / Luan-dha PERÓN, 2014).

Em sentido semelhante ao de Ana Ester, Cristiano Valério, reverendo da ICM paulistana, nota que a ICM



pode ser considerada uma igreja *queer* por seu discurso sair do lugar comum das identidades homem x mulher, masculino x feminino. Por entendermos que são construções sociais, evitamos o discurso biologizante das “naturezas” masculinas e femininas. O número significativo de pessoas transgêneras, assumidamente *gente ou pessoas* também são um indicativo interessante. A produção de teologia *queer* na ICM mundial é bastante significativa. O *The Queer Bible Commentary*, ou *Comentário Bíblico Queer* é uma produção de algumas das maiores lideranças da MCC/ICM como a Reverenda Mona West. Na grade de formação de clérigos da ICM as 4 disciplinas de *Teologia Queer* são obrigatórias e atualmente são disponibilizadas em português do Brasil (Cristiano VALÉRIO, 2016).

Semelhantemente, para Lord/Perón,

Acredito que a ICM seja sim uma igreja *queer*, pois possui em sua membresia pessoas das mais diversas identidades sem contudo fazer diferenciação entre elas e buscando sempre desconstruir as hierarquias impostas por nossa sociedade. A ICM enquanto denominação produz uma teologia em nível mundial reconhecida como “*queer*” e no Brasil já possuímos pessoas que estão se debruçando sobre o tema. Uma coisa que talvez seja um percalço a ser compreendido nesse caminho de estudo seja um movimento que se apresenta regionalmente é a compreensão de *queer* como uma outra identidade, contrariando o movimento não identitário originalmente construído (Marcos LORD / Luandha PERÓN, 2016).

Enquanto Lord / Perón lembra que a própria concepção de *queer* é a da desestabilização identitária – enquanto há quem celebre o *queer*, equivocadamente, como uma identidade; Cristiano anota que a ICM, em contextos internacional e brasileiro, tem procurado formar clérigos especializados na teoria e teologia *queer*, e acolhido pessoas que não se encaixam nas caixinhas da cis/heteronorma. O mesmo entendimento, referente ao acolhimento de pessoas que escapam dos padrões hetero/cisreguladores, se encontra nas palavras de Alexya Salvador, pastora da ICM Manancial:

Ao meu ver, a ICM é uma igreja completamente *queer*. Isso acontece desde sua fundação e construção história nestes 48 anos. Sua teolo-



gia é *queer* pois sua consolidação se dá na fluidez do entendimento e concepção da diversidade humana. Seus aspectos ideológicos não são finitos, prontos a se deslocarem a qualquer momento, numa perspectiva de evolução. Na prática comunitária e pastoral, o *queer* é visível e palpável nas características humanas de seus membros, acolhidos pela ICM justamente por não se encaixarem na teologia tradicional (Alexya SALVADOR, 2016).

Como notamos, de modo geral a ICM é percebida como igreja *queer*, graças a seus esforços de ser uma igreja radicalmente inclusiva, e que estuda, se forma e procura aplicar a teoria e teologia *queer*. Além disso, a ICM poderia ser considerada uma *igreja cristans*?

A primeira vez que escutei este termo foi, possivelmente, através de Alexya Salvador durante o Simpósio *Trans (Religião/Gênero)*, que ocorreu na 31ª *Bienal de São Paulo*, em 2014.⁴³ A ideia geral era que a ICM acolheria – *em nome de Jesus* – pessoas transgêneras da mesma forma como inclui pessoas cisgêneras, e que Alexya, mulher transgênera e pastora da ICM, poderia ser considerada uma pessoa *cristans*.

Perguntei a Cristiano Valério acerca deste termo, e no mesmo sentido da epígrafe deste artigo,⁴⁴ ele comentou:

eu gosto de parafrasear João 1:14 “O verbo divino se *travestiu* de humanidade e habitou entre nós” *Cristans* seriam as pessoas que sabem quem ninguém cabe nos binarismos de gênero, nem o Cristo (Cristiano VALÉRIO, 2016).

⁴³ No segundo semestre de 2014 fui convidado por Benjamin Seroussi e Carlos Gutierrez para participar da 31ª *Bienal de São Paulo*, nas atividades do *Simpósio Trans (Religião/Gênero)*. Minha participação se deu de três formas. Em um primeiro momento, pela manhã, como conferencista, falando sobre o tema do simpósio. A segunda forma se deu como mediador de mesa, juntamente com Carlos. E a terceira, como consultore, dando dicas de pessoas a serem chamadas para a mesma. A mesa foi composta por Marcos Lord/Luandha Perón, Alexya Salvador, além da advogada Márcia Rocha e do pastor que se designa *ex-gay* Robson Staines (que eu não conhecia pessoalmente).

⁴⁴ Lembrando a epígrafe, “Marcella Althaus-Reid diz que Deus *sai do armário* e se *traveste* de humanidade, e Ele *adquire nomes sociais*, como Jesus e Emanuel, que significa Deus conosco. Este Deus *travestido como Jesus* é discriminado, só depois Ele é aceito. Ele se *travestiu* prá viver a nossa pele, prá ser nosso irmão e amigo. Por isso acolhemos pessoas transexuais e travestis aqui (Cristiano VALÉRIO, 2014 (culto em dezembro de 2014)).



Tal fala, provavelmente remetente à Althaus-Reid, encontra consonância em comentário de Perón/Lord, que nota:

Ainda não havia ouvido esse termo, mas acho pertinente sim. Em julho estive na Conferência Geral da MCC/ICM no Canadá e houve uma celebração exclusivamente para dar visibilidade as pessoas transgêneras (Marcos LORD / Luandha PERÓN, 2016).

E pontua:

O Brasil tem avançado na inclusão de pessoas transgêneras, mas ainda é incipiente nisso. Nossas igrejas ainda são majoritariamente masculinas, com uma compreensão de gênero a partir de uma visão binária e baseada não no próprio indivíduo e sim nas suas relações (Marcos LORD / Luandha PERÓN, 2016).

Assim, a partir da concepção de algumas/ns líderes da mesma, a ICM pode ser considerada uma igreja *radicalmente inclusiva, queer* e ainda, *cristrans* – dentre uma miríade de possibilidades de concepções internas sobre a mesma.

Na ICM, ainda, o *fazer teológico queer e cristrans* pode se vincular ao *fazer-se a si mesma/e/o*. Perguntei a Alexya e Luandha/Marcos, líderes da ICM e pessoas trans* (novamente utilizo aqui o termo trans* como guarda-chuva instável e *sujeito a trovoadas e tsunamis conceituais*) como elas relacionavam suas experiências trans-religiosas e transgêneras.⁴⁵ Por exemplo, para Alexya,

transgeneridade e religião ainda se relacionam dentro da ditadura homem/mulher. A religião cristã de forma especial, ainda não consegue compreender a construção do ser, dentro de uma diversidade que é humana e não simplesmente de forma binária. Eu procuro articular com a minha vida. Sempre e em todos os lugares procuro propor reflexão e a busca pelo entendimento e acima de tudo, pelo respeito. E como professora, penso que tenho um instrumento fundamental na construção e na formação de pensamento das pessoas.

45 Lembrando que nem todas as pessoas trans* têm experiências trans-religiosas ou de fluxos/ciborguismos religiosos, mantendo-se na mesma religião por toda vida.



Na ICM sou convidada a viver essa realidade com a minha vida (Alexya SALVADOR, 2014).

Para Alexya, a ICM é local que propicia o diálogo entre suas experiências trans-religiosas (da Igreja Católica para a ICM) e transgêneras (encontrando-se como mulher transgênera). Marcos Lord/Luandha Perón, de modo similar, conta que “nossa teologia é radicalmente inclusiva. Tem culto que me monto de *drag*. Um lado meu é Lord mas tem outro que é Lady também”. E complementa:

sobre a minha experiência, entendo que minha religiosidade está impregnada de minha “transexualidade”, pois ainda que não exista de minha parte uma identidade física trans, ela existe na minha essência, pois considero-me um ser ainda transitório. Não consigo me ver como algo definido, “estou” alguma coisa em determinado momento. Essa é minha forma de estar ligado ao elemento universal que define minha fé. Minha concepção de fé, embora majoritariamente cristã, tem sofrido a influência constante pelo toque da fé dos tantos outros que me rodeiam.

Quanto à relação entre transgeneridade e religião, infelizmente ainda houve pouco avanço no que a religião busca compreender sobre a transgeneridade. Se o avanço no pensamento de gênero na igreja pouco mudou, o que diz respeito à transgeneridade está em condição ainda pior, mesmo as igrejas ditas inclusivas ainda não sabem lidar com o assunto. Pouco se discute sobre o tema e como humanizar essa discussão sem colocar em pauta a alteridade? É preciso uma visão transgênera para mudar os paradigmas existentes e resistentes que ainda legitimam a opressão do feminino e impõe uma lógica heteronormativa, sexista, machista e homo/lesbo/transfóbica (Marcos LORD / Luandha PERÓN, 2014).

Tanto em um caso como em outro, são esboçadas concepções teológicas / generificadas – inclusive de si – que na concepção de Alexya e de Marcos/Luandha, provavelmente enfeixam-se em um pensar e fazer teológico *queer* e *cristrans*.

REFLEXÕES INCONCLUSIVAS

Entretanto, é plausível que o que é válido para a ICM como categoria teológica, não dê conta de outras possibilidades de fazer teologia



relacionada a contextos subjetivos / identitários não-cisgêneros. Ou seja, expandindo a questão para além da ICM, podemos indagar: até que ponto é pertinente chamar de teologia *queer* as experiências teológicas de pessoas que não se encaixam na cis/heteronorma? Quais os limites e desafios se interpõem quando pensamos em carpintarias teológicas de pessoas não-cis e não-hétero?

Ciente de que na ICM *teologia queer* e *teologia cristrans* podem *comungar* livremente, amplio a pergunta: seria *cristrans* um termo mais conveniente do que *queer*, ao menos para determinadas situações? Ou ainda: devemos utilizar o termo *teologia queer* para nos referirmos aos fazeres teológicos de pessoas trans? Esta última pergunta advém de comentário que escutei:

Conheço teoria *queer* e simplesmente não concordo. Sou uma mulher transsexual e não tenho isso de fluidez de gênero. Minha identidade é fixa como mulher transsexual. E sou evangélica. A identidade religiosa e a de gênero são bem fixas, bem firmadas, não sou *queer*, não (ENTREVISTADA 3, 2011).

Refletindo a partir deste caso em específico, será que poderíamos – não nos abstendo da possibilidade de uso de um termo como *teologia queer*, ou ainda *teologias queer* (no plural, como Ana Ester Freire advoga), e *nem colocando em cheque* a potencialidade da ICM de se definir como *igreja queer* – conjecturar outras terminologias?

Seria plausível – indo um pouco além de algumas das teologias acima citadas (homossexual/gay-lésbica/*queer*), e (re)conhecendo a elaboração de conteúdo teológico por parte de pessoas e coletivos transgêneros – cogitarmos por exemplo uma *teologia trans** ou *teologia transgênera*?

Como uma possível *teologia trans** poderíamos convencionar, por exemplo, o conjunto de concepções teológicas formuladas por pessoas *trans** a respeito de suas próprias experiências envolvendo (trans) generidades e (trans) religiosidades. Pode ser pensada ainda, não só como *local de fala*, mas como *local de escuta*: pessoas *trans** *falando para* pessoas *trans**. E além do ponto de encontro de fala/escuta, pode ser um encontro entre um discurso sobre *trans** e sobre cristianismo.



Ou ainda um discurso do que a Bíblia tem a dizer sobre pessoas trans* e o que pessoas trans* têm a dizer sobre a Bíblia. Mas, *por que* uma teologia trans* se já existe uma teologia *queer*, que visa abarcar as experiências de tais pessoas?

Uma possível inconveniência em se utilizar a expressão teologia *queer*, por exemplo, está justamente em que o termo *queer* costuma ser usado para *questionar* divisões binárias relativas a identidades de gênero e orientações afetivo-sexuais – dentre outras possibilidades de questionamentos – mas muitas pessoas trans* são... *binárias*.

Lembro que Musskopf comenta que a teologia *queer* problematiza e discute “identidades e experiências desde a ambiguidade, a fluidez e a mistura” (MUSSKOPF, 2008, p. 143). Mas para muitas pessoas que se designam transexuais ou travestis binárias,⁴⁶ elas *não* se encontram em um contexto de ambiguidade, de fluidez ou de mistura. Aliás, nem de trânsitos, no plural. Nas concepções de algumas das pessoas trans*, estas fazem um *único* trânsito do sistema sexo/gênero designado no nascimento ou gestação rumo ao de identificação. Uma questão é: as pessoas transexuais e travestis costumam ser enfeixadas por outras – acadêmicas inclusive – como *queer*, com *identidades instáveis e móveis*. Mas, muitos destes sujeitos não se percebem assim, com esta mobilidade toda. Deste modo, como pensarmos nestas pessoas como *queer* se elas *não se pensam assim* nem se identificam assim mesmo *sabendo* do que se trata o termo? Como chamar de *queer* quem não quer ser *queer*?

Assim, talvez o termo *teologia queer* não contemple uma parte destas pessoas. E claro, nem os termos *teologia transgênera* ou *teologia trans**, que eu procurei contemplar provisoriamente aqui, visto que o termo guarda-chuva *transgênero*, e seu diminutivo *trans** *também não são caros* para muitas pessoas transexuais e travestis brasileiras. Deste modo, seria melhor cogitarmos possíveis *teologias travestis*, *teologias transexuais*, *teologias drags*, *teologias crossdressers*, etc? Não sei responder a isto. Mas podemos falar em *teologias* no plural, apontando tanto para as experiências trans-religiosas – ou de fluxos religiosos – como também para a não presunção de teologias cristãs, mas de *teologias*

⁴⁶ Lembro que há pessoas que se designam travestis e/ou transexuais não-binárias, assim como há pessoas que se declaram travestis e/ou transexuais binárias.



em trânsito, ou teologias referentes a uma ou outra religião ou espiritualidade em especial.

E se pensarmos que gênero – metaforicamente – pode ser uma espécie de *novo deus* (*nova/e deusa/deuse*), quem sabe possamos aventar, bem metaforicamente, uma *teologia de gênero*? Ou, nesta linha de pensamento e mais especificamente, conjecturarmos *teologia cisgênera* e uma *teologia trans**? Ou ainda procurando ampliar a questão, até pensar em uma *teologia trans* binária* e em uma *teologia trans* não-binária* – neste caso, subvertendo/pervertendo a própria explicação anterior do que “seria” uma *teologia trans**.

Sendo ou não pertinentes tais reflexões, me parece claro que toda pessoa pode ter suas próprias identidades / subjetividades / expressões de gênero e religiosas e (re)pensar suas próprias teologias. Como dizer a um indivíduo ou a um coletivo “você não pode formular e/ou praticar suas próprias concepções teológicas ou a respeito do que quiser?” Simplesmente não dizemos, pois é possível a *todas as pessoas* formular e praticar *teologia(s)*. Ainda que nem toda pessoa formule necessariamente uma *teologia*, muitas expõem concepções teológicas acerca de assuntos diversos.

Longe de esboçar qualquer resposta a estas provocações, fica aqui o estímulo a que qualquer concepção teológica / religiosa / não-religiosa sobre si seja igualmente bem considerada e acolhida, afinal, é na diversidade e na diferença que o exercício do respeito (mais que simplesmente de “tolerar”) atua.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. In: *Mana*. Estudos de Antropologia Social, vol. 7, n. 2, p. 7-33, 2001.

ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London: Routledge, 2001.

_____. *Teologia indecente*. Entrevista a Elaine Brum, *Revista Época*, Edição 329, 06 set. 2004. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI63840-15230,00-ARQUIVO+ELIANE+BRUM.html>. Acesso: 06 out. 2014.

BARBATO, Cesar. *Entre a fidelidade religiosa e o amor: a trajetória de mães e pais de filhos homossexuais*. Orientação de Sandra Duarte de Souza. Iniciação científica em Teologia apresentada à UESP, São Bernardo do Campo, 2012.



- BOYD, Malcolm. *Amazing Grace: Stories of Lesbian and Gay Faith*. Crossing Press, Inc., 1991.
- BULLOUGH, Vern. *Before Stonewall: Activists for gay and lesbian rights in historical context*. Taylor & Francis, Inc., 2002.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BRAIDOTTI, Rosi. Diferença, diversidade e subjetividade. *Labrys, Estudos Feministas*. n. 1-2, 2002.
- CARDOSO, Fernando. *Homoafetividade e o Cristianismo*. Série Mensagens de Inclusão. São Paulo: Clube de Autores, 2010a.
- _____. *O Evangelho Inclusivo e a Homossexualidade*. São Paulo: Clube de Autores, 2010b.
- CHENG, Patrick S. *Radical love: an introduction to queer theology*. Church Publishing Incorporated, 2011.
- FEITOSA, Alexandre. *A Igreja Trans. Conhecer para conquistar, conquistar para incluir. Orientações pastorais para a inclusão de travestis e transexuais na Igreja*. Brasília: Oásis Editora, 2012.
- _____. *Bíblia e homossexualidade. Verdades e mitos*. Rio de Janeiro, Metanóia Editora, 2010.
- _____. *O prêmio do Amor. Uma abordagem cristã do sexo nas relações homoafetivas*. Brasília, DF: Ed. do Autor, 2011.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz. Tadeu da (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. In: *Revista de Estudos Feministas*, n.1, Florianópolis, p. 7-32, 1993.
- JONES, Beth Felker. *Marks of His Wounds: Gender Politics and Bodily Resurrection*. Oxford University Press, 2007.
- JONES, Serene. *Feminist Theory and Christian Theology: cartographies of grace*. Augsburg Fortress, Publishers, 2000.
- _____. *Trauma and Grace: Theology in a ruptured world*. Westminster John Knox Press, 2009.
- KUNDTZ, David; SCHLAGER, Bernard. *Ministry Among God's Queer Folk: LGBT Pastoral Care (Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry)*. LGBT Pastoral Care. Pilgrim Press, The/United Church Press, 2007.
- LANZ, Letícia. *O corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero*. 342 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.
- MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. A Pomba-gira Lady Gaga e a travesti indígena: (Re/des) fazendo gênero no Alto Rio Negro. *Mouseion (UniLasalle)*, v. 22, pp. 151-175, 2015a.



_____. Apresentando notas sobre (re/des) empoderamentos de pessoas transgêneras e ex-transgêneras. *Oralidade*, Revista de História Oral da USP, Ano 8 n.13, p. 131-152, 2016a.

_____. Desestabilizando e rasurando conceitos (sobr)e identidades. *Agenda Social*, volume 9, número 2, p. 31-45, 2016b.

_____. “Educar corretamente evitando aberrações”: discursos punitivos / discriminatórios sobre homossexualidades e transgeneridades. *Paralellus*, Recife, v. 6, n. 12, p. 187-200, jan./jun. 2015b.

_____. “É prá baixar o porrete!” Notas iniciais sobre discursos punitivos-discriminatórios acerca das homossexualidades e transgeneridades. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, v. 21, n. 21, p. 47-87, 2015c.

_____. “Falaram que Deus ia me matar, mas eu não acreditei”: intolerância religiosa e de gênero no relato de uma travesti profissional do sexo e cantora evangélica. *História Agora*, São Paulo, n. 12, p. 198-216, 2011a.

_____. “Jesus nasceu pra gente que é travesti e trans também, meu bem”. O primeiro Natal do Ministério Séfora’s de Travestis e Transexuais da CCNEI. *Revista Jesus Histórico e sua Recepção*, VIII, 15, p. 131-149, 2015d.

_____. “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). *Polis e Psique*, Edição especial, Porto Alegre, v. 1, n. 3, p. 221-253, 2011b.

_____. “Marketing de Guerra Santa”: da oferta e atendimento de demandas religiosas à conquista de fiéis-consumidores. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 25, p. 201-232, 2012a.

_____. “Promíscuo é o indivíduo que faz mais sexo que o invejoso”. Entrevista sobre gênero e sexualidade com Cristiano Valério, reverendo da ICM. *História Agora*, São Paulo, v. 2, n. 14, p. 316-329, 2012b.

_____. Quando Clio encontra Hermafrodito e Tirésias, mas Narciso está no caminho: Reflexões a partir de história oral em ministérios de “cura” de travestis. *Esboços*, Florianópolis, v. 23, n. 35, p. 210-228, 2016c.

_____. (Re/des)conectando gênero e religião. Peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

_____. Sai desse corpo que esse caminho não te pertence! Pessoas trans* e ex-trans* em (re/des)caminhos de gênero, corpo e alma. In: Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano VIII, n. 24, p. 197-219, 2016d.

_____. “Uma Igreja dos Direitos Humanos” onde “promíscuo é o indivíduo que faz mais sexo que o invejoso e inveja é pecado”: Notas sobre a identidade religiosa da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM). *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, v.21. n. 2, p. 5-37, 2015e.



MUSSKOPF, André Sidnei. A sistematização do pensamento teológico gay no Brasil, 2010. In: CALVANI, Carlos Eduardo (org.). *Bíblia e sexualidade – abordagem teológica, pastoral e bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

_____. *Uma brecha no armário*. Propostas para uma Teologia Gay. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos/EST, 2005.

_____. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. Orientação de Rudolf von Sinner. São Leopoldo: EST/PPG, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. *Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. Orientação de Peter Fry. Tese em Antropologia apresentada ao PPGSA/UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.

NELSON, James B. A homossexualidade e a igreja. In: PROENÇA, Eduardo de. *Homossexualidade: perspectivas cristãs*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

NETO, Dário Ferreira de Souza. *Deus ainda fala? Por uma análise do discurso teológico*. Igreja da Comunidade Metropolitana. Apostila impressa e divulgada no Retiro de Páscoa da igreja em 2011.

MOLTMANN, Jürgen. Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004. In: NUNES, Ronise dos Santos. *Deus é Comunidade: estudo sobre as reinterpretações contemporâneas da Doutrina da Trindade, a partir da hermenêutica trinitária social por Jürgen Moltmann*. Dourados: Faculdade Teológica Batista Ana Wollerman, 2009. 77 f.

PERRY, Troy; LUCAS, Charles L. *The Lord is my shepherd and he knows I'm gay*. The Autobiography of the Reverend Troy D. Perry. Nash Publishing Corporation, 1972.

_____; SWICEGOOD, Thomas L.P. *Don't be afraid anymore*. The story of Reverend Troy Perry and the Metropolitan Community Churches. St. Martin's Press, 1992 (a).

_____. *Profiles in Gay and Lesbian Courage*. St. Martin's Press, 1992 (b).

_____. *10 Spiritual Truths For successful living for Gays and Lesbians... (and everyone else!)*. St. Martin's Press, 2009.

PRECIADO, A esquerda é tão conservadora quanto a direita sobre biopolítica, corpo e sexualidades, 2014, s/p. Disponível em: <<http://ggemis.blogspot.com.br/2014/10/beatriz-preciado-esquerda-e-tao.html>>. Acesso em: 12 out. 2014.

RETAMERO, Márcio. *Banquete dos Excluídos*. Série Mensagens de Inclusão 1. Rio de Janeiro, Metanóia Editora, 2009.

_____. *Crônicas de um pastor gay*. Rio de Janeiro, Metanóia Editora, 2011a.

_____. *Manual de Homilética*. Igreja da Comunidade Metropolitana. Apostila impressa e divulgada no Retiro de Páscoa da igreja em 2011b.

_____. *Manual de Liturgia*. Igreja da Comunidade Metropolitana. Apostila impressa e divulgada no Retiro de Páscoa da igreja em 2010a.



_____. *Pode a Bíblia incluir?* Por um olhar inclusivo sobre as sagradas escrituras. Rio de Janeiro, Metanóia Editora, 2010b.

SANCHIS, Pierre. *Inculturação? Da Cultura à Identidade, um Itinerário Político no Campo Religioso: o caso dos agentes de Pastoral negros. Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 20, 2, 1999, p. 55-72.

SILVA, Aramis Luis. Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo: o perfil de uma igreja inclusiva e militante. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). *Anais do 1º Simpósio Internacional da ABHR / 1º Simpósio Sudeste da ABHR, Diversidades e (In)Tolerâncias Religiosas*. São Paulo, ABHR, 2013 (p. 1639-1652).

WACQUANT, Loïc. *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WEISS DE JESUS, Fátima. *Unindo a cruz e o arco-íris: vivência religiosa, homossexualidade e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. Orientação de Miriam Pillar Grossi. Tese em Antropologia encaminhada à UFSC, Florianópolis, 2012.

WILSON, Nancy. *Nossa Tribo: Gays, Deus, Jesus e a Bíblia*, Metanoia, 2012.

_____. *Our Tribe: A Lesbian Ecu-Terrorist Outs the Bible for the Queer Millennium*. Harper Collins Publishers, 1995.

_____. *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*. Alamo Square Press, 2000.

_____. *Outing the Bible: Queer Folks, God, Jesus, and the Christian Scriptures*, LifeJourney Press, 2013a.

_____. *Outing the Church: 40 Years in the Queer Christian Movement*, LifeJourney Press, 2013b.

WHITE, Mel. *Stranger at the Gate: To Be Gay and Christian in America*. New York: Plume/Penguin Books, 1995.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Vozes, 2000.

Entrevistas

ENTREVISTADA 1. *Entrevista*. São Paulo, 2010. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº.

ENTREVISTADA 2. *Entrevista*. São Paulo, 2011. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº.

ENTREVISTADA 3. *Entrevista*. São Paulo, 2011. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº.

FREIRE, Ana Ester Pádua. *Entrevista*. Facebook, 2016. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº.



LORD, Marcos/PERÓN, Luandha. *Entrevista*. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

LORD, Marcos/PERÓN, Luandha. *Entrevista*. Facebook, 2016. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

SALVADOR, Alexya. *Entrevista*. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

SALVADOR, Alexya. *Entrevista*. Facebook, 2016. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

SALVADOR JUNIOR, Roberto. *Entrevista*. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

SILVA, Jean Frank da. *Entrevista*. Facebook, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

SOUZA, Dário Ferreira de. São Paulo, 2010. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

SOUZA, Dário Ferreira de. Facebook, 2016. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

SOUZA, Levi de. *Entrevista*. São Paulo, 2010. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

SOUZA, Josiane Ferreira de. *Entrevista*. São Paulo, 2010 a 2014. Entrevistas concedidas a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

VALÉRIO, Cristiano. *Entrevista*. São Paulo, 2010. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

VALÉRIO, Cristiano. *Entrevista*. Facebook, 2016. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

VALDIRENEPONTOCOM. *Entrevista*. São Paulo, 2010. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

VALDIRENEPONTOCOM. *Entrevista*. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

SILVA, Luiz Gustavo. *Entrevista*. Facebook, 2016. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°.

submetido em: 29-11-2016

Aceito em: 22-12-2016