

Alguns pontos para reflexão no debate ético-teológico sobre a homossexualidade

LUIZA ETSUKO TOMITA

Introdução

A homossexualidade foi, durante muito tempo, considerada em nossa cultura ocidental uma perversão que tem a ver com práticas “contra a natureza”, considerando-se como prática sexual “natural” apenas a heterossexualidade, cujo fim seria a procriação. Embora ainda considerada por diversos setores da sociedade como uma doença psíquica que pode e deve ser curada, a homossexualidade não mais é considerada uma patologia pela psiquiatria clínica, desde que em 1974, a Associação Psiquiátrica Americana não deixou de considerá-la como uma perturbação mental (*mental disease*), decisão esta pouco conhecida até mesmo nos meios científicos.

Hoje o debate já atinge os meios de comunicação social, como o projeto de parceria civil entre pessoas do mesmo sexo da deputada Marta Suplicy, que permite a homossexuais que vivem juntos gozar do direito de herança, no caso da morte de um deles. Este projeto mostra que o tema já vem sendo debatido há algum tempo por muitos setores da sociedade, e deixa de ser um assunto clandestino para se tornar público ao ocupar as manchetes dos jornais.

A religião judaico-cristã tem sido a grande responsável pela idéia de perversão sexual, visto que foi ela que estabeleceu, na cultura ocidental, o que é “natural” e o que é “antinatural”, tecendo as normas éticas que orientam a vida social. A ética cristã, hoje, já está deixando de considerar a homossexualidade como um desvio da natureza. Porém, a teologia do sacrifício, que é

baseada na teologia da cruz (a qual interpreta equivocadamente a cruz de Cristo, como o único caminho para atingir o Céu, isto é, a exigência de sofrimento na terra para ser feliz após a morte) atinge em cheio também ao homossexual que quiser seguir a fé cristã: ele ou ela deve manter-se casto, abstenendo-se de relações sexuais, o que significa a rejeição de seu mais íntimo erotismo e, quiçá, de sua própria natureza.

Felizmente, o debate teológico sobre a homossexualidade está começando a aparecer, embora ainda de forma tímida, no amplo debate sobre a sexualidade. Mas também é verdade que ainda há muita ambigüidade na discussão realizada por moralistas católicos e teólogos protestantes.

Entre as teólogas feministas, o debate mostra uma visão muito mais aberta e otimista, visto já estarmos tentando, há mais de duas décadas, desconstruir a ideologia repressiva sobre a sexualidade, dentro dos estudos de gênero. Entre estas teólogas podemos citar Rosemary R. Ruether, Mary Daly, Beverly W. Harrison, Mary E. Hunt, Elisabeth Borresen e outras. Na realidade, o grande tabu que envolve a homossexualidade, a masturbação e o aborto, tem a ver com o amplo debate sobre a sexualidade, não só sob o ponto de vista biológico, psicológico e teológico, mas também sob o ponto de vista econômico-político e suas implicações sócio-políticas.

Neste texto, vou apresentar alguns pontos para a reflexão teológica. Aproveitando a contribuição das várias áreas, vou tentar desconstruir a idéia do homossexualismo como perversão sexual, e, nesse aspecto, vou utilizar alguns dados do relatório Kinsey sobre sexualidade e a teoria da repressão sexual de Foucault. A visão histórica e bíblica poderá mostrar a homofilia ou o homoerotismo como práticas muito antigas e consideradas naturais. Passando para o debate teológico, perceberemos o progresso que transparece nos escritos dos moralistas cristãos que já desmitificaram a ideologia sobre a sexualidade, embora estando os mais corajosos sofrendo perseguições por seus posicionamentos “mais avançados”. As

propostas das teólogas feministas, vão nos surpreender sobremaneira num novo conceito de amor e erotismo, que vai se desvencilhar do tradicional ligado ao prazer genital: a sexualidade toma um aspecto mais amplo, para significar um novo modo de relacionar-se emocional e afetivamente e também – por que não – numa nova forma de prazer, considerando a corporeidade e a sexualidade como formas de atingir a plenitude humana.

Audre Lorde, teóloga feminista e lésbica já falecida, com muita intuição ligou a questão do erotismo com o poder, afirmando que o superficialmente erótico tem sido difundido como um sinal de inferioridade feminina uma vez que a mulher tem sido muitas vezes chamada de erótica e tentadora – e aí o erótico é sempre identificado com prazer genital. Ela acredita que as mulheres são mantidas em uma posição de inferioridade para serem fisicamente exploradas. “Para perpetuar-se, toda opressão deve corromper ou distorcer essas várias fontes de poder existentes no interior da cultura do oprimido, que pode proporcionar energia para a transformação. Para as mulheres, isto tem significado uma supressão do erótico enquanto fonte de poder e informação no interior de nossas vidas” (Audre Lorde, 1994, p. 438).

Creio que estas novas perspectivas de erotismo apresentadas pelas teólogas lésbicas, podem nos ajudar a desconstruir não só o aspecto genital do erotismo, mas também a ideologia moralista que pesa sobre a homossexualidade, vista como não natural e antiética. Indo mais além, esta visão poderia nos ajudar até a construir uma teologia da homossexualidade baseada em novos conceitos de antropologia, ética, filosofia, psicologia, estética, etc. que coloquem os conceitos de amor, respeito, prazer, gozo, felicidade, dignidade em um novo patamar.

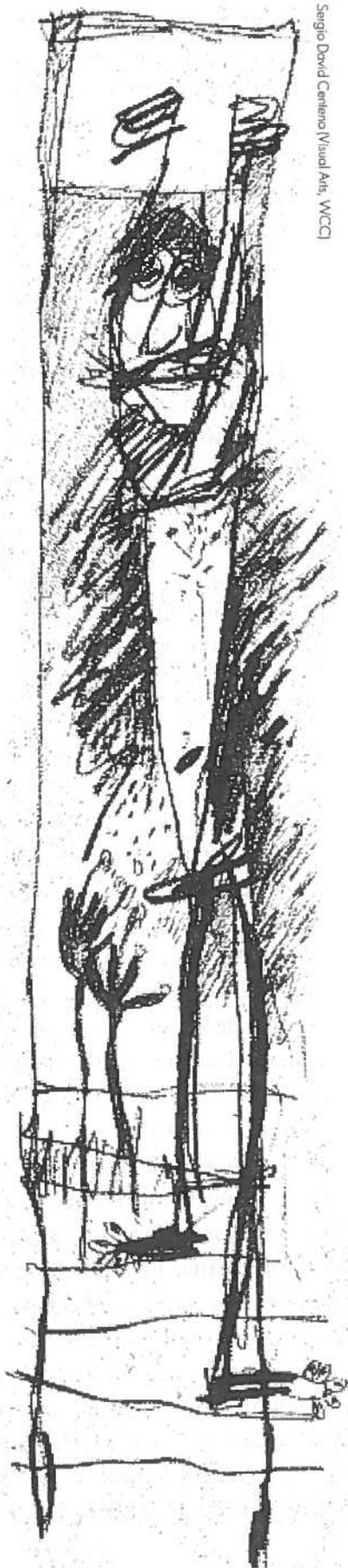
I. Sexualidade: o que é normal nas práticas sexuais? O relatório Kinsey

Pesquisas feitas por estudiosas e estudiosos americanos mostram que tem havido grande

mudança nas relações sexuais de homens e mulheres heterossexuais americanos. Lilian Rubin, em 1989, estudou as histórias sexuais de quase mil pessoas heterossexuais nos Estados Unidos, entre 18 e 48 anos de idade, e percebeu “uma história de mudança de proporções quase surpreendentes nas relações entre os homens e as mulheres”, nas últimas décadas (Rubin, 1990, p. 8). Nessa pesquisa, a vida sexual anterior dos pesquisados mais velhos contrasta dramaticamente com a relatada pelos grupos mais jovens. Outro aspecto notável é o da ampla variedade das atividades sexuais que a maior parte das pessoas pratica ou julga práticas normais para si e para os outros.

Em relação a práticas homossexuais, o relatório Kinsey, publicado anteriormente nos anos 50, havia feito uma descoberta altamente surpreendente: a de que uma proporção muito alta de homens, assim como uma consistente proporção de mulheres, havia participado de atos homossexuais, em algum momento de suas vidas. Kinsey descobriu que só aproximadamente 50% de todos os homens americanos eram “exclusivamente heterossexuais”, isto é, jamais haviam participado de práticas homossexuais, nem haviam sentido desejos homossexuais. A soma dos exclusivamente homossexuais ou convictamente bissexuais dava 18% entre os homens. As mulheres exclusivamente homossexuais perfaziam 2%, as que se haviam envolvido em alguma forma de atos homossexuais perfaziam 13%, enquanto 15% afirmavam ter tido desejos homossexuais, sem tê-los praticado.

As descobertas de Kinsey escandalizaram um público descrente na época, quando o homossexualismo ainda era considerado em grande parte da literatura clínica como uma patologia, uma forma de distúrbio psico-sexual. Entretanto, nas últimas décadas, a conduta homossexual passou por mudanças tão radicais quanto as que afetaram a conduta heterossexual. Hoje a psiquiatria clínica não utiliza mais o termo “perversão”, em que é seguida pelas demais áreas acadêmicas.



Sergio David Centeno Visual Arts, WCCI

A emergência da homossexualidade é um processo muito real, com conseqüências importantes para a vida sexual em geral. A popularização do termo *gay* é um exemplo de um fenômeno social que foi apropriado e transformado através do compromisso coletivo. *Gay* tem a ver com colorido, alegria, abertura, uma imagem muito diferente daquela sustentada anteriormente por muitos homossexuais praticantes. As comunidades culturais *gays* que surgiram nas cidades americanas e mesmo em áreas urbanas da Europa, mostraram uma nova face pública da homossexualidade (cf. Giddens, 1993, p. 23).

Assim, a sexualidade torna-se livre nos anos 70. Ao mesmo tempo que *gay* não é mais aquilo que é, mas algo que “pode ser” e “descobrir-se ser”, a sexualidade passa por uma grande abertura. É algo que cada um de nós “tem” ou cultiva, não mais uma condição “natural” de ser, como se fora um estado de coisas pré-estabelecido. De algum modo, o que ainda deve ser investigado, a sexualidade funciona como um aspecto maleável do *eu*, um ponto de conexão primário entre o corpo, a auto-identidade e as normas sociais (Giddens, 1993, p. 25).

O *Novo Relatório sobre Sexo* do Instituto Kinsey, publicado em 1990, relata o caso de um homem de 65 anos de idade que perdeu a mulher depois de um casamento feliz que durou 45 anos. Um ano depois da morte da mulher, ele se apaixonou por um homem. De acordo com suas próprias palavras, jamais havia sentido atração homossexual ou fantasiado sobre isso. Ele agora declara abertamente sua nova orientação sexual, embora tendo de enfrentar o “que vão pensar os filhos”. Será que este homem teria tido a coragem de aceitar e declarar sua nova conduta sexual na época do primeiro relatório Kinsey?

Apesar das críticas que o primeiro relatório Kinsey recebeu sobre um possível exagero, hoje vários outros relatórios vêm demonstrando que Kinsey não exagerou. Por exemplo, nos Estados Unidos, pesquisadores calcularam que 40% dos homens casados, em algum momento de sua vida

matrimonial, envolveram-se em sexo regular com outros homens – podendo esta proporção aumentar, de acordo com outros pesquisadores (cf. Giddens, 1993, p. 161). Por outro lado, a homossexualidade feminina mostra um aumento significativo, pelo relatório Hitte: 11% das mulheres de seu estudo (*Women and Love*. Londres, Viking, 1988) só tinham relacionamentos sexuais com outras mulheres e 7% os tiveram ocasionalmente.

A abertura do debate sobre sexualidade nos mostra que dificilmente será possível traçar os limites da normalidade nas práticas sexuais, de acordo com os estudos mais recentes: heterossexualidade, homossexualidade, bissexualidade... Enfim, hoje a questão candente é: o que é normal em sexualidade? A análise deste tema, sob várias perspectivas, talvez nos ajude a responder esta questão.

II. Repressão sexual: o controle da vida sexual pelas instituições

A palavra sexualidade foi utilizada pela primeira vez, num sentido próximo ao que conhecemos hoje, no final do século XIX.

É inegável que a sexualidade tem um sentido muito mais amplo que sexo, sendo hoje possível estabelecer a diferença entre a sexualidade e o sexo ligado às exigências da reprodução. Com o progresso das tecnologias reprodutivas, podendo a concepção ser artificialmente produzida, mais que simplesmente inibida, a sexualidade se torna plenamente autônoma. A reprodução pode acontecer na ausência da atividade sexual: esta é uma “libertação” final para a sexualidade, que se torna, finalmente, uma qualidade dos indivíduos e de suas relações mútuas (cf. Forcano, 1993, p. 35).

Embora a repressão sexual tenha sido estudada por vários psicólogos e estudiosos, de Freud, Reich a Marcuse e outros, vamos aqui nos deter na teoria de Foucault, que nos oferece uma abordagem sócio-política. Isso não significa que concordamos inteiramente com suas teorias. Foucault é o autor da famosa “hipótese repressiva”, descrita em sua *História da Sexualidade*. Segundo

ele, as instituições modernas exercem uma repressão crescente como pagamento aos benefícios que oferecem, de forma que civilização significa disciplina, isto é, o controle dos impulsos interiores, a partir de um controle interno, que garante sua eficácia. O poder disciplinar supostamente produziria “corpos dóceis”, controlados e regulados em suas atividades, em vez de atuar espontaneamente sobre os impulsos do desejo. Desta forma, o poder aparece, sobretudo, como força de repressão. E é sobre os dados sociológicos do século XIX e início do XX que Foucault formula sua teoria sobre a hipótese repressiva: é nesse período que se percebe a profunda ligação entre sexualidade e poder, durante o período vitoriano na Europa (Foucault, 1988, p. 19s).

Ao contrário do que se pensa, na Europa pré-moderna a maior parte dos casamentos era contraída, não sobre o fundamento da atração sexual ou do afeto mútuos, mas sobre o interesse econômico. Entre os pobres, o casamento era um meio de organizar o trabalho agrário. As várias formas de afeição física não eram comuns entre os casados, sendo a liberdade sexual uma expressão do poder da aristocracia. Até mesmo às mulheres das elites era permitida a expressão de prazer sexual. A contribuição específica da Europa foi a emergência dos ideais do amor intimamente relacionados aos valores morais da cristandade. Aqui se pode perceber a íntima ligação entre o casamento romântico e os valores morais cristãos: a castidade, a fidelidade, a virgindade das mulheres etc. (Giddens, 1993:49s).

Em relação ao controle do corpo e da sexualidade pelo cristianismo, podemos perceber que a visão pessimista sobre o sexo não é uma característica do judaísmo nem dos ensinamentos de Jesus. Essa visão era característica da filosofia clássica grega (platônica) e entra no cristianismo já nos primeiros séculos, por influência da cultura helênica do mundo greco-romano, onde a religião cristã floresceu. Por influência do estoicismo e da vida monástica, a castidade se tornou a mais importante virtude cristã, der-

rotando a caridade. Daí para a frente, a moral cristã se tornou bastante repressora em relação ao corpo e à sexualidade, exaltando os valores da castidade e da virgindade.

Desta forma, o confessionalário católico tornou-se o principal foco ideológico da religião. Segundo Foucault, o confessionalário católico foi sempre um meio de controle da vida sexual dos fiéis, e o pecado mais visado era exatamente o pecado sexual. Vários enfoques foram colocados por esse controle, sendo o principal o prazer sexual, em especial, o prazer da mulher: devia ou não a mulher ter prazer sexual? Algumas teorias são anedóticas, como, por exemplo, as dos partidários do médico Galeno, que acreditavam que a procriação só ocorria se houvesse lançamento de sêmen pelos dois cônjuges e que esse lançamento exigia prazer. Neste caso, o prazer da mulher devia ser o mínimo e o mais breve possível. Já para os partidários do filósofo Aristóteles, a mulher contribuía para a procriação apenas com o sangue menstrual acumulado no útero, no momento em que recebia o esperma, e, por esse motivo, declaravam inútil o prazer feminino para a procriação e, portanto, condenável. Entretanto, curiosamente, num ponto todos concordavam: se o casamento era remédio e se a mulher era a parte fraca, era necessário que ela tivesse prazer para evitar que se masturbasse ou que procurasse outro homem. Desta forma, o marido deveria prolongar-se nela até que percebesse seu prazer, ou então, após o coito, masturbá-la.

Segundo Marilena Chauí, o interessante nessa longa discussão que atravessou séculos é que nela a repressão da sexualidade se realizou através do controle minucioso do ato sexual e, particularmente, do corpo feminino (Chauí, 1984, p. 99).

Foucault chama a atenção para a ligação entre poder e sexualidade como uma questão ligada à economia política. Ele diz: "Através da economia política da população forma-se toda uma teia de observações sobre o sexo. Surge a análise das condutas sexuais, de suas determinações e efeitos, nos limites entre o biológico e o econômico.

Aparecem também as campanhas sistemáticas que, à margem dos meios tradicionais – exortações morais, religiosas e medidas fiscais – tentam fazer do comportamento sexual dos casais uma conduta econômica e política deliberada". O Estado quer saber o que se passa com o sexo dos cidadãos e o uso que dele fazem e, também, que cada um seja capaz de controlar sua prática. "Entre o Estado e o indivíduo, o sexo tornou-se objeto de disputa, e disputa pública; toda uma teia de discursos, de saberes, de análise e de injunções o investiram" (Foucault, 1988, p. 29).

Podemos aqui concluir que a sexualidade não é simplesmente um conjunto de estímulos biológicos que encontram ou não uma liberação direta, mas uma elaboração social que opera dentro dos campos de poder, normatizada sob a influência do contexto sócio-político em que está inserida.

III. Homossexualidade na Bíblia

Sendo a palavra homossexualidade recente, pois começou a ser usada apenas neste século, creio interessante conhecer as palavras homofilia e homoerotismo, que têm seus significados precisos e podem ser utilizados em alguns contextos.

Homofilia é uma palavra constituída por duas partes: *homo* = o mesmo, e *filia* = amor, amizade, significando a amizade ou afeição entre pessoas do mesmo sexo. *Homoerotismo*: *homo* = o mesmo e *erotismo* = atração sensual, significando práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, sem implicar necessariamente que essas pessoas só sintam atração ou tenham práticas sexuais com pessoas do mesmo sexo.

O debate teológico começa geralmente com uma fundamentação bíblica. Em relação à homossexualidade, mesmo os autores que a defendem caem na armadilha de interpretações equivocadas, misturando textos de épocas diferentes e trabalhando com releituras bíblicas, sendo o resultado a idéia de que o homoerotismo é pecado e susceptível de castigo, como o de Sodoma e Gomorra. Neste caso, é importante contextualizar o texto, percebendo qual a influência cultural que

motivou a condenação explícita, como acontece nos textos mais recentes, os do Novo Testamento.

Na Bíblia, as referências ao homoerotismo são muito antigas, assim como a homofilia no período clássico grego, defendido por importantes filósofos como Platão, que ensinava que o verdadeiro amor era o do mestre aos seus jovens discípulos. Para as mulheres restava a procriação, sendo-lhes destinada a casa e o cuidado dos filhos.

Aqui há de se separar a exegese do texto e as releituras. O que se tem levado em consideração, mesmo em autores recentes, é que estes trabalham com releituras. Chamo novamente a atenção para o fato de que é fundamental contextualizar os textos para separar as épocas e os costumes; além disso, é importante separar o que é próprio do judaísmo daquilo que está nos textos pastorais pós-paulinos, onde encontramos a influência da cultura helenística e do dualismo platônico.

O texto sobre a destruição de Sodoma e Gomorra é o texto clássico que serviu para releituras sobre as abominações sexuais, em Gn 19 (e seu paralelo em Jz 19). A exegese deste texto mostra que o mandamento aqui violado é o do *dever da hospitalidade*, de extrema importância na antiguidade, na época tribal israelita, onde existe grande rivalidade entre as tribos e qualquer disputa é um estopim para guerras fratricidas. Além disso, é possível verificar a incrível desvalorização do corpo da mulher, em relação às normas patriarcais de dever de hospitalidade, de solidariedade entre os homens. As referências a esse texto em outros textos do Antigo Testamento mostram que não há referência nem a estupro, nem a abuso sexual, nem a práticas homossexuais: por exemplo, em Is 1,10 e 3,9, Jr 23,14, Ez 16,49, na literatura sapiencial (Sb 10,8; 19,14; Eclo 16,8), percebe-se que a natureza do delito variava entre a falta de justiça, orgulho, insolência, adultério e a falta de hospitalidade. É só nos livros neotestamentários tardios (pós-paulinos) que aparece a ligação explícita entre Sodoma/Gomorra e a sexualidade (Jd 6-7; 2Pd 2, 4.6-10).

Parece que foi Filo de Alexandria (morto em 50 dEC) o primeiro autor a ter ligado Sodoma explicitamente a práticas homossexuais. Anteriormente, já havia sido implicitamente interpretado dessa forma em livros apócrifos como o Testamento dos Doze Patriarcas e no Segundo livro de Enoque (da era neotestamentária). E foi pelo fim do século I dEC que o pecado de Sodoma foi amplamente identificado entre os judeus com práticas homossexuais, de forma a influir diretamente no texto de Judas e em toda a tradição cristã e na legislação cristã posterior.

O texto de Levítico tem sua especificação própria, ao estabelecer normas morais para os judeus. Entre as práticas cananéias rejeitadas pelo Antigo Testamento incluía-se a das relações sexuais cúlticas em que funcionários do templo encenavam ritualmente a atividade sexual dos deuses, entre estas, as relações homossexuais, chamadas pelos judeus de *abominação*. A preocupação de Levítico tinha a finalidade de separar cuidadosamente suas normas cúlticas das dos cananeus, seus vizinhos, consideradas idolátricas – e entre essas práticas estavam as práticas homossexuais.

Já os textos pastorais ou pós-paulinos (entre eles o texto de Judas) nos mostram claramente a influência da filosofia dualista e platônica presente na cultura helênica, altamente moralista e repressora da sexualidade (e dos direitos das mulheres). No caso da homossexualidade, percebemos no texto de Judas a influência dos escritos de Filo de Alexandria e de Flávio Josefo (37-96 dEC).

As releituras bíblicas moralistas tiveram grande influência na construção da teologia moral cristã, claramente repressora da sexualidade. O importante agora é fornecer subsídios para a *destruição de uma teologia moral repressora e a construção de uma ética libertadora*.

IV. Por uma ética libertadora

Neste debate, acho esclarecedora a definição entre uma ética moralista e uma ética libertadora: a ética moralista seria uma ética forjada, artifici-

almente criada pela pressão social e racionalizada pela inteligência sob a forma de máximas moralizantes elaboradas por filósofos religiosos ou materialistas. Assim, deve se tomar cuidado para não confundir ética com moral. A ética moralizante teria um caráter artificialmente forjado pelo homem em função, sobretudo, das exigências sociais de ordem, disciplina e organização ou da obediência a uma Lei. Seria fruto da imitação e introjeção dos valores passados pelos pais e educadores a partir de instruções religiosas que levariam à obediência da Lei. Neste sentido, o Direito existiria em função da fragilidade dessa ética moralista. Pierre Weil diz:

“Quando a moral é fraca, entram o conceito de delito e a conseqüente sanção legal. A Ética moralista se fundamenta também na razão, no intelecto e na lógica do bem-estar social. O moralismo tem uma tendência absolutista e intolerante, pois se baseia em dogmas. Ele é maniqueísta: classifica todos os comportamentos como certos ou errados. Sua rigidez pode levar à negação de seus próprios valores através da violência ou mesmo do crime; o conceito de “guerra justa” se enquadra perfeitamente como uma das causas de conflitos sangrentos entre povos. E muitas guerras são feitas de ambas as partes em nome dos mesmos valores (vide as guerras religiosas). É um sistema fechado que deixa pouca margem a novas considerações” (Weil, 1993, p. 18).

A Moral sexual católica sempre combateu qualquer tipo de prática sexual não dirigida à procriação: o combate à masturbação, ao homossexualismo, às práticas sexuais antes e fora do casamento, ao aborto e à contracepção, estariam dentro do que Weil chama de Ética moralizante. Forcano chama esta moral de “burguesa”, que se teria apropriado da autêntica moral cristã, esvaziando-a de seu sentido, suplantando o Deus verdadeiro, por um “Deus” criado pelo homem. (Forcano, 1996, p. 64)

As teólogas feministas têm uma forma particular de definir a ética libertadora, a partir de uma ética feminista, que parte de reflexões, análises e estu-

dos, para a construção de normas da ética a partir da experiência mesma das mulheres. Isto significa que a ética feminista deve centrar-se especificamente na reflexão ética do patriarcado, que estabelece regras muito definidas sobre a sexualidade, o corpo e o destino de homens e mulheres, de forma repressiva (cf. Ruether, 1996, p. 58). Outro aspecto interessante quanto à ética latinoamericana é a que define as ações de transformação como fundamentais para uma exigência ética. Assim, uma teóloga mexicana afirma:

“No basta, como lo afirma la teología de la liberación, elaborar un nuevo pensamiento, es necesario verificar la fe a través de acciones de transformación como una exigencia ética, y como condición a la construcción del mismo discurso teológico. Por esto, la práctica liberadora feminista se vislumbra como um horizonte hermenéutico para dar lectura a la actividad liberadora de Dios, expresada a través de las luchas y aspiraciones de las mujeres. Desde esta práctica se generan los temas para una reflexión de fe. Esto significa que la práctica de las mujeres genera teología.” (Lic. Leonor Aída Concha, 1996, p. 41)

Mary Hunt, contrariando as orientações do Magistério da Igreja que arroga unicamente a si a tarefa de elaborar normas éticas, afirma com todas as letras que as mulheres são *agentes morais*, isto é, capazes de revelar e construir os mais profundos valores e significados da experiência humana (1994, p. 443).

A ênfase dada pelas teólogas feministas à *experiência concreta das mulheres como ponto de partida para uma ética libertadora* deve ser entendida de forma a afirmar que uma nova ética se basearia nas práticas concretas de novos sujeitos, isto é, os excluídos dentro do sistema patriarcal. Em nosso caso, diríamos que uma nova ética sexual, libertadora para os homossexuais, deveria ter como ponto de partida a experiência concreta destes novos sujeitos, a partir de sua sexualidade, sua espiritualidade, seus valores, seus compromissos e afirmando-os também como novos sujeitos éticos.

Este, porém, parece ser um passo avançado para quem mal começou a debater as questões teológicas de sua identidade sexual, até hoje marginalizada. E a questão seguinte nos aponta para o debate teológico: existem avanços neste terreno?

V. O debate teológico

Teólogos progressistas apontam para o fato de que os textos pastorais católicos de várias origens mostram uma evolução na forma de tratar a homossexualidade (cf. Kosnik, 1982, p. 251). podemos constatar que até mesmo textos oficiais mostram essa tendência.

Analisando o último documento do Vaticano sobre a sexualidade: *Sexualidade Humana: Verdade e Significado* de 8/12/95, pode-se perceber que a compreensão sobre o homossexualismo passou por um evidente progresso, em relação ao documento de 1975, a *Declaração da Congregação para a Doutrina da Fé*. Em nenhum momento se percebe sequer a idéia de perversão ou anomalia sexual, presentes explicitamente no documento anterior. Entretanto, ainda existe uma certa condenação, a partir de uma distinção entre o que seria uma tendência inata e os atos propriamente homossexuais, considerados como “desordenados” e “contrários à lei natural”. A condição de homossexualidade consistiria, para a maioria de tais pessoas, em uma prova, sendo elas chamadas a realizar, na sua vida, a vontade de Deus e, *se são cristãs, a unir ao sacrifício da cruz do Senhor, as dificuldades que podem encontrar devido à sua condição*, isto é, devendo praticar a castidade (104).

É interessante perceber a nova visão sobre a homossexualidade, que contrasta com a visão conservadora sobre questões como a educação sexual dos adolescentes, a masturbação, os atos sexuais fora do casamento etc. Embora a teologia do sacrifício fique bastante evidenciada, diz o texto que as pessoas homossexuais devem ser tratadas com *respeito, dignidade e delicadeza*, desde que, entendendo sua condição como uma provação, se abstenham de práticas sexuais, pois

os atos homossexuais são *intrinsecamente desordenados e contrários à lei natural*.

A obrigatoriedade sobre a castidade ainda continua, e está inserida dentro da idéia, difusa em todo o documento, de que a prática sexual é dirigida à procriação, confirmando o caráter conservador do documento.

Em relação aos teólogos moralistas da linha progressista, gostaria de citar aqui alguns:

Jaime Snoek, padre e teólogo católico, já em 1981 tem um posicionamento progressista, embora ainda considerando o heterossexualismo como normativo e o homossexualismo como anomalia (p. 271-285): “Resta a conclusão de que o homossexualismo é uma anomalia, é uma estrutura que se afasta daquilo que deve ser, da norma, impedindo a plenificação humana” (p. 277).

Apesar da dureza dessa afirmação, para Snoek ela teria a ver com o sentido relacional da existência do homem, demonstrando que haveria uma falha na ética da reciprocidade e da comunicação, onde os *diferentes* deveriam participar numa comunhão de ser. Aí haveria um reducionismo, numa tentativa de plasmar o outro segundo o nosso modelo, pois no fundo existiria um medo pela ameaça à fragilidade, à segurança de nosso ser, constituindo, portanto, o homossexualismo numa *verdadeira deficiência estrutural, uma anomalia*.

Para Snoek, existem duas principais possibilidades éticas: a primeira, se basearia na continência, sublimando os impulsos sexuais; a segunda, no estabelecimento de um relacionamento amoroso, através de uma estabilidade e profundidade, com toda a linguagem erótico-sexual, sendo a primeira a única aceita pela ética tradicional. Entretanto, ele aceita que a segunda já estaria encontrando defensores, o que teria possibilitado a fundação de diversos centros pastorais, confessionais e interconfessionais, nos quais homossexuais são acolhidos e orientados numa perspectiva cristã (p. 282). O interessante é a forma como ele conclui, afirmando que a ética inspirada na primazia do relacional sobre o procriativo pode constituir um relacionamento positivo – embora

não seja o perfeito. Partindo da concepção de sexualidade como linguagem de amor e uma aplicação do princípio de proporcionalidade, ele admite que os homossexuais não procedem mal se, dentro de suas limitações, tentam dar à sua estrutura irreversível uma expressão adequada, com dignidade e respeito (p. 285).

O frade dominicano Carlos Josaphat, ex-exilado político durante a ditadura militar por sua militância e escritos – ex-editor de *Brasil Urgente* – adota a estratégia de diálogo entre adolescentes para falar deste tema polêmico que é a sexualidade, em seu novo livro *Moral, Amor e Humor*. Esta me pareceu uma estratégia sagaz, visto que ele não afirma nada a priori, mas coloca na boca de adolescentes o debate mais recente e aberto sobre a homossexualidade, que aliás é longo (1997, p. 170-204).

Nesse livro, jovens cristãos e jovens militantes gays e lésbicas discutem também sobre a homossexualidade, se ela se constitui em anomalia, patologia ou perversão. Também a questão ética, a bíblica, a histórica são discutidas, discorrendo até sobre um *Decálogo da Homofilia*. Para eles, a ética seria a arte de enfrentar humanamente os problemas humanos e estaria baseada em cinco valores fundamentais: Verdade, Liberdade, Amor, Justiça e Responsabilidade. Concluiu-se que a homossexualidade é uma forma diferente de ser, de sentir, de viver a sexualidade, como atitude autêntica (p. 180), onde o importante é seguir os autênticos valores cristãos da verdade, liberdade, amor e justiça, com muita responsabilidade. Finalizando, os jovens gays e lésbicas demonstraram estar esperançosos por dias mais límpidos entre os ensinamentos da hierarquia da Igreja Católica e eles.

Por fim, uma preciosidade: o teólogo moralista espanhol Benjamin Forcano Cebollada, padre claretiano que, em vista da perspectiva extremamente aberta de seu livro aqui citado *Nova Ética Sexual*, e da linha da revista *Misión Abierta*, da qual era co-diretor, foi perseguido pelo cardeal Ratzinger. Forcano discute em seu livro sobre a

libertação da sexualidade e da mulher, sobre questões polêmicas como o aborto, controle da natalidade, educação sexual, relações sexuais pré-matrimoniais, masturbação, homossexualidade etc., tendo sempre um surpreendente posicionamento progressista, o que lhe valeu a perseguição e a posterior expulsão, juntamente com mais cinco padres claretianos da missão em Madri.

Sobre a homossexualidade, diz ele que a qualificação de antinatural ou contra a natureza apóia-se no fato de que ela não se ajusta à norma do heterossexual, pois o homossexual verdadeiro sente sua atração com a mesma força e naturalidade que o heterossexual sente a sua. Forcano afirma que a nova compreensão da sexualidade incita a uma nova compreensão da homossexualidade, superando os delineamentos tradicionais que justificavam a sexualidade humana só pela procriação, descobrindo seu caráter mais profundo e especificamente humano: ser expressão de amor interpessoal. Examinando documentos da Igreja, pergunta se será possível uma mudança no seu juízo moral, criticando a arbitrariedade, os preconceitos e falsos argumentos levantados contra os homossexuais, dificultando sua mútua relação. Para isso, dá pistas e orientação pastorais, dizendo:

“A cruel discriminação contra os homossexuais não tem fundamento algum nem na razão nem no Evangelho. Se o Evangelho nos propõe criar novas relações humanas, baseadas na justiça e fraternidade, se na comunidade cristã toma alento um novo espírito que elimina a todas as relações de exploração e domínio, é preciso estudar a maneira de como isto se torne realidade também no mundo dos homossexuais” (p. 384).

Os autores citados mostram que o debate teológico gira em torno exatamente dos valores humanos que fundamentam o nosso comportamento e a nossa prática de fé. Isto é, tem a ver com a reflexão sobre nosso relacionamento enquanto seres humanos, seres sexuados, e quanto nossa sexualidade tem a ver com tornarmo-nos cada vez mais humanos e cada vez mais divinos.

Muitas de nós temos nos perguntado qual a semelhança que nós, mulheres, temos de Deus, visto que nos ensinaram, a partir de Agostinho e Tomás, que o ser humano completo é o homem, o varão, e, portanto, a mulher seria um ser humano incompleto, isto é, inferior e passível de submissão. Deus teria, portanto, criado apenas o homem à sua imagem semelhança. E, parodiando Mary Daly (1973), poderia se dizer que: "Se Deus é homem, então o homem é Deus..."

Da mesma forma, os heterossexuais seriam os seres normais, normativos, ou "naturais", isto é, criaturas segundo a vontade de Deus, criadas para reproduzir-se e perpetuar a espécie. Qualquer outro ser que utilizasse seu corpo e seus dons sem o propósito da perpetuação da espécie, seria um ser "anormal", segundo a teologia cristã. O debate teológico, porém, parece progredir a cada dia, mostrando que o diálogo é possível. Embora a alta hierarquia da Igreja Católica puna os que não pensam de acordo com o seu Magistério, percebemos que existem as vozes dissidentes que vão quebrando uma estrutura que se faz passar por monolítica, visibilizando suas limitações e contradições, mostrando que houve um distanciamento dos verdadeiros valores evangélicos do amor e da caridade.

VI. Amor como compromisso, como "ternura feroz": a proposta das teólogas feministas

Jesus pregou o amor ao próximo como o grande mandamento. A teologia da libertação pregou a opção pelos pobres e marginalizados, como sinal do seguimento de Jesus. As teologias feministas pregam a reflexão teológica contextualizada nas práticas das mulheres e de todos aqueles que querem mudar as relações de dominação de gênero, classe e raça/etnia.

A prática das mulheres de fé, cristãs ou não, passa pelas práticas do cotidiano de sofrimento, de luta, de resistência e de esperança. Há muito amor nessa prática que é multirracial, multiprofissional, ecumênica, mas também multiforme, multidimensional, multifacetada, e, principalmente

solidária com as mulheres das classes mais populares. O discurso sobre o amor pode se tornar um discurso vazio, como temos visto no discurso de alguns filósofos românticos. O discurso mais contundente sobre o amor é aquele que mostra as trilhas por onde passa esse amor, para que ele se transforme de discurso em prática. Como, por exemplo, os ensinamentos de Jesus, que mostraram o amor como a prática da verdadeira caridade, curando leprosos e hemofílicos, aleijados e impuros, enfim, aqueles a quem ninguém podia tocar.

A pergunta que nos estamos fazendo é: qual a proposta de amor feita pelas teólogas feministas? Como esse discurso pode se transformar em prática libertadora?

Mary Hunt é a principal teóloga que tem escrito sobre ética feminista a partir de sua condição de lésbica. Ela pleiteia a *ternura feroz*, baseada na experiência de amizade da comentarista política Mary McGrory com sua amiga Nance MacDonald, que ficou muito doente, mas se conservou sempre com *bom astral*, irradiando energia até seus últimos dias.

Para Mary, a amizade entre as mulheres é o melhor antídoto contra a cultura patriarcal. Ela traz esse sentimento desde a infância, quando presenciou a amizade que sua mãe tinha com um grupo muito firme de mulheres que se reuniam todas as sextas-feiras, apenas para conversar e tomar chá, num mútuo ouvir-se e falar, apoiando-se e dedicando-se uma à outra, de tal forma que sua atenção foi captada desde cedo para este fato. Para esta teóloga, a amizade é um ato político último: ir e fazer amizades em todas as nações numa chamada comum para pessoas de boa vontade. Enquanto a teologia cristã patriarcal enfatizou dar a vida por seus amigos, a teologia feminista centraliza o partilhar e apreciar a vida com amigos/as, como uma experiência comum e acessível. A tarefa da teologia feminista é olhar dessa forma nova para o que são novos dados de revelação e dar sentido a eles para uma teologização comunitária (Hunt, 1991, p. 10).

O modelo para este novo eixo epistemológico da ética feminista, chamado por Mary de *ternura feroz*, tem uma base qualitativa, ao contrário do modelo aristotélico que é a fonte da tradição ocidental cristã para tratar com a amizade e, de fato, para dar sentido à maioria das relações (o número de amigos, a duração, o nível das amizades etc.). Ao contrário, as mulheres centralizam-se na qualidade de *cada* relação e seu espaço no quadro inteiro.

O modelo proposto por Mary é constituído de quatro elementos: amor, poder, corporalidade e espiritualidade, estando cada um desses quatro elementos presentes na amizade das mulheres, onde a busca da justiça social mostra o seu caráter político (p.157s).

Sua metodologia de trabalho representa um círculo hermenêutico que vai da experiência para a análise, para a aplicação e crítica, e de volta para novas experiências da práxis. Ela propõe um modelo teológico que inclui amor e poder, sexualidade e espiritualidade como quatro componentes principais da amizade, a partir do que se configura a experiência da maioria das mulheres de fé.

À guisa de conclusão

A visão da homossexualidade como uma opção pessoal, um direito ou um ato de resistência (cf. Paglia, 1994, p. 125) ganha cada vez mais adeptos, no final deste segundo milênio, onde vários enfoques sobre a sexualidade mostram horizontes de libertação. Sem nos apoiar no slogan “nosso corpo nos pertence” ou num libertinismo sexual, mas a partir da desconstrução de teorias filosófico-teológicas que controlaram o corpo e reprimiram a sexualidade de mulheres e homens através de instituições autoritárias, o debate sobre a homossexualidade pode ganhar novos rumos.

O debate sobre direitos reprodutivos e aborto já foi canalizado por um grupo de mulheres católicas chamado Católicas pelo Direito de Decidir, que a partir de 1993 também se organizou no Brasil para influir no debate político-religioso sobre o assunto. Nos meios de comunicação

social, a cada dia, novas notícias sobre as conquistas de gays e lésbicas estão abrindo perspectivas alentadoras não só para os sexualmente marginalizados, mas para todos aqueles que lutam por um mundo mais equitativo e socialmente justo. Mesmo dentro da Igreja Católica, muito repressiva em questões de sexualidade, o debate teológico se abre e mostra que o importante é o resgate da caridade e do amor pregado por Cristo, há dois milênios.

Esperança? Sim, talvez essa seja a nossa mais importante arma neste final de milênio. Esperança por novos dias, mais claros, mais radiosos, onde a autenticidade, a honestidade, a justiça, a dignidade, a caridade, o amor, o erotismo (entendido como um caminho para a plenitude do ser humano) possam reinar absolutos, para devolver a todos os homens e mulheres do planeta a possibilidade de se tornarem autênticos filhos de Deus, ou, até, parceiros de Deus na criação de um universo mais justo e prazeroso.

Bibliografia

- CHAUÍ, Marilena. *Repressão Sexual: essa nossa desconhecida*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- CONCHA, Leonor Aída. ‘Ética y compromiso social’. In V.V.A.A. *Somos Iglesia*. Publicación de Católicas por el derecho a decidir. México, 1996.
- DALY, Mary. *Beyond Good the Foother*. Boston, Beacon Press, 1973, p. 29.
- FORCANO, Benjamin. *Nova Ética Sexual*. São Paulo, Musa Editorial, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- GIDDENS, Anthony. *A Transformação da Intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo, Editora Unesp, 1993.
- GUDORF, Christine E. *Body, Sex & Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics*. Cleveland, The Pilgrim Press, 1994.
- HARRISON, Beverly. Teología y moralidad de la opción procreadora. In *Del Cielo a la Tierra*. Ver RESS, p. 399-412.
- HUNT, Mary E. *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*. Nova York, Crossroad, 1991.
- HUNT, Mary E. Amigas verdaderas, amigas en la acción. In *Del Cielo a la Tierra*. Ver RESS, p. 443-451.
- HUNT, Mary E. *Spiritual Styles*. Mimeo, 1996.

JOSAPHAT, Carlos. *Moral, Amor & Humor*. Rio de Janeiro, Record, 1997.

KINSEY, Alfred C. et. al. *Sexual Behaviour in the Human Male*. Philadelphia, Saunders, 1948.

KINSEY, Alfred C. et. al. *Sexual Behaviour in the Human Female*. Philadelphia, Saunders, 1953.

KOSNIK, Anthony (coord.), *A Sexualidade Humana: Novos Rumos do Pensamento Católico Americano*. Petrópolis, Vozes, 1982.

LORDE, Audre. Lo erótico como poder. In *Del Cielo a la Tierra*. Ver RESS, p. 437-442.

PAGLIA, Camille. *Vampes e Vadias*. São Paulo, Francisco Alves, 1994.

RESS, Mary J. et al. (eds.). *Del Cielo a La Tierra. Una Antología de Teología Feminista*. Santiago de Chile, Sello Azul, 1994.

RUBIN, Lilian. *Erotic Wars*. New York, Farrar, Straus & Giroux, 1990.

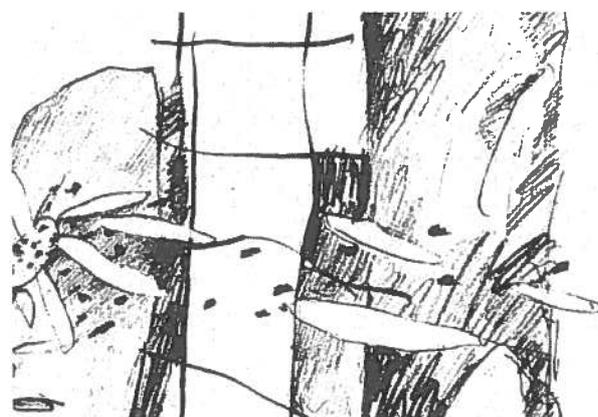
RUETHER, Rosemary. 'La ética desde el punto de vista de la mujer', In V.V.A.A. *Somos Iglesia*. Publicación de Católicas por el derecho a decidir, México, 1996.

SNOEK, Jaime. *Ensaio de Ética Sexual*, São Paulo, Paulinas, 1981.

WEIL, Pierre. *A Nova Ética*. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1993,



Sergio David Centeno Visual Arts, WCCI



Sergio David Centeno Visual Arts, WCCI, fragmentos