

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**PABLO VINICIUS NAPOLI**

**“O SENHOR É MEU PASTOR E ELE SABE QUE EU SOU GAY”: DINÂMICAS  
SOCIAIS E RELIGIOSAS NA FORMAÇÃO DE UMA IGREJA QUE CONCILIA  
HOMOSSEXUALIDADE E CRISTIANISMO (EUA - 1960/1970)**

**MARINGÁ**

**2025**

**PABLO VINICIUS NAPOLI**

**“O SENHOR É MEU PASTOR E ELE SABE QUE EU SOU GAY”: DINÂMICAS  
SOCIAIS E RELIGIOSAS NA FORMAÇÃO DE UMA IGREJA QUE CONCILIA  
HOMOSSEXUALIDADE E CRISTIANISMO (EUA - 1960/1970)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestrado em História, Área de Concentração: História, Cultura e Política. Linha de Pesquisa: História, Cultura e Narrativas.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Vanda Fortuna Serafim

MARINGÁ

2025

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

N216o

Napoli, Pablo Vinicius

"O Senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay" : dinâmicas sociais e religiosas na formação de uma igreja que concilia homossexualidade e cristianismo (EUA - 1960/1970) / Pablo Vinicius Napoli. -- Maringá, PR, 2025.  
201 f. : il. color., tabs.

Orientadora: Profa. Dra. Vanda Fortuna Serafim.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2025.

1. Perry, Troy D., 1940-. 2. Homossexualidade - Aspectos religiosos - Cristianismo. 3. Igrejas inclusivas - Estados Unidos. 4. Igreja da Comunidade Metropolitana. I. Serafim, Vanda Fortuna, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDD 23.ed. 973

**PABLO VINICIUS NAPOLI**

**“O SENHOR É MEU PASTOR E ELE SABE QUE EU SOU GAY”: DINÂMICAS  
SOCIAIS E RELIGIOSAS NA FORMAÇÃO DE UMA IGREJA QUE CONCILIA  
HOMOSSEXUALIDADE E CRISTIANISMO (EUA - 1960/1970)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

**BANCA EXAMINADORA:**

Documento assinado digitalmente  
 **VANDA FORTUNA SERAFIM**  
Data: 22/09/2025 08:42:35-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Vanda Fortuna Serafim  
Presidente/Orientador

Documento assinado digitalmente  
 **EMERSON JOSE SENA DA SILVEIRA**  
Data: 22/09/2025 12:07:18-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Emerson José Sena da Silveira  
Membro Convidado (UFJF)

Documento assinado digitalmente  
 **CLAUDIA NEVES DA SILVA**  
Data: 21/09/2025 10:45:50-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Claudia Neves da Silva  
Membro Convidado (UEL)

Documento assinado digitalmente  
 **DANIEL LULA COSTA**  
Data: 22/09/2025 12:27:08-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Daniel Lula Costa  
Membro Corpo Docente (UEM/PPH)

Maringá  
2025

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a todas as pessoas que formam o grupo de pesquisa do HCIR, que em momento algum deixaram de me apoiar na minha trajetória de pesquisa. De forma especial, sou grato ao apoio dado pela professora doutora Vanda Fortuna Serafim como orientadora e pessoa. Por fim, agradeço ao professor doutor Daniel Lula Costa (UEM) e a professora doutora Claudia Neves da Silva (UEL) pela imensa colaboração no processo de qualificação e de defesa da dissertação e ao professor doutor Emerson José Sena da Silveira (UFJF) por contribuir com a banca de defesa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes).

## RESUMO

Esta dissertação teve como principal objetivo analisar a fundação e crescimento inicial da *Metropolitan Community Church*, assim como o papel de seu líder e fundador nesse mesmo período. A principal fonte histórica utilizada foi a autobiografia do reverendo Troy Perry, fundador da *Metropolitan Community Church*, intitulada *The Lord Is My Shepherd and He Knows I'm Gay*, publicada em 1972. A *Metropolitan Community Church* é mundialmente conhecida como a igreja que com mais sucesso propôs a ideia da conciliação entre cristianismo e homossexualidade, tendo sido fundada em 1968 em Los Angeles. O trabalho é construído em torno de duas questões. Primeiro, tendo em vista o contexto religioso e social hostil, pergunta-se quais fatores levaram à ideia e à existência de instituições religiosas que tinham como foco central propor uma conciliação entre homossexualidade e cristianismo, como é o caso da igreja fundada por Perry. Segundo, dada a dificuldade de manter a coesão de um grupo novo construído em volta de uma ideia inédita, o que se comprova pela existência efêmera de inúmeras outras instituições, questiona-se qual é a dinâmica religiosa e social presente na *Metropolitan Community Church* na sua fundação e expansão inicial que permitiu sua continuidade e sucesso como instituição religiosa. Para responder a essas questões, realizamos uma minuciosa revisão bibliográfica, em que concluímos a favor da necessidade de uma revisão das premissas que, majoritariamente, guiaram o campo de estudo. Argumentamos que dois pontos são essenciais e não discutidos, pelo menos de forma extensa, pela bibliografia. Primeiro, a homossexualidade é tratada nos trabalhos como desvio, e não como diferença. Mesmo os autores que trabalham a ideia da homossexualidade como identidade não discutem a construção e historicidade dessa identidade. De acordo com nossa pesquisa, discutir a identidade homossexual, que na década de 1970 era formada em volta de comunidades homossexuais urbanas espalhadas pelo país, é um passo essencial para entender as igrejas que propunham a ideia da conciliação entre homossexualidade e religião, já que essas instituições religiosas nascem a partir dessas comunidades e dialogam com seus dilemas e soluções. Segundo, homossexualidade e religião são vistos como ideias antagônicas, o que em nossa visão ignora uma série de negociações e aproximações demonstradas nas fontes e contribui para uma visão dicotômica e não dinâmica das relações sociais. Tendo construído esses dois pontos como bases para a análise da igreja e suportes para desenvolver os questionamentos centrais do trabalho, discutimos o papel que Perry ocupa como líder religioso, argumentando que a manutenção da dinâmica religiosa da igreja se dá em volta de um processo acelerado de institucionalização, mas também pela construção de Perry como um líder carismático. Essa premissa se comprova pela análise da autobiografia, em conjunto a uma série de outros documentos denominacionais, que é entendida aqui como um mito revelacionista cristão que coloca Perry como o profeta escolhido por deus para trazer a boa nova da conciliação entre homossexualidade e cristianismo.

**Palavras-chave:** Troy Perry; Igreja da Comunidade Metropolitana; Igrejas inclusivas.

## ABSTRACT

The main objective of this dissertation is to analyze the foundation and initial growth of the Metropolitan Community Church, as well as the role played by its leader and founder in this period. The main historical source used was the autobiography of Reverend Troy Perry, founder of the Metropolitan Community Church, entitled 'The Lord Is My Shepherd and He Knows I'm Gay', published in 1972. The Metropolitan Community Church is known worldwide as the church that most successfully proposed the idea of reconciling Christianity and homosexuality, having been founded in 1968 in Los Angeles. The work is built around two questions. First, in view of the hostile religious and social context, the question is what factors led to the idea and existence of religious institutions that had as their central focus proposing a reconciliation between homosexuality and Christianity, as is the case of the church founded by Perry. Second, given the difficulty of maintaining the cohesion of a new group built around a new idea, which is demonstrated by the short-lived existence of countless other institutions, we question what religious and social dynamics were present in the Metropolitan Community Church at its founding and initial expansion that allowed it to continue and succeed as a religious institution. To answer these questions, we conducted a thorough literature review, in which we concluded that it is necessary to review the premises that have largely guided the field of study. We argue that two points are essential and not discussed, at least extensively, in the bibliography. First, homosexuality is treated in the works as a deviation, and not as a difference. Even the authors who work with the idea of homosexuality as an identity do not discuss the construction and historicity of this identity. According to our research, discussing homosexual identity, which in the 1970s was formed around urban homosexual communities spread throughout the country, is an essential step in understanding the churches that proposed the idea of reconciling homosexuality and religion, since these religious institutions were born from these communities and dialogued with their dilemmas and solutions. Second, homosexuality and religion are seen as antagonistic ideas, which in our view ignores a series of negotiations and approaches demonstrated in the sources and contributes to a dichotomous and non-dynamic view of social relations. Having constructed these two points as the basis for the analysis of the church and supports for developing the central questions of the work, we discuss the role that Perry occupies as a religious leader, arguing that the maintenance of the religious dynamics of the church occurs around an accelerated process of institutionalization, but also through the construction of Perry as a charismatic leader. This premise is proven by the analysis of the autobiography, together with a series of other denominational documents, which is understood here as a Christian revelationist myth that places Perry as the prophet chosen by God to bring the good news of the reconciliation between homosexuality and Christianity.

**Key-words:** Troy Perry; Metropolitan Community Church; LGBT churches.

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

|       |                                                         |
|-------|---------------------------------------------------------|
| CLGS  | Center for LGBTQ and Gender Studies in Religion         |
| DSTs  | doenças sexualmente transmissíveis                      |
| EUA   | Estados Unidos da América                               |
| ICM   | Igreja da Comunidade Metropolitana                      |
| ICC   | Igreja Cristã Contemporânea                             |
| MCC   | Metropolitan Community Church                           |
| UFMCC | Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches |



## ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

|                                                                                                                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>TABELA 1</b> – PERIÓDICOS <i>UNDERGROUND</i> : NÚMERO DE NOTÍCIAS .....                                                                                              | 86  |
| <b>TABELA 2</b> – RELAÇÃO DOS DOCUMENTOS NO ARQUIVO CLGS.....                                                                                                           | 132 |
| <b>GRÁFICO 1</b> – MUDANÇA DO CAMPO RELIGIOSO ESTADUNIDENSE AO LONGO DO TEMPO.....                                                                                      | 37  |
| <b>GRÁFICO 2</b> – CRESCIMENTO DA MCC NOS EUA .....                                                                                                                     | 51  |
| <b>FIGURA 1</b> – PANFLETO SOBRE UM “COMÍCIO DA DECÊNCIA”, EM INDIANA, 1977 .....                                                                                       | 39  |
| <b>FIGURA 2</b> – CAPA DO PERIÓDICO <i>MORAL MAJORITY REPORT</i> DE 1983 .....                                                                                          | 40  |
| <b>FIGURA 3</b> – PANFLETO UTILIZADO NA CAMPANHA CONTRA A INICIATIVA BRIGGS EM 1978 .....                                                                               | 46  |
| <b>FIGURA 4</b> – PRIMEIRO ANÚNCIO PAGO POR TROY PERRY NO <i>THE ADVOCATE</i> .....                                                                                     | 84  |
| <b>FIGURA 5</b> – SEÇÃO “WHERE TO FIND”, DO PERIÓDICO <i>THE TIDE</i> , DE MARÇO DE 1974 .....                                                                          | 93  |
| <b>FIGURA 6</b> – SEÇÃO “WHERE IT’S AT” DO PERIÓDICO <i>THE LESBIAN TIDE</i> , DE MARÇO DE 1972.....                                                                    | 93  |
| <b>FIGURA 7</b> – SEÇÃO “DIRECTORY”, DO PERIÓDICO <i>THE GAY LIBERATOR</i> , DE JANEIRO DE 1972.....                                                                    | 94  |
| <b>FIGURA 8</b> – TROY PERRY E OUTROS MANIFESTANTES NA DELEGACIA EM 1968.....                                                                                           | 100 |
| <b>FIGURA 9</b> – TROY PERRY E OUTROS MANIFESTANTES NA DELEGACIA EM 1968.....                                                                                           | 101 |
| <b>FIGURA 10</b> – GUIA DE TV DO <i>LONGVIEW DAILY NEWS</i> , DE 9 DE OUTUBRO DE 1971 .....                                                                             | 106 |
| <b>FIGURA 11</b> – GUIA DE RÁDIO DO <i>THE JOURNAL HERALD</i> , DE 9 DE AGOSTO DE 1972 .....                                                                            | 106 |
| <b>FIGURA 12</b> – ÚLTIMA PÁGINA DO PANFLETO <i>INTRODUCING REV. TROY D. PERRY</i> .....                                                                                | 112 |
| <b>FIGURA 13</b> – NOTÍCIA SOBRE UM <i>SPIRITUAL RENEWAL</i> CONDUZIDO POR PERRY NO JORNAL <i>OAKLAND TRIBUNE</i> , EM 17 DE OUTUBRO DE 1971.....                       | 114 |
| <b>FIGURA 14</b> – ANÚNCIO DA VINDA DE PERRY PARA A CERIMÔNIA DE INCORPORAÇÃO DA MCC DE BOSTON, NOTICIADO PELO <i>THE BOSTON GLOBE</i> , EM 27 DE JANEIRO DE 1973 ..... | 115 |
| <b>FIGURA 15</b> – ANÚNCIO DE BANQUETE BENEFICENTE PELA VINDA DE PERRY NO <i>THE HONOLULU STAR-ADVERTISER</i> , EM 17 DE NOVEMBRO DE 1973 .....                         | 116 |
| <b>FIGURA 16</b> – PARTE DO PANFLETO <i>INTRODUCING TROY PERRY</i> .....                                                                                                | 133 |
| <b>FIGURA 17</b> – CAPA DA EDIÇÃO DE 1972 DA AUTOBIOGRAFIA.....                                                                                                         | 137 |
| <b>FIGURA 18</b> – CAPA DA EDIÇÃO DE 1973 DA AUTOBIOGRAFIA .....                                                                                                        | 139 |
| <b>FIGURA 19</b> – CAPA DA EDIÇÃO DE 1987 DA AUTOBIOGRAFIA .....                                                                                                        | 140 |
| <b>FIGURA 20</b> – CAPA DA EDIÇÃO DE 1994 DA AUTOBIOGRAFIA .....                                                                                                        | 140 |
| <b>FIGURA 21</b> – RECORTE DE SEÇÃO DO OBITUÁRIO DE 3 DE MAIO DE 1975 .....                                                                                             | 166 |
| <b>FIGURA 22</b> – RECORTE DE SEÇÃO DO OBITUÁRIO DE 7 DE MARÇO DE 1975 .....                                                                                            | 166 |
| <b>FIGURA 23</b> – ANÚNCIO DE SERVIÇO MEMORIAL RELIGIOSO .....                                                                                                          | 167 |
| <b>FIGURA 24</b> – UM CULTO DE DOMINGO DE MANHÃ DA MCC NO ENCORE THEATER EM HOLLYWOOD, 1970.....                                                                        | 172 |

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                                                     |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>                                                                                                                                             | <b>7</b>   |
| <b>1 CRISTIANISMO E HOMOSSEXUALIDADE: dicotomias acadêmicas para pensar religião?.....</b>                                                                          | <b>19</b>  |
| 1.1 A CENTRALIDADE DO ESTIGMA NA DÉCADA DE 1970.....                                                                                                                | 23         |
| 1.2 A MCC COMO GESTORA RELIGIOSA DO ESTIGMA.....                                                                                                                    | 34         |
| 1.3 A MCC NO BRASIL .....                                                                                                                                           | 50         |
| 1.4 A HOMOSSEXUALIDADE COMO DESVIO E O ANTAGONISMO ENTRE CRISTIANISMO E HOMOSSEXUALIDADE .....                                                                      | 61         |
| <b>2 UM UNIVERSO PRÓPRIO DE SIGNIFICAÇÕES: A “COMUNIDADE HOMOSSEXUAL URBANA” E A DINÂMICA INSTITUCIONAL DA MCC .....</b>                                            | <b>70</b>  |
| 2.1 UM UNIVERSO PRÓPRIO DE SIGNIFICAÇÕES.....                                                                                                                       | 72         |
| 2.1.1 A Comunidade Homossexual Urbana de Los Angeles.....                                                                                                           | 87         |
| 2.2 A TRANSIÇÃO DE UMA CONGREGAÇÃO LOCAL A UMA DENOMINAÇÃO NACIONAL .....                                                                                           | 105        |
| 2.2.1 A Construção de um Discurso Institucional .....                                                                                                               | 120        |
| <b>3 O SENHOR É MEU PASTOR E ELE SABE QUE EU SOU GAY: A CONCILIAÇÃO ENTRE HOMOSSEXUALIDADE E CRISTIANISMO PELO OLHAR DE UM REVERENDO GAY DA DÉCADA DE 1970.....</b> | <b>135</b> |
| 3.1 ASPECTOS INICIAIS DA AUTOBIOGRAFIA .....                                                                                                                        | 136        |
| 3.2 A NARRATIVA AUTOBIOGRÁFICA .....                                                                                                                                | 142        |
| 3.3 UMA HISTÓRIA QUE ENGLOBA UMA REPRESENTAÇÃO COMUM .....                                                                                                          | 147        |
| 3.4 A HISTÓRIA DE PERRY COMO UM MITO REVELACIONISTA CRISTÃO.....                                                                                                    | 150        |
| 3.5 ESSENCIALISMO E LITURGIA .....                                                                                                                                  | 161        |
| 3.6 A POSIÇÃO POLÍTICA DE PERRY .....                                                                                                                               | 176        |
| <b>CONCLUSÃO .....</b>                                                                                                                                              | <b>185</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA.....</b>                                                                                                                                            | <b>191</b> |

## INTRODUÇÃO

Em 6 de outubro de 1968, na cidade de Los Angeles, Troy Perry fundava, em sua casa, o que seria uma das organizações religiosas mais bem-sucedidas nos EUA da metade final do século XX: a Metropolitan Community Church (MCC).

Inicialmente com 12 pessoas<sup>1</sup>, o primeiro culto aconteceu na sala de estar de seu fundador e, paulatinamente, a igreja cresceu para se tornar uma denominação com mais de 200 congregações ao redor do país, expandindo seu alcance para uma série de outros países, inclusive no Brasil. Antes mesmo de seu sucesso, o que torna a igreja tão interessante, dado o contexto do cenário religioso, e que a diferenciou das outras expressões cristãs, principalmente em seu início, é que a MCC, por mais que Perry rejeite o termo *gay church*, é uma igreja feita por homossexuais para homossexuais. Embora não seja o primeiro exemplo histórico de uma tentativa de conciliação entre cristianismo e homossexualidade<sup>2</sup>, a MCC se destacou pelo tamanho do sucesso que conquistou, ofuscando seus predecessores e tornando-se, no passado e atualmente, a organização de referência internacional.

A igreja advoga, desde sua fundação, por uma posição teológica que não vê a homossexualidade como um pecado. Perry, um pastor homossexual pregando para uma congregação majoritariamente homossexual, defendia que a homossexualidade não só não era um pecado, mas algo divinamente criado e, portanto, inato. O reverendo fundador pregava em seus sermões que a homossexualidade não era apenas uma escolha ou orientação sexual, mas uma parte essencial da sua alma. Com essa crença<sup>3</sup>, da legitimidade divina da homossexualidade, Perry fundou sua denominação em Los Angeles, com um estilo ritualístico e teológico enraizado nas tradições históricas do cristianismo estadunidense, que se expandiu rapidamente por todos países.

Apesar de seu sucesso, a igreja foi fundada em um contexto em que o homossexual era condenado não apenas como pecador pelas igrejas, mas como desviante social pela sociologia, doente mental pela psiquiatria e criminoso pela lei. O que causou um senso de perplexidade na sociedade estadunidense, para qual um “homossexual cristão” aparecia como uma contradição

---

<sup>1</sup> Um número simbólico dentro da tradição cristã. Aqui Perry, como Jesus Cristo, conta também com 12 discípulos para fundar a sua Igreja.

<sup>2</sup> Como relata White (2007), houve tentativas registradas de igrejas com propostas similares à da MCC desde, pelo menos, a década de 1940 nos EUA, embora a visibilidade e o sucesso da igreja liderada por Perry tenham levado ao senso comum de que a instituição teria sido a primeira a conciliar homossexualidade e cristianismo.

<sup>3</sup> Entendo crença no sentido da “antropologia do crer”: “Pautada no estudo das práticas e das enunciações” (BUARQUE, 1994, p. 235), enunciada por Certeau (1994, p. 278): “[...] entendo por crença não o objeto do crer (um dogma, um programa etc.), mas o investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira – noutros termos, uma ‘modalidade’ da afirmação e não o seu conteúdo”.

em termos. Até mesmo parte do movimento político em defesa de uma identidade homossexual também compartilhava dessa visão, já que condenava a tradição cristã como parte de um sistema heteronormativo opressor. De um lado, a rejeição quase completa das igrejas cristãs, de outro uma luta política necessária, mas que entendia o cristianismo como uma, senão a maior, força de opressão. Afinal, por que o apego a uma tradição religiosa que, por séculos, teve nada a oferecer senão condenação, sendo que esse apego ainda tem como custo inimizades dentro da própria comunidade que a igreja pretendia servir?

Essa curiosidade perante o objeto MCC parece ser o que motivou grande parte dos escritos acadêmicos sobre a igreja, hipnotizando com sua aparente contradição os pesquisadores que se dispunham a voltar seu olhar para a organização religiosa. O mesmo se deu, inicialmente, com o autor desta dissertação. Tendo como referência uma educação católica e vivendo um cenário político brasileiro cada vez mais polarizado, em que diversas igrejas cristãs assumem a posição da defesa de uma moral conservadora, o primeiro contato com a MCC, através de uma reportagem sobre a congregação local<sup>4</sup>, causou um senso de perplexidade e, ao mesmo tempo, uma profunda curiosidade sobre a igreja que desafiava completamente os padrões do que, até aquele momento, eu conhecia sobre a relação entre cristianismo e sexualidade.

Pesquisar a MCC levou à descoberta das “igrejas inclusivas”, termo utilizado para se referir às igrejas cristãs brasileiras que têm como principal público a população LGBTI+, e todo um cenário religioso nacional que discute a relação entre cristianismo e dissidências sexuais e de gênero em termos positivos. Esse cenário, embora com desenvolvimentos próprios, remete, em última instância, seu início à discussão que ocorreu nos EUA da segunda metade do século XX, particularmente a existência e influência da MCC. A organização é citada por igrejas brasileiras como a primeira e maior igreja inclusiva, sendo que Troy Perry é lembrado como o reverendo que criou a ideia de conciliação entre cristianismo e homossexualidade, que seria a base das igrejas inclusivas brasileiras.

Com essa curiosidade latente, no primeiro ano da graduação em história na Universidade Estadual de Maringá, na matéria “Introdução a pesquisa histórica”, optei por construir um projeto de pesquisa que tinha como objetivo entender a temática das igrejas inclusivas. Para além da matéria, procurei a professora doutora Vanda Serafim, que tive a sorte de estar ministrando a matéria no meu ano de ingresso à universidade, para realizar um projeto de iniciação científica. Após a leitura da bibliografia e conversas com a orientadora, decidimos focar na compreensão do contexto estadunidense do movimento que ocorria no Brasil, tema

---

<sup>4</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/norte-noroeste/noticia/o-pecado-e-a-falta-de-amor-diz-lider-religioso-que-comanda-abrigo-lgbt-em-maringa.ghml>. Acesso em: 17 out. 2024.

pouco explorado pelos pesquisadores brasileiros. Dentro desse recorte, a MCC aparece como a organização mais relevante, até mesmo pela sua influência na criação das primeiras igrejas inclusivas no Brasil.

Desse modo, tendo adentrado o grupo de pesquisa “História das crenças e das ideias religiosas” (HCIR/DHI/UEM), coordenado pela professora doutora Vanda Serafim, na primeira iniciação científica, realizada em 2021 e intitulada “Pesquisa e compreensão da bibliografia sobre o tema das igrejas inclusivas com o foco na igreja da comunidade metropolitana”, buscamos compreender e sistematizar o que a bibliografia, principalmente a estadunidense, havia escrito sobre a igreja, de modo a nos situar dentro do campo de estudos. Procuramos mapear os principais conceitos teóricos e métodos utilizados pelos pesquisadores ao lidar com a MCC. As conclusões dessa primeira iniciação científica formam parte importante do primeiro capítulo da presente dissertação.

Tendo realizado uma revisão da bibliografia, após discussões sobre qual seria o melhor caminho a seguir, decidimos focar nossos esforços nos primeiros anos da MCC, por entender que essa temporalidade nos proporcionaria a observação das dinâmicas que estavam presentes na fundação e expansão inicial da igreja. A escolha dessa temporalidade também se deu devido à bibliografia não nos proporcionar um exame detalhado e deixar muitas questões em aberto sobre esse período. Assim, procurando explorar essa temporalidade, em 2022 realizamos uma segunda iniciação científica, intitulada “A construção do líder carismático na autobiografia do fundador da Metropolitan Community Church, Troy Perry, *The Lord is my Shepherd and He knows I’m gay* (EUA – 1970)”, em que tomamos como fonte a autobiografia do reverendo fundador Troy Perry (1994), publicada originalmente em 1972 e que conta a história de vida de Perry, desde seu nascimento até o momento de escrita e publicação da obra.

Uma vez que a orientação teórica que norteou esta pesquisa volta-se à história das religiões, concluímos, ao final da segunda iniciação científica, pela necessidade de pautar a importância da experiência religiosa daquela comunidade como sendo um fator fundante, particularmente a posição de Perry como um líder carismático. Nesse sentido, tomar como fonte a autobiografia como história construída pelo reverendo, um ex-pastor pentecostal, nos dá acesso à mensagem religiosa construída a partir de sua figura de profeta, que é parte importante da experiência religiosa da MCC nos primeiros anos.

A dissertação, então, apresenta-se como resultado possível de uma trajetória de pesquisa. Buscando dialogar com as inquietações com as quais havíamos nos deparado, optamos por buscar compreender a gênese e expansão inicial da MCC, nos EUA, de 1968 a 1975, acessando assim o contexto histórico, cultural e religioso que deu credibilidade à

narrativa religiosa elaborada por Troy Perry. Entendemos o ano de 1968 como relevante, pois é o de fundação da igreja e em que ocorrem as delimitações iniciais do papel da igreja como instituição e de Perry como líder. Do mesmo modo, 1975, encerra o contexto de fundação e expansão inicial da igreja, com esta tornando-se uma instituição religiosa presente nacionalmente e Perry assumindo uma postura como líder de uma denominação.

Foram importantes ferramentas teóricas a esta pesquisa os conceitos de “modernidade religiosa” e “líder carismático” da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (2000, 2015), que, escrevendo na década de 1990, elabora uma discussão em volta do conceito de “modernidade religiosa” nas obras *Religion as a chain of memory* (2000) e *O peregrino e o convertido* (2015). A obra da autora é particularmente interessante para a pesquisa porque a dinâmica religiosa específica da metade final do século XX que busca compreender e que chama de “modernidade religiosa” (daí que o termo “modernidade” aqui não implica sua definição história usual, mas tem o sentido de denotar uma nova mudança no âmbito religioso que desponta, principalmente, na década de 1960), ao menos no entendimento da pesquisa sobre a obra da socióloga francesa, é justamente o contexto de criação da MCC.

Em um momento em que a secularização era a teoria mais aceita pela sociologia da religião e as igrejas mais tradicionais perdiam cada vez mais fiéis e influência social, os pesquisadores assistem às mudanças e transformações trazidas pela década de 1960, com a criação e expansão de diversos grupos religiosos que ficaram conhecidos como “novos movimentos religiosos” e a discussão de um “reencantamento do mundo”, conceito que empresta sentido da famosa expressão de Max Weber sobre a crescente racionalização do mundo para subvertê-la e anunciar a volta da religião como força motriz na sociedade. Em meio à constante discussão na sociologia da religião sobre como conceituar essa constante reorganização do religioso que marcam os tempos contemporâneos, a autora molda o conceito de “modernidade religiosa”, buscando refletir sobre como a modernidade tem suas próprias contradições e seus próprios mecanismos de produção religiosa, o que implica reconhecer que tanto as instituições religiosas quanto os crentes estão operando sobre uma nova lógica que difere substancialmente da que se conhecia anteriormente.

O conceito de “modernidade religiosa” é interessante para a presente pesquisa porque, no nosso entendimento, ajuda a refletir sobre as características do campo religioso<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Usa-se o termo no sentido do conceito de Bourdieu (2007), que entende por campo religioso uma economia simbólica com agentes especializados que disputam o capital cultural específico, os bens de salvação, perante uma clientela de leigos. Embora a dinâmica desse campo tenha sofrido mudanças, que operacionalizamos segundo o conceito de “modernidade religiosa”, o conceito ainda se mostra pertinente como delimitador da discussão. Com relação às mudanças nas formas de crer e na dinâmica do campo religioso dentro da sociedade americana,

estadunidense na década de criação da MCC, permitindo que o desenvolvimento da pesquisa assuma com maior propriedade teórica as mudanças observadas nas formas de crer, mais especificamente os grandes movimentos que ocorreram a partir dos anos 1960, com eventos como a contracultura e a ascensão pentecostal. Com a perda de legitimidade dos antigos sistemas e instituições que produziam significado, no caso dos EUA as denominações do protestantismo histórico, ou *mainline* (MCKINNEY; ROOF, 1986)<sup>6</sup>, observou-se um movimento nas sociedades ocidentais que deu ênfase ao indivíduo como produtor próprio de significado, instituindo uma sociedade em que o pluralismo e a mudança são características essenciais, dando origem a uma multiplicação de pequenas comunidades e um ambiente onde a religião se torna uma escolha entre outras. Essas observações são de especial importância para os EUA, pois o ambiente religioso era organizado de uma forma muito específica, que com o esquema denominacional já era substancialmente ligado às ideias de liberdade e pluralismo, mas que demonstra uma exacerbação dessas características após os anos 1960.

Observando esse processo, Hervieu-Léger (2000, 2015) questiona as definições tradicionais de religião. Modelos como o elaborado por Bourdieu (2007) ou pela teoria da secularização não dariam conta de analisar a complexidade e diversidade com que a religião se reinventa na modernidade, com uma infinidade de formas de crer e de pertencer não reguladas por nenhuma instituição. Então, a autora cria um panorama teórico, centrado no conceito de tradição ou linhagem do crer, que se recusa a ver a religião como resquício de uma tradição cada vez mais estancada e fraca, mas busca observar como as características da modernidade (entendida aqui não segundo o usual do conceito, mas como um recorte histórico feito a partir das mudanças estruturais nas formas de crer que eclodem na década de 1960, particularmente dentro da sociedade estadunidense) tornam possíveis novos tipos de comunidades religiosas emergirem, pregando novos modos de crer e pertencer

Desse modo, discutindo a religião, nessa modernidade, a autora resgata os conceitos de tradição e memória, entendidos não como estáticos, mas em sua dimensão viva e dinâmica. Longe de apenas representar a herança do passado, a tradição e a memória são atualizadas a cada geração de modo a se encaixar no molde psicológico, cultural e histórico da sociedade em questão e às novas demandas, destacando a dinamicidade dos mecanismos de transmissão intergeracionais. Em meio às constantes reorganizações das diferentes religiões na sociedade, a autora busca um conceito que defina religião sem retirar esse caráter móvel e incerto que ela

---

principalmente na tradição cristã a partir da década de 1960, é possível obter um panorama em McKinney e Roof (1986).

<sup>6</sup> O que pode ser visto, inclusive, na figura 1.

adquire na modernidade, chegando ao conceito da religião como um “fio de memória”. Desse modo:

Na perspectiva hervieu-légeriana, toda religião implica na mobilização de uma memória coletiva. A religião, segundo ela, constitui-se de um processo dinâmico de transmissão da memória fundadora às novas gerações. Essa perpetuação da memória coletiva das origens criaria uma “linhagem religiosa autorizada” que constituiriam assim a tradição. Toda religião é regida por um “imperativo de continuidade”, que é a transmissão necessária às novas gerações desta memória (BARROZO, 2015, p. 242).

Assim, o critério para a definição de religião na modernidade, embora entendido de forma vaga, é a filiação a uma memória religiosa e, conseqüentemente, a autodefinição do grupo passa pela sua identificação como parte de uma linhagem de crentes que retoma a mensagem sagrada original, seja essa inventada ou herdada. A prática do grupo, então, aparece como um trabalho sobre uma memória, buscando a manutenção da dinâmica da transmissão religiosa por práticas rituais imbuídas da experiência do sagrado. Resgatando essa descendência de fé, o grupo se mantém mais coeso quanto mais consegue transmitir a “verdadeira” memória. Sobre o processo de transmissão, Hervieu-Léger (2015, p. 62):

A transmissão não consiste apenas na garantia da passagem de um determinado conteúdo de crença de uma geração a outra, colocando os recém-chegados em conformidade com a norma e valores da comunidade. Na medida em que a transmissão se confunde com o processo de elaboração dessa ‘corrente de memória’ a partir do qual um grupo crente se realiza como grupo religioso, a transmissão é o próprio movimento pelo qual a religião se constitui como religião através do tempo: é a fundação continuada da própria instituição religiosa.

Dado que na modernidade há uma pluralidade de memórias e que o individualismo se estendeu até as práticas religiosas, essa recomposição da descendência de fé tem de ser constantemente refeita tendo em mente as diferentes conexões entre a memória institucional fornecida e os diferentes modos como os crentes se reapropriam desse conteúdo, gerando uma crise da transmissão religiosa. Embora ainda circunscritos a um universo cultural, a modernidade religiosa fornece elementos suficientes para a invenção fora dos freios institucionais e comunitários, colocando a questão: “como a representação coletiva da continuidade da linhagem e sua realização social podem, então, continuar sendo garantidas através da subjetivação dos percursos de crença e da pluralização dos processos de construção das identidades religiosas que daí decorrem?” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 65). É essa a grande questão, para a socióloga, que envolve a modernidade religiosa: como os diferentes grupos religiosos, em um contexto de pluralização e individualismo, conseguem recompor a



linhagem crente de modo coeso o suficiente para a manutenção do grupo, mesmo que de forma frágil e temporária.

Dentro desse processo de recomposição de uma tradição religiosa em um contexto caótico, a figura do “líder carismático” assume importância. Frente à crise da transmissão da memória religiosa, em várias das novas comunidades que emergem na modernidade religiosa, a legitimidade da transmissão da memória se dá através da estrutura religiosa comandada por um líder carismático agindo como o fiador da comunidade. Assim, é a experiência pessoal do líder e seu contato com o sagrado que garantem a ligação afetiva do grupo e a continuação da linhagem crente, é a sua ação junto ao grupo que garante o processo de transmissão religiosa da memória.

Feita essa breve discussão teórica, os conceitos de “modernidade religiosa” e “líder carismático” são pertinentes para a análise realizada na dissertação porque apontam para duas questões pertinentes. Uma se refere:

Aos fatores que em circunstâncias históricas específicas fazem com que tais características emergjam, se cristalizem e talvez se organizem na forma de religião. Uma vez aceito que a dimensão do crer, presente em toda atividade humana, pode assumir uma forma religiosa e ser um ingrediente essencial em fenômenos que podemos chamar de religiões, a questão realmente interessante diz respeito à transição do virtual para o realmente religioso<sup>7</sup> (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 111, tradução nossa).

Ou seja, dentro desse contexto de constante reorganização do religioso sob novas formas que a autora denomina “modernidade religiosa”, quais fatores historicamente localizáveis que levam à ideia, inédita até aquele momento, de uma igreja que concilia homossexualidade e cristianismo? Hervieu-Léger (2000, 2015) nos aponta um caminho ao observar que:

Transformada em um reservatório de signos e valores que não mais correspondem a formas nítidas de pertencimento e comportamento que obedecem a regras feitas por instituições religiosas, a religião (no sentido de religião tradicional) tornou-se uma matéria-prima simbólica, eminentemente maleável, que pode ser reprocessada de diferentes maneiras conforme exigido por quem a extraí. Assim, a religião pode ser incorporada a outras construções simbólicas<sup>8</sup> (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 158, tradução nossa)

---

<sup>7</sup> No original: *The basic question here concerns the factors which in specific historical circumstances cause such features to emerge, to crystallize and perhaps to become organized in the form of a religion. Once it is accepted that the dimension of believing, which is present in all human activity, can assume a religious form and be an essential ingredient in phenomena we can term religions, the really interesting question concerns the transition of virtual into actual religious believing.*

<sup>8</sup> No original: *Transformed into a reservoir of signs and values which no longer correspond to clear-cut forms of belonging and behavior that comply with rules made by religious institutions, religion (in the meaning of traditional religion) has become a raw material of symbol, and eminently malleable, which can be reprocessed in*

O que se poderia concluir é que, na modernidade religiosa, fatores identitários poderiam se juntar a fatores religiosos, dada sua disponibilidade, formando um tipo específico de comunidade religiosa que só pôde ser produzida nesse contexto histórico e entendida a partir desse mesmo contexto. Assim, o conceito de “modernidade religiosa”, assumindo teoricamente as dinâmicas de reinvenção da religião na contemporaneidade, nos leva a discutir qual a dinâmica que leva à formação de instituições novas como a MCC e, de forma mais específica, como essa ideia de igreja se materializa na MCC como instituição religiosa.

Outra questão, diretamente relacionada à primeira, se refere ao modo de gestão de uma nova comunidade religiosa dentro desse contexto. Admitindo-se a possibilidade histórica da junção de fatores religiosos e identitários em um contexto de modernidade religiosa, como se dá o processo de manutenção da transmissão da memória religiosa nessas novas comunidades? Segundo a autora, as comunidades religiosas devem:

Gerir a dissociação crescente entre os dois imperativos contraditórios. O primeiro imperativo é o de alimentar um consenso teológico e ético mínimo, capaz de absorver e enquadrar, sem rompê-las, as diversas trajetórias cada vez mais individualizadas da identificação com a crença. O segundo imperativo é o de manter, ao mesmo tempo, um modelo suficientemente forte da verdade partilhada para evitar ser completamente invadido pelo movimento ofensivo dos pequenos mecanismos comunitários prontos a oferecer a fiéis perturbados pela ausência ou a perda de referências coletivas a segurança de um ‘código de verdade’ pronto para ser utilizado (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 116).

Nesse sentido, o conceito de “líder carismático”, ao menos como entendido na dissertação, designa a construção realizada em volta da figura de Perry, ainda que nos primeiros anos da denominação, como aquele que realiza essa gestão necessária à coesão da comunidade, como aquele que consegue: “Contribuir, em virtude unicamente de sua aura, para a evolução da rede espiritual que funciona em regime de validação mútua, rumo a um regime mais estruturado de validação comunitária do crer partilhado” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 165). Assim, na literatura da MCC, o que faz passar as diferentes etapas, desde a primeira reunião até a criação de uma instituição, é a experiência emocional de pertencimento a uma comunidade que tem como garantia a experiência pessoal e a performance de Perry.

Desse modo, ao lidar com a gênese e o crescimento inicial da MCC, segundo o entendimento da dissertação baseada na discussão teórica em volta dos conceitos de “modernidade religiosa” e “líder carismático” (HERVIEU-LÉGER, 2000, 2015), duas questões

aparecem. Primeiro, quais são os fatores que levam à formação de uma igreja voltada majoritariamente para o público homossexual; segundo, qual tipo de gestão da transmissão da memória religiosa possibilitou seu sucesso.

Tendo como objetivo compreender esse contexto inicial de formação e expansão da MCC marcado por essas questões, o historiador recorre às fontes e à operação historiográfica como modo de ação. Assim, continuamos com a autobiografia do reverendo Troy Perry (1994) como fonte principal, adotando os conceitos de “pacto autobiográfico” (LEJEUNE, 1989) e “lugar social” (CERTEAU, 2022) como ferramentas metodológicas em ordem de compreender a construção da obra como fonte histórica, principalmente em seu aspecto “dual”, podendo ser compreendida tanto como um discurso pessoal quanto como um discurso institucional.

Desse modo, tendo em vista a construção realizada em torno da figura de Perry, a autobiografia traz algumas características que são interessantes quando consideramos o contexto, principalmente na sua capacidade de construir uma referencialidade entre autor e obra de um modo específico e diferente de outras produções biográficas. Para discutir essa questão, recorreremos à ideia de “pacto autobiográfico” do autor francês Philippe Lejeune (1989, p. 29, tradução nossa), que seria: “[...] o contrato implícito ou explícito proposto pelo autor ao leitor, contrato que determina o modo de leitura do texto e engendra os efeitos que, atribuídos ao texto, parece-nos defini-lo como autobiografia”<sup>9</sup>. O pacto autobiográfico firmado com o leitor já pressupõe que haja a identidade entre autor, narrador e personagem principal e que essa identidade seja um “[...] *fato* imediatamente reconhecível”<sup>10</sup> (LEJEUNE, 1989, p. 21, tradução nossa). A autobiografia trabalha com o pressuposto, então, que mesmo que o dito não seja toda a verdade, é ao menos a verdade contada diretamente pelo autor/narrador/personagem; sua história, suas emoções, suas derrotas e vitórias pela lente da sua subjetividade.

A discussão sobre a referencialidade entre autor e obra através do conceito de “pacto autobiográfico” se torna importante por dois motivos, que demonstram a dualidade da obra como tanto discurso pessoal do fundador quanto discurso institucional, ao menos do ponto de vista historiográfico. Primeiro, sendo a autobiografia de um líder carismático, a história ali contida só ganha relevância social ao se colocar como a experiência e a narrativa de vida do líder fundador, suas palavras e seus sentimentos genuínos. Para o leitor da década de 1970, a

---

<sup>9</sup> No original: [...] *the implicit or explicit contract proposed by the author to the reader, a contract which determines the mode of reading of the text and engenders the effects which, attributed to the text, seem to us to define it as autobiography.*

<sup>10</sup> No original: [...] *a fact immediately grasped.*

obra não tem relevância por si só, mas apenas enquanto consegue referenciar seu conteúdo à individualidade do autor e a sua posição social.

Por outro lado, embora a referencialidade a uma identidade pessoal seja o que torna a autobiografia um livro relevante e válido de ser lido pelo público geral, do ponto de vista historiográfico há um processo de construção tanto da referencialidade quanto da identidade social que revela que a autobiografia como fonte histórica tem muito menos relação com o autor individual do que com os entremeios de um discurso institucional. Desse modo, a autobiografia de Troy Perry constrói a referencialidade pela qual se torna relevante não a partir da história de vida contada pelo fundador, mas da seleção realizada pela instituição religiosa Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches. Esse argumento pode ser demonstrado ao analisar as produções da denominação, observando como a autobiografia, longe de ser apenas um relato pessoal, faz parte de uma continuidade discursiva por parte da instituição.

Assim, a autobiografia é entendida na dissertação como uma fonte histórica que possui um caráter dual, já que só atinge relevância social ao se colocar enquanto a organização da memória pessoal do líder religioso, ao mesmo tempo que, do ponto de vista da crítica documental histórica, ela é um produto de um processo realizado a partir de um lugar de produção que tem muito mais das restrições discursivas típicas de uma instituição religiosa do que do depoimento pessoal. Afinal, não importa qual premissa baseia a estruturação de uma obra, para o historiador que a entende como documento histórico só resta: “O processo de compreensão que refere um produto a um lugar” (CERTEAU, 2022, p. 46).

Certeau (2022), em *A escrita da história*, que escolhe utilizar os métodos dos historiadores para análise da fonte para analisar a própria produção historiográfica, conclui que:

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função desse lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam (CERTEAU, 2022, p. 47, sublinhado nosso).

Embora esteja buscando explicitar o não dito dos processos de escrita da história, as considerações do autor servem para a análise da autobiografia. A autobiografia também é resultado de um ‘lugar social de produção’, entendido como um conjunto de determinações sociais e históricas que circunscrevem o processo de estruturação e publicação da obra. Desse modo, a autobiografia, assim como todo documento histórico, diz muito mais sobre seu lugar de produção do que sobre os eventos que relata. E, no caso de Perry (1994), o lugar social de

produção da autobiografia é a própria instituição que ele fundou. Nesse sentido, mesmo que a relevância da obra se dê na referência à figura pessoal de Perry, pelo seu próprio processo de produção, que aparece como ligado às restrições próprias do “lugar social” de uma instituição religiosa, ela pode ser caracterizada como um discurso institucional.

Assim, tomamos como objeto a MCC, adotando um recorte circunscrito ao EUA de 1968 a 1975, procurando entender a dinâmica da organização religiosa na sua fundação e expansão inicial. Recorremos teoricamente aos conceitos de “modernidade religiosa” e “líder carismático” (HERVIEU-LÉGER, 2000, 2015) para lidar com a instituição nesse período, formulando as perguntas principais da dissertação a partir desses conceitos. Tomando como fonte principal a autobiografia do reverendo Troy Perry (1994), recorremos metodologicamente aos conceitos de “pacto autobiográfico” (LEJEUNE, 1989) e “lugar social de produção” (CERTEAU, 2022) para auxiliar a pesquisa dentro do processo da operação historiográfica.

A partir dessa construção, a dissertação se divide em 3 capítulos. No primeiro, intitulado “Cristianismo e homossexualidade: dicotomias acadêmicas para pensar religião e sexualidade?”, realizamos uma revisão bibliográfica dos estudos sobre a MCC, também apresentando um panorama histórico desses estudos, o que contribui para a compreensão da própria fundação e expansão inicial da MCC, bem como da figura de seu líder, Troy Perry. No final do capítulo, concluímos com uma revisão das principais premissas teóricas utilizadas na análise da igreja pela bibliografia, buscando delimitar a postura teórica da dissertação ao lidar com a igreja.

Argumentamos que a bibliografia utilizou, principalmente, dois princípios teóricos ao escrever sobre a MCC. Primeiro, uma visão da homossexualidade, e consequentemente da MCC, como “desvio”. Segundo, uma visão da relação entre cristianismo e homossexualidade como intrinsecamente conflituosa e sem espaço para encontros e diálogos. Em ordem de sistematizar a nossa posição teórica, recorremos ao conceito de “modernidade religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2000, 2015) para entender os pontos de encontro entre homossexualidade e cristianismo e uma visão da homossexualidade como “diferença”, e não “desvio”, o que nos leva observar toda uma comunidade homossexual urbana da qual a MCC fazia parte.

No segundo capítulo, “Um universo próprio de significações: a comunidade homossexual urbana e a dinâmica institucional da MCC”, seguindo as conclusões do primeiro capítulo sobre a necessidade de uma maior contextualização do ambiente social que circunscreve a MCC, exploramos um universo próprio de significações do homossexual na década de 1970, que aqui denominamos de “comunidade homossexual urbana”. Como a base para a construção de uma identidade homossexual historicamente localizada, a comunidade

homossexual urbana de Los Angeles é um personagem ativo na história da denominação e base de onde são construídas as dinâmicas sociais da igreja.

Também exploramos o contexto interno da MCC, principalmente em seu aspecto institucional (pouco explorado pela bibliografia), observando como a igreja se encontrava em um processo de transição de uma congregação local para uma denominação nacional, sendo que o papel de Perry muda de acordo. Argumentamos que nesse processo sua figura é construída como um “líder carismático”, como aquele que pelo seu contato pessoal com o sagrado justifica a mensagem religiosa trazida pela denominação para um conjunto de igrejas espalhadas pelo país. Tendo construído um contexto a partir de onde posicionar nossa análise da fonte principal, discutimos metodologicamente a questão da dualidade da autobiografia a partir dos conceitos de “pacto autobiográfico” e “lugar social”.

Por fim, exploramos no terceiro capítulo, “A conciliação entre homossexualidade e cristianismo na autobiografia de um reverendo gay da década de 1970”, a mensagem religiosa da MCC, particularmente como a igreja apresenta a história de vida do fundador como um “mito revelacionista cristão”, amparado na ideia de conciliação entre homossexualidade e cristianismo baseado na figura de Perry como profeta escolhido. Ressaltamos também como a igreja consegue construir essa mensagem religiosa baseada no profeta, ao mesmo tempo que não esquece de referenciar a estrutura da narrativa às representações do universo social que participa e, por fim, como também deixa escapar algumas reflexões sobre o conflito dentro do processo de gestão religiosa.

De modo geral, buscamos discutir as bases históricas que possibilitaram a fundação de uma igreja que trazia a ideia da conciliação entre homossexualidade e cristianismo nos EUA da segunda metade do século XX, assim como seu processo de gestão da transmissão da memória religiosa, procurando enriquecer a análise historiograficamente, mas sem deixar de conferir dignidade aos personagens históricos e a ideia, tão pertinente, da conciliação entre homossexualidade e cristianismo.

## **1 CRISTIANISMO E HOMOSSEXUALIDADE: dicotomias acadêmicas para pensar religião?**

Em todo trabalho que se pretende acadêmico, construir um estado da arte é imprescindível, tanto de forma a apreender o conhecimento conforme produzido pelo campo de pesquisa quanto para se posicionar em relação a este. Desse modo, pretendemos apresentar os principais estudos produzidos sobre a MCC, assim como efetuar uma revisão crítica dessa bibliografia, visando apresentar uma proposta de análise que seja mais condizente com o objeto e objetivo do trabalho.

Importante ressaltar que o capítulo não busca apenas sistematizar as obras existentes sobre a MCC, mas compreendê-las à luz do contexto de sua produção. Atentar às continuidades e rupturas na forma como o meio acadêmico produziu estudos e olhares sobre a MCC nos auxilia a compreender os limites de produção do conhecimento, bem como as temáticas sociais que marcaram a construção de pensamentos historicamente localizados. Esse capítulo, portanto, oportuniza uma revisão bibliográfica dos estudos sobre a MCC, mas também apresenta um panorama histórico desses estudos, que contribui para a compreensão da própria fundação e expansão inicial da MCC, bem como da figura de seu líder, Troy Perry.

A MCC como instituição internacional tem congregações ao redor do mundo e, conseqüentemente, estudos sobre a denominação podem ser encontrados em várias localidades. Dado o escopo do trabalho, todavia, focaremos na bibliografia acadêmica produzida no Brasil e nos EUA. Dentro do recorte proposto, buscamos identificar o maior número de trabalhos possível<sup>11</sup>, especialmente, pela inexistência de uma revisão sistemática que abarcasse esse recorte temporal e espacial sobre os estudos<sup>12</sup>, bem como pela importância destes para a formulação da problemática apresentada no decorrer do trabalho.

Os estudos sobre a MCC nos EUA e no Brasil apresentam algumas peculiaridades, sendo compostos quase que exclusivamente de estudos de caso, os quais normalmente utilizam observação participante ou entrevistas como método. Dado o escopo comunitário dos trabalhos, embora tragam ricas análises qualitativas sobre o ambiente da congregação ou o estado psicológico dos membros, por vezes a bibliografia pode parecer dispersa: “Embora a literatura

---

<sup>11</sup> No entanto, o tempo de conclusão do mestrado e outros fatores por vezes nos forçaram a limitar o escopo às obras mais pertinentes para o tema estudado. Obras de cunho predominantemente teológico, por exemplo, não foram discutidas. Sobre o assunto, ver Cheng (2011) para uma visão internacional e Musskopf (2008) e Freire (2019) para o recorte brasileiro e latino-americano.

<sup>12</sup> Há uma revisão para os trabalhos em português em Soledade (2021) e uma mais sucinta, e hoje datada, da literatura em inglês realizada por Wilcox (2003).

sobre gays e lésbicas cristãos seja rica e em contínua expansão, também é significativamente fragmentada, consistindo principalmente de estudos com pequenas amostras” (RODRIGUEZ, 2010, p. 8, tradução nossa)<sup>13</sup>.

Em ordem de sistematizar e apresentar um entendimento sobre a bibliografia, após a leitura e análise sistematizada das obras brasileiras e estadunidenses, da década de 1970 até os dias atuais, identificamos e a dividimos em três principais temáticas: a centralidade do estigma na década de 1970, a MCC como gestora do estigma e os olhares brasileiros sobre a MCC. Embora não sigam uma ordem cronológica, certamente, esses temas têm uma forte relação com as propostas teóricas predominantes em seus contextos históricos de produção.

Na primeira temática, “A centralidade do estigma na década de 1970”, analisamos os textos que utilizam o conceito de “estigma”, cunhado por Goffman (1967), para caracterizar a denominação e seus membros. Partimos, primeiro, de uma breve análise do contexto social que marca a escrita das obras, com forte uso de estereótipos sobre a figura do homossexual como conhecimento cientificamente validado, principalmente em uma sociologia do comportamento “desviante” que buscava analisar os “desviantes”, excluídos sociais (como homossexuais, criminosos, delinquentes, prostitutas etc.) que viviam às margens. É nesse contexto que Enroth (1974) e Bauer (1976) realizam as primeiras pesquisas sobre a MCC. Fazendo observação participante no contexto de gênese e expansão da MCC na década de 1970, os autores partem da caracterização do homossexual como uma figura socialmente estigmatizada, condenada por seus comportamentos e que, portanto, busca formas de refúgio da reprovação social e de melhoria da condição de exclusão. Assim, a MCC aparece nas obras como um refúgio construído para os excluídos sociais, construindo sua dinâmica social em volta da sua condição de estigmatizado. Encerramos a discussão das obras dos autores delineando como o conceito de ‘estigma’ foi operacionalizado segundo a concepção de uma sociologia do comportamento desviante, a qual o próprio Goffman (1967) criticava, que utiliza amplamente de estereótipos socialmente construídos como premissa das pesquisas.

Na segunda temática, “A MCC como gestora religiosa do estigma”, encontramos uma perspectiva ligada principalmente à literatura psicológica, que ainda parte de uma concepção do homossexual/LGBT<sup>14</sup> como estigmatizado, mas que agora concede um maior campo de

---

<sup>13</sup> No original: *While the research literature on gay and lesbian Christians is rich and continually expanding, it is also quite fragmented, consisting mainly of studies with small sample sizes.*

<sup>14</sup> Para a finalidade desta dissertação, optou-se por utilizar os termos que eram operatórios na época, conforme White (2008, p. 116): “Sexual identity terms have fluctuated over time. In my usage of ‘LGBT,’ ‘gay,’ and ‘homosexual,’ I follow the dominant usage of the respective time periods”. A sigla LGBTI+ é, portanto, aqui entendida como um dos resultados de diversas lutas por inclusão e negociações que foram ocorrendo ao longo da história, sendo que essa concepção de diversidade e inclusão não nasce necessariamente com o movimento de



ação, embora ainda limitado, à instituição e seus membros. Assumindo uma divisão rígida entre cristianismo e homossexualidade na sociedade estadunidense, esse recorte da literatura teve como pressuposto que a opressão social e a recusa das denominações cristãs de sua identidade geravam nos indivíduos LGBT cristãos um processo em que a identidade LGBT e a identidade cristã entravam em conflito, gerando pressão psicológica e o que os pesquisadores denominaram de dissonância cognitiva, uma hipótese de pesquisa já presente em Bauer (1976). Através de entrevistas, questionários e observação participante, o principal resultado trazido pelas pesquisas é a compreensão dos modos que a MCC construiu um desenho institucional que ajuda seus membros no processo de integração das identidades dissonantes ou, utilizando os termos de Goffman (1967), tão caros à bibliografia da década de 1970 e que a bibliografia psicológica não se desvincula teoricamente, no processo de “gerenciamento do estigma”. Esse recorte temático é amplo temporalmente e apresenta inovações nos anos mais recentes, o que também será discutido.

Na terceira temática, “A MCC no Brasil”, apresentamos nossa visão sobre os estudos sobre igrejas inclusivas, termo pelo qual igrejas como a MCC são referidas no Brasil. Embora esses estudos não abarquem o recorte desta pesquisa, reconhecemos que é desse espaço institucional e de debate que a discussão aqui apresentada se realiza, ainda que seu objeto seja outro. Embora com uma problemática própria, centrada na divisão entre uma “igreja dos direitos humanos”, discurso com o qual a MCC chega no Brasil, e uma “homossexualidade santificada”, característica do “pentecostalismo inclusivo” (NATIVIDADE, 2010), os dilemas e interpretações apresentados pela bibliografia brasileira apresentam diversas semelhanças com a estadunidense. A bibliografia também é caracterizada por uma falta de um olhar histórico, justamente a brecha em que a dissertação pretende se inserir.

Por fim, em “A homossexualidade como desvio e o antagonismo entre cristianismo e homossexualidade”, realizamos uma revisão das principais premissas teóricas utilizadas na análise da igreja pela bibliografia, buscando delimitar a postura teórica da dissertação ao lidar com a igreja. Desse modo, concluímos que a bibliografia utilizou, principalmente, dois princípios teóricos ao escrever sobre a MCC. Primeiro, uma visão da homossexualidade, e consequentemente da MCC, como “desvio”. Segundo, uma visão da relação entre

---

libertação gay da década de 1970, mas vai se construindo a partir e, por vezes, contra ele. Também vale ressaltar que diversos autores relatam as diferenças entre as comunidades de homens homossexuais e de mulheres lésbicas como se constituíssem mundos à parte um do outro, que se tocavam apenas em momentos específicos, como na luta contra a opressão.

homossexualidade e cristianismo como intrinsecamente conflituosa e sem espaço para encontros e diálogos.

Em ordem de discutir teoricamente a premissa do homossexual como “desviante”, recorreremos a um diálogo com a teoria interacionista do desvio, conforme delineada por Howard Becker (2008), sociólogo da escola de Chicago, em *Outsiders*, que argumenta que os diferentes grupos em situação socialmente precária devem ser vistos em termos de “diferença”, e não de “desvio”, advogando por uma visão que entende a dinâmica social como algo plural e complexo. Segundo o autor, “desvio” implica uma divisão rígida entre norma e desvio, e aqueles que desviam da “norma” são vistos como indivíduos patológicos, tendo todo seu comportamento explicado a partir de sua “doença”. O que Becker (2008) ressalta é que a “norma” é sempre tratada como uma premissa da pesquisa, e nunca como uma construção social. Ao falar em “diferença”, assumimos que a “norma” é resultado da luta entre distintos grupos sociais buscando estabelecer o seu conjunto de regras como o aceito socialmente. Assim, assumindo a pluralidade das sociedades modernas, presume-se que todo grupo social tem um conjunto de regras, representações e valores, mesmo os que são reprimidos pela maioria da sociedade. Com relação à homossexualidade, Downs (2016) demonstra que, ao tratar o homossexual pelo viés da “diferença”, e não do “desvio”, a MCC aparece não como, ou não apenas como, uma resposta a uma necessidade ditada pelo estigma ou seu gerenciamento, mas como parte de uma comunidade que tinha representações, histórias e valores próprios, que não são tratados pela bibliografia em quase nenhum momento. Assim, as lógicas sociais que organizavam as comunidades homossexuais urbanas, particularmente a de Los Angeles, devem ser levadas em conta para entender a igreja.

A bibliografia também assumiu como premissa um antagonismo entre cristianismo e homossexualidade, dado que a base do estigma socialmente imposto era a posição das igrejas cristãs, que não permitia uma visão sobre os seus diversos encontros e diálogos. Nesse sentido, Irle (1979) e White (2007) demonstram que, ao conhecer o contexto religioso estadunidense e suas tradições, fica claro que os encontros entre homossexualidade e cristianismo foram múltiplos, com diversos exemplos históricos de organizações que reinterpretaram as bases históricas do cenário religioso estadunidense, segundo a lógica própria das comunidades homossexuais urbanas que floresciam nas cidades do país, questionando as rígidas divisões assumidas. Para entender essa relação, recorreremos ao conceito de “modernidade religiosa”, da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (2000, 2008), que entende que a dinâmica religiosa contemporânea opera segundo uma lógica própria, muito ligada ao individualismo e ao pluralismo típico das sociedades contemporâneas. Nesse contexto de reorganização das formas

de crer, a religião aparece como matéria-prima para um processo de *bricolage* dos diferentes grupos e indivíduos, podendo, inclusive, ser operacionalizada em conjunto com fatores identitários, como é o caso da MCC.

### 1.1 A CENTRALIDADE DO ESTIGMA NA DÉCADA DE 1970

Conforme exposto anteriormente, a MCC é uma denominação fundada em Los Angeles em 1968, sendo esse um contexto marcado pelo silenciamento ou condenação da questão sexual como um todo na sociedade estadunidense, especialmente de sexualidades não heteronormativas. A homossexualidade era condenada como um crime, um pecado e uma doença, havendo pouca informação disponível sobre o tema e quase nada que fosse minimamente positivo, fazendo valer o nome de *love that dare not speaks its name*<sup>15</sup>. Robinson (1972) relata que o *Los Angeles Times*, maior jornal da cidade, vinha praticando um “Deliberado silenciamento editorial”<sup>16</sup> (ROBINSON, 1972, p. 88, tradução nossa) e Dank (1973, p. 14, tradução nossa) que: “A reação dominante da sociologia estadunidense em relação aos homossexuais e homossexualidade foi uma de simplesmente ignorar o assunto”<sup>17</sup>. Dado esse contexto, não é de surpreender o amplo uso de estereótipos como informação aceitável cientificamente. Fora da academia, a situação era ainda pior, especialmente em espaços com tendências a desvalorizar a educação, como a igreja pentecostal onde Perry era pastor. Para exemplificar o silêncio, ignorância e a condenação como pecado, um trecho de uma biografia sobre Perry pode servir para ilustrar, de forma um tanto cômica e trágica, a situação. No trecho, ele decidiu se assumir para um membro da congregação onde era pastor antes de fundar a MCC:

‘Eu não sei muito sobre - o que você os chama?’ ele perguntou  
‘Homossexuais’, disse Perry.

Thompson concordou. ‘Eu não vejo porque Deus deixa tais coisas existirem. Eu não entendo. Eu nunca tive experiência com tais pessoas - exceto, talvez, uma vez. Eu era um soldado na segunda guerra mundial e essa mulher, uma mulher francesa’, ele falou, abaixando sua voz, ‘ela era uma prostituta. Ela queria cometer um ato homossexual comigo’.

‘Ela queria fazer o que?’, perguntou Perry, incrédulo.

‘Fazer uma coisa homossexual’, insistiu o membro da igreja franzindo as sobrancelhas, adicionando, ‘Eu não teria nada a ver com seu ato antinatural. Eu não consegui me levar ao ponto de deixá-la fazer. Eu não acho que você conseguiria deixar ela fazer também’

<sup>15</sup> A frase é retirada do poema de Alfred Douglas, “Two loves”. A frase ficou famosa ao ser usada no julgamento de Oscar Wilde por atos de indecência, trazendo toda uma significação que é retomada por alguns autores ao tratar da homossexualidade.

<sup>16</sup> No original: *Deliberate editorial blackout*.

<sup>17</sup> No original: *The dominant historical reaction of American sociology to homosexuals and homosexuality has been one of simply ignoring the subject*.

Troy olhou para o homem mais velho. Ele queria odiar o homem por sua ignorância; ele não conseguia, mas também não conseguia admirá-lo. ‘Um ato homossexual é quando duas pessoas do *mesmo* sexo ficam juntas’, Troy explicou. ‘De acordo com um livro eu estive lendo-’

‘Qual livro?’ retrucou Thompson.

‘*The homosexual in America* por Donald-’

‘Basta!’, disse o homem horrorizado, levantando o dedo indicador da mão direita, mantendo-o estendido para cima e movendo-o na direção de Troy. O jovem pastor encontrou-se olhando para o dedo com os olhos quase cruzados. ‘Primeira coisa’, disse Thompson, ‘Você jogue fora aquele livro do diabo. *Então* você começará a pensar com clareza novamente. E a segunda coisa’, ele disse, dramaticamente mostrando dois dedos, ‘Você e eu vamos nos ajoelhar aqui e agora e nós vamos rezar’. [...] Ajude Troy a expulsar o demônio que está nele e que veio a atormentar a sua alma. Ajude Troy a se livrar de seu terrível pecado para que ele possa ter esperança de glória. Querido Deus, não nos abandone agora. Diga Amém!’

‘Amém!’

‘Eu me faço testemunha deste jovem homem. Ele ama você assim como ele ama Jesus. Não o condene ao inferno eterno. Salve ele, Senhor! O libere de sua terrível indagação. Pois Tu és todo-poderoso e misericordioso. Oramos em nome de Jesus. Amém.’

‘Amém’

Segurando firme Troy pelos dois braços, Thompson levantou-o e olhou intensamente em seu rosto. As pupilas negras dos olhos de Perry estavam bem abertas. Nunca antes o jovem pastor havia seriamente considerado a probabilidade de ser condenado ao inferno eterno por seu amor ao próximo.

‘Você pode chorar, irmão?’, perguntou o homem excitado.

Troy balançou sua cabeça.

‘Tente!’ comandou Thompson. ‘Deixe seus pecados serem lavados. Confie Nele e Ele fará você inteiro novamente. Deixe ele ser sua redenção porque eu não sei mais o que dizer’.

‘Não adianta’, respondeu Troy, angustiado, virando-se. Oração por si só parecia insuficiente para ajudar a achar uma solução. ‘Eu provavelmente deveria ver um médico’.

Thompson olhou para as costas de Perry. Matt sentiu remorso e pena, mas não derrota. Ele colocou seu braço ao redor dos largos ombros do ministro e o virou. ‘Olhe para mim’, ele ordenou.

Hesitante, Troy obedeceu.

‘Você não precisa de um médico. Tudo que você precisa é Deus. Vá para casa e só esqueça toda essa bobagem. Sua congregação o ama porque você fez um bom trabalho. Então coloque esse demônio atrás de você e não vamos mais ouvir sobre isso. Ok, você fará isso, Troy? Como um favor especial para mim? Eu vou orar muito por você!’<sup>18</sup> (SWICEGOOD, 2003, p. 12-14, tradução nossa).

<sup>18</sup> No original:

*I don't know much about - what do you call them?’ he asked. ‘*

*Homosexuals,’ said Troy.*

*Thompson nodded. ‘I don’t see why God let such things exist. I don’t understand. I never had experience with such people - except maybe once. I was a G.I in World War II and this woman, a French woman,’ he said, lowering his voice, ‘she was a prostitute. She wanted to commit a homosexual act with me.’*

*‘She wanted to what?’ asked Perry, incredulous.*

*‘Do a homosexual thing,’ insisted the frowning church member, adding, ‘I wouldn’t have nothing to do with her unnatural act. I couldn’t bring myself to let her do it. I don’t think you could have let her, either.’*

*Troy stared at the older man. He wanted to hate the man for his ignorance; he couldn’t, but neither could he admire him. ‘A homosexual act is when two persons of the same sex get together,’ Troy explained. ‘According to a book I’ve been reading-’*

*‘What book?’ snapped Thompson.*

*‘The homosexual in America by Donald-’*

*‘Enough!’ said the horrified man, lifting the index finger of his right hand, holding it extended straight up, and moving it toward Troy’s face. The young pastor found himself staring at the finger with his eyes nearly crossed.*

*‘First thing,’ said Thompson, ‘you throw that devil book away. Then you’ll start thinking clear again. And the*

Caso Perry tivesse ido a um médico, provavelmente não encontraria uma situação muito melhor. Na época de Perry, alguns estudiosos se propunham a analisar os “desviantes”<sup>19</sup> sexuais, sendo que, em sua maioria, psicólogos e psiquiatras enxergavam a homossexualidade como um desvio sexual patológico<sup>20</sup>. Como causas para o “desvio”, diversas questões hoje ainda presentes no senso comum (apesar de plenamente preconceituosas) eram apresentadas, como a falta da figura paterna, o apego à mãe ou a sedução por outro homossexual<sup>21</sup>.

Dentro do recorte proposto para a análise da bibliografia, o que vale reter é que se tinha uma concepção da vida heterossexual e da família monogâmica como não só pilares morais, mas como modos naturais de ação psicológica, biológica e social. Dentro dessa concepção, iniciou-se um debate acadêmico sobre, afinal, o que era a homossexualidade, quais eram as causas de tal desvio e as consequências individuais e sociais desse desvio. Aqui é importante lembrar que a discussão se dava em termos incertos, já que não se tinha bases sólidas para o entendimento da sexualidade “natural”, quanto mais de seus “desvios”; não havia consenso se a sexualidade era inata ou aprendida, se havia uma identidade homossexual ou apenas práticas

---

*second thing,’ he said, dramatically displaying two fingers, ‘you and I are going to get down on our knees right here and now and we’re going to pray’*

*[...] ‘Help Troy cast out the devil that is in him and has come to plague his soul. Help Troy to shed his terrible sin so he may have hope for glory. Dear God, do not forsake us now. Say Amen!’*

*‘Amen!’*

*‘I make myself witness for this young man. He loves You as he loves Jesus. Do not damn him to eternal hell. Save him, Lord! Cast out his dreadful inquiry. For Thou art all-powerful, and Thou are merciful. We pray in Jesus’ name. Amen.’*

*‘Amen’*

*Grasping Troy securely by each arm, Thompson hauled him to his feet and looked intensely into his face. The black pupils in Troy’s eyes were open wide. Never before had the young minister seriously considered the probability of being condemned to eternal hell for the love of his fellow man.*

*‘Can you cry brother?’ asked the excited man.*

*Troy shook his head.*

*‘Try!’ commanded Thompson. ‘Let your sins be washed away. Trust in Him and He will make you whole again. Let him be your redemption for I don’t know what else to say.’*

*‘It’s no use,’ replied Troy, anguished, turning away. Prayer alone seemed insufficient to help find a solution. ‘I probably should see a doctor.’*

*Thompson stared at Troy’s back. Matt felt remorse and pity, but not defeated. He placed his arm around the minister’s broad shoulders and turned him around. ‘Look at me,’ he ordered.*

*Hesitantly, Troy obeyed.*

*‘You don’t need a doctor. All you need is God. Go home now and just forget all this nonsense. Your congregation loves you because you’ve done a good job. So put the devil behind you and let’s hear no more. Okay, will you do that, Troy? As a special favor to me? I’ll pray for you very hard!’*

<sup>19</sup> A palavra original no inglês é *deviant*. Para uma discussão sobre a classificação, que será bem útil no trato dos textos sociológicos sobre os homossexuais, ver: Clinard, Marshall B. **Sociology of deviant behavior**. New York: Rinehart and Company, Inc, 1957.

<sup>20</sup> A homossexualidade só foi retirada da lista de patologias pela Associação Americana de Psicologia em 1973, sob forte pressão de grupos militantes homossexuais.

<sup>21</sup> Drescher (2008) discorre sobre o porquê do uso desses estereótipos, relacionados principalmente a uma interpretação neo-freudiana da sexualidade.

e nem mesmo quais eram essas práticas. Embora o debate na época (e em certa medida o atual) não tenha chegado a um entendimento comum, a assumida naturalidade da orientação heterossexual colocava a prática ou orientação homossexual como claro desvio do caminho “natural”, independentemente das divergências teóricas dos autores.

Toda essa conjuntura contribuía para a construção de estereótipos difusos do<sup>22</sup> homossexual, que iam desde a inversão e o apego a uma concepção de feminilidade (daí os trabalhos normalmente atribuídos a homossexuais como cabeleireiros, decoradores, entre outros)<sup>23</sup> até a perversão sexual que levava a diversos crimes (caso clássico é a atribuição de casos de abuso dentro da igreja católica à presença de homossexuais). O que se retém de comum é a concepção do homossexual como um ser anormal, definido a partir e apenas pela sua sexualidade (DRESCHER, 2008).

Além desse panorama psiquiátrico<sup>24</sup>, desde o pós-guerra começavam a aparecer novos olhares para a sexualidade, como demonstra o espanto causado pelos relatórios de Kinsey (1948, 1953), que traziam um conceito de sexualidade como um contínuo em vez de categorias fixas e mostravam que a realidade de grande parte dos estadunidenses diferia consideravelmente da moral sexual puritana. Citado em quase todas as publicações da década de 1970 sobre a MCC, os relatórios continham dados assustadores para a sociedade estadunidense, como o fato de que cerca de dez por cento da população masculina era exclusivamente homossexual, dando à homossexualidade uma presença massiva na sociedade e a categorizando como o maior ou um dos maiores grupos minoritários estadunidenses. Essa ideia, que se tornou comum, dos homossexuais como dez a vinte por cento da população, é retomada e usada por grupos homossexuais, inclusive nas demonstrações de Perry. Robinson (1972, p. 110) relata uma entrevista em que o reverendo lembra que em um comício havia placas como *Twenty millions Americans do it differently*.

Na mesma conjuntura do pós-guerra e os escândalos causados pelos relatórios, parte da sociedade defendia, ao ponto do pânico moral, uma visão moralista, enquanto a maior liberalização sexual de parte crescente da população gerava o que seria chamado de revolução sexual. Self (2008), por exemplo, fala dos problemas que espaços gays causavam na cidade de Los Angeles, mas também sobre o incômodo igual ou maior quanto a lojas de pornografia ou

---

<sup>22</sup> Aqui falava-se principalmente do homossexual masculino. A literatura em geral tem um recorte de gênero muito presente.

<sup>23</sup> O que nos revela também uma concepção sobre feminilidade na época. Dank (1973) usa essa concepção estereotipada como base de análise.

<sup>24</sup> O panorama apresentado estava sendo amplamente contestado no final da década de 1960, como será discutido no decorrer do texto. No entanto, para o que nos interessa no momento, eram essas concepções com que os autores que escreveram sobre a MCC no fim da década dialogavam.

bares heterossexuais mais liberais. Nesse contexto, com a reorganização urbana do pós-guerra começaram a proliferar nas grandes cidades diversos locais voltados a homossexuais, como bares e associações, e até a formação de *gay ghettos*, como o *Castro District*, em San Francisco (FITZGERALD, 1987). Com a formação desses espaços e de uma cultura urbana voltada à homossexualidade, na década de 1960 alguns livros descritivos e estudos sociológicos se propõem a explorar essa “subcultura” homossexual, focando, essencialmente, na *cruising scene* (HUMPHREYS, 1970; HOFFMAN, 1968; WOOD, 1960). Com descrições sobre bares e banheiros públicos, construía-se a imagem da subcultura como uma de homens desesperados por satisfação sexual rápida e impessoal, reforçando os estereótipos do homossexual como apenas um ser sexual: “A coisa mais marcante sobre a vida gay em geral, que a diferencia do mundo hétero é que os participantes devotam uma excessiva quantidade de tempo para questões sexuais”<sup>25</sup> (HOFFMAN, 1968, p. 77, tradução nossa).

Em conjunto a essas descrições, inclusive feitas por homossexuais que participavam dessa “cena”, as análises sociológicas se esforçaram por contextualizar essa visão da subcultura dentro do panorama cultural da sociedade estadunidense, em que o homossexual foi conceituado como um *deviant*. De forma geral, a interpretação que os autores trazem do conceito prevê que o indivíduo com comportamentos anormais será caracterizado como desviante e estigmatizado pela sua prática ou condição, enfrentando a represália social e, eventualmente, concebendo modos de gerenciar a sua situação precária. Desse modo, toda a prática ou ação social do homossexual seria realizada em relação a essa condição, sendo que a “subcultura” seria: “Um refúgio de autodefesa e um lugar onde o indivíduo desviante pode abertamente assumir a linha que ele é pelo menos tão bom quanto qualquer outro”<sup>26</sup> (GOFFMAN, 1963, p. 145 *apud* ENROTH, 1974, p. 356, tradução nossa).

O que fica de importante dentro dessa breve reconstrução dos panoramas teóricos da psiquiatria, psicologia e sociologia é que é esse ambiente intelectual em que os primeiros autores que escrevem sobre a MCC estão inseridos. É em relação a essa bibliografia que os autores escrevem seus textos e constroem suas teorias, são essas as concepções com que dialogam. Ainda vale destacar que os trabalhos iniciais eram todos realizados por pessoas heterossexuais que não tinham convívio prévio com homossexuais ou com a cultura estudada,

<sup>25</sup> No original: *The most striking thing about gay life in general, which differentiates it from the straight world, is that its participants devote an inordinate amount of time to sexual matters.*

<sup>26</sup> No original: *A haven of self-defense and a place where the individual deviator can openly take the line that he is at least as good as anyone else.*

o que acarreta em uma série de preconceitos e estereótipos que fazem parte das análises que se pretendiam científicas<sup>27</sup>.

O trabalho de Enroth (1974) é um exemplo claro de como o panorama teórico e os preconceitos sociais moldavam a percepção sobre a MCC e a figura do homossexual<sup>28</sup> em geral. O sociólogo observa a emergência de igrejas servindo a comunidade de *homophiles*<sup>29</sup> e se propõe a realizar observação participante na congregação de San Francisco e análise das revistas das congregações de San Francisco e de Los Angeles. Quanto aos membros da MCC, ele vê que:

Compartilham uma orientação sexual comum e o estigma resultante, o que os coloca na categoria que Goffman e outros têm chamado de desviantes sociais. Eles são relegados à margem da sociedade e percebidos como engajados em algum tipo de negação coletiva da ordem social<sup>30</sup> (ENROTH, 1974, p. 356, tradução nossa).

Partindo do panorama teórico exposto, ele chega à conclusão de que: “MCC e outros grupos de gays religiosos são meramente a extensão do estilo de vida gay e da secular subcultura gay”<sup>31</sup> (ENROTH, 1974, p. 356, tradução nossa). Vendo o homossexual como desviante social, explica a funcionalidade da MCC a partir dessa categorização, entendendo que a igreja dava uma capa de respeitabilidade a uma subcultura em uma tentativa de diminuir o estigma social usando a figura divina. Embora tente se revestir de uma teologia conservadora e ser “uma igreja como qualquer outra”, para o autor as publicações da MCC: “Parecem reforçar a noção comum de que homossexuais são preocupados com sexo”<sup>32</sup> (ENROTH, 1974, p. 357, tradução nossa). Embora chegue a conclusões inversamente diferentes, é possível que as descrições de Robinson (1972) de dois sermões e de uma demonstração pública por direitos dos homossexuais do reverendo Troy Perry nos ajudem a ilustrar de qual lugar Enroth (1974) tenha tirado suas conclusões. Robinson (1972), em seu estudo sobre a retórica de Troy Perry, nota que, em um sermão, Perry cita a vida noturna e a *cruising scene* em tom de brincadeira, entendendo-a como

<sup>27</sup> Ressalto esse ponto porque os próprios autores sentem a necessidade de se colocar nesse lugar de um homem heterossexual buscando entender uma comunidade homossexual. Alguns colocam isso inclusive como uma questão metodológica, mostrando como o autor se construía como um autor heterossexual, independentemente de sua real orientação sexual.

<sup>28</sup> Conforme foi relatado anteriormente, a presença masculina foi muito mais ressaltada que a feminina.

<sup>29</sup> O termo *homophile* é usado por vários autores do período e decorre do uso por parte de organizações de homossexuais da década de 1950 e 1960 que vinham no termo uma alternativa ao “homossexual”, tido como demasiado sexualizado e ligado à concepção de doença psicológica.

<sup>30</sup> No original: *share a commonality of sexual orientation and its resultant stigma which places them in what Goffman and others have termed the category of social deviants. They are relegated to the margins of society and perceived to be engaged in some kind of collective denial of the social order.*

<sup>31</sup> No original: *MCC and other gay religious groups are merely an extension of the gay-life style and the secular gay subculture.*

<sup>32</sup> No original: *Would appear to reinforce the commonly held notion that homosexuals are preoccupied with sex.*



parte da vida dos membros da congregação, sugerindo que: “A MCC entende, aceita e talvez até santifique a sua atividade noturna”<sup>33</sup> (ROBINSON, 1972, p. 71, tradução nossa). Além disso, vê que as vestimentas de Perry, o linguajar religioso e a retórica patriótica por vezes servem para a criação de um manto moral que justificaria a prática sexual divergente da dos participantes.

Bauer (1976) já reconhece a MCC como instituição religiosa, mas sua análise não foge das premissas gerais expostas acima. Ao relatar seu processo de observação participante, o autor, em um ato digno de honestidade intelectual, revela seus vieses religiosos e sexuais. No processo de participação na igreja, sentiu a necessidade de estabelecer: “Um distanciamento que não atrapalhou minha interação com o grupo, mas me permitiu manter meus próprios limites como homem heterossexual casado no meio de uma comunidade totalmente gay”<sup>34</sup> (BAUER, 1976, p. 116, tradução nossa), além de que, na primeira nota de rodapé, conta que a esposa o acompanhou em metade das visitas<sup>35</sup>. Isso pode ser explicado, em parte, como uma forma de se afastar do estigma estudado, já que outros autores que lidaram com a MCC, como Dank (1973), relatam que muitas pessoas, inclusive o grupo observado, por vezes os caracterizavam como *closet queens*<sup>36</sup> por estudarem um grupo de homossexuais.

Em seu estudo, o autor assume, assim como grande parte da bibliografia que o sucede, que as identidades cristãs e sexuais dos homossexuais estariam em conflito (dissonância cognitiva) pela rejeição dos homossexuais por parte das igrejas. Após dez meses de observação participante na MCC de Denver, conclui que a MCC cumpre uma função de alívio do problema psicológico ao prover uma comunidade em que os membros se sintam integrados e ao proclamar uma mensagem religiosa centrada no amor de Jesus a todos os homens. Isso permitiria que os membros reavaliassem o conflito identitário e até criassem um senso de integração e orgulho da identidade homossexual cristã: “Para eles, os dois problemas são resolvidos por uma solução: aceitação por Deus”<sup>37</sup> (BAUER, 1976, p. 118, tradução nossa).

Embora suas hipóteses sejam fundadoras no campo e suas conclusões sejam parcialmente confirmadas por estudos futuros, o autor traz uma ideia rígida de religião e uma visão hiper sexualizada do homossexual, que, partindo das mesmas concepções de Enroth (1974) sobre grupos minoritários, vê suas ações apenas em resposta às características já

<sup>33</sup> No original: *MCC understands, accepts, and perhaps even sanctifies his nighttime activity.*

<sup>34</sup> No original: *A detachment that did not hinder interaction with the group but did allow me to maintain my own boundaries as a married heterosexual in the midst of a totally gay community.*

<sup>35</sup> Traço compartilhado com Robinson (1972) e, com outra conotação, Dank (1973).

<sup>36</sup> Homossexual não assumido. Vale ressaltar a importância das expressões do “dialeto gay”.

<sup>37</sup> No original: *For them the two problems are dealt with by one solution: acceptance by God.*

assumidas. Com essa base, distingue os momentos do culto. Primeiro, há a cerimônia religiosa, em que a respeitabilidade é mantida, e, depois, há a “hora social”, quando a mudança de lugar marca uma mudança de atitude, com maior permissividade. Com isso, o autor também distingue entre membros:

Deixando a capela e descendo as escadas para o grande salão social a orientação psicológica muda. Segurar as mãos, abraçar e beijar na bochecha se tornam permitidos. Aqueles que viam a MCC como um campo de caça sexual podem usualmente ser diferenciados daqueles com um interesse religioso sincero pelo grau de envolvimento na igreja<sup>38</sup> (BAUER, 1976, p. 121, tradução nossa).

O que permanece importante ressaltar é que, embora as conclusões não sejam ilógicas ou desprovidas de base factual, já que Wilson (1995), sucessora de Perry na liderança da igreja, reconheceu a necessidade de imposição de maior “educação cristã” na hora do culto, a base teórica da onde os autores partem é teoricamente fechada e interpreta todas as expressões segundo o mesmo critério, utilizando estereótipos socialmente construídos. Não são as conclusões ou os fatos relatados que incomodam, mas a base teórica utilizada pelos autores; há uma concepção rígida sobre religião e sexualidade que se complementa com o uso teórico do estigma como explicador absoluto que permanece incapaz de analisar o fenômeno fora da lógica pré-estabelecida, retirando a riqueza simbólica das observações. Embora o autor não tivesse acesso às inovações na sociologia da religião, que poderia interpretar a divisão entre os membros com base em uma concepção menos rígida de religião, usando os conceitos de peregrino e convertido<sup>39</sup> (HERVIEU-LÉGER, 2015), por exemplo, autores contemporâneos a Bauer (1976) já advogavam por um novo olhar no método de observação participante e na sociologia sobre os *outsiders* que buscasse entender as lógicas próprias em ação nas subculturas no lugar de assumir os estereótipos socialmente construídos (BECKER, 2008).

Bauer (1976) também inaugura outra discussão que perdura até os dias atuais, notando que a mensagem religiosa da MCC é: “Contrário às expectativas, expressada em linguagem teologicamente conversadora”<sup>40</sup> (BAUER, 1976, p.115, tradução nossa). O autor cita alguns exemplos que poderiam ser interpretados como essa “linguagem conservadora”: a performance

---

<sup>38</sup> No original: *Leaving the chapel and walking down stairs to the large social room changes the psychological orientation. Handholding, embracing, and cheek-kissing are then permissible. Those who view MCC as a sexual hunting ground can usually be differentiated from those with a sincere religious interest by the degree of involvement in the church.*

<sup>39</sup> Hervieu-Léger (2015) elabora esses conceitos pensando em tipos ideais do crente moderno, sendo o convertido aquele que assume uma nova fé, o tipo ideal para as instituições religiosas, e o peregrino, símbolo da religiosidade individual e de associações religiosas móveis e temporárias.

<sup>40</sup> No original: *Contrary to expectations, expressed in theologically conservative language.*

pentecostal de Perry no púlpito, uma mensagem religiosa com ênfase em uma relação pessoal com Deus ou até mesmo um episódio de milagre<sup>41</sup>. Apesar disso, é problemático que o autor nunca chegue a definir o que os termos implicam em sua concepção, mas, recorrendo novamente a Robinson (1972), é possível conjecturar seus significados. Para ele, a MCC em seu início, diferentemente de grupos radicais, seria nada mais que uma “extensão do armário”, advogando uma identidade religiosa tão ou mais forte que a identidade sexual e buscando uma expansão reformista da concepção sexual que a integre ao mundo heterossexual, não uma contestação aberta ou redefinição do sistema de opressões<sup>42</sup>. Ao observar uma demonstração política organizada por Perry para protestar leis antiquadas sobre sexualidade, nota uma ampla utilização de símbolos religiosos e patrióticos, um foco na ordem, e na não violência, assim como a presença de ministros heterossexuais. Ao concluir, o autor relata que: “Já estava bem estabelecido, se havia alguma dúvida, que o comício iria ser uma reunião ordenada de cidadãos tementes a Deus e leais ao seu país e símbolos, procurando uma reforma dentro do sistema existente de governo”<sup>43</sup> (ROBINSON, 1972, p. 122, tradução nossa). Com as *holy unions*<sup>44</sup> e outras posições, parecia que Perry esperava por uma “Versão homossexual da moralidade do cinturão bíblico”<sup>45</sup> (ROBINSON, 1972, p. 185, tradução nossa).<sup>46</sup>

Para explicar isso que ele denomina uma teologia conservadora, Bauer (1976) atrela novamente a análise a uma concepção estereotipada e atrasada (o movimento de libertação gay já estava em pleno vapor) do homossexual:

Assim, não esperando uma solução secular hoje, eles recorrem para uma solução espiritual. A busca deles por significado na face do perigo é uma tentativa de achar uma realidade mais satisfatória. Isso tende a fazer os gays mais suscetíveis a mensagem teologicamente conservadora da MCC<sup>47</sup> (BAUER, 1976, p. 123, tradução nossa).

<sup>41</sup> Também relatado pela literatura da MCC. Ver Wilson (1995) ou o cap. 4 “Gifts of the spirit: September 1972. Glossalia and healings at the Third General Conference in Los Angeles”, de Perry e Swicegood (1990).

<sup>42</sup> Segundo Warner (1995, p. 100, tradução nossa), a MCC: “Sempre um movimento de reforma pluralista em vez de um movimento de reconstrução radical”.

<sup>43</sup> No original: *It was well established, if there had been any doubt, that the rally was going to be an orderly gathering of God-fearing citizens loyal to their country and symbols, seeking a reform within the existing system of government.*

<sup>44</sup> Rito de casamento performado pela MCC, sendo que Perry e a MCC foram grandes advogados da causa do casamento homoafetivo nos EUA. No que nos interessa no recorte proposto, muitos membros do movimento político por direitos civis dos homossexuais viam a atitude da Igreja como um reforço de normas heterossexuais que deveriam ser quebradas. Sobre a discussão, ver Freire (2019).

<sup>45</sup> No original: *Homosexual version of bible-belt morality.*

<sup>46</sup> A citação dialoga de forma interessante com o conceito de “homossexualidade santificada”, cunhado por Natividade (2010) para a realidade brasileira e discutido posteriormente.

<sup>47</sup> No original: *Thus, not expecting a secular solution today, they turn to a spiritual solution. Their search for meaning in the face of danger is an attempt to find a more satisfying reality. This tends to make gays more susceptible to the theologically conservative message of the MCC.*

Essa interpretação da mensagem religiosa da MCC ilustra o modo como os autores construíram a MCC nos seus textos. De modo geral, o modo como utilizaram os conceitos e a concepção que constroem da igreja torna claro que o interesse dos pesquisadores e a chave interpretativa que determina os resultados não é necessariamente a observação da instituição, mas a concepção do que seria a homossexualidade. Os autores, desse modo, se interessam muito mais pelo “desvio” do que pelas pessoas ou pela igreja, como é típico em uma sociologia do comportamento desviante, segundo afirma Becker (2008).

Howard Becker, sociólogo da escola de Chicago e companheiro de Goffman (1967), já em 1963 advogava por uma nova visão para uma “sociologia do desvio”. Em *Outsiders*, Becker (2008) propõe o que denomina de uma “teoria interacionista do desvio” e que ficou conhecida como “teoria da rotulação”. Utilizando a premissa do interacionismo, de que o estado do sistema é resultado da interação entre os agentes, o autor, ao realizar observação participante entre usuários de maconha e cantores de jazz de Chicago, propõe que o “desvio” é socialmente criado. Com isso, como foi típico dos novos autores da década de 1960, como Foucault, desloca o ponto de análise do “fato” do “desvio” para a construção da “norma”, algo que até o momento sempre aparecia como premissa, e nunca como objeto. O interessante da proposta de Becker (2008) é que sai da concepção rígida de “desvio” como algo dado e parte para entendê-lo como uma acusação (rotulação) bem-sucedida de um grupo social sobre outro. Na visão do autor, a homossexualidade não é um “desvio” por si mesma, mas se torna um quando determinados grupos têm sucesso em rotulá-la como tal.

A ‘teoria interacionista do desvio’ de Becker (2008) é um marco na sociologia, sendo que suas premissas são debatidas até hoje. No Brasil, Gilberto Velho é um dos autores que utilizou como base a teoria do autor estadunidense em suas análises. Em *Desvio e divergência*, Velho (1979) realiza uma discussão teórica com base nas premissas do autor e analisa uma série de casos no Brasil, demonstrando a relevância das premissas teóricas desenvolvidas em Chicago. Martine Xiberras (1993), antropóloga francesa, ao revisar as principais teorias utilizadas para lidar com o desvio na sociedade contemporânea em *As teorias da exclusão: para uma construção do imaginário do desvio*, também dá destaque à teoria interacionista do desvio divulgada por Becker (2008).

A própria concepção de “estigma” para Goffman (1967) segue uma linha de raciocínio parecida com a de Becker (2008). No entanto, o modo como Enroth (1974) e Bauer (1976) utilizam o conceito se aproxima mais da sociologia do comportamento desviante que Becker (2008) e Goffman (1967) buscavam criticar do que da nova sociologia do desvio proposta pelos

autores. Assim, assumem como premissa o “desvio”, ou seja, a rotulação de determinado grupo sobre outro, refletindo uma posição social nas suas pesquisas. Esse modo de pesquisa ressoa em toda uma forma com que a sociedade estadunidense, inclusive a academia, enxergava, entre outras coisas, a homossexualidade; como uma:

[...] patologia social, que tradicionalmente centraliza os problemas da conduta desviante na área do indivíduo, rotulando-o ora de insano, ora de amoral, e quando avança dessa posição clássica, é para incidir na transferência mecânica do foco analítico: desloca-o para o âmbito da sociedade ou da cultura. Abandona, assim, o campo da patologia individual, para substituí-lo pela patologia social. Essa substituição deixa, porém, insólitos os problemas da conduta desviante (VELHO, 1979, p. 1).

Bauer (1976), então, assume que a postura teológica da denominação seja resultado de sua posição social inferiorizada, ignorando a disposição religiosa de seus membros ou qualquer outra observação empírica realizada. Essa concepção não se limita à homossexualidade, mas é um olhar sistemático que a sociedade estadunidense aplicou ao que considerava os seus “desvios”, assumindo uma concepção de normalidade que nunca é discutida, mas que sempre aparece como premissa. Desse modo, o estigma é de tal forma presente que se torna totalizante na análise, fazendo com que todas as características dos membros e da instituição possam ser interpretadas a partir do mesmo conceito:

A posse de uma característica desviante pode ter um tal valor simbólico geral, que os indivíduos normais terão tendência a presumir, a partir dessa característica, o conjunto das outras características do indivíduo etiquetado como desviante. Ora, tratar uma pessoa desviante com base num aspecto, como se este representasse todos os outros aspectos, equivale a formular uma predição que contribui para a sua própria realização (XIBERRAS, 1993, p. 126).

As próprias premissas dos autores já refletem essa concepção, ao assumir uma figura pré-construída do homossexual como desviante, que, a todo momento, serve para explicar qualquer ação dos membros da MCC, ignorando a especificidade da instituição religiosa e de seus fiéis. Segundo Velho (1979, p. 30):

Do ponto de vista individual, a ação social fundada no estigma pode também ser compreendida como uma forma de relação social impessoal ou despersonalizante, uma vez que se deriva não dá consideração do outro como individualidade empírica, mas apenas como representação circunstancial de certas características tipicamente associadas à sua classe de estigma.

Desse modo, mesmo que Enroth (1974) observe um comportamento religioso nos membros da MCC, esse podia ser apenas uma “capa de respeitabilidade”, já que esse

comportamento não se adequava com o estereótipo construído do homossexual. Adotar essa perspectiva é especialmente danoso no caso de pesquisas que adotam métodos como observação participante, já que leva os pesquisadores a ignorar as construções dos atores observados, aquilo que a pesquisa teria de mais rico, em favor de uma representação pré-construída.

## **1.2 A MCC COMO GESTORA RELIGIOSA DO ESTIGMA**

Os estudos posteriores sobre a igreja, principalmente os de cunho psicológico, buscam se desvencilhar da concepção patológica da homossexualidade, assumindo-a como identidade válida psicologicamente, mas resgatam a herança teórica de Bauer (1976) e das questões trazidas pela posição social do homossexual, principalmente em relação às denominações cristãs. Assumindo um processo de construção identitária conflituoso para cristãos LGBT, os esforços dos pesquisadores permaneceram focados em descobrir os modos como a igreja auxilia os seus fiéis no processo de integração identitária, ou, em termos da década de 1970, no processo de gerenciamento do estigma. Essa parte da literatura sobre a MCC se insere em um esforço maior de psicólogos em explorar as interseções entre religião e sexualidade na formação identitária de pessoas LGBT (LUKENBILL, 1998; MAHAFFY, 1996; MANODORI, 1998; RODRIGUEZ, 2010; RODRIGUEZ, OUELLETTE, 2000; SACK, 1996; THUMMA, 1991; WAGNER, 1994; WILCOX, 2003; YIP, 1999; YOUNG, 2020).

Os trabalhos são valorosos em tentar entender em uma perspectiva despatologizante a formação de identidade de pessoas cristãs que eram, assumidamente, rejeitadas (estigmatizadas) por sua religião, focando em uma perspectiva individual e psicológica sem ignorar o papel que a instituição exerce no processo de integração ou negociação identitária. No entanto, o escopo dos trabalhos se detém, de forma geral, sobre um grupo pequeno de fiéis e o foco psicológico por vezes ignora fatores sociais e históricos que podem ter contribuído para os processos estudados; além disso, seu foco na perspectiva do conflito identitário é sempre uma premissa assumida, mas que, até recentemente, nunca foi discutida (RODRIGUEZ, 2010).

Os pesquisadores que se aventuraram por uma igreja como a MCC nas décadas de 1980, 1990 e no começo dos anos 2000 tinham razões claras para a mudança de perspectiva adotada. Em contraste com Enroth (1974) e Bauer (1976), esse recorte da bibliografia se situa em outro tempo histórico, já que a onda de movimentos sociais das décadas de 1960 e 1970 causaram mudanças profundas na sociedade estadunidense, que incluíam, mas não se restringiam, à questão LGBT, tornando a perspectiva patologizante um discurso adotado na academia apenas por um setor conservador. No entanto, com a ascensão de uma direita cristã esse discurso ganha

força suficiente para pautar uma série de discussões políticas que envolveram a sociedade estadunidense no fim do século XX, continuando a impressão de que homossexualidade e cristianismo são opostos e seu aparecimento conjunto gera inevitavelmente conflito.

Com relação à primeira questão, embora a homossexualidade ainda fosse por muitos tomada como um pecado, um crime e uma doença, grupos ativistas conseguiam, pouco a pouco, mudar a percepção de parte da população e, inclusive, conseguir vitórias em cada um desses campos. Essa é uma questão que perpassa todo um modo como a sociedade estadunidense lida com a diferença em diversos locais, não sendo apenas sobre a homossexualidade. Os diversos movimentos que se levantaram em protesto na esteira da luta por direitos civis das pessoas negras incluíam os homossexuais, mas também mulheres, latinos e outros grupos. A efervescência cultural gerou uma revisão da moral e do modo operante da sociedade em diversas áreas, sendo a sexualidade um dos temas mais debatidos. Discussões sobre o papel da mulher na sociedade, aborto, divórcio e homossexualidade passaram de ser o não dito, o silenciado ou recalcado para serem os grandes tópicos das discussões e divisões políticas do final do século XX.

Nesse sentido, em contraste com o contexto de ampla patologização das décadas de 1950 e 1960, a caracterização da homossexualidade como doença foi combatida no campo psiquiátrico e psicológico, com Dank (1973) a considerando moral e psicologicamente neutra, além do amplamente divulgado trabalho de Hooker (1956). A discussão atinge um de seus picos quando a American Psychiatric Association retira a homossexualidade da sua lista de doenças mentais em 1973, e a American Psychological Association, em 1975, solta a seguinte declaração:

Homossexualidade por si não implica prejuízo no julgamento, estabilidade, confiabilidade ou capacidades sociais e vocacionais gerais. Além disso, a Associação Americana de Psicologia urge todos os profissionais de saúde mental a tomar a liderança em remover o estigma de doença mental que há tempos vem sendo associado a orientações homossexuais<sup>48</sup> (CONGER, 1975, n.p, tradução nossa).

Ainda segue para defender a luta por reconhecimento legal:

A Associação Americana de Psicologia deplora toda discriminação pública e privada nas áreas de emprego, moradia, acomodação pública e licenciamento contra aqueles que engajam ou engajaram em atividades homossexuais e declara que nenhum ônus

---

<sup>48</sup> No original: *Homosexuality per se implies no impairment in judgment, stability, reliability, or general social and vocational capabilities; Further, the American Psychological Association urges all mental health professionals to take the lead in removing the stigma of mental illness that has long been associated with homosexual orientations.*

de prova de tal julgamento, capacidade ou confiabilidade deverá ser imposta a esses indivíduos maior do que aquela imposta a quaisquer outras pessoas. Ainda, a Associação Americana de Psicologia apoia e urge a passagem de legislação de direitos civis no âmbito local, estadual e federal que ofereceria a cidadãos que engajam em atos de homossexualidade as mesmas proteções garantidas para outros sobre a base de raça, religião, cor, etc. Além disso, a Associação Americana de Psicologia apoia e urge a revogação de toda a discriminação legislativa que destaca atos homossexuais cometidos por adultos que consentiram em privado<sup>49</sup> (CONGER, 1975, n.p, tradução nossa).

Esses fatos são recebidos com grande entusiasmo por líderes da comunidade gay. A descrição do modo como Perry apresenta Hooker, parte importante desse processo, na inauguração da *mother church* em 1971 nos diz um pouco sobre esse entusiasmo:

‘Agora, tem outra pessoa que eu gostaria de introduzir [...] nós estamos extremamente emocionados de ter a mulher que presidiu a Força Tarefa Nacional sobre homossexualidade para o Instituto Nacional de Saúde Mental, Dr. Evelyn Hooker. Dr. Hooker, levante-se e nos deixe conhecer você. Deus te abençoe, muito, muito bem’ Que sensação. Ela é aplaudida de pé e eu nunca tinha ouvido nada como aquilo. Eu só repito, ‘Deus te abençoe’. A congregação continua com a sua ovação, com sons de ‘améns’ espalhados e com assobios de apreciação. Simplesmente não para e é muito merecido.

‘Dr. Hooker, venha aqui. Venha aqui!’

Ela vem ao pódio e diz ‘É muito bom estar aqui’. E até mesmo essa simples frase é recebida com outra rodada de aplauso. Essa mulher é tão charmosa, calorosa e inteligente que se ela começasse a ler o livro telefônico traria a casa abaixo. Quando ela diz ‘Muito obrigado’ aceitando o amor que a congregação tem por ela, o reverendo John Hose se aproxima e nós ouvimos isso, sobre os nossos ombros, ‘Sabe, todo segmento da sociedade tem um herói do povo, e esse é o nosso’. A frase é recebida com outra onda de aplausos<sup>50</sup> (PERRY, SWICEGOOD, 1990, p. 204-205, tradução nossa).

---

<sup>49</sup> No original: *The American Psychological Association deplores all public and private discrimination in such areas as employment, housing, public accommodation, and licensing against those who engage in or have engaged in homosexual activities and declares that no burden of proof of such judgment, capacity, or reliability shall be placed upon these individuals greater than that imposed on any other persons. Further, the American Psychological Association supports and urges the enactment of civil rights legislation at the local, and state and federal level that would offer citizens who engage in acts of homosexuality the same protections now guaranteed to others on the basis of race, creed, color, etc. Further, the American Psychological Association supports and urges the repeal of all discriminatory legislation singling out homosexual acts by consenting adults in private.*

<sup>50</sup> No original: *‘Now, there's one other person that I want to introduce [...] we're thrilled to death to have the woman who chaired the National Task Force on Homosexuality for the National Institute of Mental Health, Dr. Evelyn Hooker. Dr. Hooker, stand up and let us meet you. God bless you real, real good’.*

*What a sensation. She receives a standing ovation, and I've never heard anything like it. I just go on saying, ‘God bless you’. The congregation goes on with its ovation, with the sounds of ‘amens’ sprinkled through it all, and with calls and whistles of appreciation. It just won't stop, and it is richly deserved.*

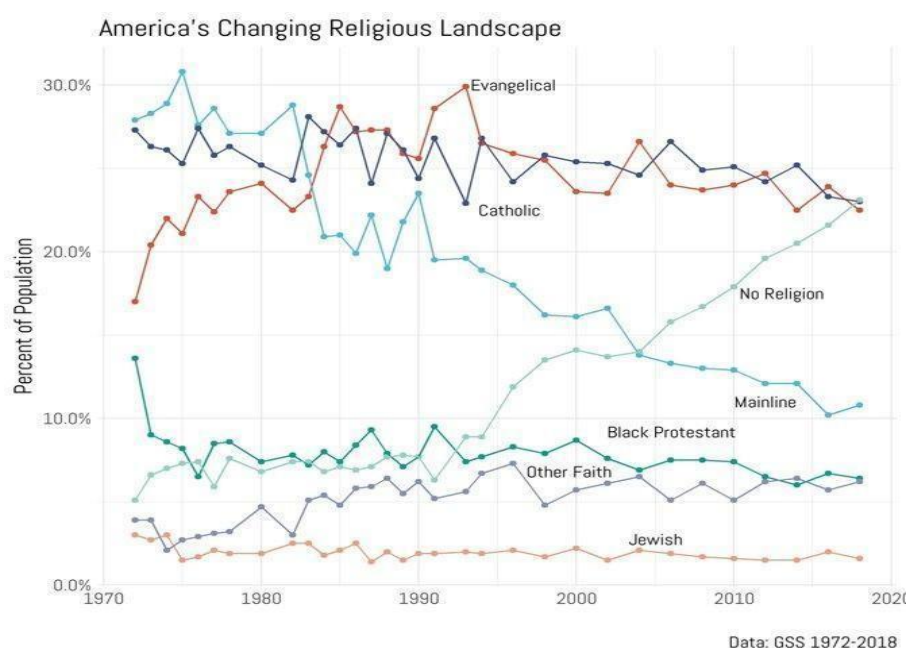
*‘Dr. Hooker, come up here. Come up here!’.*

*She comes to the podium, and says, ‘It's awfully nice to be here’. And even this simple statement is greeted with another round of applause. This woman is so charming and so warm and so bright that if she started reading the telephone book it would bring the house down. As she says, ‘Thank you very much’ in acknowledging the love this congregation has for her, the Reverend John Hose steps up and we hear him interject this, over our shoulders, ‘You know every segment of society has a folk hero, and this is ours’, And the statement prompts another wave of applause.*



No âmbito legal também houve uma série de vitórias, como a derrubada de leis antissodomia na Califórnia em 1975. Na sociologia, com a teoria da rotulação (BECKER, 2008), também houve significativos avanços no modo como se tratavam grupos desfavorecidos socialmente. No entanto, apesar da perspectiva patologizante perder cada vez mais espaço em determinados setores sociais, ela continuava com um fôlego renovado em outros. Conforme podemos observar no gráfico abaixo, as décadas finais do século trouxeram uma reorganização da demografia religiosa estadunidense, em que vemos o lento declínio das igrejas *mainline*, muitas delas tendo algum tipo de diálogo positivo com seus membros LGBT, em favor da ascensão de denominações evangélicas, principalmente as ligadas ao pentecostalismo e grupos conservadores. Conforme discutem Mckinney e Roof (1986) e Hervieu-Lèger (2000, 2015), essa reorganização do campo religioso trará diversas consequências sociais, sendo a mais pertinente para o presente trabalho a presença acentuada de grupos fundamentalistas em meio as discussões que permeavam o fim do século, como as questões de aborto, homossexualidade, divórcio etc.

**Gráfico 1** – Mudança do campo religioso estadunidense ao longo do tempo



Fonte: General Social Survey.

A ascensão de uma extrema direita cristã é particularmente importante no contexto do trabalho, porque a posição política e religiosa com que ela inunda o debate público sobre a moral estadunidense, em conjunto a posição histórica de opressão assumida pela religião cristã organizada em geral, faz presente uma representação social que se torna tão envolvente que as

áreas de contato e diálogo entre religião e sexualidade são esquecidas, favorecendo o entendimento de que as perspectivas cristãs e homossexuais estão em constante conflito, seja no âmbito social, seja no individual.

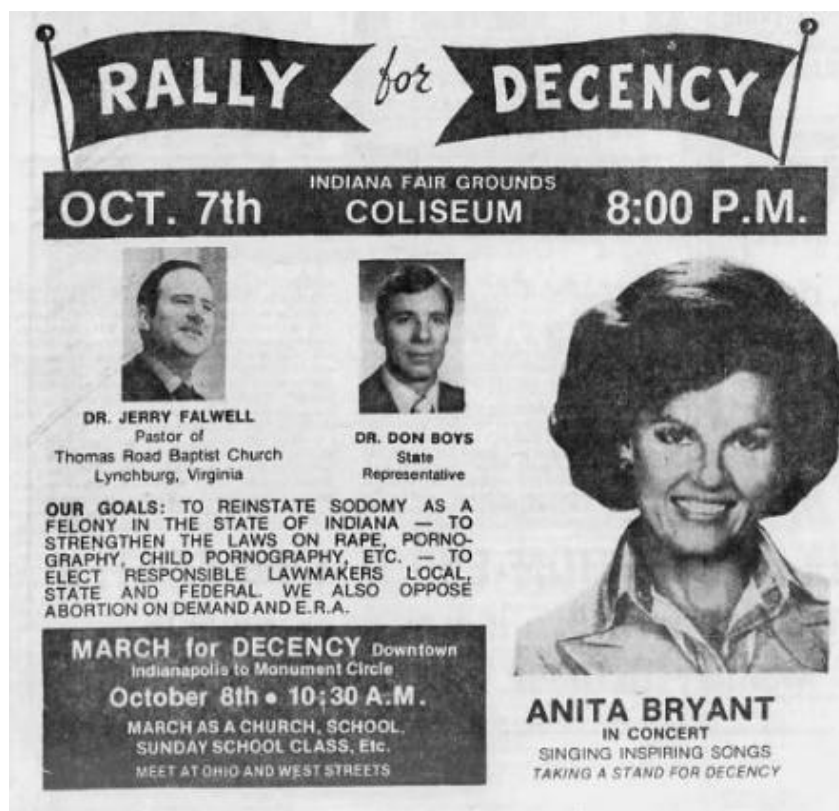
Os diversos debates e conflitos políticos protagonizados por grupos da extrema direita cristã em oposição a grupos políticos organizados em defesa de uma identidade homossexual reforçam essa posição. Em 1978, por exemplo, um senador da Califórnia, John Briggs, ao concorrer para governador, sugeriu uma proposta de lei que ficou conhecida como proposição número 6, que pretendia banir professores homossexuais das escolas como uma forma de ganhar o voto conservador no estado. Essa proposta gerou uma comoção social entre diversos grupos apoiando ou combatendo a proposição, sendo que na campanha para governador de 1978 a homossexualidade se torna um dos temas centrais nos debates.

A situação demonstra o contraste entre o início e o fim da década de 1970, quando vamos do banimento de qualquer tema ou palavra relacionada à homossexualidade no *Los Angeles Times* relatado por Robinson (1972) para uma manchete do jornal sobre a proposta de lei de Briggs em 1978 (MCMILLAN, 1978). Nesse contexto, a capacidade de mobilização de setores ativistas e da comunidade gay como um todo se demonstra muito mais madura, com a formação de grupos como *Concerned Voters of California*, do qual Perry fez parte, ou o *Bay Area Committee Against the Briggs Initiative*, que conseguiam articular política e financeiramente a comunidade gay em nível nacional, inclusive com dinheiro suficiente para pagar por tempo na televisão por todo o estado da Califórnia. A mídia, além de aceitar os anúncios, agora também convidava homossexuais para participar dos debates, sendo Perry um desses participantes (PERRY; SWICEGOOD, 1990), com a campanha *No on 6* se tornando manchete do principal jornal de Los Angeles. O que a manchete de jornal exemplifica é que os tempos de silenciamento do desviante cederam lugar a uma efervescência cultural e política que se reflete na maior cobertura da mídia.

Esse evento não é um ato isolado dentro das disputas políticas do fim do século XX. A própria campanha contra a proposição número seis vinha no rumo de um combate com *Save our Children*, grupo capitaneado pela cantora Anyta Bryant e que promovia ações políticas e religiosas contra leis que favorecem o público gay. Toda a comoção que culmina na proposta de Briggs já havia começado em 1977 com várias derrotas eleitorais sofridas pelos defensores da causa gay. Quando *Dade County's Metro Comission* tenta passar uma portaria que combateria a discriminação contra gays nas áreas de moradia, emprego e acomodação pública em 1977, inicia-se uma campanha contra e a favor da portaria que culminou com a vitória do grupo de Anyta Bryant. Diversas cidades e condados seguiram o exemplo, fazendo com que

Perry relatasse: “Eu me senti como os primeiros cristãos deveriam ter se sentido, puxados para uma arena onde os leões estavam prontos para jantar [...] eu não podia apagar da minha mente os adesivos antigay, ameaçadores a vida, que eu vi”<sup>51</sup> (PERRY, SWICEGOOD, 1990, p. 145, tradução nossa). Um exemplo de publicidade utilizada por grupos que eram contrários às mudanças sociais a favor dos homossexuais, em 1977, serve para ilustrar a situação:

**Figura 1** – Panfleto sobre um “comício da decência”, em Indiana, 1977



Fonte: Encyclopedia of Indianapolis<sup>52</sup>.

No anúncio, temos uma “marcha por decência”, protagonizado por Don Boys, legislador que propunha leis antissodomia, e Anyta Bryant, garota-propaganda de *Save our Children*. O anúncio constrói uma posição que defende a moralidade, a “decência” estadunidense, contra o declínio moral, representado por um amálgama que associava sodomia, crimes sexuais, pornografia e aborto em um só pacote. Essa posição moral e religiosa era canalizada em torno de determinadas ações políticas, mostrando a força que os estereótipos construídos nas décadas anteriores ainda tinham na sociedade estadunidense. Essa perspectiva, que muitas vezes beirava

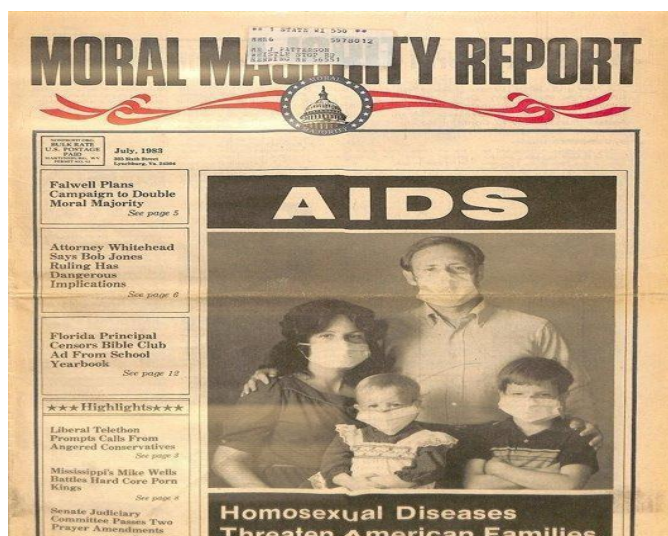
<sup>51</sup> No original: *I felt as the early Christian must have felt, pushed into an arena when the lions were ready for dinner [...] I could not erase from my mind the life-threatening, anti-gay bumper stickers I had seen.*

<sup>52</sup> Disponível em: <https://indyencyclopedia.org/anita-bryant-in-indianapolis/>. Acesso em: 26 maio 2025.

o pânico moral, torna claro o porquê do nome do grupo de Bryant ou a razão da proposta de Briggs atacar os professores homossexuais; os dois utilizavam como propaganda política a defesa de um ideal de família que os novos movimentos sociais estariam corrompendo ao legitimar a participação social de degenerados sexuais.

A presença da figura de Falwell no anúncio também não é acidental. O fundador da *moral majority*<sup>53</sup> era um exemplo de uma nova onda de líderes da direita cristã que utilizam suas igrejas e o nascente televangelismo<sup>54</sup> como bases para um ativismo político por pautas conservadoras, formando uma rede que se apoiava em uma concepção de moralidade que era amplamente divulgada em uma série de igrejas caracterizadas como ‘fundamentalistas’ e que estavam em plena expansão na década de 1970. Essa rede discursiva ia muito além de pautas morais e impactava diretamente a vida e morte de pessoas LGBT, especialmente com o advento da AIDS e sua caracterização como “praga gay”, como pode ser visto na revista do grupo de Falwell:

**Figura 2** – Capa do periódico *Moral Majority Report* de 1983



Fonte: Jstor<sup>55</sup>.

A capa do periódico do grupo político fundado por Falwell torna claros os motivos que levaram à cristalização de uma perspectiva de conflito entre cristianismo e homossexualidade.

<sup>53</sup> Grupo fundado em 1979 que se propunha a avançar pautas políticas conservadoras e que teve um impacto significativo na estruturação da direita religiosa estadunidense.

<sup>54</sup> O termo se refere à ascensão, nas décadas de 1960 e 1970, de pastores e igrejas, normalmente da ala evangélica conservadora que crescia na época (vide o gráfico 1), que começaram a utilizar a televisão como espaço de evangelização e arrecadação de fundos, inaugurando uma nova forma de atingir uma audiência nacional que não se via desde a década de 1930, com a popularização do rádio.

<sup>55</sup> Disponível em: <https://daily.jstor.org/the-moral-majority-collection/>. Acesso em: 26 maio 2025.

Em meio a uma crise sanitária que assolava o país, o periódico traz uma imagem do que se buscava construir como a família estadunidense ideal, um tema de defesa do grupo, utilizando máscaras para não se contaminar com a “doença homossexual”. Além da desinformação, o que contribui para o avanço da pandemia e do preconceito contra portadores do vírus, as máscaras trazem uma simbologia da homossexualidade como doença que remete ao ideário do começo da década de 1960 e que novamente traz a temática da ameaça às crianças e a família. Mais do que uma ameaça sanitária, a homossexualidade, tanto no anúncio de jornal de Bryant como na capa do periódico de Falwell, é vista como uma ameaça à decência e aos bons costumes de um EUA cristão.

Dentro desse contexto, assumir o conflito parece uma premissa confiável, já que ele está posto na sociedade e cristalizado nas representações religiosas mais proeminentes. Desse modo:

Grande parte da investigação sobre pessoas gays e lésbicas de fé assume que qualquer reconciliação de identidades religiosas e homossexuais é precedida por uma história de conflito (Thumma, 1991). Os investigadores relacionam este conflito com o fato de que, embora algumas denominações cristãs e grupos religiosos denominacionais, como a *United Church of Christ, Integrity* na igreja Episcopal, *Dignity* na Igreja Católica Romana, e *Lutherans Concerned*, vejam a homossexualidade de uma forma mais tolerante, a maioria das denominações cristãs tradicionais não o faz (Ellison, 1993; Mahaffy, 1996). Num estudo, 72% das igrejas e organizações pesquisadas condenaram os homossexuais e a homossexualidade como sendo uma abominação aos olhos de Deus (Melton, 1991). Membros e participantes de muitas das denominações cristãs mais conservadoras referem-se a gays e lésbicas como ‘antinaturais’, ‘maus’, ‘pecadores’ e ‘perversos’ (Clark, Brown e Hochstein, 1990; Greenberg e Bystry, 1982; Keysor, 1979; Scanzoni and Mollenkott, 1978). Quando essa linguagem e sentimento anti-gay são encontrados por gays e lésbicas com uma forte fé religiosa e um forte sentimento positivo em relação à sua orientação sexual, eles entram numa situação em que pode ocorrer conflito de identidade. Na verdade, os investigadores aplicaram o rótulo de dissonância cognitiva à luta que documentaram entre a homossexualidade e as crenças religiosas entre lésbicas (Mahaffy, 1996) e homens gays (Thumma, 1991)<sup>56</sup> (RODRIGUEZ; OUELLETTE, 2000, p. 333, tradução nossa).

---

<sup>56</sup> No original: *Much of the research on gay and lesbian people of faith assumes that any reconciliation of religious and homosexual identities is preceded by a history of conflict (Thumma, 1991). Investigators link this conflict with the fact that although a few Christian denominations and denominational religious groups, such as the United Church of Christ, Integrity in the Episcopal Church, Dignity in the Roman Catholic Church, and Lutherans Concerned, view homosexuality in a more tolerant light, most mainstream Christian denominations do not (Ellison, 1993; Mahaffy, 1996). In one study, 72% of surveyed churches and organizations condemned homosexuals and homosexuality as being an abomination in the eyes of God (Melton, 1991). Members and participants in many of the more conservative Christian denominations refer to gays and lesbians as “unnatural”, “evil”, “sinners”, and “perverts” (Clark, Brown, and Hochstein, 1990; Greenberg and Bystry, 1982; Keysor, 1979; Scanzoni and Mollenkott, 1978). When such anti-gay language and sentiment is encountered by gays and lesbians with a strong religious faith and a strong positive feeling towards their sexual orientation, they enter a situation where identity conflict can occur. Indeed, researchers have applied the label of cognitive dissonance to the struggle they have documented between homosexuality and religious beliefs among lesbians (Mahaffy, 1996) and gay men.*

A partir dessa proposição comum entre a bibliografia, os pesquisadores buscaram observar os diversos modos como diferentes indivíduos lidaram com esse conflito. A perspectiva psicológica também exprime um entendimento menos rígido sobre religião, principalmente em suas expressões individuais, refletindo mais uma tendência causada, em parte ao menos, pela reorganização demográfica do campo religioso estadunidense. Desse modo, Thumma (1991) trata o tema segundo uma ideia mais fluida de religião, entendendo que o conflito se resolve em termos de uma negociação da identidade religiosa individual que acomode os desejos do LGBT cristão. Yip (1999) já utiliza os termos “gerenciamento do estigma” ao lidar com uma amostra que vai desde membros de igrejas que acolhem esse público, como a MCC ou a *dignity*, até participantes em denominações *mainline* e não participantes em qualquer tipo de religião organizada.

Rodriguez e Ouellette (2000) constroem sua pesquisa com quarenta membros da *gay positive* MCC de New York segundo essa proposição geral. Assumindo o conflito entre as identidades religiosa e sexual, os autores teorizam quatro soluções perante a situação: rejeição da identidade religiosa; rejeição da identidade homossexual; compartimentalização (manter as identidades isoladas); e integração identitária; o foco da pesquisa: “Assim, propomos que o conflito de identidade pode ser aliviado quando gays e lésbicas integram as suas crenças religiosas e a sua homossexualidade numa compreensão única, nova e viável de si mesmos”<sup>57</sup> (RODRIGUEZ; OUELLETTE, 2000, p. 334, tradução nossa).

A conclusão dos autores é que a presença na igreja, entendida como um “Local para a integração entre as identidades cristã e homossexual”<sup>58</sup> (RODRIGUEZ; OUELLETTE, 2000, p. 335, tradução nossa), assim como participação em suas atividades ajuda no processo de integração identitária dos membros. Como um grupo que promove tanto a identidade homossexual como a cristã, a MCC é vista como um lugar seguro para construção identitária, fornecendo recursos para auxiliar os membros no processo. Um desses recursos é a promoção de uma teologia própria:

O objetivo destes grupos de apoio religioso de transmitir mensagens positivas tanto sobre a questão gay quanto sobre a cristã foi facilitado pelo recente surgimento de uma ‘teologia gay’ que valoriza especificamente os gays e lésbicas da fé cristã e reconhece as suas necessidades espirituais. Esses grupos reinterpretaram a Bíblia de tal forma que a homossexualidade é vista de uma forma positiva, e não negativa, do ponto de vista religioso<sup>59</sup> (RODRIGUEZ; OUELLETTE, 2000, p. 335, tradução nossa).

<sup>57</sup> No original: *Accordingly, we propose that identity conflict can be alleviated when gay men and lesbians integrate their religious beliefs and their homosexuality into a single, new, workable understanding of the self.*

<sup>58</sup> No original: *site of homosexual and Christian identity integration.*

<sup>59</sup> No original: *The goal of these religious support groups to deliver both gay-positive and Christian-positive messages has been made easier by the recent emergence of a “gay theology” that specifically values gay men and*

Essa teologia é exposta nos materiais da denominação assim como nos cultos e nos programas voltados à população LGBT, como um grupo de suporte a pacientes com HIV. Os autores também comentam o uso de “linguagem inclusiva”<sup>60</sup> (RODRIGUEZ, OULLETTE, 2000, p. 336, tradução nossa) e uma série de estratégias usadas pela denominação, como a presença de uma pastora lésbica que busca utilizar seu papel no púlpito como uma forma de ajudar os membros a reconhecerem a si mesmos como gays e cristãos. Concordando com as descrições iniciais de Robinson (1972), os autores argumentam que a própria estrutura da liturgia da MCC é pensada com esse objetivo, o que também corrobora com a análise da MCC de Austin realizada por Lukenbill (1998). O autor realizou observação participante e análise dos arquivos da MCC de Austin, chegando a conclusões que corroboram as de Rodriguez e Ouellette (2000), no sentido de que todas essas estratégias combinadas geravam um senso da instituição como lugar seguro, onde o indivíduo possa se reconhecer como legitimamente cristão e LGBT:

Muita atenção é empenhada para formas públicas de adoração. Em adição a palavras usadas nos cultos, toma-se o cuidado de apresentar rituais e serviços bem ensaiados e dignos. Adicionalmente, o mobiliário e decoração da igreja, uso de vestimentas e mantos do coral, boa música, manutenção do espaço, desenhos das publicações, comunicados à imprensa e aparições públicas da equipe são todos cuidadosamente considerados para causar máximo impacto nas percepções dos membros e da comunidade geral<sup>61</sup> (LUKENBILL, 1998, p. 448, tradução nossa).

Wilcox (2003), segue uma fórmula parecida com a dos autores anteriores em seu livro *Coming out in Christianity*: “De forma geral, o livro segue o típico curso do processo de integração de identidade desde as lutas individuais até o suporte comunitário e uma integração entre estratégias individuais e comunitárias”<sup>62</sup> (WILCOX, 2003, p. 32, tradução nossa). A autora inova ao trazer a discussão de um individualismo religioso, dando mais atenção aos

---

*lesbians of the Christian faith, and recognizes their spiritual needs. These groups have re-interpreted the Bible in such a way that homosexuality is viewed in a positive, rather than negative, religious light.*

<sup>60</sup> O termo não implica o que entendemos hoje por linguagem neutra, mas advinha de uma discussão feminista que advogava a alteração de uma linguagem excludente que utilizava apenas termos masculinos para se referir a Deus ou aos ministros, que acabavam excluindo a presença feminina, para uma linguagem que abarcasse os dois gêneros ou utilizasse termos neutros. Assim como em outra nota de rodapé, é importante ressaltar a historicidade da discussão atual LGBQIAP+.

<sup>61</sup> No original: *A great deal of attention is paid to forms of public worship. In addition to the words used in the order of services, care is taken to present well-rehearsed and dignified rituals and services. Additionally, church furnishings and decorations, use of vestments and choir robes, good music, upkeep of grounds, publication designs, news releases, and public appearances by the staff are all carefully considered for maximum impact on the perceptions of members and the general community.*

<sup>62</sup> No original: *Roughly follow the typical course of the identity-integration process from individual struggles to community support to an integration of individual and communal strategies.*

discursos individualizados de seus entrevistados e focando nos diferentes processos com que pessoas LGBT encontram reconciliação entre religião e sexualidade. Ela analisa, por exemplo, como diferentes pessoas reagem às estratégias comunitárias utilizadas pela MCC. Oscilando entre um aspecto de “normalidade”, um culto de domingo como qualquer outro, e o realce de marcas identitárias, cada congregação constrói um estilo de ritual religioso único que é avaliado pelos fiéis como atrativo ou não. Para alguns, ter sua identidade aceita em uma igreja que seja como a de sua infância é um fator importante, outros esperam algo que carregue um discurso identitário; alguns buscam um contato com a tradição religiosa, outros veem na sua quebra a principal função da igreja. Em meio a todos esses dilemas, cada congregação da MCC (já que, fora as linhas gerais, cada congregação tem liberdade para escolher seu ritual) tem de buscar um equilíbrio com seu público, ato cada vez mais difícil conforme mais igrejas buscam cativar esse público e as igrejas *mainline* reveem suas posições históricas sobre homossexualidade.

Algo louvável que aparece em Wilcox (2001, 2003) é um olhar histórico para a denominação. A autora se propõe a explicar o crescimento da denominação, argumentando que tanto fatores internos – como a figura carismática de Perry, um zelo evangelista tipicamente pentecostal e um ótimo produto pronto para atacar um mercado praticamente intocado – quanto externos – reorganização urbana e social que ocorria nos EUA com a formação de novas comunidades e de novos movimento religiosos, crescimento evangélico, postura negativa das igrejas *mainline*, crescimento dos movimento políticos por direitos civis, inclusive dos homossexuais – devem ser levados em conta para entender a ascensão da igreja. Após essa contextualização, retomando Bauer (1976), a autora se questiona:

A discussão sobre o desenvolvimento da UFMCC não pode ser fechada sem retornar a questão que intrigou Bauer e Warner, a justaposição que nunca para de surpreender aqueles que ainda não ouviram sobre a MCC: Por que a denominação de gays e lésbicas seria uma fundada por um ex-ministro pentecostal, completada por surtos de dons carismáticos e, em alguns assuntos, uma teologia bastante conservadora?<sup>63</sup> (WILCOX, 2001, p. 100, tradução nossa).

Ela segue nessa linha e define a MCC como uma igreja híbrida, que continha elementos considerados conservadores – como a influência de Perry, um pentecostal sulista, na denominação, certos surtos carismáticos e alguns aspectos de sua teologia –, mas que sua mera

---

<sup>63</sup> No original: *Discussion of the UFMCC's development cannot be closed without returning to the question that intrigued Bauer and Warner, the juxtaposition that never ceases to startle those who have not yet heard of the UFMCC: why on earth would the "lesbian and gay denomination" be one founded by a former Pentecostal minister, complete with outbreaks of charismatic gifts and, on some issues, a fairly conservative theology?*



existência como uma igreja cristã que afirma pessoas LGBT de fé<sup>64</sup> a torna radical dentro de seu contexto. Desse modo, o crescimento exacerbado da denominação se explicaria por sua natureza híbrida, já que conseguia se aproveitar tanto da onda de crescimento evangélico quanto do crescimento da visibilidade LGBT.

Embora seja uma aceção válida da denominação e que se encaixa, até certa medida, no discutido até agora, essa concepção de hibridez da MCC nos parece ancorada em certas divisões pré-estabelecidas pelos pesquisadores que geram um sentimento de perplexidade quanto a um órgão institucional que não se encaixa nesses conceitos já assumidos como verdadeiros. Isso se dá em função da fixação na divisão moral e política utilizada para interpretar a sociedade estadunidense e que se refletia em trabalhos sociológicos, que dividiam as denominações estadunidenses entre liberais e conservadoras, com um colapso do meio, conforme exemplifica o trabalho de McKinney e Roof (1986). Assumir essas divisões como universais e homogêneas na sociedade fez com que boa parte da bibliografia partisse de um questionamento inicial de por que um grupo gay se tornaria religioso, e ainda por cima com uma teologia conservadora, sem realmente elaborar uma crítica às afirmações que norteavam essas problemáticas, discussão que será retomada no final do capítulo.

Algo novo que aparece em Lukenbill (1998), em Rodriguez e Ouellette (2000) e em Wilcox (2003), que difere das descrições do fim da década de 1970, é que agora há a presença de marcadores identitários, como o uso das cores do arco-íris em bandeiras, vestimentas e publicações. A presença desses marcadores, em oposição à postura assumida por Perry na década de 1970 em alguns cultos, nos lembra que a MCC do fim da década de 1960 e começo da década de 1970 observada por Robinson (1972), Enroth (1974) e Bauer (1976) não é a mesma que os autores do fim da década de 1990 encontram. Como relatado anteriormente, a bibliografia se insere em um outro recorte histórico, que incentiva uma valorização identitária, o que é possível observar retornando a discussão encontrada em 1978.

Com a ascensão dos movimentos políticos e de uma imprensa gay<sup>65</sup>, temos tentativas de construção de representações comunitárias e análises históricas que remetem a uma “história gay” que igualam a orientação sexual com etnia, relatando história de pessoas gays ao longo do tempo e do espaço, apresentando um argumento que colocava a homossexualidade como uma

---

<sup>64</sup> Kane (2013) argumenta que, pela sua mera existência, a MCC já pode ser considerada uma organização política militante.

<sup>65</sup> No contexto da efervescência cultural da década de 1960, nasce nos EUA uma *underground press*, uma explosão de periódicos normalmente ligados a movimentos políticos, como a luta contra a guerra do Vietnã ou a movimentos de contracultura. Dentro dessa esfera, principalmente após 1969, com Stonewall, desenvolve-se cada vez mais uma *gay press* voltada à comunidade homossexual, normalmente ligada a organizações políticas, mas também contendo expressões comerciais, como o que se tornou o *The Advocate*.

das minorias oprimidas historicamente em busca por justiça, a exemplo do que fizeram os intelectuais negros.

**Figura 3** – Panfleto utilizado na campanha contra a iniciativa Briggs em 1978



Fonte: GLBT Historical Society<sup>66</sup>.

Nesse contexto, a mensagem de *gay pride* é reforçada pelo uso de diversas simbologias, como a cor lavanda ou o arco-íris. Retornando à questão da proposição n. 6, vemos em um pôster justamente essa construção de uma memória comunitária e política em ação. Nele, temos uma mulher em posição de protesto envolvida por um triângulo rosa, retomando uma memória gay da Alemanha do começo do século XX, que tinha uma comunidade florescente até a ascensão de Hitler, que usa justamente o triângulo rosa como símbolo para distinguir pessoas homossexuais. A legenda *Never again! Fight back!* e a imagem se combinam, então, para convocar a comunidade a lutar contra a proposição ao comparar a opressão representada pela lei à opressão da Alemanha nazista, construindo uma memória e uma representação para o desafio atual com base em um resgate histórico de uma memória comum. Esses argumentos políticos e históricos, construções de memória em torno de uma luta comum, serão comuns ao

<sup>66</sup> Disponível em: <https://www.glbthistory.org/briggs>. Acesso em: 13 maio 2025.

longo da década de 1970, com especial simbolismo a memória dos campos de concentração nazista (DOWNS, 2016).

Adentrando o século XXI, já encontramos críticas ao panorama construído pelos autores em volta da questão do conflito identitário. Analisando posteriormente essa bibliografia, Rodriguez (2010) busca revisar os principais conceitos psicológicos utilizados na pesquisa que tratam da relação entre sexualidade e religião nos EUA. O artigo de 2010 marca um ponto de virada na utilização desses conceitos, já que ele busca criticar as teorias existentes, propondo uma nova abordagem que considera mais coerente com a evolução da área. O autor argumenta que a dispersão e a desconexão da bibliografia restringem conclusões mais abrangentes e levam à reutilização das mesmas premissas por diferentes pesquisadores. Desse modo, as pesquisas assumem a integração identitária sem nunca questionar o pressuposto do conflito, pulando uma etapa crucial que levaria à reavaliação dos dados obtidos.

Com base em seus estudos, o autor observa que o conflito é um dos caminhos possíveis, entre outros, o que abre uma concepção mais ampla de religião, da funcionalidade da instituição e da relação entre sexualidade e religião. Em contraposição aos modelos tradicionais de entendimento das instituições religiosas cristãs, organizações como a MCC teriam, do ponto de vista psicológico do crente, a função de um apoio a um caminho de descobertas, ou “jornada espiritual”, e uma base de aceitação comunitária, o que mostra uma nova forma de sociabilidade que as teorias psicológicas não consideravam tendo em mente o modelo de sexualidade e religião anteriores.

Com essa concepção em mente, o autor sugere que trabalhar com o conceito de empoderamento para tratar de organizações como a MCC seria mais frutífero do que utilizar um paradigma voltado ao gerenciamento do estigma. Nessa perspectiva, as instituições e os movimentos funcionam como mediadores do processo de empoderamento individual, dando suporte e novas perspectivas. Assim, as *gays positive organizations* trazem características de conflito, mas também de integração e empoderamento, com o crente buscando refúgio social, mas também sendo um agente ativo na criação de uma comunidade religiosa que ressoa com seus valores construídos individualmente ou em conjunto com a comunidade.

Adentrando os trabalhos mais recentes, Fuist (2017) busca sistematizar a mesma bibliografia que Rodriguez (2010) para servir de base para seu processo de observação participante em três congregações inclusivas, a Dignity<sup>67</sup> de Chicago, a sinagoga Welcome and Shalom e a MCC da cidade de Emerald. O autor chega à conclusão de que, diferentemente da

---

<sup>67</sup> Grupo inclusivo católico. É fundado um pouco depois da MCC, sendo uma das mais antigas organizações religiosas para pessoas LGBT ainda em atividade.

suposição da bibliografia: “Há várias maneiras com que pessoas religiosas LGBT lidam com a conexão entre a sua identidade LGBT e a sua religião”<sup>68</sup> (FUIST, 2017, p. 1, tradução nossa). Integração de identidades em conflito é apenas um meio entre outros, sendo que os meios utilizados variam de acordo com os recursos providos pelos diferentes contextos em que os indivíduos se encontram. Assumindo a identidade como uma performance contextual em constante desenvolvimento, o autor entende que a perspectiva integracionista:

Falhou em abordar a complicada multiplicidade da identidade, particularmente como identidades são ancoradas em diferentes comunidades, práticas, narrativas e relacionamentos - negando o grau em que contexto social é chave para moldar identidades”<sup>69</sup> (FUIST, 2017, p. 3, tradução nossa).

É evidente que as conclusões de Rodriguez (2010) e, principalmente, Fuist (2017) são também produtos de um século XXI mais aberto ao diálogo com a questão identitária, especialmente na academia<sup>70</sup>. Os autores já estão inseridos em um contexto onde o casamento homoafetivo é uma realidade em conjunto com uma série de outras conquistas de visibilidade LGBT, como as *gay pride* ao redor do mundo. Pessoas LGBT são visíveis na mídia e há a existência de um amplo mercado voltado para atender especialmente esse público. A homossexualidade há muito deixou de ser um crime ou uma doença, e nos espaços onde ainda é um pecado é, normalmente, tratada com perspectivas de acolhimento pastoral no lugar de uma confrontação. Esse é um cenário em que: “As opções identitárias para pessoas LGBT cresceram exponencialmente”<sup>71</sup> (FUIST, 2017, p. 2, tradução nossa).

Embora ainda haja diversos problemas para pessoas LGBT na sociedade, a situação social avançou a tal ponto que passa a ser possível que a bibliografia se abra a outras visões para olhar as práticas e as identidades LGBT, reconhecendo, por exemplo: “Gays e lésbicas como seres espirituais por si mesmos”<sup>72</sup> (RODRIGUEZ, 2010, p. 8, tradução nossa). Cuthbert e Taylor (2019) realizam uma análise da MCC que vai nesse sentido, com as autoras pretendendo explorar o engajamento entre a juventude *queer* no espaço da MCC no Reino Unido. O interesse se dá nas fontes de bem-estar na vida de pessoas *queer*, sendo que a MCC: “Provê jovens *queer* religiosos com uma sensação de lar, família e uma experiência

---

<sup>68</sup> No original: *There are a variety of ways in which LGBT religious people approach the connection between their LGBT identity and their religion.*

<sup>69</sup> No original: *Fail to address the complicated multiplicity of identity, particularly how identities are anchored in different communities, practices, narratives, and relationships - neglecting the degree to which social context is key to shaping identities.*

<sup>70</sup> Para uma visão crítica anterior, ver Eliason (1996).

<sup>71</sup> No original: *the identity options for LGBT persons have grown exponentially.*

<sup>72</sup> No original: *gays and lesbians as spiritual beings in and of themselves.*

fenomenológica de ‘adequação’ e ‘calma’”<sup>73</sup> (CUTHBERT; TAYLOR, 2019, p. 951, tradução nossa). As autoras também trazem uma concepção de uma subjetivação da religião em uma forma de *spiritual journey*, em que a MCC é um ponto de apoio para o empoderamento e descobrimento religioso pessoal.

No entanto, longe de construírem uma visão apenas positiva da MCC, mostram também as contradições experienciadas pelos membros, assim como Wilcox (2003). Enquanto alguns participantes elogiam a igreja por ser um espaço não sexualizado dentro da comunidade *queer*, contribuindo para a quebra do estereótipo da comunidade como uma “cena” hipersexualizada, outros a criticam por ainda a verem como uma extensão da *dating culture*. A contradição principal é que muitos membros entendem que a MCC deveria ser um lugar mais ou menos religioso ou mais ou menos político. Alguns acham que a MCC deveria ter um aspecto mais religioso e menos social, enquanto outros veem apenas valor na MCC como representante política da comunidade.

O interessante é que a bibliografia evidencia que essas contradições e os conflitos acompanham a MCC desde seu nascimento. Robinson (1972) relata algo parecido na MCC de *Los Angeles* enquanto Lukenbill (1998) encontra a seguinte situação na MCC de Austin:

Até certo ponto, a MCC de Austin sempre foi envolvida em atividades políticas que de tempos em tempos causaram graus diferentes de desarmonia na congregação. Mesmo que a congregação pareça liberal em termos de suas visões políticas e sociais, cartas achadas no arquivo, conversas com ex-membros da igreja e entrevistas com pessoas de fora da igreja indicam que a igreja pode ter perdido ou falhado em atrair membros potenciais porque era percebida por alguns como ‘muito política’ e ‘não igreja’<sup>74</sup> (LUKENBILL, 1998, p. 446, tradução nossa).

Essas diferentes visões dentro da mesma congregação fizeram com que membros da congregação fundassem outra igreja com teor mais evangélico (LUKENBILL, 2012). Relatos desse tipo parecem não ser incomuns, sendo encontrados na própria literatura da MCC (PERRY; SWICEGOOD, 1990). Por último, Cuthbert e Taylor (2019) relatam que vários participantes continuavam a atender igrejas tradicionais, mostrando que o ambiente de experiência pessoal por vezes não é suficiente, com os membros continuando apegados às denominações de origem. Por outro lado, alguns participantes não conseguiram se sentir

<sup>73</sup> No original: *provided young religious queer people with a sense of home, family, and a phenomenological experience of ‘fit’ and ‘ease’*.

<sup>74</sup> No original: *To some extent MCCA has always been involved in political activities which from time to time have caused varying degrees of disharmony in the congregation. Although the congregation appears to be liberal in terms of its social and political views, letters found in the archive, conversations with former church members, and interviews with people from outside the church indicate that the church may have lost or failed to have attracted some potential members because it has been perceived by some as ‘too political’ and ‘not like church’*.

incluídos na sua denominação de origem, porque ela não tinha a identificação identitária que a MCC provia. Essa também não parece ser uma contradição nova, sendo que, analisando a década de 1970, White (2008, p. 115) relata que: “Criar um espaço para praticantes religiosos gays envolvia negociar tensões entre meramente a acomodação a uma ‘religião heterossexual’ e inventar rituais de afirmação gay percebidos por alguns como estrangeiros a sua tradição”<sup>75</sup>, e é uma tensão que retorna quando a MCC chega ao Brasil.

### 1.3 A MCC NO BRASIL

Embora o trabalho tenha como foco a MCC nos EUA, tema que não foi explorado com afinco pela bibliografia brasileira, ainda é a partir do lugar de pesquisador brasileiro, inserido nas dinâmicas próprias da academia brasileira, que escrevemos. A curiosidade sobre a temática das igrejas inclusivas, nome pelo qual igrejas como a MCC são conhecidas no Brasil, foi o que levou ao início da pesquisa e o que definiu, ao menos inicialmente, as problemáticas escolhidas. Além disso, dialogamos com pesquisadores brasileiros e nos inserimos dentro desse recorte da bibliografia, sendo pertinente reconhecer a importância desses pesquisadores e como contribuimos para o campo de pesquisa<sup>76</sup>.

Conforme demonstrado no gráfico abaixo, a MCC cresceu de forma exponencial nos EUA, chegando a ter mais de 200 congregações só em solo estadunidense, o que deu à igreja uma visibilidade internacional como principal instituição que promovia sua ideia voltada ao público LGBTI+. Perry é convidado a palestrar em outros países onde havia grupos que se interessaram pela ideia, com a igreja já na década de 1970 expandindo para alguns países de língua inglesa (Canadá, Inglaterra e Austrália) e fundando um departamento de *World church extension* (PERRY, SWICEGOOD, 1990). Embora focado na expansão para todos os locais possíveis, em um cenário de guerra fria, Perry relata: “O terceiro mundo, onde frequentes trocas na política e populações multiculturais famintas são fatos contínuos da vida”<sup>77</sup> (PERRY; SWICEGOOD, 1990, p. 216, tradução nossa), o que faz com que a expansão para fora do

---

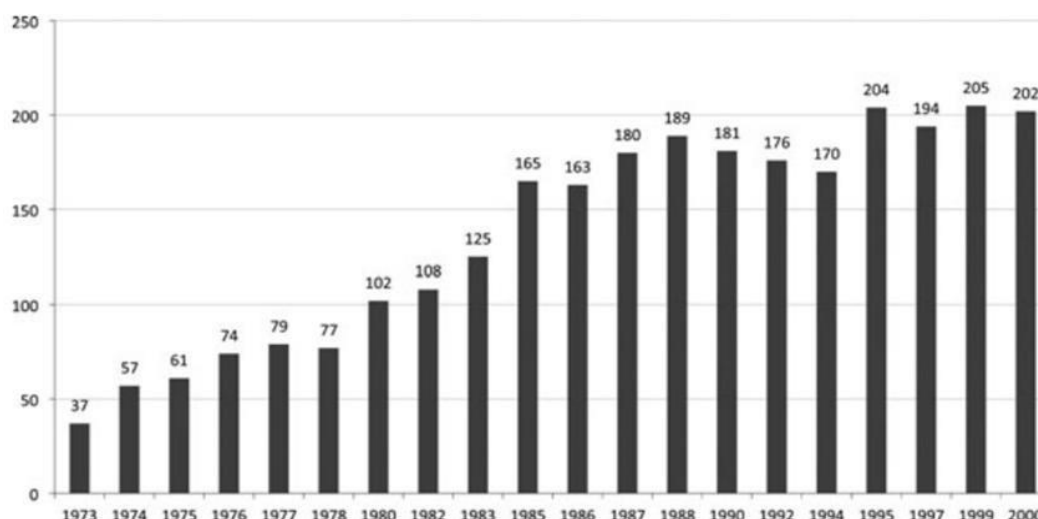
<sup>75</sup> No original: *Creating a space for gay religious practitioners involved negotiating tensions between merely accommodating to a “heterosexual religion” and inventing gay-affirming rituals perceived by some to be alien to their tradition.*

<sup>76</sup> Além dos trabalhos citados ao longo desse subcapítulo, outros foram mapeados e que lidam com o tema das ‘igrejas inclusivas’, como Azevedo (2021), Brandão (2021), Cunha (2018), Ferreira (2016), Gelinski (2017), Guimarães (2017) e Lorenzo (2016).

<sup>77</sup> No original: *The Third World, where frequent shifts of politics and starving multicultural peoples are continuing facts of life.*

primeiro mundo só se dê tardiamente<sup>78</sup>, com a Igreja da Comunidade Metropolitana chegando no Brasil apenas no começo do século XXI.

**Gráfico 2 – Crescimento da MCC nos EUA**



**Fig. 1.** The number of U.S. Metropolitan Community Church congregations nationwide, 1973–2000.

Fonte: KANE, M.D. LGBT Religious Activism: Predicting State Variations in the Number of Metropolitan Community Churches, 1974–2000. *Sociological Forum*, [S. l.], v. 28, n.1, p. 135-158, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/socf.12006>. Acesso em: 13 ago. 2022.

Oliveira (2017) sugere que a demora na expansão da MCC para a América Latina se dá também pela questão da AIDS, que freou os planos da denominação como um todo. Outro fator que pode justificar o atraso é o cenário político do país, afinal o Brasil sofria com uma ditadura enquanto Perry era convidado à Casa Branca. Dadas as diferentes situações políticas, apenas na década de 1990, com a redemocratização, que ocorreu de forma sólida a organização de grupos políticos LGBT no país, sendo que a primeira parada do orgulho LGBT em São Paulo se dá apenas em 1997<sup>79</sup>. Com a expansão desses grupos iniciais e da mensagem de orgulho identitário, que acompanha o movimento em todas as partes do mundo, começam a fomentar discussões iniciais sobre homossexualidade e cristianismo, inclusive utilizando material da MCC.

<sup>78</sup> Com exceção de uma igreja na Nigéria, mas em um contexto muito específico. Sobre o tema, ver Perry e Swicegood (1990, p. 215-217).

<sup>79</sup> Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/14/album/1497452267\\_727156.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/14/album/1497452267_727156.html). Acesso em: 12 maio 2024.

Essas discussões resultaram na formação dos primeiros grupos inclusivos no Brasil, entre eles a primeira Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), nome da MCC no Brasil. Conforme discutido, a MCC é uma instituição, como todas as outras, mutável, e em sua expansão para o Brasil a igreja estava passando por uma série de mudanças, como uma transição de liderança e uma reorganização dos valores centrais e da estrutura da denominação. Quando chega em solo brasileiro, a igreja fundada por Perry em sua sala de estar não é mais a de “teologia conservadora” que Bauer (1976) e Robinson (1972) encontram, mas está quase sempre associada como uma “igreja dos direitos humanos”. Segundo site da ICM:

Fundada em 1968, as Igrejas da Comunidade Metropolitana ICM (Metropolitan Community Church – MCC) tem estado na vanguarda dos movimentos de direitos civis e humanos, abordando questões de raça, gênero, orientação sexual, economia, mudança climática, envelhecimento e direitos humanos globais. A ICM foi a primeira a realizar casamentos entre pessoas do mesmo sexo e esteve na vanguarda da luta pela igualdade no casamento nos EUA, no Brasil e em outros países do mundo. A ICM reconhece um estado de necessidade em todo o mundo nas áreas de direitos humanos e justiça, incluindo, entre outros, a comunidade de lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros e queer. Como pessoas de fé, a ICM se esforça para construir pontes que liberam e unem vozes de desafio sagrado. A ICM lidera a partir das margens e transforma (ASSOCIAÇÃO DAS IGREJAS DA COMUNIDADE METROPOLITANA DO BRASIL, 2010, n.p).

Essa postura institucional que, à época da entrada no Brasil, a denominação proclamava (e ainda proclama), marcará a percepção da bibliografia sobre a MCC, inclusive quando pretendem construir uma visão histórica sobre a denominação. Essa percepção será ainda mais realçada quando se nota a ascensão de igrejas que pregam um “pentecostalismo inclusivo” ou uma “homossexualidade santificada”, fazendo com que a MCC apareça como uma proposta de “inclusão radical”. Os termos foram cunhados por Natividade (2010), cujos estudos foram contemporâneos da fundação dos primeiros grupos, observando a formação da ICM no Rio de Janeiro e a ruptura em Igreja Cristã Contemporânea (ICC). Dado o pioneirismo e a qualidade do trabalho, o estudo do antropólogo acabou se tornando fundador no campo das igrejas inclusivas no Brasil, com várias pesquisas partindo da mesma problemática do autor.

A emergência da questão gay no campo religioso brasileiro é vista como resultado de transformações ocorridas na sociedade brasileira na década de 1990, percebida pela historiografia como momento de organização e crescimento de movimentos políticos por direitos civis dos homossexuais (principalmente na luta contra a AIDS), mas também de uma reação conservadora quanto ao tema: “É nesse contexto que a sexualidade, antes restrita ao domínio do privado, se torna matéria de discussão na cena pública” (NATIVIDADE, 2010, p. 92). Nessa conjuntura, grupos ativistas surgem e dois deles, o Corsa e o Centro Acadêmico de



Estudantes de História da USP (CAEHUSP), organizam celebrações ecumênicas e discussões sobre religião e sexualidade.

Dessas primeiras discussões, nascem os primeiros grupos inclusivos, todos efêmeros. Mesmo que houvesse consenso quanto ao problema, transferir esse consenso para uma solução parecia ser algo difícil, com tensões e divisões vindo à tona, principalmente relacionados a: “Colaborar para a criação de instituições religiosas cristãs específicas para gays ou fazer pressão para a inclusão e visibilidade dos homossexuais nas igrejas e denominações de origem?” (NATIVIDADE, 2010, p. 93). Como em relação ao trabalho de Cuthbert e Taylor (2019), é interessante como algumas problemáticas centrais permanecem ao longo dos diferentes tempos e espaços. Nesse sentido, em sua primeira autobiografia, Perry relata que:

Meus irmãos e irmãs que estão envolvidos no ministério de igrejas católicas romanas e protestantes me disseram: ‘Sim, acreditamos que os homossexuais podem se tornar parte do reino de Deus, mas não acreditamos que deva haver igrejas segregadas para homossexuais’<sup>80</sup> (PERRY; LUCAS, 1972, p. 221, tradução nossa).

Posteriormente, são fundadas a Igreja Acalanto, em 2002, e a Comunidade Cristã Nova Esperança, em 2004. Houve alguns grupos que tentaram implementar a ICM desde 2002, mas Natividade (2010) relata que a inauguração da igreja no Brasil só foi realizada em 2004, em que a ICM: “Pretendia mostrar ao mundo evangélico uma forma diferente de adorar a Deus [...] um momento de louvor foi conduzido por rapazes que através de performances drag – em uma linguagem descontraída e cheia de humor – dublaram cantoras evangélicas” (NATIVIDADE, 2010, p. 93). A diferença é nítida com a apresentação pública da MCC relatada por Robinson (1972), que prezava pela ideia de “normalidade”. A igreja ainda defendia que a orientação sexual era uma benção divina e que havia base bíblica para a aceitação homossexual, posturas que depois geraram conflitos com os grupos proponentes do “pentecostalismo inclusivo”. O próprio grupo da ICM no Rio de Janeiro adotou uma postura crítica em relação aos princípios da denominação, o que levou ao rompimento e à formação de uma nova igreja, a Igreja Cristã Contemporânea (ICC).

Novamente, questões já discutidas reaparecem. Para esse novo grupo, a igreja deveria ser um local de adoração e espiritualidade, com pouca doutrina e nenhuma política. O foco era ser uma igreja como qualquer outra, afastando-se do estereótipo de “igreja gay” e, nesse sentido, a presença heterossexual era valorizada. No início, a MCC também buscou se defender do

---

<sup>80</sup> No original: *I have been told by my brothers and sister who are involved in the ministry of Roman Catholic and Protestant churches, ‘Yes, we believe that homosexuals can become a part of God’s kingdom, but we don’t believe there should be segregated churches for homosexuals.*

rótulo de *gay church*, e vemos na primeira autobiografia de Perry o reverendo elogiar a presença homossexual em discurso para legisladores:

À medida que eu viajo por esse nosso grande país, eu me encontro mais e mais com pessoas heterossexuais que vêm me ouvir falar, vem às nossas reuniões. Eles estão preocupados com o trabalho que nós estamos fazendo. Eles descobrem que nós não nos enquadrados na imagem que eles tinham previamente. Muitos deles se envolvem ativamente com nossa missão. Eu aguardo com expectativa para o dia em que nós teremos um braço da igreja - uma missão - especificamente para a comunidade heterossexual<sup>81</sup> (PERRY; LUCAS, 1972, p. 218, tradução nossa)

Em comparação, Natividade (2010, p. 103) observa sobre a ICC:

Em diversas ocasiões observei o contínuo esforço pastoral em conquistar a frequência de heterossexuais ao culto. A presença de pessoas com essa orientação era extremamente valorizada, consistindo em uma meta. Dessa forma, era comum o relato de situações em que um heterossexual (homem ou mulher) estivera presente.

A nova igreja também passa a se distanciar cada vez mais da ideia de uma teologia inclusiva e se aproxima de noções pentecostais de espiritualidade, com elementos de “cura” e “batalha espiritual”, instituindo uma moral cristã mais rígida e construindo uma “homossexualidade santificada”<sup>82</sup>. Para esse novo grupo, a ICM tolerava comportamentos que eram inaceitáveis para um cristão, enquanto os novos proponentes da ICM viam a ICC como um grupo de fundamentalistas, com Natividade (2010) relatando que, em um encontro de líderes da ICM, ouviu um ministro falar que: “Acreditava que os homossexuais não precisavam de ‘restituição’ ou ‘cura’ [...] mas de uma sociedade que os legitimasse” (NATIVIDADE, 2010, p. 107). Com isso, definem-se fronteiras que serão suporte para a construção de identidades. Essas fronteiras parecem advir junto dos processos distintos com que diferentes indivíduos e organizações que advogam uma identidade gay se propõem a reclamar uma herança cristã, como observado por White (2007) ao analisar a década de 1970. Ao notar a crítica de um reverendo da MCC à pompa de uma missa realizada por um grupo católico independente gay, White (2007, p. 149, tradução nossa) observa que:

---

<sup>81</sup> No original: *As I travel around this great country of ours, I meet more and more with heterosexual people who come out to hear me speak, who come to our meetings. They are concerned with the work we are doing. They find that we don't fit the image they previously held. Many of them become involved, actively, with our mission. I look forward to the day when we will have an arm of the church - a mission - specifically to the heterosexual community.*

<sup>82</sup> O paralelo com a fala de Robinson (1972, p. 185, tradução nossa) de: “Versão homossexual da moralidade do cinturão bíblico” é notável.

Ironicamente, era uma acusação que gays cristãos não raramente faziam uns aos outros. Católicos independentes<sup>83</sup> eram acusados de ‘encenação’ enquanto eles, em resposta, acusavam MCC de tentar emular ‘o que há de pior na religião heterossexual de hoje’.

Nesse sentido, o trabalho do antropólogo é interessante, pois mostra a construção institucional, social e psicológica das nascentes igrejas inclusivas como realizada não só em relação a uma sociedade e a um campo religioso excludente, mas também quanto às filiações e divisões próprias das dinâmicas internas dos grupos. Desse modo, o autor ressalta a presença de “homossexualidades”, assim como de formas plurais de construir e experienciar as igrejas inclusivas. Observando as estratégias adotadas pelas duas igrejas, o autor as define em termos de particularismo e universalismo: “Para a ICM a homossexualidade é vista como extremamente positiva e valorizada, empregando-se ações no sentido de realçá-la. O discurso elaborado pela ICC, ao contrário, almeja apagar ou minimizar a separação” (NATIVIDADE, 2010, p. 112). O pesquisador ainda conclui assinalando que os grupos são mutáveis e que pode haver redirecionamentos do relatado, perspectiva que nos foi cara na realização dessa revisão bibliográfica.

Os demais trabalhos sobre a ICM são, como a bibliografia estadunidense, em sua grande maioria compostos por estudos de caso. A importância de apreender o trabalho de Natividade (2010) está em que muitos desses trabalhos seguem a ideia dessa antropologia comparada que trabalha a diferença entre uma “inclusão radical” e uma “homossexualidade santificada”. Rodrigues (2009) segue caminho parecido ao entrevistar líderes de três igrejas inclusivas de São Paulo (ICM-SP, Comunidade Cristã Nova Esperança e Igreja Cristã Evangelho para todos) sobre suas representações acerca de suas igrejas e a relação com movimentos sociais. O autor nota que os líderes não vinculados à ICM tendem a ver a parada gay, por exemplo, como voltada para uma cultura sexual e que seria função das igrejas mostrar que homossexualidade não é promiscuidade. Mas também há tensão dos movimentos sociais com as igrejas, que enxergam que, mesmo acolhendo os gays, as igrejas ainda reproduzem valores convencionais associados a igrejas evangélicas. Essa tensão é relatada também por Wilcox (2003), em que alguns participantes relatam dificuldade em se proclamar cristãos diante de certas partes da comunidade LGBT. Nesse sentido, na primeira *National March on Washington for Lesbian and Gay Rights*, Perry também relata que:

---

<sup>83</sup> Grupos católicos independentes se formaram nos EUA reivindicando uma herança com os primeiros apóstolos da igreja primitiva. Sobre a relação desses grupos com o movimento religioso gay, ver White (2007) ou White (2008).

Alguns dos membros do comitê organizador da marcha se opuseram a ter um ‘clérigo gay’ como palestrante. Eu fui informado que eles decidiram que a última coisa que eles queriam era ouvir um equivalente gay e branco ao martirizado Martin Luther King, Jr.<sup>84</sup> (PERRY; SWICEGOOD, 1990, p. 194, tradução nossa).

Jesus (2012), Coelho Júnior (2014) e Bertolino Junior (2018) também trabalham a MCC a partir desse entendimento de uma “inclusão radical” localizada em oposição a discursos conservadores, sejam sociais, religiosos ou mesmo de outras igrejas inclusivas. Oliveira (2017) segue inicialmente o mesmo caminho, mas termina por observar que as diferenças entre a ICM e a Comunidade Cidade do Refúgio (que ocupa o lugar da ICC na narrativa) funcionavam muito mais como construções discursivas necessárias à demarcação de fronteiras e à construção de identidades do que efetivamente uma realidade estanque, problematizando, ainda de forma tímida, a assumida diferenciação adotada pela bibliografia com base no trabalho fundador de Natividade (2010). Mesmo os trabalhos que não procuram fazer essa comparação partem da MCC como “inclusão radical”, construindo uma imagem da denominação a partir da ideia de igreja dos direitos humanos (SOUZA, 2015; DIAS, 2022a, 2022b). Freire (2019) traz um novo olhar para o campo, referenciado no trabalho de Musskopf (2022), ao olhar para a ICM a partir de uma perspectiva *queer*. Partindo dessas definições, os trabalhos tendem a focar nos meios com que a ICM promove essa inclusão radical.

Embora sejam trabalhos que foquem em uma realidade específica daquelas congregações estudadas, a maioria se propõe a realizar um breve relato histórico da MCC, sendo que esses relatos são pertinentes de serem analisados levando em conta o objetivo do presente trabalho. Dado o estado ainda prematuro do campo de estudo, algumas narrativas apresentam menos recursos do que outras, apoiando-se na literatura disponível em português, que, fora as fontes denominacionais, se resumia ao livro de Joe Dallas (1998) *A operação do erro: confrontando o movimento gay cristão*, traduzido para o Brasil em 1998.

Alves (2009), Oliveira (2015) e Bertolino Junior (2018) compartilham quase a mesma construção histórica baseada em Dallas (1998). Bertolino Junior (2018) argumenta que o livro de Dallas (1998) serve como contraponto à história produzida pela denominação, mas há de se questionar até que ponto dar voz a narrativa de um ex-gay<sup>85</sup>, promotor de terapias cristãs de “cura” homossexual nos EUA, é válido em um trabalho acadêmico. Ao pesquisador é atribuída uma respeitabilidade como detentor de determinados conhecimentos que devem advir em

<sup>84</sup> No original: *Some of the members of the march committee were opposed to having a ‘gay clergyman’ speak. I was told that they had decided that the last thing they wanted to hear was a gay-white equivalent of the martyred Martin Luther King, Jr.*

<sup>85</sup> Joe Dallas já foi, inclusive, associado com a MCC antes de passar por processo de “cura”.

conjunto com uma responsabilidade na escrita, e o uso de determinados materiais em trabalhos acadêmicos pode justificar narrativas prejudiciais à sociedade.

Feita essa ressalva, Dallas (1998) tende a ver o que chama de “movimento cristão inclusivo” como algo intrínseco ao movimento por direitos civis dos homossexuais, sendo que as igrejas inclusivas seriam meras extensões desse primeiro movimento geral, que promovia a mensagem do orgulho gay e a necessidade do *coming out* de forma pública. Para o autor, o movimento inclusivo tinha uma espécie de simbiose com o movimento político; conforme o movimento político ganhava notoriedade, o movimento gay cristão: “contribuía convidando homens e mulheres que mantinham a sua orientação sexual em segredo não apenas à experiência religiosa [...] mas também ao engajamento com as causas LGBT” (OLIVEIRA, 2015, p. 62). Segundo essa visão, o movimento das igrejas inclusivas era subordinado ao movimento político maior, pois estava: “Prontamente seguindo as orientações do movimento de direitos dos homossexuais” (OLIVEIRA, 2015, p. 63).

A narrativa é parcialmente verdadeira, pois é nesse momento de libertação política que teremos a fundação e o crescimento dos grupos inclusivos mais conhecidos, ao que Dallas (1998) atribui o fato de que a mensagem de orgulho identitário levaria as pessoas a quererem viver sua fé sem deixar sua homossexualidade. A relação entre os movimentos políticos e a fundação de grupos inclusivos é clara, no entanto a atribuição à MCC de “braço religioso do movimento gay”<sup>86</sup> é uma narrativa antiga e amplamente divulgada por trabalhos acadêmicos e jornais da década de 1970 que se basearam em preconceitos sociais, estereótipos e concepções teóricas fechadas. O problema, além do preconceito, é que essa narrativa acaba negando autonomia às igrejas como a MCC, encerrando-as dentro dos conceitos definidos previamente, demonstrando que a herança da década de 1970 ainda não foi superada. Tudo se passa como se as especificidades da arena política e do campo religioso fossem meras formalidades que são dissolvidas perante a pressão do estigma, fazendo com que os indivíduos transitem livremente de uma esfera a outra.

Quanto aos demais trabalhos, uma ressalva deve ser feita. O fato de serem realizados majoritariamente por antropólogos, sociólogos e cientistas da religião que buscavam, prioritariamente, realizar um estudo de caso através de entrevistas e observação participante coloca os olhares históricos para a denominação em segundo plano. A história da MCC aparece

---

<sup>86</sup> No original: ‘*The ecclesiastical wing of the lavender revolution*’, termo usado pelo jornalista Edward Fiske em 1971 em um artigo do *New York Times*. Sobre a reportagem ver: Edward Fiske, “Color Some of the Churches Lavender,” *New York Times* March 28, 1971, E7; ou White (2008).

como um plano de fundo necessário à contextualização da chegada da ICM no Brasil; o país é o ponto de partida e de chegada das análises, fazendo com que a visão atual da igreja, autoproclamada “igreja dos direitos humanos”, retroceda até sua fundação e influencie fortemente as narrativas históricas da bibliografia. Embora tragam diversas considerações pertinentes para a problemática do presente trabalho, Oliveira (2017), por exemplo, ressalta a importância de pensar o contexto de violência como formador da identidade e retórica da MCC; ainda faltam pesquisas dentro da bibliografia brasileira que trabalhem a denominação com um olhar propriamente histórico.

Soares (2019), por exemplo, trabalha a história da denominação e a caracteriza por ser um produto da racionalização contemporânea, particularmente da fé. Dentro desse aspecto, a militância política da igreja é ressaltada, tanto no presente como no passado:

As ICMs possuem, em uma diversidade de contextos, histórias de luta pelos direitos LGBT. Essa luta se dá em contextos nos quais a comunidade LGBT de forma mais ampla se posiciona por uma mudança e ampliação de direitos. Os exemplos apresentados demonstram a luta por ampliação de direitos ao redor do mundo. De modo que é possível caracterizar a denominação como uma igreja de luta por direitos civis LGBT. Misturando-se em contextos políticos diversos, mas sempre na busca da ampliação de direitos (SOARES, 2019, p. 26).

Freire (2019) e Dias (2022b) seguem caminhos parecidos e têm o mérito de serem os primeiros trabalhos no Brasil a dar uma atenção mais detalhada à história da MCC, descrevendo e analisando a história de Perry e da igreja. Vale ressaltar que a historiografia até o momento se omitiu sobre a temática, relegando as análises históricas a outros campos, que então adotam seus próprios métodos e teorias de modo a compreender o passado da denominação.

Nesse sentido, nas duas teses as autoras começam sua revisão histórica da MCC por caracterizar a década de 1960, especialmente 1968, como uma época de novos movimentos sociais, com Dias (2022b) relatando a emergência de uma nova esquerda, marcada por movimentos sociais identitários. Nesse contexto, inicia-se: “O fortalecimento de subculturas homossexuais, que se articulavam em redes de sociabilidade. Essas redes facilitaram a organização dos grupos e a reivindicação de seus direitos civis” (FREIRE, 2019, p. 122).

Freire (2019) sai dessa contextualização para uma análise do primeiro anúncio da igreja no *The Advocate*<sup>87</sup>, quando nota que o culto era marcado para a tarde, horário incomum, de modo que os participantes não aparentassem ir a uma “igreja gay”. A autora atribui isso a uma característica própria da comunidade da época, o armário. O que denomina “epistemologia do

---

<sup>87</sup> Jornal da comunidade gay de Los Angeles.

armário”, com base em Sedgwick (2007), é uma chave de interpretação central na sua narrativa. Nessa interpretação, o armário não aparece como algo apenas negativo, mas também como lugar de conforto e intimidade em um mundo hostil. Desse modo, a MCC, em seu início, era vista como uma extensão do armário.

No primeiro culto na sala de estar de Perry, é utilizado um sermão baseado no livro de Jó e denominado “Sê fiel a ti mesmo”, em que a autora se propõe a analisar teologicamente: “A leitura proposta pela pesquisa parte de intuições da autora, tendo em vista sua própria experiência com as Sagradas Escrituras por meio de uso de arquétipos como os de Jó como fonte de libertação das imagens opressoras de Deus” (FREIRE, 2019, p. 123). Então, utiliza um misto de teologia *queer*, teologia da libertação e os arquétipos de Jung para analisar a mensagem de Perry nesse primeiro sermão. Essa análise teológica é inovadora, servindo aos propósitos da tese, mas do ponto de vista histórico seria possível problematizar até que ponto Perry, um ex-pastor pentecostal, tinha tais conhecimentos ou essa intenção de subversão.

Ambas as autoras também notam a importância do passado pentecostal de Perry, o que o leva a uma crença em uma relação pessoal com Deus, horizontal em Dias (2022b), com o uso de emoção no culto e certezas de fé que o levam adiante, além de uma perspectiva de um deus de amor. Essa relação pessoal ou “privilegio sacerdotal” era essencial para Perry romper as barreiras que enfrentava naquele momento histórico, daí a simbologia de sua vestimenta<sup>88</sup>, que adquire outro significado quando a leva para as ruas em militância, mostrando que a igreja não se restringe ao espaço sagrado, mas atua em toda a sociedade. Isso se reflete na luta da MCC pelo casamento igualitário, o que as autoras destacam como um importante marco do movimento LGBT, apesar das críticas de certa normatividade da pauta.

O ponto culminante da análise de Freire (2019) é o incêndio da *mother church* em 1971, quando a igreja tem de realizar o culto de domingo ao ar livre, com os membros tendo que se mostrar para o mundo. Com uma argumentação, muito bem construída, de martírio *queer*, a autora interpreta o culto aberto na rua após o incêndio segundo a frase atribuída a Willie Smith: “O armário foi queimado!” (PERRY, 2007 *apud* FREIRE, 2019, p. 187):

O incêndio, então, convocava a todos e todas para que saíssem do “armário” e tornassem pública sua sexualidade. O armário foi queimado. Esta é a metáfora na qual a presente pesquisa se assenta. Para Willie Smith, a igreja era o armário. E ele havia sido criminosamente incendiado. Já não havia mais como se esconder, a Igreja deveria ir para as ruas, não somente para fazer um culto de denúncia, como também para ressignificar sua trajetória e sua compreensão sobre o que significava ser uma Igreja para as dissidentes sexuais. Assim, as ruas, que eram tomadas pela MCC por meio de alguns membros e em momentos específicos de militância, agora eram de todos os

---

<sup>88</sup> Perry usava as roupas sacerdotais em eventos políticos.

membros. Seus corpos religiosos tornavam-se corpos políticos que atestavam não somente a perseguição a cristãos gays e lésbicas, mas, antes de tudo, a existência de cristãos gays e lésbicas, o que era subversivo e revolucionário - e ainda o é (FREIRE, 2019, p. 188).

Dias (2022b)<sup>89</sup> elabora uma chave interpretativa diferente para a história da MCC, interpretando-a com base em sua relação com o movimento político e a luta por direitos humanos, em uma perspectiva corroborada por Enroth (1974), Bauer (1976) e White (2008). A autora argumenta que a MCC era uma expressão do movimento político por orgulho homossexual e da luta por direitos civis, com isso trazendo, de forma não proposital, significações parecidas com as de jornalistas da época e com Dallas (1998): “Indubitavelmente, a primeira década de atuação das Metropolitan Community Churches foi marcada por sua participação ativa e intensa como braço eclesial do movimento social” (DIAS, 2022b, p. 157). A ideia de “legitimação religiosa para este movimento” (DIAS, 2022b, p. 160) é bastante presente na bibliografia, com Wilcox (2001), argumentando que todo movimento social nos EUA tinha uma parte religiosa, sendo que o movimento gay não foi uma exceção.

Com essa narrativa se nega o caráter propriamente religioso da denominação, assim como sua autonomia, já que estava sempre subordinada a um movimento político maior, que é entendido de maneira vaga e caracterizado no singular. A própria White (2008, p. 103, tradução nossa) entende que:

Ao situar o movimento religioso gay das décadas de 1960 e 1970 em um contexto histórico mais amplo, mapeio os espaços emergentes para discutir, performar e proclamar identidades religiosas *queer*. Longe de simplesmente transplantar uma concepção política da identidade gay para a arena religiosa, o movimento religioso que eu examinei construiu e expressou uma identidade religiosa gay como intrínseca - até divinamente criada - parte do ser.<sup>90</sup>

Vale ressaltar que não é intuito da pesquisa descaracterizar a MCC como uma igreja que lutou e luta pelos direitos humanos. Reconhecemos que sua história é marcada por conflitos com uma sociedade hostil e a militância de Perry e da denominação são importantíssimos no cenário onde se deram, mas é importante elaborar que, do ponto de vista histórico, essa perspectiva não está dada como pronta no início da denominação e muito menos é um contínuo

<sup>89</sup> Musskopf (2022) segue um caminho parecido.

<sup>90</sup> No original: *By situating the gay church movement of the 1960s and 1970s in broader historical context, I chart the emerging spaces for discussing, performing, and proclaiming queer religious identities. Far from simply transplanting a political conception of gay identity into a religious arena, the religious movements I examine constructed and expressed a gay religious identity as an intrinsic—even divinely created—part of the self.*



até a atualidade, assim como ressaltar que o conflito, longe de ser só externo, como as narrativas parecem sugerir, tinha diversos focos internos.

#### **1.4 A HOMOSSEXUALIDADE COMO DESVIO E O ANTAGONISMO ENTRE CRISTIANISMO E HOMOSSEXUALIDADE**

Com a revisão das duas principais temáticas na bibliografia estadunidense e um olhar sobre a bibliografia brasileira, é possível argumentar que pesquisar uma organização como a MCC significou para a bibliografia – principalmente a estadunidense – construir uma visão teórica sobre a posição social da diferença, assim como sobre a relação entre homossexualidade e cristianismo; o que se reflete no modo como os pesquisadores construíram a categoria social do homossexual (como estigmatizada) e sua posição conflituosa com o cristianismo como premissas importantes em seus trabalhos.

Em relação ao primeiro aspecto, vale retornarmos à discussão realizada no fim de “A centralidade do estigma na década de 1970”. O que a literatura sobre a questão da diferença e do desvio busca demonstrar, como discutem Becker (2008), Velho (1979) e Xiberras (1993), é que qualquer pesquisa que parta do pressuposto do desvio, seja ele entendido como patologia, seja como posição social oprimida, trará um viés social que molda os resultados da pesquisa. De forma geral, o que pesquisadores como Becker (2008) argumentam é que a utilização dessa construção teórica supõe uma divisão rígida entre “norma” e “desvio”, o que, segundo os autores, é uma construção social que não pode funcionar como pressuposto das pesquisas, sendo antes um objeto em si mesma. Assumir a divisão construída socialmente como premissa de pesquisa faz com que a agência dos atores sociais percebida pelos pesquisadores permaneça dentro dos limites já postos; antes mesmo de qualquer observação, o objeto já é caracterizado por um julgamento feito por um Outro:

É esta a razão pela qual o conjunto destes autores tende, cada vez mais, a rejeitar qualquer designação deste fenômeno e destas categorias da população, que contenha, ela própria, um estigma. Desvio, anomia, marginalização, constituem já conceitos contendo os *a priori*, ou as imagens que a sociedade de acolhimento possui em relação aos seus excluídos. Imagens de vazio social, de falta, ou de retirada, negação da sua identidade, ou identidade negativa.

A contribuição magistral das teorias do desvio consiste na demonstração de que esta estigmatização global do fenômeno do desvio conduz a sua exclusão simbólica. A propósito do desvio, a maior parte das teorias e das hipóteses de pesquisa é muitas vezes influenciada pelo conjunto de representações coletivas negativas, que estão em voga a seu respeito (XIBERRAS, 1993, p. 157)

Dessa forma, não é possível ignorar os processos de poder que fazem com que determinados indivíduos e grupos sejam caracterizados como “normais” ou “desviantes”. Uma postura interacionista do tecido social, por exemplo, interpreta que essas divisões são criadas quando determinados grupos rotulam o comportamento de outro grupo como “desviante”. Velho (1979, p. 23) explica que:

A noção básica é que não existem desviantes em si mesmos, mas sim uma relação entre atores (indivíduos, grupos) que acusam outros atores de estarem conscientes ou inconscientemente quebrando, com seu comportamento, limites e valores de determinada situação sociocultural. [...] O comportamento desviante é criado pela sociedade [...] quero dizer que os grupos sociais criam o desvio ao estabelecer as regras cuja infração constitui desvio e ao aplicá-las a pessoas particulares, marcando-as como outsiders.

Portanto, ao não discutir fatores sociais e históricos que levam à construção da categoria social homossexual como estigmatizada, assume-se a posição de determinado grupo social como premissa da pesquisa, além de aceitar uma visão pouco complexa e estática do funcionamento da sociedade. Velho (1979, p. 21) resume o discutido de forma magistral:

Com um conceito de cultura menos rígida, pode-se verificar que não é que o 'inadaptado' veja o mundo 'essencialmente sem significado', mas sim que veja nele um significado diferente do que é captado pelos indivíduos 'ajustados'. O indivíduo, então, não é, necessariamente, em termos psicológicos, um 'deslocado' e a cultura não é tão 'esmagadora' como possa parecer para certos estudiosos. Assim a leitura diferente de um código sociocultural não indica apenas a existência de 'desvios' mas, sobretudo, o caráter multifacetado, dinâmico e, muitas vezes, ambíguo da vida cultural. O pressuposto de um monolitismo de um meio sociocultural leva, inevitavelmente, ao conceito de 'inadaptado', de 'desviante' etc. A cultura não é, em nenhum momento, uma entidade acabada, mas sim uma linguagem permanentemente acionada e modificada por pessoas que não só desempenham 'papéis' específicos, mas que têm experiências existenciais particulares. A estrutura social, por sua vez, não é homogênea em si mesma, mas deve ser uma forma de representar a ação social de atores diferentemente e desigualmente situados no processo social. Estrutural social *tout court*, pouco pode valer se não for utilizada com a preocupação de perceber não só a continuidade da vida social, mas a sua permanente e ininterrupta transformação. Os conceitos de 'inadaptado' ou de 'desviante' estão amarrados a uma visão estática e pouco complexa da vida sociocultural. Por isso mesmo devem ser utilizados com cuidado.

Desse modo, partindo de uma visão estática do social, construiu-se uma visão limitada sobre a denominação que se resume às questões da exclusão e os diferentes modos de resposta a essa condição, o que não permite que a agência do ator social observado apareça, interpretando-o sempre a partir de uma assumida resposta a determinados estímulos sociais externos. Ao expandir o olhar para além das questões trazidas pelo estigma ou seu gerenciamento, é possível observar a criação de comunidades que se constroem não em relação

a uma “norma”, mas em comunicação com uma rede de valores próprios que dizem respeito a sua construção histórica e social de identidade; é possível observar que o ator social tem agência na construção de suas comunidades para além de responder a uma categorização feita pelo Outro. Xiberras (1993) argumenta que o que se verifica na sociologia e historiografia moderna é que no lugar de apenas gerenciar o estigma, o esperado pela concepção estática da sociedade, os autores contemporâneos começam a enxergar nas comunidades formadas a partir do desvio “múltiplas formas de efervescência social” (XIBERRAS, 1993, p. 156).

Resta-nos concluir, adotando uma visão plural e complexa do social, que: “Existem vários mundos alternativos à norma oficial. A morfologia desses grupos, a natureza do laço social que os liga, o seu modo de representação coletiva, tomam formas mais ou menos estáveis que estão por descrever e explicar” (XIBERRAS, 1993, p. 144). É justamente isso que não adentra o debate, ou adentra apenas timidamente, nos trabalhos sobre a MCC, principalmente na década de 1970. Com algumas exceções, há pouca referência aos valores e representações próprios daquele ambiente cultural, e quando há são discutidos apenas em sua função de alívio do estigma; ignora-se que há todo um universo de representações, valores e relações que permeava a comunidade homossexual da década de 1970 e a que a MCC faz referência.

Downs (2016) trata justamente desse universo de significações ao adentrar as diferentes criações culturais e formas de solidariedade que uniram pessoas gays na década de 1970, principalmente nas comunidades que floresceram nas diversas cidades do país. O autor explora o movimento religioso gay; uma livraria que servia a comunidade gay; intelectuais; periódicos; problemas na prisão e noções estéticas sobre o corpo e sexo para demonstrar que havia mais nos enclaves urbanos da população gay do que aquilo que Enroth (1974) descreve. Embora a preocupação com o sexo fosse um tema marcante, assim como a preocupação com a opressão social, o que o autor argumenta é que se criou uma rede de sociabilidade, um ambiente cultural, que tinha representações, linguajar e laços próprios. Essa visão sobre a posição social da diferença, do Outro como tendo um “normal” tanto quanto o “normal” assumido socialmente, é fundamental para que se possa fazer outras perguntas e encontrar outras respostas no trato histórico de organizações como a MCC.

Desse modo, o autor busca em arquivos em cidades como Philadelphia, Los Angeles, New Orleans e New York periódicos e informações sobre pessoas gays, observando como elas conseguiram redefinir o que significavam comunidade e cultura. A própria MCC serve para demonstrar que havia uma organização na comunidade e a construção de uma cultura que ia

além da sexualidade. Nos periódicos e em *Gay American History*<sup>91</sup>, o autor descobre uma construção de representações coletivas que buscavam a criação de uma cultura, de uma comunidade:

Ao contrário de outras minorias, muitos gays cresceram em famílias que não entendiam a homossexualidade e nutriam preconceitos contra ela. Como consequência, muitas vezes não podiam depender das suas famílias e comunidades para os apoiar e tiveram de inventar novas famílias e comunidades que pudessem oferecer algum refúgio contra a opressão. Onde eles encontraram refúgio? Em um serviço do MCC. Nas páginas de um periódico gay. Na Livraria Memorial Oscar Wilde. No teatro encenando 'História Gay Americana'. Os gays na América dos anos 1970 se encontraram e juntos criaram um léxico, um idioma, jornais, grupos de oração, igrejas, concursos de beleza em bares, livrarias próprias – uma cultura e uma história que diziam seu nome. Essa cultura, agora largamente esquecida, sustentou-os enquanto permaneciam unidos como uma comunidade inspirada pela promessa de libertação<sup>92</sup> (DOWNS, 2016, n.p., tradução nossa).

Fitzgerald (1987) corrobora o argumento de Downs (2016) ao relatar suas observações no *Castro District*, um enclave gay em San Francisco:

Em grande medida, os homens gays - e, em menor grau, as mulheres gays - estavam construindo para si um mundo à parte do resto da cidade. Afinal, homens gays poderiam passar dias, ou uma semana inteira, indo ao escritório, à faxineira, ao banco e à academia, jantando em restaurantes, participando de reuniões políticas e indo à igreja sem entrar em contato com ninguém que não fosse gay. Alguns, como Bob Ross, editor de um jornal gay local, disseram que na verdade faziam exatamente isso de vez em quando. Outros normalmente viviam tudo menos a vida profissional na sociedade gay. Embora a densidade das instituições gays lhes desse muito poder e influência na cidade, também, paradoxalmente, teve o efeito de separá-los dela. A comunidade gay evoluiu assim de acordo com a sua própria lógica e tornou-se cada vez mais articulada e distinta. Tinha agora não só os seus próprios líderes políticos, mas também os seus próprios hábitos e costumes e os seus próprios feriados: o Dia da Liberdade Gay, o Halloween e a Feira da Rua Castro. Quanto ao Castro, era uma grande colmeia onde todos sabiam tudo o que aconteceu naquele dia. Para alguém de fora, parecia preocupado apenas consigo mesmo e claustrofóbico. Os ativistas homossexuais podiam discutir entre si, mas apresentavam uma frente unida ao mundo exterior. No Castro os gays apresentavam até uma aparência uniforme<sup>93</sup> (FITZGERALD, 1987, p. 54, tradução nossa).

<sup>91</sup> Livro publicado em 1976 por Jonathan Ned Katz, busca contar a vida de pessoas gays através da história, dando a orientação sexual uma característica semelhante a etnia ou raça.

<sup>92</sup> No original: *Unlike other minorities, many gay people often grew up in families that had no understanding of homosexuality and harbored prejudices against it. As a consequence, they often could not depend on their families and communities to support them and had to invent new families and communities that could offer some haven from oppression. Where did they find refuge? At a service of the MCC. In the pages of The Body Politic. At the Oscar Wilde Memorial Bookshop. At the theater staging Gay American History. Gay people in 1970s America found one another and together created a lexicon, an idiom, newspapers, prayer groups, churches, beauty contests in bars, bookstores of their own—a culture and a history that said their name. That culture, now largely forgotten, sustained them as they stood together as a community inspired by the promise of liberation.*

<sup>93</sup> No original: *To a great degree gay men - and to a lesser degree gay women - were building themselves a world apart from the rest of the city. Gay men, after all, could spend days, or an entire week, going to their offices, to the cleaner, the bank, and the health club, dining in restaurants, attending political meetings, and going to church without coming into contact with anyone who was not gay. Some, such as Bob Ross, publisher of a local gay newspaper, said that they actually did just that on occasion. Others normally lived all but their working lives*

Apenas assumindo esse processo de construção comunitária e identitária pode-se começar a enxergar organizações gays para além do estereótipo social. Além da questão da posição social da diferença, discutida a partir de uma sociologia do desvio e de uma literatura histórica que demonstra um sentimento de identidade e comunidade próprio, algo muito presente na bibliografia é a representação da homossexualidade e do cristianismo como completos opostos sempre em conflito, o que nos leva a esquecer os pontos de contato e diálogo, assim como a ignorar os aspectos religiosos da MCC que não dizem respeito ao estigma.

Aqui um ponto interessante e pouco elaborado pela bibliografia deve ser levantado: a discussão nas denominações tradicionais sobre a abertura ao público LGBT<sup>94</sup>. Essa discussão é pertinente, pois, assim como a análise de Fuist (2017) nos mostra, existem múltiplas linhas em que a bibliografia por vezes nos apresentou um cenário dicotômico. Nesse sentido, Irle (1979), ainda no fim da década de 1970, identifica treze grupos religiosos que foram identificados com grupos gays dentre as denominações estadunidenses. Essa proliferação de grupos intradenominacionais demonstra que, para além da MCC, na época: “Homossexualidade é um tema central emergindo na religião organizada na civilização ocidental”<sup>95</sup> (IRLE, 1979, p. 197, tradução nossa). A maioria das denominações começaram a discutir o tema<sup>96</sup> na década de 1970, o que dava lugar às disputas internas que dividiram as denominações no fim do século XX. Nessas discussões, as organizações que advogam por uma inclusão dentro das mais diversas denominações se formaram e tentaram, pouco a pouco, mudar a posição das igrejas onde eram membros a partir de dentro. Esses grupos não agiam de forma isolada, embora o foco fosse intradenominacional, mas formavam redes de contato e suporte, inclusive com apoio em materiais e experiências da MCC, que conseguia produzi-los livremente em seu seminário. O próprio Perry cita os grupos, lembrando uma visita à Casa Branca em meados da década de 1970:

---

*within gay society. While the density of gay institutions gave them a good deal of power and influence in the city, it also, paradoxically, had the effect of separating them from it. The gay community thus evolved according to its own logic, and became more and more articulated and distinct. It now had not only its own political leaders but its own habits and customs and its own holidays: Gay Freedom Day, Halloween, and the Castro Street Fair. As for the Castro, it was a great hive where everyone knew everything that happened that day. To an outsider it seemed self-preoccupied and claustrophobic. Gay activists might argue among themselves, but they presented a united front to the outside world. In the Castro gay men even presented a uniform appearance.*

<sup>94</sup> Há diversas organizações, reconhecidas ou não por sua denominação de origem, que advogam pela inclusão de pessoas LGBT dentro de denominações cristãs. Ver: <https://www.strongfamilyalliance.org/hopeful-voices/faith-based-organizations/>. Acesso em: 3 mar. 2024.

<sup>95</sup> No original: *Homosexuality is emerging as a central issue in organized religion in Western civilization.*

<sup>96</sup> Sobre o tema, é interessante ver Melton (1991) ou, com foco nas igrejas *mainline*, White (2007) e Cadge (2002).

Naquela ocasião, o assistente religioso do presidente, um pregador Batista do Sul, pediu para se encontrar com um grupo gay religioso e esperava que apenas membros da Igreja da Comunidade Metropolitana atendessem. No entanto, eu pedi à Reverenda Nancy Wilson e ao Sr. Adam DeBaugh para organizar os participantes e como resultado do planejamento deles, a Casa Branca foi surpreendida por uma lista que nós apresentamos de pessoas vindo a Washington: mórmons gays, luteranos gays, adventistas do sétimo dia gays, católicos gays, judeus gays, testemunhas de Jeová gays, metodistas gays, presbiterianos gays e gregos ortodoxos gays<sup>97</sup> (PERRY; SWICEGOOD, p. 188, tradução nossa).

As atividades desses grupos iam desde reuniões para suporte e oração, normalmente para membros mais reclusos, até confronto com as estruturas de ordenação das igrejas, para aqueles abertos quanto a sua orientação sexual (IRLE, 1979). Em 1972, por exemplo, a United Church of Christ ordena o primeiro-ministro abertamente gay, e em 1973 o National Council of Churches aponta uma força tarefa no assunto após ter uma de suas reuniões invadidas por militantes gays (WHITE, 2007).

Essa discussão é importante porque contextualiza a MCC ou, de forma mais geral, a relação entre homossexualidade e cristianismo no cenário estadunidense como um constante campo de disputas, com diversos agentes defendendo diferentes posições, em vez de uma relação unilateral de silenciamento ou de oposições estanques: “Embora atores sociais não possam ignorar o poder, poder não é fixado e nós deveríamos tratar discursos como locais de lutas e de recursos na construção e conflito identitário, não como declarações de verdade tidas como certas”<sup>98</sup> (FUIST, 2017, p. 3). Dessa forma, em um contexto (anterior até a Stonewall) maior de mobilização identitária em todas as denominações estadunidenses, pode-se observar os pontos de contato e diálogo entre homossexualidade e cristianismo dentro do cenário religioso do país.

White (2007) vai mais longe ainda que Irle (1979) para demonstrar que a discussão sobre o tema, que explodiu na década de 1970, não é apenas resultado dos movimentos políticos influenciados por Stonewall ou da influência da MCC, mas de debates que já vinham acontecendo desde 1950. Retrocedendo a discussão até 1946 com a fundação de um grupo católico gay em Atlanta, a autora critica a visão do cristianismo como oposto à comunidade homossexual. Desde o pós-guerra vinha-se construindo uma perspectiva de aconselhamento

---

<sup>97</sup> No original: *On that occasion, the president's religious liaison, a Southern Baptist preacher, asked to meet with a gay religious group, and he expected that only members of Metropolitan Community Church would attend. However, I asked Reverend Nancy Wilson and Mr. Adam DeBaugh to organize the participants, and as a result of their planning, the White House was surprised by a list we presented of people coming to Washington: gay Mormons, gay Lutherans, Gay Seventh Day Adventists, gay Catholics, gay Jews, gay Jehovah's Witnesses, gay Methodists, gay Prestyberians, and gay Orthodox greeks.*

<sup>98</sup> No original: *While social actors cannot ignore power, power is not fixed and we should treat discourses as sites of struggle and resources in identity construction and conflict, not as taken-for-granted statements of truth.*

pastoral para com o homossexual, redefinindo a noção de pecado em uma luz mais psicológica e argumentando que a homossexualidade era um pecado como qualquer outro. Diversos desses ministros que buscavam aconselhar seus membros homossexuais também foram defensores de reformas legislativas, mesmo que nem sempre deixassem de condenar a homossexualidade como pecado. As descrições de Robinson (1972), por exemplo, podem espantar os leitores atuais pelo relato das presenças de ministros heterossexuais em um comício em defesa dos direitos dos homossexuais na década de 1960, mas White (2007) relata que essa era uma prática que vinha acontecendo desde a década de 1950, com as parcerias entre organizações homófilas e partes do clero de diversas igrejas que reconheciam a necessidade de um ministério para esse público. A formação do Council on the Religion and the Homosexual em San Francisco em 1964 é um exemplo desse diálogo entre ministros heterossexuais e as organizações homófilas.

Além de criticar a imagem da religião como sempre oposta ao homossexual, a autora também crítica a visão que retrata a comunidade e os movimentos políticos em defesa da identidade homossexual como intrinsicamente seculares ou antirreligiosos. Essa era uma visão corrente na época da fundação da MCC:

Jornalistas escrevendo sobre igrejas gay expressaram surpresa, presumindo que uma igreja seria o último lugar que alguém esperaria achar um homossexual militante. Um repórter supôs que: ‘homossexuais geralmente se sentiram tão confortáveis na maioria das igrejas locais como os primeiros cristãos se sentiram no coliseu’; outro foi tão longe ao ponto de imaginar se ‘o tipo alardeado de cristianismo homossexual’ poderia ser realmente aquilo que afirmava. A combinação de um radicalismo gay e religião parecia uma contradição em termos<sup>99</sup> (WHITE, 2008, p. 140, tradução nossa).

White (2007) argumenta que o que a historiografia insistiu em descrever como um movimento plenamente secular tinha apoio e participações religiosas desde sua fundação, como a própria figura de Perry, organizador da primeira *gay pride* de Los Angeles, pode exemplificar. Expressões como a MCC se apoiavam em práticas e ideais religiosos para prover um desafio político à ordem e construir novas formas de comunidade, mostrando uma perspectiva que vê: “O envolvimento religioso como uma parte interligada da história da identidade sexual politizada, que começou a se amalgamar após a Segunda Guerra Mundial e se tornou visível para a maioria dos americanos na década de 1970<sup>100</sup>” (WHITE, 2018, p. 140, tradução nossa).

<sup>99</sup> No original: *Journalists writing about gay churches expressed surprise, presuming that a church would be the last place one would expect to find a militant homosexual. One reporter surmised, ‘homosexuals have generally felt about as comfortable in most local churches as early Christians did in the Coliseum’; another went so far as to wonder if the ‘faunted brand of homosexual Christianity’ could actually be what it claimed. The combination of gay radicalism and religion seemed like a contradiction in terms.*

<sup>100</sup> No original: *religious involvement as an intertwined part of the history of politicized sexual identity, which began to coalesce after World War II and became visible to the American mainstream in the 1970s.*

O que é importante de reter é que se criou uma interpretação da história que tendeu a enxergar a relação entre homossexualidade e cristianismo como partes irreconciliáveis da sociedade, com grupos religiosos excomungando a presença homossexual e uma comunidade e movimento político gay secular e, por vezes, antirreligioso. Desconstruindo essa visão, Warner (1995) contextualiza a denominação dentro da sociedade estadunidense, operacionalizando um olhar que viu a MCC como uma “igreja tipicamente americana”. Sociólogo da religião, o autor entende que dentro do sistema denominacional estadunidense as igrejas funcionam como expressões setorializadas da sociedade, sendo divididas por classe, raça e região, empregando funções específicas dentro dessas comunidades a que servem. Nesse sentido, Irle (1979, p. 207, tradução nossa) aponta que:

Ministérios especializados para grupos distintos têm sido construídos em volta das necessidades percebidas do grupo. Organizações separadas para diferentes idades, sexos e raças há muito tempo têm sido práticas padronizadas de igrejas. Capelas judiciais, universitárias e militares foram organizadas. Então, não é surpreendente que um ministério especializado para o recentemente percebido ‘maior grupo minoritário’ emergiria. Não faltam à igreja modelos históricos para esse ministério.<sup>101</sup>

Dados todos os exemplos históricos, de um ponto de vista teórico, o conceito de modernidade religiosa de Hervieu-Léger (2000, 2015) nos ajuda nesse processo de entendimento da denominação para além de uma resposta para a tensão entre homossexualidade e cristianismo. De forma resumida, entende-se por modernidade religiosa um conceito que busca refletir sobre como a modernidade tem suas próprias contradições e seus próprios mecanismos de produção religiosa, o que implica reconhecer que tanto as instituições religiosas quanto os crentes estão operando sob uma nova lógica que difere substancialmente da que se conhecia anteriormente, principalmente após a convulsão social da década de 1960. Observando as mudanças sociais trazidas pela modernidade, inclusive a reorganização demográfica do cenário religioso estadunidense, a autora atualiza o debate na sociologia da religião entendendo que há um processo de reconfiguração do crer em andamento, que traz como características um acentuado individualismo religioso e uma tendência à fragmentação dentro de um cenário religioso plural, o que leva à proliferação do que a sociologia denominou de “novos movimentos religiosos”. Essa reconfiguração do crer pode assumir modos que

---

<sup>101</sup> No original: *Specialized ministries to distinct groups have been built around the perceived needs of the group. Separate organizations for different ages, sexes, and races have long been standard church practices. Court, college, and military chaplains have been organized. It is thus not surprising that a specialized ministry to the recently perceived "largest minority group" would emerge. The church does not lack historical models for this ministry.*



operam uma combinação de fatores religiosos com outros elementos sociais, como etnicidade ou, para o que interessa no recorte proposto, identidade sexual ou de gênero. Isso se dá porque:

Transformada em um reservatório de signos e valores que não mais correspondem a formas nítidas de pertencimento e comportamento que obedecem a regras feitas por instituições religiosas, a religião (no sentido de religião tradicional) tornou-se uma matéria-prima simbólica, eminentemente maleável, que pode ser reprocessada de diferentes maneiras conforme exigido por quem a extrai. Assim, a religião pode ser incorporada a outras construções simbólicas<sup>102</sup> (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 158, tradução nossa).

O que se conclui é que, na década de 1960, fatores identitários poderiam se juntar a fatores religiosos, dada sua disponibilidade, formando um tipo específico de religião que só pôde ser produzida nesse contexto histórico e entendida a partir desse mesmo contexto. Com um entendimento plural e complexo da sociedade, assim como da posição social da diferença, e um entendimento mais fluido sobre os encontros entre homossexualidade e cristianismo, podemos começar a construir uma visão teórica que nos permita observar a MCC a partir de uma nova ótica, como o produto de uma comunidade e como uma nova interpretação de um ideário cristão.

Desse modo, esta pesquisa, ao buscar compreender a fundação e o contexto inicial da MCC no fim da década de 1960 e começo da década de 1970, privilegia entendê-la em referência não a uma categorização construída socialmente por outrem, mas em relação à sua própria construção de representações, valores e relações, no que o livro de Downs (2016) ou o trabalho de Robinson (1972) são exemplos de todo um universo de significações existente que foi pouco explorado no trabalho com a denominação. Espera-se contribuir com o campo da história das religiões, ultrapassando os reducionismos em torno da oposição cristianismo e homossexualidade e identificando as formas pelas quais, na construção da MCC, estabeleceu-se seus contatos e áreas de diálogo que permitiram a criação e o sucesso de uma “igreja gay”.

---

<sup>102</sup> No original: *Transformed into a reservoir of signs and values which no longer correspond to clear-cut forms of belonging and behavior that comply with rules made by religious institutions, religion (in the meaning of traditional religion) has become a raw material of symbol, and eminently malleable, which can be reprocessed in different ways as required by those who extract it. Thus religion can be incorporated into others symbolic constructions.*

## 2 UM UNIVERSO PRÓPRIO DE SIGNIFICAÇÕES: A “COMUNIDADE HOMOSSEXUAL URBANA” E A DINÂMICA INSTITUCIONAL DA MCC

Do ponto de vista historiográfico, o que a revisão bibliográfica nos apontou no capítulo anterior é a necessidade de assumir algumas posições teóricas no trato da igreja e de uma compreensão mais aprofundada do contexto histórico em que se insere uma “igreja gay” antes de realizarmos qualquer análise documental ou afirmações sobre a igreja. Assumir essas posições (da homossexualidade como diferença e dos pontos de contato entre cristianismo e homossexualidade na modernidade religiosa) será o que nos permitirá explorar de forma mais complexa as duas questões elaboradas já na introdução a partir das perguntas iniciais da dissertação e da discussão teórica com Hervieu-Léger (2000, 2015); às condições que possibilitaram a emergência da ideia da conciliação entre homossexualidade e cristianismo e o processo de gestão da transmissão da memória religiosa na modernidade religiosa. Desse modo, desenvolvemos, com base nas premissas discutidas, neste segundo capítulo duas vertentes que nos ajudam a discutir essas questões e que foram pouco exploradas pelos pesquisadores até o momento: “Um universo próprio de significações” e “A transição de uma congregação local para uma denominação nacional”.

Primeiro, demonstramos a relevância de um conjunto de valores, representações e lugares próprios aos homossexuais da década de 1970 (particularmente os de Los Angeles), que aqui denominamos de “comunidade homossexual urbana”, para o entendimento da MCC. Realizamos a argumentação através de dois caminhos, primeiro recorrendo às obras historiográficas que lidam com o tema em Los Angeles para uma discussão factual, mas também em uma delimitação do conceito de “comunidade homossexual urbana”. No processo também utilizamos periódicos *underground* da época para uma discussão do lugar da MCC dentro dessa comunidade e da importância da *gay press* no crescimento inicial da igreja.

Com essa discussão, procuramos demonstrar como a MCC, longe de ser uma atividade isolada, estava ligada a toda uma rede de sociabilidade que florescia em um tempo histórico específico e tinha suas próprias características. Assim, reposicionamos o componente “homossexual” na análise da igreja de um nível individual para um coletivo, tendo então uma comunidade que tinha valores, representações, instituições e lugares de encontro que influenciaram de forma direta a criação e o crescimento inicial da MCC, assim como de qualquer outra instituição homossexual da década de 1970.

O subcapítulo também traz o argumento de que, tendo estabelecido a homossexualidade como diferença, fica claro que, além de uma plasticidade da religião vista como matéria-prima,

há a existência de uma identidade homossexual historicamente localizada como fator necessário à emergência de uma igreja que concilia homossexualidade e cristianismo. Assim, é a argumentação da dissertação que o universo próprio de significações que moldou a identidade de Perry e dos membros da MCC é um personagem tão ativo na formação da denominação quanto o próprio fundador.

Em um segundo momento, procuramos apontar o caráter institucional da MCC para além da dimensão comunitária da congregação (que foi muito enfatizada pela bibliografia), o que nos ajuda a localizar a ação dos agentes históricos e dos discursos produzidos pela MCC, entre eles a nossa fonte principal, dentro de uma dinâmica própria a uma organização religiosa em constante crescimento. Começamos a argumentação demonstrando, através da presença de Perry na mídia tradicional e de documentos denominacionais, como o papel do fundador se transformou, logo no começo do processo de expansão da denominação, de um pastor de uma congregação em Los Angeles para um líder de uma denominação nacional e em constante expansão, o que demandava a criação de padrões de ação e discurso coerentes o suficiente para manter a organização religiosa unida. Argumentamos que, entre outros fatores, a forma como a MCC se propõe a realizar essa gestão da transmissão da memória religiosa dentro desse contexto de expansão é pela construção da figura de Perry como um “líder carismático”, no que a autobiografia se mostra uma fonte ideal para explorar essa construção.

Tendo construído a posição da autobiografia dentro do contexto e da instituição, exploramos o que a autobiografia traz de específico, principalmente em seu caráter dual, podendo ser entendida tanto com discurso pessoal quanto como discurso institucional. Exploramos essa dualidade através dos conceitos de “pacto autobiográfico” (LEJEUNE, 1989), que explora a importância da construção da referencialidade entre obra e autor, e “lugar social” (CERTEAU, 2022), que, sob o ponto de vista historiográfico, a construção dessa referencialidade é realizada a partir de um lugar social de produção historicamente localizado.

De forma geral, o capítulo busca contextualizar a igreja e as fontes utilizadas dentro de uma temporalidade e espacialidade específicas que acabam influenciando a criação e o crescimento da denominação. Buscamos explorar, tomando como base nas conclusões do primeiro capítulo, com maior complexidade as questões postas na introdução e construir uma base contextual para o entendimento da mensagem religiosa trazida pela autobiografia, tema do terceiro capítulo.

## 2.1 UM UNIVERSO PRÓPRIO DE SIGNIFICAÇÕES

Olhando para o apresentado no primeiro capítulo, o resultado da visão *a sin, a sickness and a crime* sobre homossexualidade é que há pouca informação sobre o tema<sup>103</sup>, sendo que grande parte do que havia disponível continha uma visão estereotipada e negativa. A homossexualidade é retratada como algo que se adquire por determinados fatores ou como atos sexuais dispersos, ou seja, como uma doença ou como uma conduta desviante, não como uma identidade. Isso nos leva a argumentar que, assim como notou Dank (1973) e desenvolveu Weeks (2007), o ato, a orientação sexual e a identidade são fatores distintos e nem sempre se encontram alinhados para a população estadunidense da década de 1960. Na própria autobiografia, grande parte do conflito da narrativa se dá em torno do não reconhecimento de Perry de seus desejos sexuais como parte intrínseca de sua identidade; enquanto crescia, ele não foi apresentado à categoria social do homossexual (não reconhecia a existência da homossexualidade como identidade), mas apenas as noções de doença ou perversão<sup>104</sup>. Perry tem de passar por um processo de construção identitária, uma jornada de *coming out*, que começa após a leitura de *The homosexual in America* (CORY, 1957) e o reconhecimento que sua sexualidade implicava mais do que o ato em si. Ainda, Perry não desenvolve essa categoria social em uma identidade própria até adentrar um espaço de sociabilidade específico: a comunidade homossexual urbana de Los Angeles, onde aprendeu, através de seu amigo Willie, os valores, representações, atos e lugares que transformaram sua orientação sexual em uma identidade.

Assim, ao exercitar um olhar que trata a homossexualidade como diferença, e não como desvio, o que a autobiografia e outras fontes do período apontam é a existência de um processo de construção identitária que é historicamente localizado e que, ao menos para o escopo do trabalho, em sua maioria dependeu do acesso a um ambiente de sociabilidade específico, que aqui denominamos de “comunidade homossexual urbana”. O ponto é que, além de uma orientação sexual inata (ou dada por Deus, segundo Perry), a homossexualidade como identidade é aqui entendida como uma construção dentro de determinado tempo histórico a

---

<sup>103</sup> Embora ainda houvesse pouca informação disponível na sociedade estadunidense em geral na década de 1960, a qualidade e quantidade de informação vinha crescendo de forma exponencial quando comparada à década anterior, principalmente dentro de alguns nichos. Esse crescimento do debate sobre homossexualidade na metade final da década de 1960 é importante para o estopim que acontece no fim da década, mas ainda permanece que o ambiente onde Perry e muitos dos membros da MCC cresceram era um de quase completa censura sobre o tema no pós-guerra.

<sup>104</sup> A citação da página 17 demonstra isso de forma particularmente interessante.

partir dos recursos disponíveis<sup>105</sup>. Essa argumentação é importante, pois é possível inferir que essa construção identitária historicamente localizada é parte necessária no processo de existência de uma igreja que propõe a conciliação entre homossexualidade e cristianismo. Além do banimento realizado pelas igrejas tradicionais, que encaram a homossexualidade como um ato pecaminoso ou uma orientação doentia (o que abre espaço para a reunião do grupo excluído), é uma condição necessária para o desenvolvimento da mensagem que haja pelo grupo um entendimento da homossexualidade como uma identidade mais ou menos delimitada baseada em alguma representação comum, que então possibilita a ideia da conciliação entre esse fator identitário e uma memória religiosa, que pode ser baseada em uma tradição estabelecida ou mesmo moldada (como faz a MCC), como uma “matéria-prima simbólica”, segundo as necessidades do grupo e dos indivíduos.

No caso da MCC e de grande parte das instituições homossexuais da década de 1970, essa construção depende dos locais e do modo de socialização a que Perry e os membros da igreja se submetem e são submetidos, resultando que a comunidade homossexual urbana de Los Angeles onde foi forjada a identidade homossexual desse grupo na década de 1960 é um personagem tão ativo na formação da denominação quanto o próprio Perry, constituindo um universo próprio de significações que não pode ser ignorado pelo pesquisador. Dessa forma, esse conjunto de valores, representações, instituições e lugares é o que torna possível a formação de qualquer instituição homossexual nessa temporalidade específica, inclusive uma igreja como a MCC, sendo que as instituições dialogam com os problemas e possibilidades da comunidade. Compreender a comunidade homossexual urbana é então compreender o universo de significações próprio de onde se formam as dinâmicas sociais, políticas e religiosas da denominação.

Dada a importância do conceito, para uma maior formalização contamos com a ajuda de dois livros que lidam diretamente com a comunidade de Los Angeles. *Mapping Gay L.A: The Intersection of Place and Politics* (KENNEY, 2001), escrito a partir do olhar de uma urbanista e ativista LGBT, que analisa as diversas interseções entre espaço, comunidade e política no processo de formação de espaços próprios a comunidade LGBT na cidade de Los Angeles; enquanto *Gay L.A: a history of sexual outlaws, power politics, and lipstick lesbians* (FADERMAN; TIMMONS, 2006) descreve os diversos locais, pessoas e problemas que fizeram parte da comunidade homossexual de Los Angeles desde a fundação da cidade.

---

<sup>105</sup> Essa posição não é unânime dentro da historiografia e da discussão sobre identidade e gênero na academia ou em movimentos sociais e grupos identitários. Para uma discussão sobre o tema, ver o posfácio em D'EMILIO (1998).

Kenney (2001, p. XI, tradução nossa) busca observar em Los Angeles: “Uma experiência gay e lésbica compartilhada da vida na cidade<sup>106</sup>”, analisando como ocorreu o “mapeamento” da cidade por pessoas gays ao longo da segunda metade do século XX. O livro adiciona avaliações emocionais e conceituais nas descrições dos espaços físicos, refletindo como os lugares se tornam saturados de valor baseado nas experiências individuais e coletivas das pessoas e grupos que utilizam a cidade no dia a dia. Kenney argumenta pela (2001, p. 11, tradução nossa): “Compreensão da cidade não apenas como um lugar físico, mas também como uma construção social que sustenta certas fronteiras sociais, culturais e econômicas<sup>107</sup>”.

Ao analisar a relação dos movimentos e indivíduos com a cidade, a autora utiliza o conceito de *place claiming* para definir as estratégias de ativistas e integrantes da comunidade na sua relação, nem sempre pacífica, com a cidade. Pelo conceito, entende: “A apropriação de espaços físicos, sociais e mentais por grupos marginalizados<sup>108</sup>” (KENNEY, 2001, p. X, tradução nossa). Para a autora, os retratos individuais da cidade revelam uma percepção coletiva dos limites e características da comunidade, assim como das possibilidades de *place claiming* em uma época de opressão e resistência. Assim, através de depoimentos e análises de momentos e locais importantes para a comunidade, é construído o argumento que homossexuais mapearam a cidade para seus propósitos, marcando lugares onde contato físico é permitido livremente e outros onde a discrição é essencial, inclusive construindo centros comunitários e espaços seguros para elaboração do sentimento de identidade. Com essa premissa, a autora argumenta que: “Manifestações físicas de ideias abstratas como comunidade, segurança, legalidade e orgulho podem ser localizadas, assim as ações particulares pelas quais gays e lésbicas transformaram essas ideias abstratas em realidade concreta<sup>109</sup>” (KENNEY, 2001, p. 6, tradução nossa). O centro de serviços comunitários<sup>110</sup> é um exemplo de uma manifestação física de um conjunto de ideias e representa uma configuração de comunidade em determinado tempo histórico, sendo que o mesmo é válido para a MCC, que nasce como mais um ponto dentro dos mapas coletivos e individuais dos homossexuais de Los Angeles.

---

<sup>106</sup> No original: *A shared lesbian and gay experience of city life.*

<sup>107</sup> No original: *one's understanding of the city not simply as a physical place but also as a social construction that sustains certain social, cultural and economic boundaries.*

<sup>108</sup> No original: *the appropriation of physical, social, and mental spaces by marginalized groups.*

<sup>109</sup> No original: *Physical manifestations of abstract ideas such as community, safety, legality, and pride can be located, as can the particular actions through which gays and lesbians make these abstract ideas into concrete reality.*

<sup>110</sup> O centro de serviços comunitário gay de Los Angeles foi um projeto da década de 1970 que buscava prover um espaço de conversa e formação identitária, assim como oferecer soluções a problemas da comunidade, como serviços médicos e outros.

Com base em dois princípios – primeiro, que o espaço e a cidade interferem na cultura e política; segundo, que os espaços são criados e alterados pela interação com os grupos –, a autora chega a afirmar que: “Um mapeamento sistemático dos espaços das comunidades gays e lésbicas em uso em um tempo específico e em um contexto específico podem então se tornar a base para um maior entendimento da identidade sexual nesse mesmo lugar e tempo<sup>111</sup>” (KENNEY, 2001, p. 13, tradução nossa). Assim, a discussão sobre o conceito de comunidade não se desloca da discussão do próprio espaço geográfico da cidade, com a autora, por exemplo, relacionando a disposição dos protestos com a dinâmica de transporte da cidade:

A geografia de Los Angeles exigia decisões estratégicas sobre onde e como protestar que iam além das necessidades temporárias dos manifestantes. A localização dos centros comunitários e das empresas também exigia uma resposta à geografia específica da cidade. Estacionamento e transporte público, bairros descentralizados, fronteiras baseadas na cor ou na cultura e o aumento dos custos imobiliários em locais onde gays e lésbicas se sentiam seguros estavam entre as muitas questões que afetavam as estratégias dos ativistas<sup>112</sup> (KENNEY, 2001, p. 204, tradução nossa).

Já *Gay L.A: a history of sexual outlaws, power politics, and lipstick lesbians* (FADERMAN; TIMMONS, 2006) se propõe a relatar, de forma quase memorialista em seu aspecto descritivo, através de entrevistas e documentos, a história de pessoas e lugares gays desde a fundação da cidade no século XIX até as discussões contemporâneas do século XXI, construindo um verdadeiro acervo da história homossexual de Los Angeles.

Faderman, uma professora universitária de inglês e ativista, e Timmons, um jornalista, produtor e também ativista, publicaram ao longo da carreira diversos livros sobre história LGBT, como *Odd Girls and Twilight Lovers: A History of Lesbian Life in 20th Century America* (FADERMAN, 1991) e *The Trouble with Harry Hay: Founder of the Modern Gay Movement* (TIMMONS, 1990), antes de se voltarem para a história de Los Angeles. Nos arquivos e nas entrevistas realizadas, os autores se sentiram fascinados com a riqueza da história que ainda não havia sido documentada:

Encontramos vestígios de uma vida lésbica e gay próspera em Los Angeles em fontes de arquivo negligenciadas que datam do século XIX. Descobrimos que havia muito a dizer sobre a comunidade secreta, mas viva, estabelecida nas décadas de 1920 e 1930

<sup>111</sup> No original: *A systematic charting of the spaces of gay and lesbian communities in use at a specific time and in a specific context can therefore become the basis for a deeper understanding of sexual identity at that same time and place.*

<sup>112</sup> No original: *Los Angeles' geography required strategic decisions about where and how to protest that reached beyond the temporary needs of protesters and marchers. The location of community centers and business similarly required responding to the city's particular geography. Parking and public transportation, decentralized neighborhoods and boundaries based on color or culture, and the rising real estate costs in places where gays and lesbians felt safe were among the many issues affecting the strategies of activists.*

por aqueles que vieram para Hollywood para trabalhar na indústria cinematográfica. Ficamos fascinados e perturbados pelas histórias que homens gays nos contaram sobre como o esquadrão de polícia de Los Angeles enviou policiais jovens e bonitos (“rejeitados de Hollywood”, como eram chamados) a bares gays na década de 1950 para servir como iscas para prender homossexuais e pelas histórias que mulheres gays nos contaram sobre como foram incomodadas pela polícia simplesmente porque caminharam por uma rua de Los Angeles vestidas com calças e coletes. Ficamos comovidos com as histórias de mulheres e homens, agora idosos, que nos contaram como anos atrás viveram e encontraram amor e companheirismo na cidade. Descobrimos que, historicamente, mais instituições lésbicas e gays começaram em Los Angeles do que em qualquer outro lugar do planeta e que o ativismo lésbico e gay multifacetado, multirracial e multicultural de Los Angeles continua a ter um tremendo impacto em todo o mundo. Essas histórias da vida lésbica e gay e das conquistas políticas de Los Angeles nunca foram suficientemente documentadas. Como historiadores e amantes daquela cidade, nos perguntamos como tal história poderia ter sido desconsiderada ou deixada de lado e ficamos determinados a preencher o que considerávamos uma enorme lacuna no registro da América lésbica e gay<sup>113</sup> (FADERMAN; TIMMONS, 2006, p. 2, tradução nossa).

A principal premissa que guia o livro é a presença de práticas e identidades homossexuais na cidade por toda sua história, principalmente com a ascensão de Hollywood e a consequente presença artística e boêmia, que levaram a uma maior liberalização do estilo de vida dos residentes. Os autores demonstram que, pelo menos desde o pós-guerra, Los Angeles atrai um número significativo de homossexuais que buscavam se libertar da moral rígida das partes rurais dos EUA, se tornando um dos principais destinos de migração sexual e uma das maiores e mais importantes comunidades homossexuais urbanas do país, fundando várias das primeiras instituições voltadas para a comunidade.

Além dos dois excelentes livros sobre a história homossexual de Los Angeles, também contamos com outra fonte de acesso à “comunidade homossexual urbana” de Los Angeles, periódicos da época que faziam parte da *underground press*, um movimento na história da imprensa estadunidense que floresceu na década de 1960. Acessar os periódicos é importante na contextualização da MCC e do universo próprio de significações do qual a igreja emerge, pois a *underground press* nos dá acesso às dinâmicas internas da comunidade de um modo que

---

<sup>113</sup> No original: *We found traces of a thriving lesbian and gay life in Los Angeles in overlooked archival sources dating back to the nineteenth century. We found that there was much to say about the secret but lively community established in the 1920s and '30s by those who came to Hollywood to work in the movie industry. We were fascinated and disturbed by the stories gay men told us of how the L.A. vice squad sent officers who were handsome young males ("Hollywood rejects," they were called) into gay bars in the 1950s to serve as decoys to entrap homosexuals, and by the stories gay women told us of how they were hassled by the police simply because they walked down a Los Angeles street dressed in pants and a tailored jacket. We were moved by the stories of now-elderly women and men who told us how years ago they had lived and found love and companionship in the city. We discovered that, historically, more lesbian and gay institutions started in Los Angeles than anywhere else on the planet, and that L.A.'s multifaceted, multiracial, and multicultural lesbian and gay activism continues to have tremendous impact worldwide. These stories of Los Angeles lesbian and gay life and political achievements have never been sufficiently documented. As historians and lovers of that city, we wondered how such a history could have been discounted or left uncommemorated, and we grew determined to fill in what we considered a huge gap in the record of lesbian and gay America.*



a imprensa tradicional não conseguia (e não queria) devido ao modo como a comunidade se estruturava e à opressão que a envolvia. Entender as dinâmicas da *underground press*, particularmente no desenvolvimento de uma *gay press*, também nos ajuda a adentrar no contexto da década de 1960 e a entender a dinâmica própria de compartilhamento de informação dentro de uma comunidade ignorada pela mídia tradicional.

Para Lewes (2000), que em *The Underground Press in America (1964-1968): Outlining an Alternative, the Envisioning of an Underground* trabalha com as autodefinições dos periódicos *underground* e com as redes de contato e distribuição de notícias dessa imprensa, os termos *mainstream* e *underground* só fazem sentido em referência ao outro, já que os propositores desse novo movimento na imprensa se viam como uma alternativa à mídia tradicional: “[...] A imprensa *underground* provia uma alternativa importante e necessária em relação à imprensa *mainstream* que completamente ignorava grupos e organizações que não se conformavam nos limites estreitos das ideias reinantes da sociedade<sup>114</sup>” (LEWES, 2000, p. 380, tradução nossa).

Esse combate ao *mainstream* ou à mídia comercial ocorre em uma temporalidade específica, em meio à efervescência cultural da década de 1960, sendo resultado direto da contracultura. Lewes (2000, p. 381, tradução nossa) não perde de vista esse aspecto ao elaborar uma definição das obras com que trabalha:

Eu argumento que todo e qualquer jornal *underground* era, antes de tudo, um jornal comunitário contracultural! Isso porque suas equipes não apenas viviam, mas também se entendiam como parte ativas dessas mesmas comunidades contraculturais sobre as quais faziam reportagens<sup>115</sup>.

Assim, as dinâmicas que envolvem a produção e distribuição dos produtos dessa imprensa operam sob lógicas diferentes dos jornais comerciais. Lewes (2000) argumenta que a principal diferença se dá na relação entre produtores e público, que é quase “simbiótica” no caso da imprensa *underground*. Como a maioria dos periódicos era fundada em torno de organizações políticas ou grupos de discussão que advinham da mesma comunidade e que partilhavam de visões semelhantes à de seus leitores, os jornais funcionavam muito mais como fóruns de organização e disseminação de informação dentro das próprias comunidades,

---

<sup>114</sup> No original: *the underground press provided an important and necessary alternative to a mainstream press that all but ignored groups and organizations that did not conform to the narrow confines of the ruling ideas in society.*

<sup>115</sup> No original: *I argue that each and every underground newspaper was first and foremost a countercultural community newspaper! This was because their staffs not only lived in but also understood themselves to be a part of and active in those same countercultural communities that they reported on.*

mantendo uma relação próxima com o público. Devido à dinâmica da imprensa *underground* ser construída em volta de um viés comunitário, a maioria das publicações não visava ao lucro, o que se reflete na taxa de sucesso dos periódicos, em que a imensa maioria não durou mais de algumas edições. A autora reflete sobre essa baixa taxa de sucesso, argumentando que: “Aqueles que obtiveram sucesso e/ou duraram mais que algumas edições, o fizeram apenas quando e onde haviam comunidades contraculturais viáveis e unificadas<sup>116</sup>” (LEWES, 2000, p. 382, tradução nossa).

Nas décadas de 1960/1970, as comunidades homossexuais espalhadas pelo país seriam justamente a base que sustentaria uma série desses periódicos. Além disso, como vários ativistas e organizações da comunidade homossexual também participavam de outros movimentos da contracultura, pode-se obter um retrato mais próximo da comunidade homossexual urbana das cidades do país mesmo na leitura dos periódicos *underground* que não foram destinados especificamente à população homossexual. Mas ainda permanece que a verdadeira riqueza documental se dá porque entre as publicações da florescente imprensa *underground* nasceu uma *gay press*, voltada às organizações e à dinâmica própria da comunidade homossexual urbana. Desse modo, as publicações da imprensa gay seguiam uma lógica parecida a da imprensa *underground*, com os principais periódicos sendo de organizações da própria comunidade e que mantinham uma relação próxima com esta. Downs (2016, n.p, tradução nossa), argumenta que: “Jornais gays que proliferaram na década de 1970 ajudaram a promover um senso de cultura e comunidade entre pessoas gays nos EUA<sup>117</sup>”. Retornando à figura 4, que demonstra a utilização da memória dos campos de concentração nazista como uma convocação política, Downs (2016) indica que essa reconstituição da memória só é possível com a disseminação e organização da informação pela e para a comunidade que a *gay press* proporcionou. O próprio Perry é parte integral desse movimento, como relata o historiador:

Na década de 1970, muitos leitores gays se voltaram para as páginas de uma cultura de imprensa gay em constante crescimento para situar historicamente sua cultura [...] Ao recontar a história da violência contra gays em Los Angeles, por exemplo, o Rev. Troy Perry se referiu à polícia como ‘a Gestapo’<sup>118</sup> (DOWNS, 2016, n.p, tradução nossa).

<sup>116</sup> No original: *Those that thrived, and/or lasted for than a handful of issues, did so only when and where viable, and unified, countercultural communities existed.*

<sup>117</sup> No original: *Gay newspapers that proliferated in the 1970s helped promote a sense of culture and community among gay people in the United states.*

<sup>118</sup> No original: *In the 1970s, many gay readers turned to the pages of an ever-growing gay newspaper culture in order to historically situate their culture [...] In recounting the history of violence against gays in Los Angeles, for example, Rev. Troy Perry referred to the police as ‘the Gestapo.’*

Além disso, como a comunidade homossexual urbana era um espaço cultural ignorado pela mídia tradicional, os periódicos se tornavam meios de comunicação comunitária indispensáveis. Os periódicos eram a forma de encontrar as principais localizações e discutir os acontecimentos em uma comunidade que era oprimida pelos aparelhos institucionais da cidade e marcada pelo “armário” como uma instituição fundante. Assim, nos jornais homossexuais conseguiam se encontrar e se comunicar mantendo ainda o crivo do anonimato, inclusive pelos anúncios:

Os anúncios serviram, portanto, como um guia para uma rede clandestina de negócios gays espalhados pela América do Norte. Bares e clubes surgiram como os principais anunciantes. Como muitas dessas instituições estavam localizadas em locais secretos e tinham nomes que não anunciavam publicamente o que eram, seus anúncios em jornais gays permitiam que os gays se encontrassem. Na verdade, os anúncios suplantaram os ‘guias gays’ que apareceram pela primeira vez em centros urbanos nas primeiras décadas do século XX e, na década de 1960, ampliaram seu alcance geográfico — que permaneceu limitado, no entanto, em comparação com os periódicos da década de 1970<sup>119</sup> (DOWNS, 2016, n.p, tradução nossa).

Dessa forma, a relevância como documento histórico dos periódicos *underground* (principalmente a *gay press*) está no tipo de informação disponível dada a relação estabelecida pelos periódicos com a comunidade homossexual urbana que os sustentava. Esse ponto pode ser demonstrado ao comparar a cobertura midiática dos principais eventos da comunidade homossexual de Los Angeles dada pelos periódicos aqui discutidos com o modo como os mesmos eventos foram noticiados no *The Los Angeles Times*, principal jornal da cidade, o que mostrará como os periódicos *underground* e a mídia tradicional nos dão acesso a dois conjuntos distintos de informação.

A *Christopher Street West Parade* de 1970, por exemplo, é um dos principais acontecimentos dentro da comunidade homossexual de Los Angeles, mas grande parte da cobertura realizada pela mídia tradicional foca apenas no conflito dos organizadores da parada (Perry era o representante) com o chefe de polícia de Los Angeles sobre o alvará para a realização da parada, sendo dada pouca atenção ao evento. O mesmo pode ser visto em 1972, quando é possível comparar as descrições no principal jornal de Los Angeles com as encontradas no *The Lesbian Tide*, por exemplo. O *The Los Angeles Times* faz apenas uma breve

---

<sup>119</sup> No original: *The ads thus served as a guide to a clandestine network of gay businesses spread throughout North America. Bars and clubs emerged as the leading advertisers. Since many of these institutions were located in secret locations and bore names that did not publicly announce what they were, their ads in gay newspapers allowed gay people to find each other. In effect, the ads supplanted the gay guidebooks” which had first appeared in urban centers in the early decades of the twentieth century and by the 1960s had extended their geographic reach—which remained limited, however, compared to the periodicals of the 1970.*

menção ao evento na quarta página de seu periódico diário na seção “*News in Brief*”, e apresenta uma série de notícias, cada uma sem título e constando apenas de um parágrafo, sobre acontecimentos na Califórnia. A breve menção ao evento do ano da comunidade se perde em meio à página do jornal como algo sem importância e a descrição ressalta muito mais a falta de eventos violentos com a polícia (assumindo que uma reunião de homossexuais presume um confronto policial) do que a parada em si:

Várias centenas de pessoas participaram de um desfile de homossexuais na Hollywood Blvd. Com exceção dos provocadores, não houve incidentes. Monitores da Christopher Street West mantiveram controle rígido sobre os manifestantes durante o desfile e, mais tarde, em um comício em um parque próximo. Uma multidão de espectadores quase igual em tamanho ao número de manifestantes assistiu ao desfile de 45 minutos, que consistia principalmente de caminhantes que gritavam e cantavam<sup>120</sup> (SEVERAL HUNDRED, p. 4, tradução nossa).

Já no *The Lesbian Tide*, vemos a impressão e opinião de Jeanne Cordova, editora do periódico, uma das principais ativistas lésbicas de Los Angeles e, portanto, inserida na comunidade e nos seus dilemas. O próprio periódico nasceu como uma *newsletter* de uma instituição da comunidade, o capítulo de Los Angeles das *Daughters of Bilitis*, apenas em 1971 tornando-se autônomo e sendo publicado por um coletivo de lésbicas independentes que se descrevem como: “Uma revista lésbica feminista e independente. É apoiada financeiramente pela comunidade que atende e é mantida pelo orgulho, tempo e esforços de um coletivo de trabalho de mulheres gays”<sup>121</sup> (THE LESBIAN TIDE, 1972, tradução nossa).

Dada a importância do evento para a comunidade, o periódico de dezoito páginas dedica cinco páginas inteiras, que contém duas fotos, à cobertura do evento, também dando espaço para um coletivo de San Francisco relatar o evento em sua cidade. Cordova começa com uma descrição do evento, que, para a autora, vai além de um mero “desfile de homossexuais”: “Comemorando as revoltas de Stonewall em 1969 e o nascimento do Movimento de Libertação Gay, a 3ª Parada Anual CHRISTOPHER STREET WEST de Los Angeles está prestes a começar neste domingo, 25 de junho de 1972, à tarde”<sup>122</sup> (CORDOVA, 1972, p. 3, tradução

<sup>120</sup> No original: *Several hundred persons participated in a parade of homosexuals in Hollywood Blvd. With the exception of hecklers, there were no incidents. Monitors for Christopher Street West kept tight control of the marchers during the parade and later in a rally at a nearby park. A crowd of spectators about equal in size to the numbers of marchers watched the 45-minute parade, which consisted mostly of walkers who chanted and sang.*

<sup>121</sup> No original: *An independent, feminist lesbian magazine. It is financially supported by the community it serves and is maintained by the pride, time, and efforts of a working collective of gay women.*

<sup>122</sup> No original: *Commemorating the 1969 Stonewall Riots and the birth of the Gay Liberation Movement, the 3rd Annual Los Angeles CHRISTOPHER STREET WEST Parade is about to begin this Sunday, June 25th, 1972, afternoon.*

nossa). A autora segue a matéria, em um tom de um relato pessoal, quase como a escrita de um diário:

[...] Um dos trabalhos mais difíceis em qualquer desfile, é claro, é o monitoramento, e esse tem sido um dos aspectos mais organizados do desfile aqui em Los Angeles. Sandy Blixton, Sally Anderson e Dacus do Centro de Serviços Comunitário fizeram parte do comitê de direção que organizou os monitores. O único sobre o desfile deste ano é que fizemos acordos com a polícia e estamos monitorando todo o desfile nós mesmos.

Outro carro alegórico da Dignity, os católicos gays aqui em Los Angeles. Na área de assembleia, este ano, pela primeira vez, há uma grande assembleia de mulheres se reunindo. O desfile do ano passado foi marcado por um sentimento por parte das mulheres de dominância masculina e, portanto, elas ficaram longe do desfile.

Há um ar de expectativa e espera. Caminhando mais adiante pela McCaden Place até a Hollywood Blvd., onde o desfile vai começar. Eu entro na visão dos carros alegóricos da Metropolitan Community Church que foram designados como os primeiros no desfile. Caminhando pela multidão reunida na frente do desfile, vejo Troy Perry, pastor e fundador da Metropolitan Community Church, parado no meio da rua com uma grande multidão ao redor dele conversando. O primeiro veículo aqui na esquina da Hollywood e McCadeen Place, passa de moto com Mike Manning, o monitor coordenador da área de assembleia, o primeiro carro é um Cadillac preto, que levará o Rev. Troy Perry. Movendo-se para trás pela rua, você vê mais 3 carros e um ônibus grande, todos incluídos no contingente do MCC. Caminhando até o ônibus preto e vermelho dos anos 1930 da MCC, um espectador me informa que a mãe de Troy, a Sra. Perry, está lá dentro. Aproximando-se da Sra. Perry... "Gostaria de saber se você poderia me falar sobre o contingente do MCC aqui e o que o ônibus em particular representa?" "Bem, não colocamos um carro alegórico este ano, então decidimos que teríamos um ônibus de dois andares. A igreja e todas as crianças pensaram que iriam gostar de um ônibus, então talvez seja por isso. Nós o alugamos porque, como eu disse, decidimos não ter um carro alegórico, já que trabalhamos muito nisso no ano passado e então achamos que seria uma ideia bacana ter um ônibus de dois andares". Parada aqui ao lado do contingente do MCC com um Cadillac preto seguido por um Cadillac dourado. Não se pode deixar de estar ciente da parte ou da posição que eles estão assumindo na comunidade gay, ou seja, uma tentativa de mostrar ao mundo hétero que os gays também podem fazer parte do status quo, serem conservadores, bem comportados, etc. Eu estimaria que neste momento, aproximadamente 300-400 pessoas se reuniram ao redor da área de assembleia. Além dos poucos carros alegóricos que mencionei, a grande maioria dos participantes parece ser manifestantes. Há um grande número de cartazes e placas ali dizendo "Liberation House", presumivelmente do Centro de serviços comunitário gay, "Gay is Great", "Sisterhood is Powerful", etc.

[...] Vários outros carros alegóricos estão se reunindo ao longo da McCadden Place. Percebo a significativa menor quantidade e menor decoração dos carros alegóricos no desfile deste ano em comparação ao ano passado. Falando com Natalie Harory, membro do Comitê Diretor dos monitores, "Você gostaria de me contar algo sobre a organização do desfile ou como ele está neste momento?" "Bem, agora parece que mais pessoas virão. E acho muito bom que tantas pessoas estejam aqui 40 minutos mais cedo. Devemos sair às 3." "Percebo que há muito menos carros alegóricos e eles estão muito menos decorados do que no ano passado, por que você acha que isso acontece?" "Bem, havia mais uma orientação para uma manifestação militante em massa com demandas, em vez de carros alegóricos e espírito festivo, sabe. É mais que queremos lutar contra nossa opressão de forma concreta, em vez de ter um festival." "Você acha que as pessoas aqui estão refletindo essa ideia?" "Sim, acho que a maioria das pessoas vieram aqui para se manifestar, não para estar em carros alegóricos ou em uma atmosfera de desfile." "Eu estava apenas notando a diferença em relação ao ano passado. A maioria das pessoas parece estar a pé, há muito mais mulheres, cinco ou seis vezes mais mulheres." "Ah, claro. Por um lado, as mulheres desempenharam um papel fundamental no planejamento de toda a manifestação hoje e

organizacionalmente em termos de divulgação e organização de monitores. Nós distribuimos panfletos em muito mais bares de mulheres, organizações de mulheres e grupos de mulheres gays. Então acho que entramos em contato com elas mais do que no ano passado.” “Como você se sente sobre o comparecimento?” “Bem, é muito difícil dizer quantas vão aparecer. Parece muito bom para mim agora, embora eu esperasse mais, parece que há algumas centenas agora, significa que deve haver mais algumas centenas e pessoas se juntando nas ruas.”

Há uma diferença significativa entre a participação dos homens e das mulheres. Dos doze ou treze carros alegóricos, nenhum deles é patrocinado ou participado por mulheres, exceto as mulheres do MCC. [...] A polícia está começando a bloquear as ruas da Hollywood Blvd. (Eu) “Que tal a participação do Partido Socialista dos Trabalhadores?” “Eu acho que está certo. Sabe, muitos gays no S.W.P. como eu vieram participar... por questões de segurança, não podemos revelar nomes...” “Segurança de quem?” “Nossa segurança!”

Parados aqui no meio de McCadden, a manifestação acontecendo, parece que alguns militantes *Jesus Freaks* estão se reunindo. Seus cartazes dizendo, “Homo Probates, Abominations”, etc. e citando versículos da Bíblia. Outro cartaz dizendo “Homo-Sin” ... parece que provocadores estão pela primeira vez avançando em direção à linha de frente chamando e assediando os gays. A reação da linha de frente dos gays... (cantando)... “Nós amamos vocês, nós amamos vocês, nós amamos vocês...” Cantando para os *Jesus Freaks*... “Não, não homo, não, não, homo...” Jim Kepner, ativista de longa data e historiador gay, agora chamando os *Jesus Freaks*, “Vocês já ouviram falar de Ecce Homo? Significa eis o homem, refere-se a Jesus!” Toda a área de reunião da frente está começando a gritar, “ecce homo”. Os monitores, de braços dados, estão segurando um espaço entre os fanáticos por Jesus e a comunidade gay para evitar hostilidades. Agora os gays estão se separando enquanto os monitores os chamam para voltarem para seus contingentes... Há uma placa ali dizendo “Jesus pode salvar homossexuais do pecado, arrependam-se. Liderando e mantendo os gays juntos, gritando ‘nós amamos vocês, nós amamos vocês’ estão Troy Perry e Jim Kepner<sup>123</sup> (CORDOVA, 1972, p. 3, tradução nossa, sublinhado nosso).

<sup>123</sup> No original: *One of the hardest jobs in any parade of course is the monitoring and this has been one of the most organized aspects of the parade here in Los Angeles. Sandy Blixton, Sally Anderson and Dacus of the Community Services Center have been part of the steering committee that organized the monitors. The unique thing about the parade this year is that we’ve made agreements with the police that we’re monitoring the entire parade ourselves. Another float of Dignity, the Gay Catholics here in Los Angeles. In the assembly area, this year for the first time, there is a large assembly of women gathering. Last year’s parade was marked by a feeling on the part of women of male dominance and so they stayed away from the parade.*

*There is an air of expectancy and waiting. Walking up further along McCaden Place to Hollywood Blvd. where the parade is going to begin. I come into view of the Metropolitan Community Church floats which have been designated at first in the parade. Walking up through the crowd gathering at the front parade, I see Troy Perry, pastor and founder of Metropolitan Community Church, standing in the middle of the street with a large crowd around him talking. The very first car here at the corner of Hollywood and McCadeen Place, motorcycle rides by with Mike Manning, the coordinating monitor of the assembly area, the very first car is a black cadillac, which will carry the Rev. Troy Perry. Moving backwards down the street you see 3 more cars and a large bus, all included in the MCC contingent. Walking up to the black and red 1930’s MCC bus, a bystander informs me that Troy’s mother, Mrs. Perry is inside. Approaching Mrs. Perry ... “I’m wondering if you could tell me about the MCC Contingent here, and what the bus in particular representing?” “Well, we didn’t put in a float this year, so we decided we’d have a double decker bus. The church and all the kids thought they would enjoy a bus so maybe that’s the reason we had it. We rented it because, as I said, we decided not to have a float since we worked so hard on that one last year and so we thought this would be a groovy idea to have a double decker bus.” Standing here beside the MCC contingent with is black Cadillac and followed by a gold Cadillac. One can’t miss being aware of the part or the stance they’re taking in the gay community, that is, an attempt to show the straight world that gays too can be establishment, conservative, well behaved, etc., etc. I would estimate at this time, approximately 300-400 people gathered around the assembly area. Other than the few floats I have mentioned, the great majority of the participants seems to be demonstrators. There are a large number of posters and signs over there reading “Liberation House”, presumably of the Gay Community Services Center, “Gay is Great,” “Sisterhood is Powerful,” etc.*

*[...] A number of other floats are now gathering along the back down McCadden Place. I notice how significantly fewer and much less decorated are the floats in the parade this year as opposed to last year. Speaking to Natalie*

No breve trecho do relato de Cordova (1972) é possível perceber a diferença entre os relatos da mídia tradicional e os da *underground press*, particularmente na *gay press*. A autora, ativista e editora de um periódico lésbico, traz um relato pessoal, carregado da liberdade editorial de um jornal comunitário, com uma visão política lésbico-feminista, de alguém que participa ativamente da comunidade e conhece as instituições, símbolos e dilemas que permeiam a construção de um evento comunitário. Em apenas uma página, a autora cita a organização da parada (com organizações como o centro de serviços comunitário e a MCC); o conflito entre as perspectivas apresentadas por mulheres lésbicas e por homens gays, refletido na pouca participação de lésbicas em eventos anteriores e na busca ativa por sua participação no evento descrito; a orientação combativa e política do “desfile” em relembrar uma memória de luta por direitos; a participação de grupos políticos; a presença do anonimato e da insegurança; elementos hostis presentes e um conflito sobre como lidar com a situação; e a presença da MCC como grupo “conservador” dentro da visão da ativista.

O relato de Cordova (1972) é excelente em demonstrar como os periódicos *underground*, particularmente a *gay press*, são documentos históricos que contêm um valor

---

Harory, member of the monitors Steering Committee, “Would you like to tell me something about the organization of the parade or how it looks at this time?” “Well, right now it looks like more people will be coming. And I think it’s pretty good that this many people are here 40 minutes early. We’re supposed to move out at 3.” “I notice that there are much fewer floats and they’re much less decorated than they were last year, why do you think that is?” “Well, there was more of an orientation towards a mass militant demonstration with demands, rather than floats and festive spirit, you know. It is more, that we want to fight against our oppression in a concrete way rather than have a festival.” “You think the people here are reflecting this idea?” “Yes, I think that most of the people that came here to demonstrate, not to be in floats or be in a parade atmosphere.” “I was just noticing the difference from last year. Most of the people seem to be on foot, there’s a hell of a lot more women, five or six times more women.” “Oh, sure. For one thing, women played a key role in planning the whole demonstration today and organizationally in terms of getting the publicity out and organizing monitors. We leafleted a lot more women’s bars and women’s organizations and gay women’s groups. So, I do think we reached out to them more than we did last year.” “How do you feel about the turnout?” “Well, it’s very hard to say how many will turn out. It looks very good to me right now, even though I would have hoped for more, it seems like there’s a couple hundred now, it means there should be a couple hundred more and people joining in off the streets.”

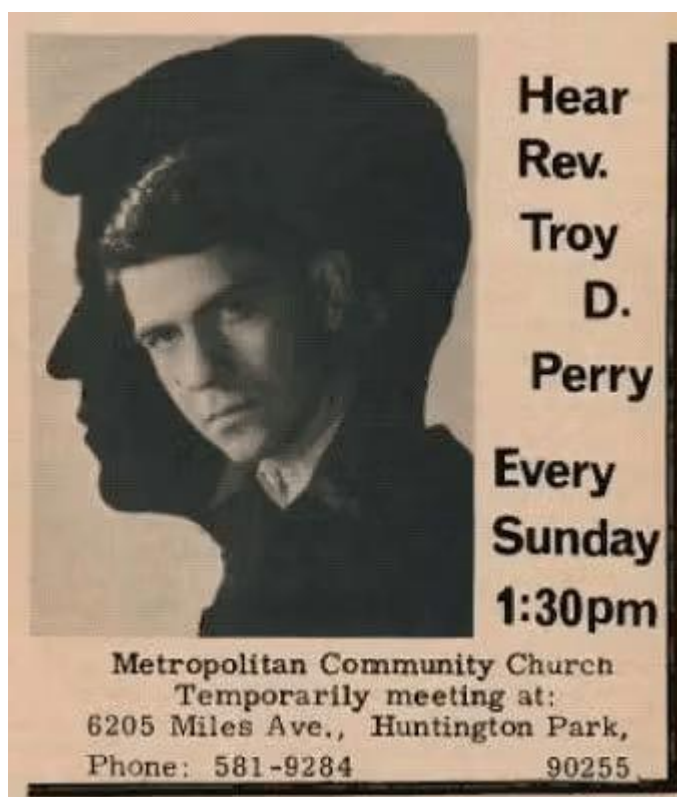
There is a significant difference between the men’s participation and the women’s. Out of the twelve or thirteen floats none of them are sponsored by or participated in by women except for the MCC women. [...] The police are beginning to block off the streets down Hollywood Blvd. (me) “How about the participation of the Socialist Workers Party?” “I think it’s right on. You know, a lot of the gays in S.W.P. such as myself have come out to participate ... for purposes of security we can’t reveal names ...” “Whose security?” “Our security!”

Standing here in the middle of McCadden the demonstration going on, it looks like some militant Jesus Freaks are gathering. Their signs reading, “Homo Probates, Abominations”, etc. and quoting verses from the Bible. Another placard reading “Homo-Sin” ... it looks like provocateurs for the first time pushing toward the front line calling out and harassing the gays. The reaction of the front line of the gays ... (chanting) ... “We love you, we love you, we love you ...” Chanting from the Jesus freaks ... “No, no homo, no, no, homo ...” Jim Kepner, longtime activist find gay historian, now calling to the Jesus people, “Have you ever heard of Ecce Homo? It means behold the man, it refers to Jesus!” The entire front assembly area is beginning to shout, “ecce homo”. The monitors, arms linked, are holding a space between the Jesus freaks and the gay community to avoid hostilities. Now the gay people are breaking up as the monitors call for them to go back to their contingents ... There’s a sign over there reading “Jesus can save homosexuals from sin, Repent. Leading and keeping the gay people together, shouting ‘we love you we love you’ are Troy Perry and Jim Kepner.

diferente para o historiador do encontrado na mídia tradicional, isso porque há uma diferença tanto na quantidade da informação – jornais comerciais dificilmente noticiaram eventos, disputas políticas ou mesmo atividades comerciais e festivas voltadas a comunidade homossexual no fim da década de 1960 e começo da década de 1970 – como na qualidade da informação – a relação próxima dos editores e escritores de periódicos *underground* com a comunidade homossexual e a liberdade editorial destes fizeram com que a forma e função dos periódicos fossem intrinsecamente diferente da mídia comercial, resultando em um conjunto de informações de valor diferente para o historiador.

Além desses fatores, a presença de uma *gay press* foi essencial para o crescimento de organizações dentro das comunidades homossexuais urbanas do país, no que a MCC não é uma exceção. Onde mais, por exemplo, Perry conseguiria anunciar um serviço religioso voltado para homossexuais? Assim, quando Perry decide anunciar o primeiro culto da MCC, ele o faz no *The Advocate*<sup>124</sup>, um jornal da *gay press* de Los Angeles e uma das únicas possibilidades de mídia para uma igreja homossexual no fim da década de 1960.

**Figura 4** – Primeiro anúncio pago por Troy Perry no *The Advocate*



Fonte: *Open Table MCC*<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> Infelizmente, não obtivemos acesso a algum arquivo que contenha exemplares do periódico.

<sup>125</sup> Disponível em: <https://opentablemcc.ph/about/history/>. Acesso em: 24 mar. 2024.



A constante presença na mídia homossexual de Los Angeles será um fator crucial para o crescimento da denominação ao longo dos anos, principalmente porque o periódico em questão tornou-se um dos maiores do país, possibilitando, ao menos em parte, o crescimento inicial da denominação em Los Angeles e pelo país. Sobre a importância do *The Advocate*, vemos Faderman e Timmons (2006, p. 159, tradução nossa):

Para se comunicar com o mundo - e, mais importante, uns com os outros - um novo movimento gay precisava de uma infraestrutura de mídia. Essa infraestrutura começou com um periódico que continua até hoje e tem a maior circulação de qualquer publicação gay nos Estados Unidos [...] *The Advocate* logo foi amplamente reconhecida como 'o braço de notícias do movimento gay'. Os leitores gays de todos os lugares o viam como a fonte à qual poderiam recorrer para obter histórias cruciais que não eram divulgadas pela imprensa convencional<sup>126</sup>.

A importância do periódico também é ressaltada na autobiografia, em que vemos o reverendo comemorando a popularidade na comunidade: “Nós mantivemos nosso anúncio no *The Advocate*. E também recebemos uma ótima cobertura midiática daquele jornal. Nós éramos notícia na comunidade gay<sup>127</sup>” (PERRY, 1994, p. 141, tradução nossa). Perry (1994, p. 148, tradução nossa) ainda relata: “Nós fomos de 36 para 40 e depois para 45, para até perto de 50. De uma vez, um artigo apareceu no *The Advocate*. Quando isso aconteceu – e isso foi um movimento de Deus, também – comparecimento disparou [...] Nós finalmente começamos a ter uma média de 200 naquele prédio<sup>128</sup>”.

Dessa forma, dado esse conjunto de fatores que determinam o valor histórico dessas fontes para o entendimento do contexto em que a MCC se insere, procuramos acesso aos periódicos *underground*, principalmente da *gay press*, que nos ajudassem em nossa empreitada. Obtivemos acesso aos periódicos através do arquivo digital *Independent Voices*, que conta com uma coleção LGBT. O arquivo se define como:

*Independent Voices* é uma coleção digital de acesso aberto de jornais, revistas e periódicos de imprensa alternativa, extraídos de coleções especiais de bibliotecas participantes. Esses periódicos foram produzidos por feministas, GIs dissidentes,

<sup>126</sup> No original: *To communicate with the world — and, more important, with each other — a new gay movement needed a media infrastructure. That infrastructure began with a periodical that continues to this day and enjoys the largest circulation of any gay publication in America [...] the Advocate was soon widely recognized as 'the news arm of the gay movement. Gay readers everywhere saw it as the source to which they might go for crucial stories that were blacked out of the mainstream press.*

<sup>127</sup> No original: *We kept our ad running in The Advocate. And we also got some great news coverage from that paper. We were news in the gay community.*

<sup>128</sup> No original: *We went from 36 to 40 to 45, to right around 50. All at once, an article appeared in The Advocate. When it did - and that was a move of God, too - attendance skyrocketed [...] We finally started averaging around 200 in that building.*

radicais universitários, nativos americanos, ativistas antiguerra, defensores do *Black Power*, hispânicos, ativistas LGBT, a imprensa de extrema direita e revistas literárias alternativas durante a segunda metade do século XX<sup>129</sup> (JSTOR, 2009, n.p, tradução nossa).

Dentro dessa coleção de periódicos, pesquisamos, através de palavras-chave, por notícias relacionadas à denominação ou ao seu fundador, construindo então um acervo de notícias focado em sete periódicos, sendo cinco deles na Califórnia e três na cidade de Los Angeles. Na tabela a seguir, vemos os periódicos, seu local de produção e o número de citações.

**Tabela 1** – Periódicos *underground*: número de notícias

| Nome                          | Cidade/Estado    | Período disponibilizado | Citações |
|-------------------------------|------------------|-------------------------|----------|
|                               |                  |                         |          |
| <i>Berkeley Barb</i>          | Berkeley, CA     | 1965-1980               | 62       |
| <i>Door</i>                   | San Diego, CA    | 1970-1974               | 4        |
| <i>The Gay Alternative</i>    | Philadelphia, PA | 1972-1976               | 8        |
| <i>The Gay Liberator</i>      | Detroit, MI      | 1971-1976               | 36       |
| <i>The Lesbian Tide</i>       | Los Angeles, CA  | 1971-1974               | 24       |
| <i>The Tide</i>               | Los Angeles, CA  | 1974                    | 4        |
| <i>Los Angeles Free Press</i> | Los Angeles, CA  | 1964-1977               | 47       |
|                               |                  |                         |          |
| Total                         |                  |                         | 185      |

Tomamos a decisão de focar em periódicos próximos ao local de nascimento da MCC, dada que a dinâmica dos periódicos, e o que a pesquisa espera extrair deles, se dá na sua relação

<sup>129</sup> No original: *Independent Voices is an open access digital collection of alternative press newspapers, magazines and journals, drawn from the special collections of participating libraries. These periodicals were produced by feminists, dissident GIs, campus radicals, Native Americans, anti-war activists, Black Power advocates, Hispanics, LGBT activists, the extreme right-wing press and alternative literary magazines during the latter half of the 20th century.*

simbiótica com o público (LEWES, 2000), especialmente as notícias locais realizadas pelos próprios integrantes de movimentos e organizações. Assim, os periódicos *underground* nos fornecem um acesso às dinâmicas de organização da comunidade homossexual urbana de Los Angeles que são impossíveis de obter nos jornais *mainstream*, constituindo-se como fontes importantes para a apreensão dos discursos que circulavam na comunidade da qual se origina a MCC.

### 2.1.1 A Comunidade Homossexual Urbana de Los Angeles

Tendo argumentado pela importância do conjunto de valores, representações e lugares próprios aos homossexuais da década de 1970 para o entendimento da fundação e crescimento inicial da MCC, assim como as fontes utilizadas, faz-se necessário explicar por que utilizamos “comunidade homossexual urbana”, já que os três termos do conceito trazem características que são historicamente localizadas, demandando uma explicação de seu uso no caso da Los Angeles das décadas de 1960 e 1970. A exposição se dá dessa forma, pois, ao discorrer sobre cada termo do conceito, conseguimos também contextualizar e melhor definir as características desse universo próprio de significações que influenciou a criação de instituições como a MCC.

Escolhemos “comunidade homossexual urbana”, e não “comunidade homossexual”, por concordar com Kenney (2001, p. XI, tradução nossa) em sua percepção da: “Conexão entre minorias sexuais e os lugares da cidade que fazem gays e lésbicas cidadãos arquetipicamente urbanos<sup>130</sup>”. Essa conexão se dá de forma especial na década de 1960, pois, embora houvesse locais de encontro em todo o país, apenas as metrópoles (particularmente Los Angeles, San Francisco e New York) forneciam a possibilidade da formação de uma massa crítica relevante o suficiente para a formação de comunidades organizadas. Além disso, como Simmel (1987) já observava no começo do século XX, o ambiente metropolitano tende a instaurar nos seus residentes certa atitude *blasé*, o que garantia em certa medida o anonimato e a liberdade sexual necessários para atrair grandes contingentes de minorias sexuais. Faderman e Timmons (2006, p. 73, tradução nossa, sublinhado nosso) complementam: “Soldados e mulheres que eram gays acharam L.A. especialmente atrativa porque seu tamanho prometia tanto anonimato quanto a possibilidade de conseguir achar uma comunidade<sup>131</sup>”.

<sup>130</sup> No original: *connection between the sexual minority and the city's places that makes gays and lesbians archetypally urban citizens.*

<sup>131</sup> No original: *servicemen and -women who were gay found L.A. especially attractive because its size promised both anonymity and the possibility of being able to find a community.*

Essa caracterização é interessante porque nos permite observar a íntima conexão entre as mudanças da cidade e as possibilidades de emergência de comunidades homossexuais. Kenney (2001, p. 3, tradução nossa, sublinhado nosso) esclarece a relação entre a cidade moderna e as comunidades homossexuais:

Desde os anos 20, as possibilidades da urbanidade moderna - liberdade, anonimato e comunidade - permitiram novas expressões da homossexualidade. A procura de uma comunidade, amizade e amor num ambiente simultaneamente hostil e indulgente exigiu uma apropriação muitas vezes revolucionária de lugares públicos e privados. Agora, a celebração coletiva da vida gay e lésbica na cidade entrelaça-se com as transformações sociais, políticas e culturais do meio urbano a um ritmo e nível de complexidade que não são possíveis na América suburbana ou rural. Nas paradas de orgulho e nas marchas de protesto, nos bairros residenciais e comerciais, os gays e as lésbicas entraram na vida pública, não apenas como líderes comunitários, mas mais simplesmente como construtores de comunidades. A diversidade social, as oportunidades econômicas e o intercâmbio político característicos das cidades americanas modernas apoiam o crescimento individual e coletivo, bem como o desenvolvimento de subculturas urbanas. Assim, a história da homossexualidade e o desenvolvimento da cidade nos Estados Unidos são fenômenos interligados<sup>132</sup>

Essa observação se torna especialmente relevante, pois, além de um fator estrutural para o desenvolvimento de uma identidade homossexual no mundo contemporâneo, o ambiente urbano também molda as características da comunidade homossexual. Assim, diferentes cidades com diferentes características dão luz a diferentes formatações de coletividades homossexuais. É possível demonstrar essa conexão íntima entre geografia urbana e comunidade ao comparar as experiências de San Francisco e New York com a de Los Angeles, por exemplo. Enquanto Fitzgerald (1987) relata na história do bairro de Castro em San Francisco, cujas mudanças na cidade e no mercado imobiliário possibilitaram a concentração de “tipos contraculturais” nessa parte da cidade, a origem, com o tempo e com a migração, de um dos maiores enclaves gays dos EUA, Kenney (2001) argumenta que: “A busca por visibilidade política e por uma cultura separatista que caracteriza o desenvolvimento de enclaves em outras

---

<sup>132</sup> No original: *Since the 1920s, the possibilities of modern urbanity - freedom, anonymity, and community - have allowed for new expressions of homosexuality. The search for a community, friendship, and love in an environment at once hostile and forgiving has required an often-revolutionary appropriation of public and private places. Now, the collective celebration of gay and lesbian life in the city intertwines with the social, political, and cultural transformations of the urban at a pace and level of complexity not possible in suburban or rural America. At pride parades and protests marches, in residential and commercial neighborhood developments, gays and lesbians have entered public life, not just as community leaders, but more simply as community builders. The social diversity, economic opportunity, and political exchange characteristic of modern American cities support both individual and collective growth, as well as the development of urban subcultures. Thus, the history of homosexuality and the development of the city in the United States are intertwined phenomena.*

idades vai diretamente contra o desejo, em Los Angeles, de encontrar realização individual dentro da segurança e do apoio da comunidade”<sup>133</sup>.

Assim, características próprias da geografia urbana, assim como do mercado imobiliário e da situação econômica, moldaram os diferentes modos de organizações de comunidade homossexuais urbanas. No Castro, em San Francisco, e em Greenwich, em New York, uma série de fatores contribuíram para a concentração em massa da comunidade em determinada parte da cidade, formando verdadeiras enclaves culturais onde a vida gay florescia de diversas formas. Já a experiência de Los Angeles, uma cidade que se expandiu horizontalmente e com pouca mobilidade urbana (com ruas congestionadas e péssimo transporte público), vemos a experiência comunitária muito mais descentralizada, embora Faderman e Timmons (2006) e Kenney (2001) vejam que West Hollywood ocupe uma função parecida ao Castro em Los Angeles. Essa descentralização afeta, inclusive, os modos de *place claiming* e as estratégias de ativistas:

A geografia de Los Angeles exigiu decisões estratégicas sobre onde e como protestar que fossem além das necessidades temporárias dos manifestantes. A localização dos centros comunitários e dos negócios exigiu, de forma semelhante, responder à geografia particular da cidade. Estacionamento e transporte público, bairros descentralizados e limites baseados em cor ou cultura, e os crescentes custos imobiliários em lugares onde gays e lésbicas se sentiam seguros estavam entre as muitas questões que afetavam as estratégias dos ativistas<sup>134</sup>

Além do termo ‘urbana’, o termo “comunidade” também merece maior desenvolvimento. Longe de significar qualquer coisa de homogêneo ou unitário (principalmente, mas não só, politicamente)<sup>135</sup>, o termo aqui se refere a uma rede fluida de sociabilidade que tinha em comum a orientação sexual de seus membros e criou ao longo do tempo uma dispersão de simbolismos, valores e locais de encontro na cidade. Assim como a relação entre urbanismo e homossexualidade, a relação entre comunidade e homossexualidade não permaneceu a mesma ao longo do tempo, inclusive por mudanças nas cidades e no significado da homossexualidade.

<sup>133</sup> No original: *The drive for political visibility and separatist culture that typifies enclave development in other cities runs directly counter to the desire, in Los Angeles, to find individual fulfillment within the safety and support of the Community.*

<sup>134</sup> No original: *Los Angeles’ geography required strategic decisions about where and how to protest that reached beyond the temporary needs of protesters and marchers. The location of community centers and business similarly required responding to the city’s particular geography. Parking and public transportation, decentralized neighborhoods and boundaries based on color or culture, and the rising real estate costs in places where gays and lesbians felt safe were among the many issues affecting the strategies of activists.*

<sup>135</sup> Aqui novamente vale retomar a divisão por gênero que ocorria entre homens gays e mulheres lésbicas.

Inicialmente, dado o contexto de *sin, sickness and a crime*, qualquer forma de institucionalização (inclusive a família) acessível ao resto da população se mostrava proibida ao homossexual e o foco comunitário se dava na vida noturna, com os bares e sexo casual, principalmente porque o anonimato era algo que caracterizava a “cena”. Como relata Perry e grande parte da literatura sociológica, havia uma *cruising scene* pulsante em várias cidades do país antes mesmo de se desenvolver algum sentimento político de identidade que desse origem a organizações mais estruturadas. Dentro desse ambiente, o segredo era algo sempre presente e a exposição um dos maiores traumas que se poderia passar. Embora Perry tenha assumido sua orientação sexual e se divorciado, muitos viviam uma vida dupla, sendo o armário uma instituição fundante. Isso fica claro na autobiografia, já que quase todos os nomes são pseudônimos e, ao comparar as produções biográficas, vemos que alguns são deliberadamente silenciados. Desse modo, Perry em 1972 apenas cita brevemente seu gerente na loja onde trabalhava em Los Angeles, mas em 1990: “Meu chefe era Steve Sands, um gentil homem gay que, apesar de ter um amante, ainda não havia saído do armário”<sup>136</sup> (PERRY; SWICEGOOD, 1990, p. 28, tradução nossa).

Como não havia fator distintivo e o segredo era algo que deveria ser respeitado, já que as pessoas viviam vidas “normais” fora daquele ambiente específico, os bares e boates funcionavam como um dos primeiros aglomeradores, mas em uma rede de sociabilidade marcada pela dispersão e o anonimato. Eram nesses espaços que as pessoas se conheciam e aprendiam algo que pode-se chamar de cultura homossexual. Diferentemente de outras minorias étnico-raciais, o homossexual não compartilha o traço distintivo com a família e normalmente não tinha acesso a recursos identitários que o ajudassem no processo de formação de sua identidade, sendo esses locais o ponto focal de onde se desenvolve uma identidade homossexual, por proporcionar que os mais distintos indivíduos se encontrassem com base em sua orientação sexual comum. É nesses ambientes que o dialeto, os sinais, as pessoas e os símbolos são construídos e apreendidos, formando uma rede de sociabilidade própria. A cena de bares era constantemente um alvo policial, mas Faderman e Timmons (2006, p. 148, tradução nossa) afirmam que:

Apesar desse assédio, os bares para lésbicas e gays proliferaram dramaticamente por toda Los Angeles e suas áreas periféricas à medida que mais homossexuais chegavam à cidade e se sentiam mais livres para se mostrar em locais semipúblicos. Era um jogo de gato e rato, e os ratos estavam ficando mais ousados. Em 1966, havia 119 bares

---

<sup>136</sup> No original: *My boss was Steve Sands, a kind and considerate gay man who, although he had a lover, was not yet out of the closet.*

que atendiam a gays e lésbicas em Los Angeles e arredores. Em 1969, o número de bares nessas áreas havia aumentado para 162<sup>137</sup>.

Para além dos bares, várias organizações políticas e comunitárias nascem já na década de 1950, embora com atuação limitada. Com o tempo, acúmulo de massa crítica e as mudanças políticas trazidas pela década de 1960, a comunidade adquire um novo sentido, mais político e mais abrangente do que a *cruising scene* conseguia proporcionar. É nesse tempo histórico que várias das principais instituições gays de Los Angeles são fundadas, como a MCC e o centro de serviços comunitários. Ações políticas e um movimento militante em defesa de uma identidade homossexual se tornaram famosos e foram parte importante da construção e do significado de comunidade nas décadas de 1960 e 1970, mas a organização da comunidade também muda de forma rotineira e nos pequenos atos que passam a ser possíveis, mesmo em algo tão singelo como se mostrar em público. Sobre o assunto, Kenney (2001, p. 206, tradução nossa, sublinhado nosso):

O enfoque na conexão entre lugar e política chama a atenção para a participação dos ativistas cujas estratégias constituem formas mais sutis de reivindicação de lugar: criar e equipar centros comunitários, administrar livrarias e cafés que funcionam como centros de informações. Para muitos gays e lésbicas, o ato simples, mas ousado, de estar fora, nas ruas e fazendo o que deseja, é o ato mais revolucionário de reivindicação de lugar. Para gays e lésbicas, essa noção de visibilidade estratégica é uma estratégia de sobrevivência óbvia<sup>138</sup>.

Com a popularidade da ideia de uma identidade gay defensável politicamente, a ideia abstrata de comunidade começa a se refletir em lugares físicos e instituições próprias aos problemas homossexuais, sendo que: “Eles formaram instituições vitais que compensaram por aquelas pelas quais eles tinham sido barrados, o que eles fizeram com o conhecimento da mídia e o dinheiro que sempre foi uma parte da Gay L.A.”<sup>139</sup> (FADERMAN; TIMMONS, 2006, p. 259, tradução nossa). Daí nascem projetos como os que compuseram a *gay press*, que supria a necessidade de comunicação de uma comunidade ignorada pela mídia tradicional, assim como

<sup>137</sup> No original: *despite such harassment, bars for lesbians and gay men proliferated dramatically all over Los Angeles and its outlying areas as more homosexuals came to the city and felt freer to show themselves in semipublic places. It was a game of cat-and-mouse, and the mice were growing bolder. In 1966, there were 119 bars that catered to gay men and lesbians in and around Los Angeles. In 1969, the number of bars in those areas had risen to 162.*

<sup>138</sup> No original: *Focusing on the connection between place and politics draws attention to the participation of those activists whose strategies constitute more subtle forms of place claiming: creating and staffing community centers, running bookstores and cafes that function as information clearinghouses. For many gay and lesbians, the simple but daring act of being out, on the streets, and as one wishes is the most revolutionary place-claiming act. For gays and lesbians, this notion of strategic visibility is an obvious survival strategy.*

<sup>139</sup> No original: *they formed vital institutions that compensated for those from which they had been barred, what they ultimately did with the media savvy and money that has always been part of gay L.A.*

a MCC, que nasce da necessidade de homossexuais cristãos de se relacionarem de forma organizada com o sagrado.

Voltando à argumentação de Kenney (2001), todas essas instituições (a MCC, os bares e boates, periódicos, centro comunitário, cafés, livrarias etc.) formavam, na década de 1970, um “mapa” pela ação dos indivíduos e grupos que compunham coletivamente a rede de sociabilidade que chamamos aqui de “comunidade homossexual urbana”. Assim, mais do que apenas uma igreja, a MCC é aqui entendida enquanto um nó nessa rede de sociabilidade, como um ponto focal no mapa mental coletivo da comunidade. Nesse sentido, Faderman e Timmons (2006, p. 262, tradução nossa) argumentam que a MCC, além de uma igreja, era um ponto de encontro de diversos indivíduos e grupos da comunidade:

Desde o início, Perry também conquistou a gratidão e o respeito de gays e lésbicas que não eram cristãos. “Não podemos barrar outras pessoas da mesma forma que fomos barrados”, explicou ele à sua congregação no início da década de 1970; ele abriu as portas não apenas para todos que quisessem ir ao culto, mas também para aqueles que quisessem simplesmente usar a igreja como local de reunião - até mesmo para a sacerdotisa Wicca Z. Budapest e as bruxas lésbicas do Susan B. Anthony Coven #1, que se reuniam no salão social da igreja<sup>140</sup>.

Na autobiografia, vemos a relação da MCC com outras instituições no discurso de inauguração da igreja, quando Perry cita uma série de organizações:

Hoje temos todos os tipos de visitantes de organizações gays aqui de Los Angeles e também de todo o país. Apenas alguns dos que estão conosco esta manhã são representantes da *Daughters of Bilitis*; do *Gay Liberation Front*; da *Mattachine Society*; *One, Incorporated*; *the Society for Individual Rights* (geralmente conhecida apenas como SIR) com sede em São Francisco<sup>141</sup> (PERRY, 1994, p. 226, tradução nossa).

Na *gay press*, as organizações também são citadas juntas. No *The Tide* em Los Angeles, vemos a MCC junto a outras organizações, logo acima de um mapa de localizações de bares. Aqui vale ressaltar novamente a importância dos periódicos como meio de comunicação dentro da comunidade.

<sup>140</sup> No original: From the beginning, Perry also earned the gratitude and respect of gays and lesbians who weren't Christian. "We can't bar other people the way we've been barred, he explained to his congregation in the early 1970s; he opened the doors not only to all who wanted to come worship but also to those who wanted simply to use the church as a meeting place—even to the Wicca priestess Z. Budapest and the lesbian witches of the Susan B. Anthony Coven #1, which met in the church's social hall.

<sup>141</sup> No original: Now we have all kind of visitors from gay organizations here in Los Angeles as well from all over the country. Just a few who are with us this morning are representatives from the *Daughters of Bilitis*; the *Gay Liberation Front*; the *Mattachine Society*; *One, Incorporated*; *the Society for Individual Rights* (usually known only as SIR) headquartered up in San Francisco.



**Figura 5** – Seção “Where to find”, do periódico *The Tide*, de março de 1974

| WHERE IT'S AT . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>ARIZONA</p> <p>TUSCON (area code 602)</p> <p>Women's Center<br/>912 E. 6th St. Tuscon, AZ 85605<br/>Phone: 792-1929, Hours: 1-3pm, 7-9pm M-Th<br/>- Lesbian Feminist Study Group<br/>Wed. 7:30 pm<br/>- Lesbian Coffeehouse - Desert Dykes of Tuscon (DDT)<br/>Fri. 8:00 pm<br/>- Health and Self-help Classes</p> <p>Antigone Books<br/>415 N. 4th Ave Tuscon, AZ 792-3719</p> <p>CALIFORNIA</p> <p>BERKELEY (area code 415)</p> <p>Gramma Books-Periodicals<br/>2509 Telegraph Ave., Berkeley, CA 94704, 841-9744</p> <p>LOS ANGELES (area code 213)</p> <p>Chicana Center<br/>4th &amp; Boyle Ave, Boyle Heights, Los Angeles, 268-4141<br/>2661 S. Pasadena Ave, Lincoln Heights, Los Angeles, 223-1236</p> <p>Counseling<br/>Bernice Augenbraun, 479-6349<br/>Radical Feminist Therapy: Judy<br/>Freespirit, 829-4165; Davina, 370-1043</p> <p>Crisis Line<br/>748-1904</p> <p>Dignity of Los Angeles (gay Catholics)<br/>P.O. Box 6161, Los Angeles, CA 90055</p> <p>Gay Community Services Center (GCSC)<br/>1614 Wilshire Blvd., Los Angeles, CA 90017, 482-3062</p> <p>Gay Mother's Information<br/>Anne Hensley, 828-6395</p> | <p>Gay Sisterhood<br/>UCLA Women's Resource Center, 90 Powell Library,<br/>405 Hilgard Ave., Los Angeles, CA 90024, 825-3945,<br/>(10:00 to 5:00 daily)</p> <p>Gay Students Council<br/>P.O. Box 2971, Culver City, CA 90230, 461-8228</p> <p>Health Care</p> <p>Feminist Women's Health Clinic<br/>746 S. Crenshaw Blvd., 936-7219 (self examination,<br/>pregnancy screening, and abortion referral) Call for<br/>appointment (run by feminists) Free, donations<br/>accepted.</p> <p>Women's Gynecology Clinic<br/>1614 Wilshire Blvd., Los Angeles, CA 90017, GCSC,<br/>482-3062 (open Tues. &amp; Thurs. nights. Free.<br/>Volunteers and donations needed.)</p> <p>Hotline<br/>GCSC 482-3062 (24 hours)</p> <p>Legal Aid<br/>GCSC 482-3062<br/>Alan Saltzman (attorney), 461-3464</p> <p>Lesbian Activist Women<br/>1614 Wilshire Blvd., Los Angeles, CA 90017, call<br/>934-6593 for information</p> <p>Lesbian Research Information<br/>Sharon Raphael, 482-3062 or 732-0860</p> <p>Metropolitan Community Church<br/>375 N. Western Ave., Los Angeles, CA, 461-2212 (24 hour<br/>hotline, MCC Crisis Intervention Center)</p> <p>National Organization for Women (NOW)<br/>8864 W. Pico Blvd., Los Angeles, CA 278-0680 or 278-0286</p> <p>Personal Services<br/>Jobs, etc., 748-0123</p> <p>Sisterhood Bookstore<br/>1351 Westwood Blvd, Los Angeles, CA 477-7300</p> <p>Womanspace<br/>11007 Venice Blvd., Los Angeles, CA 90034 (art, culture,<br/>discussion) Call 838-9669 for information.</p> |

Fonte: *Independent Voices*<sup>142</sup>.

No *The Lesbian Tide*, jornal que procurava servir a porção feminina da comunidade de Los Angeles, vemos a mesma situação, assim como no *The Gay Liberator* de Detroit.

**Figura 6** – Seção “Where it's at”, do periódico *The Lesbian Tide*, de março de 1972

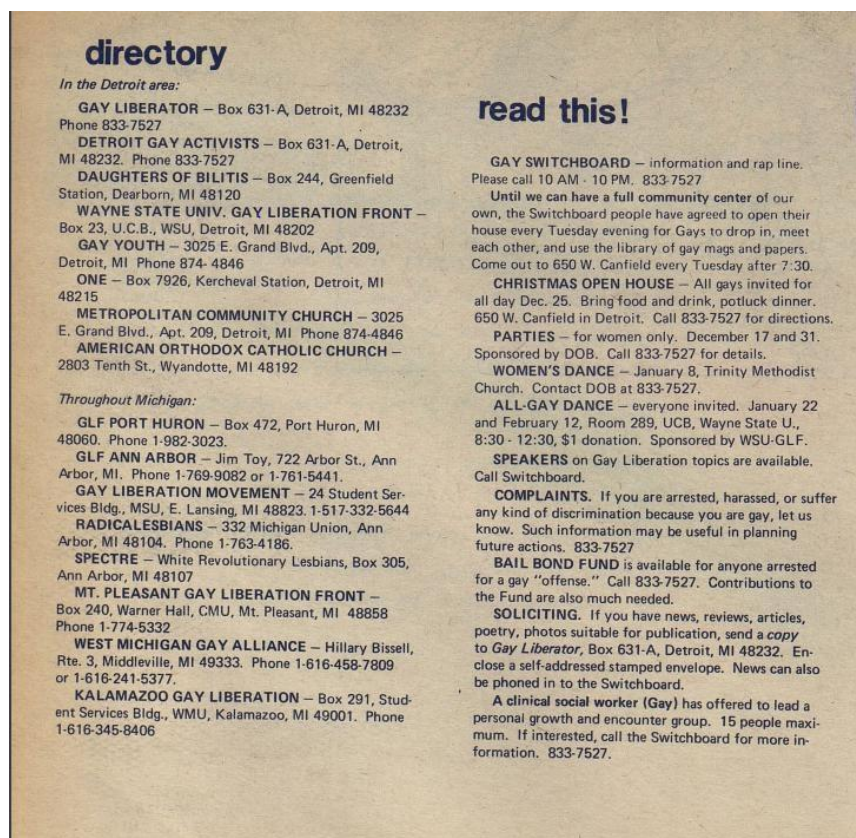
| ...WHERE IT'S AT...                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Important, meaningful, relevant PHONES AND ADDRESSES !!!</p> <p>DAUGHTERS of BILITIS: 737-2722. 2149 W. Washington Blvd. L.A. 90018</p> <p>GAY WOMEN'S SERVICE CENTER: 386-9915, 1542 Glendale Blvd. L.A.</p> <p>LESBIAN FEMINISTS: (Women's Center) 937-3964, 1027 S. Crenshaw</p> <p>SISTERS SHELTER: 482-3062</p> <p>GAY COMMUNITY SERVICES CENTER: 482-3062, 1614 Wilshire Blvd. L.A. 90017</p> <p>NATIONAL ORGANIZATION for WOMEN (N.O.W.) 278-0680, 278-0286</p> <p>ORANGE COUNTY GAY WOMEN: (714) 776-7106 (Tess) P.O. Box 5285 Santa Ana 92709</p> <p>COUNSELING: Ms. Bernice Augenbraun 479-6349</p> <p>GAY MOTHERS: (court trouble with children?) (415) 824-2790</p> <p>SAN DIEGO GAY WOMEN: call Metropolitan Community Church in S.D.</p> <p>EVERYWOMAN BOOKSTORE: 474-1278 2083 Westwood Blvd.</p> <p>CRISIS LINE: 748-1904 Personal Services (jobs, etc.) 748-0123</p> <p>GAY HOTLINE: (24hrs.) 482-3062</p> <p>HELP, Inc.: (Legal Aid) 463-3146 P.O. Box 3007 Holly Sta. 90028</p> <p>EMERGENCY (problems of immediate concern, counseling, information services): Jeanne 656-1049 Barbara 934-6593</p> <p>METROPOLITAN COMMUNITY CHURCH: 748-0123</p> <p>LESBIAN TIDE: Jeanne 656-1049</p> <p>THE LAVENDER PEOPLE, Box 994, Venice, Calif. 90291 823-2235 or 390-2385</p> |

Fonte: *Independent Voices*<sup>143</sup>.

<sup>142</sup>Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/community.28045723?searchUri=%2Fsite%2Freveal-digital%2F-independent-voices%2Fthe-tide-27953952%2F%3Fso%3Ditem\\_title\\_str\\_asc&ab\\_segments=0%2Fbasic\\_search\\_gsv%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A33ed7f4acb751c727b7cf706f83dce4e](https://www.jstor.org/stable/community.28045723?searchUri=%2Fsite%2Freveal-digital%2F-independent-voices%2Fthe-tide-27953952%2F%3Fso%3Ditem_title_str_asc&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A33ed7f4acb751c727b7cf706f83dce4e). Acesso em: 20 fev. 2025.

<sup>143</sup>Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/community.28039242?searchUri=%2Fsite%2Freveal-digital%2F-independent-voices%2Fthe-lesbian-tide->

**Figura 7** – Seção “Directory”, do periódico *The Gay Liberator*, de janeiro de 1972



Fonte: *Independent Voices*<sup>144</sup>.

O ponto é que todas essas organizações compartilhavam um laço comum com a comunidade da qual se originaram, participando da rede de sociabilidade que formava a comunidade homossexual. Todas defendiam uma identidade gay positiva e lidavam com problemas semelhantes, embora pudessem ter meios diferentes de resolvê-los. Entre essas organizações, a nascente mídia homossexual ocupava um papel interessante de ligar esses diferentes nós, estabelecer contatos, relações e informações para uma comunidade cada vez mais autoconsciente e conectada. Explicitando essa conexão, vemos na seção de cartas para o editor da revista *The Lesbian Tide*: “Olá! Parabéns pela bela revista. Eu realmente gosto do *Lesbian Tide* e acho-o extremamente atualizado e informativo sobre o movimento de mulheres gays. Tenho comprado meus exemplares na igreja (M.C.C., L.A.) ou nos bares e achei um

27953895%2F%3Fso%3Dold&ab\_segments=0%2Fbasic\_search\_gsv%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A2f17d3b1cccf8627b334ca0c8c523a45. Acesso em: 20 fev. 2025.

<sup>144</sup> Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/community.28037184?searchUri=%2Fsite%2Freveal-digital%2F-independent-voices%2Fthe-gay-liberator-27953884%2F%3Fso%3Dold&ab\\_segments=0%2Fbasic\\_search\\_gsv%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A68e4394b819f985af64b8df7c0254010](https://www.jstor.org/stable/community.28037184?searchUri=%2Fsite%2Freveal-digital%2F-independent-voices%2Fthe-gay-liberator-27953884%2F%3Fso%3Dold&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A68e4394b819f985af64b8df7c0254010). Acesso em: 20 fev. 2025.

excelente investimento<sup>145</sup>” (RODGERS, 1972, p. 20, tradução nossa). Em uma comunidade ignorada pelo *mainstream* da mídia e oprimida pelo setor público, organizou-se uma rede de sociabilidade própria que se conectava nesses pontos focais, como os bares ou a MCC, e tinha um circuito de informação próprio. A MCC está, então, em diálogo com as organizações, a mídia nascente, os bares, a *cruising scene*, o dialeto e a opressão social.

Assim como “urbana” e “comunidade”, o termo *homosexual* também tem uma história de mudanças e traz um significado específico para as décadas de 1960 e 1970 que se relaciona ao tipo de identidade que nascia de determinada comunidade, principalmente em seu aspecto político. O que *homosexual* representa nas décadas de 1960 e 1970 pode ser bem representado ao discutir as mudanças pelas quais passam as instituições e o movimento político, particularmente o contraste entre organizações que se intitulavam *homophile* no pós-guerra e os *homosexuals* da década de 1960.

Desde o pós-guerra, a Califórnia foi um dos locais com maior atividade *homophile* dos EUA, particularmente pela criação, em Los Angeles, da Mattachine Society e da Daughters of Bilitis, em San Francisco. Os dois grupos, separados por gênero, eram reuniões de homossexuais que tinham o intuito de melhorar a imagem social atribuída a seu grupo através de disseminação de informação. Apesar de algumas vitórias, a característica marcante dos grupos de *homophiles* era a extrema discrição e o medo de exposição, tornando difícil angariar influência social suficiente para mudar a situação geral. Faderman e Timmons (2006, p. 111, tradução nossa) descrevem da seguinte forma o modo de ação da Mattachine Society:

O grupo era extremamente cauteloso. Eles usavam a palavra “homófilo” para evitar as conotações criminosas e de doença mental de “homossexual”. (“Phila” significa “amor”.) Eles eram muito cuidadosos ao trazer outras pessoas para a organização. Em locais como o porão da Primeira Igreja Unitária de Los Angeles, o grupo realizava discussões semipúblicas sobre o problema da homossexualidade. Muitos dos homens homossexuais que compareciam ficavam tão nervosos com a possibilidade de serem pegos ouvindo que levavam consigo uma “acompanhante” do sexo feminino como Obarba<sup>146</sup>. Os líderes da Mattachine observavam seu público: Somente os convidados que demonstravam um entusiasmo especial pelo assunto eram discretamente convidados a participar da sociedade secreta. A Mattachine também adotou uma estrutura celular, que foi projetada para proteger os membros da exposição e da ruína. Não eram mantidas listas. Os líderes e os membros comuns eram separados, e os últimos não sabiam quem eram os primeiros. O sigilo era fundamental para a

<sup>145</sup> No original: *Hi there! Congratulations on a fine magazine. I really enjoy the Lesbian Tide and find it extremely newsy and informative on the gay women's movement. I've been picking my copies up at church (M.C.C., L.A.) or the bars and have found it an excellent investment.*

<sup>146</sup> Termo utilizado para quando homossexuais levavam um parceiro do sexo oposto para passar por um casal heterossexual em determinados locais.

existência da Mattachine, o que era crucial em uma época em que os homossexuais tinham muito a temer<sup>147</sup>.

Dado o foco na discrição e em melhorar a imagem social do homossexual, os membros eram advertidos a manter um foco em sua presentabilidade, buscando construir uma imagem adequada às sensibilidades da sociedade estadunidense da década de 1950. Novamente, Faderman e Timmons (2006, p. 114, tradução nossa) nos ajudam a refletir sobre as possibilidades de apresentação e organização dentro de uma instituição homófila:

John Gruber diz que, embora a organização estivesse tão atenta à liberdade dos despossuídos, ao mesmo tempo sabíamos que era preciso haver limites para que o movimento sobrevivesse. É irônico que o emergente movimento pelos direitos dos homossexuais da cidade tenha evitado suas rainhas<sup>148</sup>; afinal, elas eram as mais visadas pelo opróbrio social e pelo assédio legal<sup>149</sup>.

Apesar das contribuições imensas realizadas por essas instituições fundadoras, para a nova geração imbuída do espírito da década de 1960 (em diálogo com a contracultura, o pacifismo e a luta por direitos civis) o foco no assimilacionismo, na presentabilidade e na discrição eram métodos antigos que não levariam à mudança social. Com a explosão de Stonewall, uma nova leva de ativistas, muitos ligados a grupos da esquerda radical, propunha como objetivo o *coming out*, uma defesa pública da identidade sexual com o slogan de *gay power*. Dentro desse contexto, liberdade sexual adquire um sentido saturado de conotações políticas, que se refletia no crescimento de bares e boates em Los Angeles:

O slogan inicial do movimento - “*Gay Liberation. Dig It. Do It.*”, que exortava os gays a reivindicar sua sexualidade, as casas noturnas como Studio One e Peanuts, que os convidavam a liberar sua energia sexual de forma desinibida, a panóplia de

<sup>147</sup> No original: *The group exercised extreme caution. They used the word “homophile” to deflect the criminal- and mental-illness connotations of “homosexual. (“Phila” means “love.”) They were super-careful in bringing others into the organization. In such venues as the basement of the First Unitarian Church of Los Angeles, the group conducted semipublic discussions on the problem of homosexuality. Many of the homosexual men who attended were so nervous about even being caught listening that they brought along a female “date” as a beard. The Mattachine leaders observed their audience: Only guests who evinced particular enthusiasm for the subject were quietly invited to join the secret society. Mattachine also adopted a cell structure, which was designed to protect members from exposure and ruin.3! No master lists were kept. The leaders and the rank-and-file were separate, and the latter did not know who the former were. Secrecy was key to Mattachines existence, as was crucial at a time when homosexuals had much to fear.*

<sup>148</sup> *Queen* foi um termo utilizado para designar o estereótipo do homossexual “afeminado”, normalmente com trejeitos e elementos de *crossdressing*.

<sup>149</sup> No original: *John Gruber says that though the organization was so mindful of freedom for the dispossessed, at the same time we knew there had to be limits for the movement to survive. It is ironic that the city's emerging gay rights movement shunned its queens; they had, after all, been the most targeted for social opprobrium and legal harassment.*

possibilidades eróticas que se abriam para os gays em uma cidade tão grande e diversificada, tudo isso reflete uma parte crucial da história da L.A. gay liberada<sup>150</sup>.

Perry se insere na comunidade de Los Angeles justamente nesse momento de transição e crescimento da liberdade sexual e da consciência política. Por exemplo, o episódio emblemático e constantemente lembrado na memória da instituição que foi o estopim para a criação da MCC, a prisão de Carlos e a sua descrença no amor de deus, traz alguns dos elementos principais desse momento de transição. Embora a autobiografia de 1972 traga apenas uma breve descrição, em *Our God Too* (SWICEGOOD, 2003), publicada apenas dois anos depois, temos uma narrativa mais detalhada que mostra a cena noturna, a opressão policial, o medo de exposição e o começo de uma consciência identitária e política. O relato começa com:

O assédio policial a homossexuais era um assunto comum de conversa. Cada um dos amigos de Troy, em algum momento da vida, teve motivos para saber que a maioria dos agentes da lei eram propensos a pisotear não apenas seus direitos civis, mas também sua dignidade pessoal e bem-estar físico. Em Los Angeles, havia evidências documentadas de policiais à paisana invadindo ilegalmente as residências privadas de homossexuais<sup>151</sup> (SWICEGOOD, 2003, p. 52, tradução nossa).

Tendo estabelecido a violência policial como constante na vida do homossexual em Los Angeles, o autor prossegue o relato:

Em uma fatídica sexta-feira de setembro, quando não havia festa na casa de Troy na Miles Avenue, Carlos veio visitá-lo e sugeriu que Troy o acompanhasse ao The Patch, um grande bar ‘groovy’ em Wilmington [...] O Patch era administrado por um homossexual alto, enérgico e assumido chamado Lee Glaze [...] Em uma noite de fim de semana no The Patch, quinhentos a seiscentos jovens e adultos de meia-idade, principalmente homossexuais, balançavam ao som de passos rítmicos como o *frug*, o *monkey* e o *jerk*, formas populares de ginástica noturna. Havia, no entanto, uma portaria da Comissão de Polícia da Cidade destinada a impedi-los de dançar; assim, o Patch liderado por Lee Glaze, tornou-se o primeiro bar da cidade a desafiar a portaria da comissão sob a alegação de que era inconstitucional que um órgão não eleito assumisse a responsabilidade de emitir um decreto a qualquer pessoa, homossexual ou não [...] Eles estavam dançando por mais de uma hora quando um murmúrio na multidão se tornou audível, apesar dos altos ritmos de rock da banda. Virando-se para olhar, os dançarinos finalmente viram as cabeças de dois policiais uniformizados. A visão trouxe apreensão, se não medo absoluto. O conhecimento de clientes homossexuais de bares sendo violentamente espancados por policiais uniformizados trabalhando na Divisão *Rampart Street* do Departamento de Polícia de Los Angeles não poderia ser facilmente esquecido. As táticas de intimidação de seus ataques

<sup>150</sup> No original: *The early movement slogan — “Gay Liberation. Dig It. Do It.” — that exhorted gay people to claim their sexuality, the nightclubs such as Studio One and Peanuts that invited them to uninhibited release of sexual energy, the panoply of erotic possibilities that were opening to gays in a city so large and diverse—all reflect a crucial part of the history of liberated gay L.A.*

<sup>151</sup> No original: *Police harassment of homosexuals was a standard subject of conversation. Each of Troy’s friends had, sometime-me in life, been given reason to know that the majority of law enforcement officials were prone to trample not only their civil rights, but also their personal dignity and physical well-being. In Los Angeles there was documented evidence of plainclothesmen illegally breaking into the private residences of homosexuals.*



fanáticos e sangrentos eram infames. O mais assustador, talvez, foi que os crimes sancionados foram perpetrados por aqueles encarregados do dever de ‘proteger e servir’ [...] Lee Glaze ficou furioso. Ele foi até o palco e pegou o microfone [...] ‘Prestem atenção, crianças!’ disse Lee. ‘Prestem atenção agora!’ O nível do som caiu consideravelmente. ‘Ok’, disse Lee, ‘quero que todos fiquem calmos. Não vai acontecer nada. Há policiais aqui para nos assediar, mas é tudo o que eles podem fazer. Não se intimidem!’ Verbalmente, Lee foi extremamente militante. Ele disse: ‘Um garoto me disse que o fizeram tirar todos os cartões da carteira e eles bisbilhotaram tudo. Bem, eles não podem fazer você fazer isso! Não os deixe. Eles têm autoridade — não o direito — de verificar sua identificação, mas alguns de vocês disseram que perguntaram onde você trabalha, disseram que fizeram perguntas pessoais — você é *fruity* — você dorme com homens? Bem, não é da conta deles! Tudo o que eles têm é autoridade para ver sua identificação. [...] As palavras de Lee agradaram a multidão. Era óbvio que eles gostaram do que ele disse e da maneira como ele disse. Foi uma emoção incomum, ter alguém que eles conheciam se levantando para a polícia e dizendo o que não estava certo, e o que estava. A ação de Lee acendeu uma faísca em Troy. De repente, Troy sentiu o orgulho arder dentro dele e ele queria aplaudir e dizer amém. Troy sentiu que a qualquer momento ele próprio estaria pronto para explodir; mas esse momento ainda não havia chegado - embora o pavio estivesse queimando<sup>152</sup> (SWICEGOOD, 2003, p. 53-56, tradução nossa).

Lee não tem sucesso em espantar os policiais, que chamam reforço:

Suas táticas começaram como fizeram antes, com assédio geral com a intenção de intimidar. Eles sabiam muito bem que a maioria dos homossexuais, tendo sido forçados por toda a sociedade a esconder não apenas seus amores, mas suas vidas, por trás de máscaras de aceitabilidade, ficariam aterrorizados de serem expostos a suas famílias e seus empregadores<sup>153</sup> (SWICEGOOD, 2003, p. 57, tradução nossa).

<sup>152</sup> No original: *One fateful Friday in September, when there was no party at Troy's house on Miles Avenue, Carlos came to visit and suggested Troy accompany him to The Patch, a big, 'groovy' bar in Wilmington [...] The Patch was managed by a tall, forceful, admitted homosexual named Lee Glaze [...] On a weekend Evening at The Patch, five to six hundred young to middle-aged adults, primarily homosexual, rocked to rhythm steps like the frug, the monkey, and the jerk, popular forms of nighttime calisthenics. There was, however, a City Police Commission ordinance intended to prevent them from dancing; thus, The Patch led by Lee Glaze, became the first bar in the city to challenge the commission's ordinance on the grounds that it was unconstitutional for a nonelected body to take it upon themselves to issue and edict to anybody, homosexual or otherwise [...] They had been dancing for well over an hour when a murmur in the crowd became audible in spite of the loud rock rhythms of the band. Turning to stare, the dancers eventually saw the heads of two uniformed policemen. The sight brought apprehension, if not outright fear. Knowledge of homosexual bar patrons being viciously beaten by vice and uniformed officers working out of the Rampart Street Division of the Los Angeles Police Department could not easily be forgotten. The bully tactics of their fanatical, bloody onslaughts were infamous. Most frightening, perhaps, was that the sanctioned crimes were perpetrated by those entrusted with a duty 'to protect and serve' [...] Lee Glaze was furious. He went to the bandstand and took the microphone [...] 'Give me your attention, kids!' said Lee. 'Give me your attention now!' The sound level dropped appreciably. 'Okay,' said Lee, 'I want everybody to be calm. There's nothing going to happen. There are cops in here to harass us, but that's all they can do. Don't be intimidated!' Verbally Lee was extremely militant. He said, 'One kid told me they made him take all the cards out of his wallet, and they nosed everything. Well, they can't make you do that! Don't let them. They have the authority — not the right — to check your identification, but some of you have said they asked where you work, said they asked personal questions — are you fruity — do you sleep with guys? Well, it's none of their business! All they have is the authority to see your identification. [...] Lee's words pleased the crowd. It was obvious they liked what he said and the way he said. It was an unusual thrill, having someone they knew stand up to the police and say what was not right, and what was. Lee's action lit a spark in Troy. All at once, Troy felt pride flame inside of him and he wanted to applaud and say amen. Troy felt that at any moment he himself would be ready to explode; but that time had not quite arrived — although the fuse was burning.*

<sup>153</sup> No original: *Their tactics began as they did earlier, with general harassment intended to intimidate. They well knew that a majority of homosexuals, having been forced by all of Society to hide not only their loves, but their lives, behind masks of acceptability, would be terrified of being exposed to their families and their employers.*

Com essas táticas, os policiais prendem dois homens, sendo um deles o amigo de Perry. Com isso, Lee retorna ao palco:

‘Os policiais queriam derrubar este bar, mas não conseguiram encontrar violações para citar que não pudessem ser refutadas em um tribunal. Então eles levaram Bill Osterhouser e Carlos Garcia para a prisão por uma das razões pelas quais os nazistas levavam as pessoas para campos de concentração — para assustar todo o resto.’

‘Os policiais estão tentando nos tirar do mercado fazendo você ter medo de entrar neste bar, sabendo que, embora você não faça absolutamente nada de errado, o dedo não tão justo da lei pode apontar para você e você pode ser levado para a prisão. Acho que todos nós estamos familiarizados com a rotina. Certamente não é nenhuma novidade. Todos nós sabemos sobre assédio e confinamento. Mas isso não os torna certos.

‘Deixe-me dizer o que vamos fazer. Vamos lutar. Liguei para o dono do bar. Vamos pagar a fiança para tirar Bill e Carlos da prisão. E vou lhe dizer outra coisa que acabei de decidir. O Patch pagará toda a fiança de qualquer outra pessoa presa neste bar. E pagaremos os honorários do advogado também — tudo. [...] Lee esperou por uma resposta, mas houve silêncio. Ele sentiu uma decepção terrível, mas estava enganado. Seu plano apenas surpreendeu sua plateia. Nunca antes nenhum deles havia considerado arriscar o desagrado da autoridade policial.

Foi Troy quem quebrou o silêncio. Ele começou a bater palmas, gritando palavras de encorajamento, e então, em um momento, todos ao redor dele o acompanharam. A aclamação cresceu. Braços foram erguidos, batendo palmas, e houve um momento de unidade que raramente existiu antes no mundo homossexual moderno.

Um pensamento ocorreu a Lee. ‘Quando fecharmos o bar’, ele disse à plateia, ‘a fiança de Bill e Carlos estará paga. Vamos todos até a cadeia, em massa, e tirá-los de lá. E para a ocasião, acho que deveríamos ter flores [...] Troy foi em frente até a Delegacia de Polícia da Divisão Portuária [...] Ele pensava constantemente sobre os eventos da noite. Gravada mais profundamente em sua mente do que até mesmo a prisão insana e traumática de Carlos e Bill estava a posição que Lee Glaze havia tomado. Troy achou a coragem demonstrada por Lee tão impressionante que ele conseguia se lembrar quase palavra por palavra da maioria do que o gerente do bar havia dito. Ainda mais emocionante, Lee enfrentou as autoridades e jogou a verdade diretamente na cara deles. Isso precisava ser feito, e repetido várias vezes, mas de tal maneira que o efeito não fosse inevitavelmente desperdiçado.

A futilidade da resistência esporádica incomodava Troy, e enquanto ele refletia sobre isso, ele sentiu um forte desejo dentro de si de se envolver em uma ação positiva e permanente. Ele sabia que em algum lugar, de alguma forma, ele deveria fazer parte de uma força unida pelo objetivo de recontar ao mundo que Deus deseja gentileza e compreensão individuais dentro da fraternidade universal da humanidade<sup>154</sup> (SWICEGOOD, 2003, p. 60-64, sublinhado nosso, tradução nossa).

<sup>154</sup> No original: ‘The cops wanted to shot down this bar but they couldn’t find violations to cite that couldn’t be disproved in a court of law. So, they’ve hauled Bill Osterhouser and Carlos Garcia to jail for one of the reasons the Nazis took people to concentration camps – to frighten everybody else.’

‘The cops are trying to put us out of business by making you afraid to come into this bar, knowing that although you do absolutely nothing wrong, the not-so-just finger of the law can point at you and you may be hauled away to the hoosegow. I think all of us are familiar with the routine. It’s certainly nothing new. We all know about harassment and entrapment. But that doesn’t make them right. ‘Let me tell you what we’re going to do. We’re going to fight. I called the bar owner. We’re going to bail Bill and Carlos out of jail. And I’ll tell you something else I’ve just decided. The Patch will pay to bail out anybody else arrested in this bar. And we’ll pay the attorney’s fees, too – the entire thing. [...] Lee waited for a response but there was quiet. He felt an awful disappointment but was mistaken. His plan had merely stunned his audience. Never before any of them ever considered risking the displeasure of police authority.

It was Troy who broke the silence. He began clapping, shouting encouragement, and then in a moment everyone around him picked it up. The acclamation grew. Arms were held high, clapping, and there was a moment of unity that had rarely existed before in the modern homosexual world.

E Perry, Lee e os clientes do The Patch realizam um feito histórico dentro da comunidade homossexual de Los Angeles antes mesmo da erupção causada por Stonewall<sup>155</sup>.

**Figura 8** – Troy Perry e outros manifestantes na delegacia em 1968



Fonte: One Archives.<sup>156</sup>

*A thought occurred to Lee. 'By the time we close the bar,' he told his audience, 'bail for Bill and Carlos will be posted. Let's all of us go down to the jail, em masse, and get them out. And for the occasion, I think we should have flowers [...] Troy went ahead to the Harbor Division Police Station [...] He thought constantly about the events of the evening. Etched more deeply in his mind than even the insane, traumatic arrest of Carlos and Bill was the stand Lee Glaze had taken. Troy found the courage Lee displayed so impressive that he could remember nearly word-for-word most of what the bar manager had said. Even more exciting, Lee had faced the authorities and hurdled the truth directly into their faces. It needed to be done, and repeated again, and again, but in such a manner that the effect would not inevitably be wasted.*

*The futility of sporadic resistance annoyed Troy, and as he mused about it, he felt a strong urge within himself to become involved in positive, permanent action. He knew that somewhere, somehow, he should be a part of a force United by the objective of retelling the world that God desires individual kindness and understanding within the universal brotherhood of mankind.*

<sup>155</sup> Antes houve, em 1967, a demonstração no bar Black Cat. Disponível em: <https://www.pbsocal.org/shows/lost-la/the-black-cat-harbinger-of-lgbtq-civil-rights>. Acesso em: 3 mar. 2024.

<sup>156</sup> Disponível em: <https://one.usc.edu/story/patch-bar-flower-power-protest>. Acesso em: 3 mar. 2024.



**Figura 9** – Troy Perry e outros manifestantes na delegacia em 1968



Fonte: *One Archives*.<sup>157</sup>

Assim, Perry, antes mesmo de fundar sua instituição, já havia tido algumas instâncias de união comunitária e *gay power* típicas do movimento de libertação homossexual mesmo antes do estopim de Stonewall. É justamente em meio a essa efervescência do fim da década de 1960, em meio a esse grito de *gay power*, que diversas organizações nascem (sendo a mais famosa o Gay Liberation Front) dedicadas a realizar protestos contra uma sociedade opressora e conscientizar uma comunidade de sua identidade e orgulho. A *Christopher Street West Parade* é o maior exemplo do novo *ethos* comunitário e político, marcado pelo ganho de visibilidade, poder político e orgulho identitário. Nessa transição para uma significação mais aberta e política da identidade homossexual, houve avanços também no campo da política tradicional, sendo que a eleição de Bob Stevenson em 1969 é a primeira vez que a comunidade demonstra seu poder político na arena eleitoral. Para a eleição do *councilman* do décimo terceiro distrito, Paul Lamport e Bob Stevenson concorriam, sendo que Lamport desprezava os bares e a presença homossexual, enquanto Stevenson fazia campanha nesses locais. Sobre a campanha, Faderman e Timmons (2006, p. 166, tradução nossa) relatam:

A derrota eleitoral de Lamport é um dos primeiros exemplos do poder do voto gay. O *The Advocate*, que Lamport denunciou por produzir “um fluxo constante de imundície e perversão”, juntamente com o *Los Angeles Free Press*, simpático à causa gay, haviam se unido a “militantes variados” para promover Bob Stevenson, desafiante de Lamport e, conforme prometido pelo *The Advocate*, “realmente influenciar uma eleição”. “Para mim, é inconcebível que esses personagens pretendam tentar controlar uma eleição em nosso distrito”, disse Lamport à mídia, reclamando que os

<sup>157</sup> Disponível em: <https://one.usc.edu/story/patch-bar-flower-power-protest>. Acesso em: 3 mar. 2024.

homossexuais eram tão desenfreados na área que ele tinha ‘medo de deixar seu filho de 12 anos atravessar Hollywood para ir a uma reunião de escoteiros’.

A coalizão para derrotá-lo foi bem-sucedida. Bob Stevenson venceu a eleição e, quando morreu repentinamente no cargo, sua esposa, Peggy, que foi eleita para substituí-lo, tornou a comunidade gay em ascensão parte integrante de sua máquina política. A partir da eleição de maio de 1969, os candidatos perceberam que não poderiam vencer o 13º *Council District* sem o apoio dos gays. Até Paul Lamport chegou a essa conclusão: Na eleição seguinte, em 1973, na esperança de reconquistar sua cadeira, ele fez campanha em bares gays do 13º Distrito, como o *Butch Gardens*, em Silver Lake. Ele admitiu à mídia que, na eleição de 1969, a comunidade gay o havia derrotado: “Eu não sabia nada sobre [a comunidade gay]”, disse ele em um meia culpa, “nunca a levei a sério. Agora, eu levo”<sup>158</sup>.

Assim, é em meio à efervescência cultural da década de 1970 que se formam novos sentidos políticos e comunitários para uma identidade que era marcada pela descrição e pelo anonimato. A MCC se insere justamente nesse ponto focal da transição de um modelo de identidade para o outro, dialogando com essa série de problemas identitários, políticos e comunitários.

De forma geral, o que o conceito de “comunidade homossexual urbana” busca indicar é um universo próprio de significações da onde se constroem as dinâmicas sociais, políticas, religiosas e espaciais da MCC em seu começo. Assim, a MCC molda e é moldada por uma série de discussões, valores, modos de sociabilidade, disputas políticas e religiosas que fizeram parte da comunidade em sua forma histórica nas décadas de 1960 e 1970. Desse modo, embora a MCC tivesse particularidades e um processo de organização próprio, muitas das questões que envolveram a organização eram questões gerais que envolviam toda a comunidade. Isso é especialmente relevante, dado o processo de transição e a efervescência cultural em volta dos significados de comunidade e identidade homossexual, assim como dos modos de apropriação da cidade, que estavam longe de ser um consenso entre a comunidade.

Como argumentado, a identidade homossexual, longe de ser algo dado, é um construto historicamente produzido a partir dos recursos disponíveis, no caso, a reunião urbana de uma

---

<sup>158</sup> No original: *Lamport's election defeat is one of the earliest instances of the power of the gay vote. The Advocate, which Lamport denounced for producing "a steady stream of filth and perversion," along with the gay-friendly Los Angeles Free Press, had united with "assorted militants"!! in order to promote Lamports challenger Bob Stevenson and, as The Advocate vowed, "to really swing an election." "It's inconceivable to me that these characters presume to attempt control of an election in our district, Lamport told the media, complaining that homosexuals were so rampant in the area that he was "afraid to let [his] twelve-year old son walk through Hollywood to attend a Boy Scout meeting.*

*The coalition to defeat him succeeded. Bob Stevenson won the election, and when he died suddenly in office, his wife, Peggy, who was voted in to replace him, made the rising gay community integral to her political machine. From the May 1969 election on, candidates realized that they could not win the 13' Council District without gay support. Even Paul Lamport came to that realization: In the next election, 1973, hoping to recapture his seat, he campaigned in gay bars of the 13 District, such as the Butch Gardens in Silver Lake. He admitted to the media that in the 1969 election the gay community had defeated him: "I didn't know anything about [the gay community], he said in a mea culpa, "I'd never taken it seriously. Now, I do."*

massa crítica de homossexuais que aqui denominamos “comunidade homossexual urbana”. Isso traz implicações para a análise, já que, como todo processo histórico, essa construção identitária e comunitária não tinha diretrizes ou respostas prontas, mas era resultado de um processo constante de discussão, luta e ação de diversos indivíduos e grupos que não só não concordavam com a resposta para os dilemas que enfrentaram, mas por vezes não concordavam nem no que constitui um dilema. Assim, a MCC nasce em um tempo em que questões como a origem da homossexualidade (discutia-se era algo inato ou construído socialmente, constituindo-se então defensores que argumentavam pela homossexualidade como parte essencial e intrínseca do indivíduo, essencialismo, enquanto outros a encaravam como uma construção social pela qual o indivíduo optava, construtivismo); o significado de comunidade (Deveria se constituir como algo autônomo? Faziam sentidos enclaves urbanos ou poderia existir uma vida gay mesclada na sociedade como um todo?); separatismo (As organizações homossexuais deveriam ser exclusivamente homossexuais ou deveriam buscar apoio perante a toda uma sociedade?); questões de gênero (Mulheres lésbicas e homens gays têm as mesmas experiências e deveriam lutar juntos? Ou a experiência feminina, e feminista, merece organizações e formas de lutas e ação separadas?); formas de luta política (A luta homossexual era parte de uma grande revolução ou um problema isolado e que exigia outras soluções? Qual a melhor forma de luta? Ação direta, protestos, lobby, candidaturas, mudar a lei?); permearam quase todas as instituições da comunidade, sendo que muito da construção de ação e discurso institucional da MCC se dá em resposta a alguma dessas questões que estavam postas na década de 1970.

Dessa forma, a apreensão desse contexto é fundamental para compreendermos a forma como a MCC se organiza e em resposta a quais questões. Era uma marca das organizações, por exemplo, a discussão sobre participação feminina evidenciada no relato de Cordova (1972). A MCC não escapa desse debate, assim como diversas outras instituições. Faderman e Timmons (2006) relatam que as mesmas discussões sobre linguagem patriarcal que ocorreram na MCC também fizeram parte de outras instituições que se propuseram a relacionar religião e homossexualidade, como é o caso da Beth Chayim Chadashim, uma sinagoga que se originou a partir da MCC. Assim, a MCC como parte da comunidade também herda seus conflitos.

Além disso, também nos ajuda a perceber de que forma a igreja e Perry se inserem dentro de sua comunidade, que papel ocupam e como são percebidos. A forma como Cordova (1972), Fadderman e Timmons (2006), Robinson (1972) e outros ativistas caracterizam a MCC (como “conservadora”) é melhor compreendida, dado o contexto de discussões e incerteza sobre as formas de luta necessárias para a mudança social, assim como na semelhança de certas

formas de comportamento e discurso de Perry com o foco na “presentabilidade” que caracterizava organizações homófilas, o que irritava os novos ativistas.

A ampla cobertura do jornal de Los Angeles oferecida a Perry e sua igreja também se insere nessa questão, sendo influenciada pelo perfil e visão de luta política reformista que Perry conseguiu encarnar. O reverendo conseguia apresentar uma retórica que contivesse elementos de luta sem ser percebida como “radical” tanto pela comunidade quanto por parte da sociedade “heterossexual”, focando na “presentabilidade” de sua pessoa (o uso do colar clerical em entrevistas e aparições políticas e a falta de fatores distintivos e identitários que passavam uma aparência de “normalidade” ao público) e de sua causa, no que o maior exemplo é o comício relatado por Robinson (1972). Esse foco, que se reflete perfeitamente na frase “não somos uma igreja gay”, é que faz Cordova (1972) e outros chamarem o reverendo de “conservador”, dado que no contexto temos grupos que advogam por formas mais “radicais” de luta e construção identitária. Apesar do conflito, a postura assumida por Perry é o que permite, em parte, a sua ampla presença midiática. Sobre o assunto:

Embora um jornal como o *The Advocate* provavelmente não pudesse ter existido se não fosse pelo meio radical em que nasceu, Michaels preferia apresentar homens gays que fossem elegantes e moderados em seu comportamento. Por exemplo, Troy Perry, fundador da Metropolitan Community Church (e elegante dentro e fora de seu colarinho de clérigo), teve cobertura frequente no jornal de Michaels; mas Morris Kight, porta-voz proeminente do L.A. *Gay Liberation Front* e um velho hippie em estilo, teve dificuldades para receber a atenção que merecia<sup>159</sup> (FADERMAN; TIMMONS, 2006, p. 160, tradução nossa).

O que fica de essencial é que, ao colocar a questão da homossexualidade como uma diferença e não um desvio, reconhecer a existência e compreender a dinâmica comunitária que envolvia a MCC se torna um passo essencial para compreender a documentação deixada pela denominação, assim como sua fundação e seu crescimento, entendendo agora a igreja como parte de um movimento coletivo que moldava processos de construção de identidades individuais e coletivas no fim da década de 1960 e 1970. Essa perspectiva torna possível analisar a autobiografia de Perry, como a dissertação se propõe, não só como a história individual de um reverendo gay da década de 1970, mas como uma história que influencia e é influenciada por um universo próprio de significações a que faz referência, enriquecendo a

---

<sup>159</sup> No original: *Though a paper such as The Advocate probably could not have existed were it not for the radical milieu into which it was born, Michaels preferred to feature gay men who were clean-cut and moderate in their demeanor. For instance, Troy Perry, the founder of the Metropolitan Community Church (and dapper in or out of his clerical collar), enjoyed frequent coverage in Michaels newspaper; but Morris Kight, a prominent spokesman for the L.A. Gay Liberation Front and an old hippie in style, had a difficult time getting the notice he merited.*

análise historiográfica e conferindo dignidade a uma expressão religiosa tão mal compreendida no meio acadêmico como a MCC.

## 2.2 A TRANSIÇÃO DE UMA CONGREGAÇÃO LOCAL A UMA DENOMINAÇÃO NACIONAL

Além do universo próprio de significações que envolvia toda uma comunidade homossexual na década de 1970, outro passo importante para entender a fundação e crescimento da MCC é entender a dinâmica interna da organização, principalmente em seu quesito institucional. Como grande parte das análises realizadas sobre a MCC foram de cunho comunitário, tendo o objetivo de entender perspectivas psicológicas, pouco se explorou como a dinâmica institucional da igreja afetava as ações e os discursos dos agentes historicamente localizados.

Esse fator é especialmente importante, dado que o período estudado, o começo da década de 1970, é o da primeira expansão da igreja pelo país. É justamente nesses primeiros anos que Perry e os diretores começam a perceber que não falavam apenas para uma congregação localizada na sua cidade, mas cada vez mais para uma multidão espalhada pelo país que tinha suas próprias circunstâncias. Assim, Perry e a igreja tiveram que, sob risco de constantes conflitos e dissidências, se esforçar para formar um arcabouço institucional amplo o suficiente para abarcar as novas congregações sem romper com o modo de ação e discurso que caracterizou a igreja. Nesse processo, acabam formalizando um conjunto de práticas e narrativas que não eram mais apenas a de um pastor local, mas a política de uma denominação nacional. Levar em conta essa dinâmica muda, por exemplo, o modo como entendemos a autobiografia, normalmente lida como um relato pessoal, mas aqui categorizada como parte de um discurso institucional.

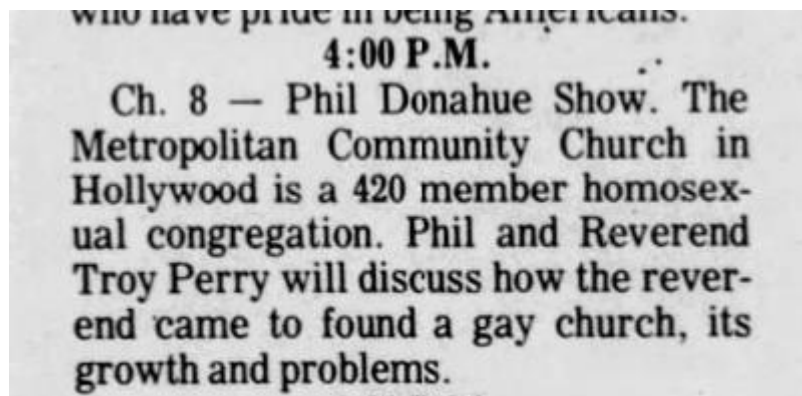
A transição da figura de Perry de um pastor congregacional local para um líder denominacional nacional pode ser demonstrada pela sua presença na mídia tradicional estadunidense em conjunto com as publicações denominacionais. Para esse fim, buscamos através do site *Newspaper*<sup>160</sup>, que abriga um acervo de jornais tradicionais estadunidenses, pela presença de Perry ou da MCC em notícias de 1968 a 1975. Nesse processo, descobrimos que o trabalho de relações públicas de Perry lhe rendeu frutos para além da *gay press* e lhe possibilitou estabelecer redes de contatos com os mais diversos meios de mídia. Em nossa pesquisa junto

---

<sup>160</sup> Disponível em: <https://www.newspapers.com/>. Acesso em: 17 out. 2024.

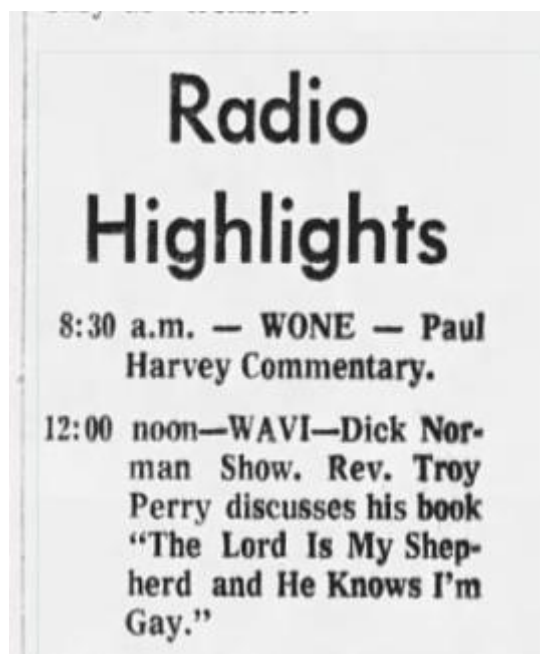
aos jornais, encontramos as participações de Perry em *talk-shows*, programas de rádio, programas de televisão, inclusive para falar sobre a autobiografia:

**Figura 10** – Guia de TV do *Longview Daily News*, de 9 de outubro de 1971



Fonte: *Newspaper*.<sup>161</sup>

**Figura 11** – Guia de rádio do *The Journal Herald*, de 9 de agosto de 1972



Fonte: *Newspaper*.<sup>162</sup>

As constantes aparições são importantes na construção da figura de Perry e da popularidade da denominação, fator necessário para que a igreja se tornasse uma instituição de

<sup>161</sup> Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/577333056/>. Acesso em: 20 out. 2024.

<sup>162</sup> Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/394955379/?match=1&terms=%22Troy%20Perry%22>. Acesso em: 20 out. 2024.

porte nacional. Muitos dos relatos de pastores e membros ressaltam que conheceram a igreja pela mídia, seja ela a *underground*, seja a tradicional. É o caso de Richard Ploen, primeiro pastor assistente de Perry, na primeira autobiografia: “Eu li sobre você e sobre a igreja que você quer começar no *The Advocate*”<sup>163</sup> (PERRY, 1994, p. 142, tradução nossa). O mesmo acontece com a maioria dos primeiros ministros que se juntaram à organização ou mesmo as primeiras congregações da MCC fora de Los Angeles.

Era esse justamente o objetivo de Perry, principalmente com sua carreira militante, e o reverendo utilizou de diversas estratégias ao longo dos anos para conseguir visibilidade para sua instituição ou causa. Essa característica, longe de ser uma qualidade única de Perry, era compartilhada por grande parte dos novos ativistas: “Os homófilos não entendiam o que os gays revolucionários da próxima geração descobriram brilhantemente: como manipular a mídia”<sup>164</sup> (FADERMAN; TIMMONS, 2006, p. 154, tradução nossa). Em *Our God Too* (SWICEGOOD, 2003), vemos um caso emblemático de como, desde cedo, Perry tinha consciência e planejava suas ações de forma estratégica com relação a sua aparição na mídia. Quando do fim da primeira *Christopher Street West Parade* em Los Angeles, Perry decide jejuar em protesto às leis injustas da Califórnia em relação aos homossexuais. No mesmo dia, o reverendo é levado à prisão, onde passa alguns dias e recebe uma cobertura midiática de alguns órgãos de imprensa, sendo julgado e liberado. Perry continua o jejum mesmo na prisão, e quando liberado vemos a seguinte discussão sobre como proceder o protesto:

Caso Troy voltasse para Hollywood Boulevard, seria com certeza preso outra vez, e outra vez, e outra vez - uma forma de protesto que o olhar da mãe de Perry indicava claramente que não iria ter a sua aprovação. O santuário da Igreja Unitária foi mencionado. Troy poderia jejuar ali, num belo relvado, protegido por uma ampla vedação, visível ao público e disponível para os meios de comunicação social, mas Steve fez uma objeção a esse local. “Se alguém for lá, quem é que se importa?”, perguntou. Finalmente, concordaram que Troy continuaria o seu jejum no novo Edifício Federal, na *300 North Los Angeles Street*. Era frequentemente utilizado para manifestações contra a guerra e tinha a enorme vantagem de ser propriedade federal - fora da jurisdição do Departamento de Polícia de Los Angeles - e era muito acessível aos repórteres das agências de notícias, revistas, jornais e televisão. Quando Troy retomou o jejum, ficou satisfeito por ler a sua história na segunda página da primeira secção do Los Angeles Times<sup>165</sup> (SWICEGOOD; PERRY, 1990, p. 201, tradução nossa, sublinhado nosso).

<sup>163</sup> No original: I’ve read about you and the church you wish to start in The Advocate.

<sup>164</sup> No original: *The homophiles did not understand what the gay revolutionaries of the next generation would figure out brilliantly: how to manipulate the media.*

<sup>165</sup> No original: *A group discussion ensued with everybody advancing various courses. If Troy went back to Hollywood Boulevard, he would definitely be jailed again, and again, and again - a form of protest that mother Perry’s look clearly indicated would not meet her approval. The sanctuary of the Unitarian Church was mentioned. Troy could fast there on a beautiful lawn, protected by ample fencing, visible to the public and available to the media, but Steve voiced his objection to that location. ‘If anybody goes there, who could care less?’ he asked. They finally agreed Troy would continue his fast downtown at the new Federal Building at 300 North Los*

Além disso, no mesmo livro Perry também faz um resumo da importância das aparições em jornais para o crescimento da denominação:

Então, na segunda-feira, 8 de dezembro de 1969, ocorreu um acontecimento de grande importância. O *Los Angeles Times* publicou um longo artigo intitulado “Uma igreja para homossexuais”, da autoria de John Dart, o seu redator de religião. Por sua própria iniciativa, Dart tinha ido à procura de uma história, quebrando assim a longa evasão do jornal em relação ao tema da homossexualidade [...] tal como um artigo no *The Advocate*, dez meses antes, tinha chamado a atenção da comunidade homossexual do sul da Califórnia para o MCC, a história de John Dart no *Los Angeles Times* foi a primeira de muitas notícias americanas e estrangeiras a chamar a atenção do mundo para o MCC. O resultado foi uma efusão não solicitada de esperança e interesse religioso que, numa questão de meses, resultaria na metamorfose de uma jovem igreja numa denominação nacional e depois internacional. Outras histórias acabariam por ser publicadas no *The New York Times*, *Newsweek*, *TIME*, *Life* e em vários serviços de notícia<sup>166</sup> (SWICEGOOD; PERRY, 1990, p. 183, tradução nossa, sublinhado nosso).

A inteligência estratégica de Perry ao lidar com (e atrair) a atenção midiática teve como resultado a fama da MCC para além de Los Angeles (e posteriormente para além da Califórnia), atraindo interessados em fundar novas congregações por todo o país. A fama da existência de uma igreja que conciliava homossexualidade e cristianismo se espalha, inicialmente, pela Califórnia, fazendo com que moradores de várias cidades do estado fossem a Los Angeles pedir a fundação de uma MCC em suas cidades. Esse contato foi recepcionado com um esforço evangélico, como denominou Wilcox (2001), por parte dos membros da MCC de Los Angeles, que ajudaram a fundar congregações por todo o estado, assim como por parte de Perry e da liderança da igreja. A primeira congregação da MCC, em San Diego, exemplifica esse processo. Em *Our God Too* (SWICEGOOD, 2003, p. 187, tradução nossa), vemos:

Em San Diego, a Igreja da Comunidade Metropolitana iniciou os cultos regulares em 19 de maio, mas a maior parte da congregação havia se reunido anteriormente quando o Reverendo Perry, juntamente com o Reverendo Hose, o Reverendo Ploen e Lou

---

*Angeles Street. It was often used for antiwar rallies and had tremendous advantage of being Federal property - out of the jurisdiction of the Los Angeles Police Department - and it was very accessible to reporters from wire services, magazines, newspaper and television. As Troy resume fasting, he was pleased to read his story on the second page of the front section of the Los Angeles Times.*

<sup>166</sup> No original: *Then, on Monday, December 8, 1969, an event of major importance occurred. The Los Angeles Times, published a long article entitled 'A church for homosexuals' by John Dart, their religion writer. On his own initiative, Dart had come looking for a story, thus shattering the newspaper's long avoidance of the subject of homosexuality [...] As one article in the The Advocate ten months before had brought MCC to the attention of the homosexual community of Southern California, John Dart's story in the Los Angeles Times was the first of many American and overseas news stories to bring MCC to the attention of the world. The result was an unsolicited outpouring of religious hope and interest that would, in a matter of months, result in the metamorphosis of a young church into a national and then an international denomination. Additional stories would ultimately follow in The New York times, Newsweek, TIME, Life, and from various news services.*



Loynes realizaram um culto de reavivamento de três dias em San Diego no fim de semana que começou em 14 de março. Tanto o avivamento quanto a igreja resultaram em grande parte da insistência de um homem, Howard Williams, que viajava mais de duzentas milhas toda semana para assistir aos cultos em Los Angeles.

“Reúna algumas pessoas e encontre um local de reunião e eu irei passar um fim de semana inteiro”, prometeu Troy. Na semana seguinte, Howard Williams entregou ao surpreso pastor um contrato de aluguel de três dias para usar a capela dos sinos.

“Então fomos para San Diego e muitas pessoas participaram do avivamento”, disse Troy mais tarde. “Foi uma das melhores coisas que já fizemos!”<sup>167</sup>

Dado esse contexto, a MCC, com a realização de que a pequena igreja fundada em uma sala de estar começava a se multiplicar, procurou cada vez mais organizar, tanto de forma estrutural quanto discursiva, uma dinâmica organizacional que permitisse o acolhimento de diversas outras congregações. Já em 1969, Perry (1994, p. 145, tradução nossa, sublinhado nosso) relata na autobiografia a fundação da UFMCC como entidade legal: “Nessa organização, estabelecemos missões e novas congregações, e todo o nosso programa de ação social, econômica e política”. A MCC conseguiu lidar de forma institucional com formação de pessoal (acabam fundando o próprio seminário), realocação de ministros e problemas administrativos. Em *Our God Too* (SWICEGOOD, 2003, p. 183, tradução nossa), também vemos:

O ano de 1970 seria um ano de crescimento significativo para a MCC [...] havia muitas outras pessoas com credenciais de ministro que ouviram falar do sucesso do empreendimento religioso da MCC e estavam interessadas em estabelecer novas filiais. Em fevereiro de 1970, a diretoria da MCC votou pela criação de uma comissão da igreja para estudar a viabilidade de criar uma organização de igrejas. Os quatro membros da comissão eram Troy Perry, Richard Ploen, John Hose e Lou Loynes. Eles se reuniram todas as quintas-feiras à noite durante três meses, geralmente na casa de John Hose. O resultado de seu trabalho foi uma nova corporação religiosa chamada UFMCC, na qual um número ilimitado de igrejas poderia ser aceito

Ao redigir os estatutos e a doutrina, a intenção da comissão era criar uma estrutura passível de alterações que proporcionasse flexibilidade e liderança. Uma missão casual que havia se desenvolvido no Condado de Orange em 1969 foi dissolvida devido à falta de liderança<sup>168</sup>.

<sup>167</sup> No original: *In San Diego, Metropolitan Community Church began regular worships services on May 19, but most of the congregation had previously come together when Reverend Perry, together with Reverend Hose, Reverend Ploen and Lou Loynes had conducted a three-day revival service in San Diego on the weekend commencing march 14. Both the revival and the church derived largely from the insistence of one man, Howard Williams, who had been commuting more than two hundred miles every week to attend services in Los Angeles. “You get some people and find a meeting place and I’ll come for a full weekend,” Troy had promised. The following week, Howard Williams handed the surprised pastor a signed three-day lease to use the Chapel of the Chimes.*

“So, we went to San Diego and many people attended the revival,” said Troy later. “It was one of the best things we ever did!”

<sup>168</sup> No original: *The year 1970 was to be one of significant growth for MCC [...] there were numerous other persons with minister’s credentials who heard about the success of MCC’s religious undertaking and were interested in establishing new branches. Inquiries about starting a denomination become frequent [...] In February 1970, the board of directors of MCC voted to establish a church commission to study the feasibility of creating an organization of churches. The commission’s four members were Troy Perry, Richar Ploen, John Hose, and Lou Loynes. They met every Thursday night for three months, usually in John Hose’s home. The result of their labors was a new religious corporation called the UFMCC, in which an unlimited number of churches could be accepted*

Devido ao sucesso publicitário de Perry e de sua igreja, aplicantes em novas cidades querendo começar uma igreja por sua própria iniciativa, como o exemplo de Howard Williams, não faltavam, sendo que a MCC conseguiu estabelecer redes de comunicação e programas institucionais que trouxessem essas novas missões dentro dos parâmetros denominacionais. Com a criação da UFMCC, por exemplo, a denominação adquiriu um estatuto que declarava os propósitos, crenças, modos de ação e liderança que deveriam ser adotados para a denominação como um todo e para as congregações individualmente. A igreja ainda tinha um processo administrativo e teológico que envolvia as congregações, sendo que decisões como mudanças no estatuto, eleições de liderança e consagração de novos ministros eram realizadas em conferências gerais da denominação que ocorriam, inicialmente, a cada dois anos.

Nesse momento, a organização toma forma e dá diretrizes claras sobre sua crença religiosa e seu modo de ação e liderança para os novos aplicantes, adquirindo uma estrutura institucional. Assim, além do esforço evangélico que caracterizou a MCC em seus primeiros anos e da presença na mídia, houve a construção de um arcabouço institucional que delimitava o que era uma MCC, algo necessário no processo de expansão. A denominação ainda teve a inteligência de manter certas posições como essenciais, como o programa social da igreja (constatamos, através dos periódicos da época, que várias igrejas da denominação mantinham *hot lines*<sup>169</sup>, por exemplo), enquanto conseguia ser flexível em outros tópicos. Embora com uma declaração de fé que continha os princípios teológicos da denominação e a manutenção de uma mínima estrutura ritualística em suas congregações, a liderança permitia que as congregações locais escolhessem o estilo do culto e uma série de outras diretrizes segundo suas próprias necessidades. Ao longo da década de 1970, era possível encontrar congregações da MCC que iam desde de uma missa episcopal até um culto pentecostal, passando por outras que seguiam o estilo das *black churches* e até mesmo congregações feministas que se aproximavam de uma visão feminina do divino. O ecumenismo foi e é uma das características marcantes da MCC e permitia que as congregações locais adotassem a ideia da conciliação entre homossexualidade e cristianismo sem abandonar as tradições religiosas de seus membros, abrindo espaço para experimentações e adaptações que não precisavam passar pela liderança denominacional, que mantinha a doutrina e os sacramentos em termos simples. Jim Sandmire (que na época era

---

*As they wrote bylaws and doctrine, the commission's intention was to create an amendable structure that would provide both flexibility and leadership. A casual mission that had developed in Orange County during 1969 was disbanded because of the lack of leadership.*

<sup>169</sup> Linhas de telefone dedicadas a ajudar pessoas gays com diversas questões, como informação sobre a comunidade, mas com foco inicial na prevenção do suicídio. O fato de que uma das principais políticas da igreja nos seus primeiros anos seja a prevenção ao suicídio reflete um problema comunitária, mas também a própria história de Perry, já que ele próprio passa por essa experiência.

pastor em San Francisco e que posteriormente seria membro da borda de *elders* e pastor da MCC de Los Angeles<sup>170</sup>) discursa sobre o assunto na segunda conferência geral da denominação em 1972:

Nossos serviços religiosos devem permanecer abertos, participativos e particularmente atentos às necessidades de congregações individuais. Uma coisa emocionante é que não estamos vinculados a nada além da devoção a Deus, às escrituras divinas e ao Espírito Santo. O resultado, constantemente reafirmado de maneiras vitais e vivas, pode ser uma fé ecumênica fundamentada no que nos foi ensinado por Jesus Cristo<sup>171</sup> (UNIVERSAL FELLOWSHIP OF METROPOLITAN COMMUNITY CHURCHES, 2016, p. 32, tradução nossa).

Além disso, desde seu início a denominação tem um esforço de se comunicar com seus membros e congregações na forma de publicações denominacionais, como *newsletters* e periódicos, que funcionaram como fóruns de discussão, divulgação de eventos e também de posições políticas e teológicas da denominação e de seu fundador. Já em 1969, a MCC de Los Angeles publica a *MCC Newsletter*, sendo que em 1970 começa a publicação de uma revista denominacional, a *In Unity*. Todos esses fatores discutidos contribuíram para a manutenção de um mínimo de comunicação entre as congregações e de um consenso sobre as posições defendidas pela organização, ao mesmo tempo que permitiam experimentações em nível local.

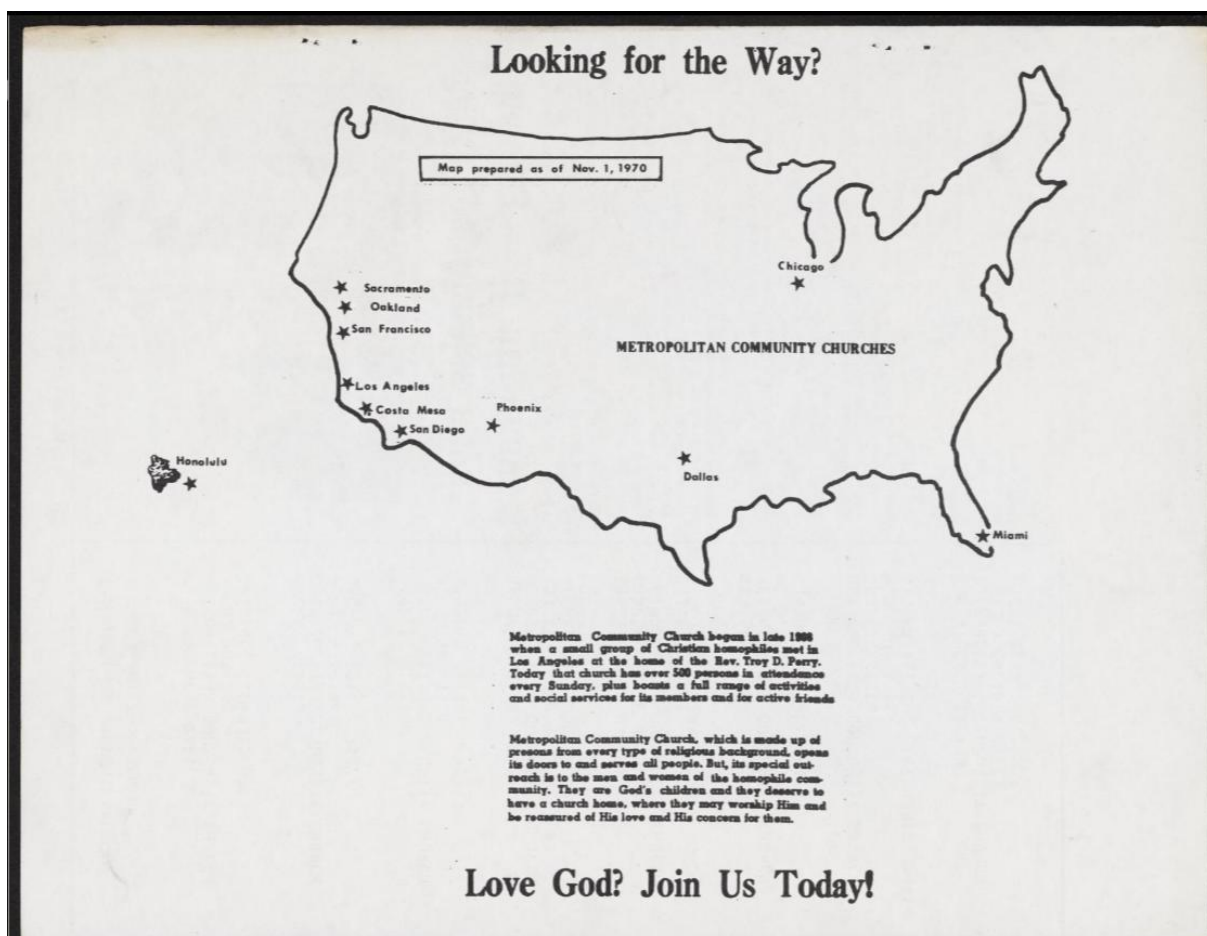
O resultado da construção desses mecanismos institucionais de suporte à expansão, que vinha baseada no esforço evangélico dos membros e da ampla cobertura midiática, é o crescimento da denominação pelo território nacional. Isso pode ser notado no panfleto *Introducing Rev. Troy D. Perry*, de 1970:

---

<sup>170</sup> O discurso e as doutrinas e sacramentos da denominação são encontrados em um documento disponibilizado pela denominação em seu site: <https://mccchurch.org/files/2016/08/Companion-Guide-to-the-2016-MCC-Statement-of-Faith-1.pdf>. Informações sobre o reverendo Jim Sandmire: <https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/james-e-sandmire>. Acessos em: 24 mar. 2025.

<sup>171</sup> No original: *Our religious services should remain open, participative, and particularly attentive to the needs of individual congregations. An exciting thing is that we are not bound by anything other than devotion to God, divine scriptures, and the Holy Spirit. The result, constantly restated in vital and living ways, can be an ecumenical faith grounded in what we have been taught by Jesus Christ.*

**Figura 12** – Última página do panfleto *Introducing Rev. Troy D. Perry*



Fonte: CLGS.

Assim como na autobiografia:

Onde você nos encontra? Na Igrejas da Comunidade Metropolitana em uma das seguintes cidades: Atlanta, Georgia; Chicago, Illinois; Costa Mesa, California; Dallas, Texas; Denver, Colorado; Fort Lauderdale, Florida; Fresno, California; Honolulu, Hawaii; Long Beach, California; Los Angeles, California; Miami, Florida; Milwaukee, Wisconsin; New Orleans, Louisiana; New York City, New York; Oakland, California; Oklahoma City, Oklahoma; Philadelphia, Pennsylvania; Phoenix, Arizona; Portland, Oregon; Riverside, Sacramento, San Diego, San Francisco, and San Jose, California; Tampa, Florida; Tucson, Arizona; Washington, D.C. Pelo jeito como estamos crescendo, talvez possa haver uma na sua cidade natal. Pergunte!

Também estamos expandindo para lugares tão diversos como Austrália, Nova Zelândia, Canadá, Alemanha, Inglaterra, Japão, Índia, Filipinas, Malásia, Cingapura, Israel, França, Itália, Suíça, Áustria, Países Baixos, vários países do Báltico e dos Balcãs e América Latina. O que nos impede? Nada, na verdade. Estamos no nosso caminho<sup>172</sup> (PERRY, 1994, p. 249, tradução nossa).

<sup>172</sup> No original: *Where would you come to meet us? At the Metropolitan Community Church in any one of the following cities: Atlanta, Georgia; Chicago, Illinois; Costa Mesa, California; Dallas, Texas; Denver, Colorado; Fort Lauderdale, Florida; Fresno, California; Honolulu, Hawaii; Long Beach, California; Los Angeles, California; Miami, Florida; Milwaukee, Wisconsin; New Orleans, Louisiana; New York City, New York; Oakland,*

Nesse processo de expansão, a função que Perry exercia muda de escala; muito mais do que pregar para um rebanho na sua cidade, o fundador deveria manter a coesão de uma instituição espalhada pelo país. Isso se reflete no fato de que no ano de publicação da autobiografia, 1972, o fundador decide se retirar de seu dever como pastor da congregação para assumir o papel de moderador da denominação em rápida expansão. Poucos meses depois do tempo de escrita e publicação da autobiografia, Perry já se encontrava dedicado a estabelecer a sua presença como moderador e a presença da congregação ao redor do país. Como nota um repórter em visita de Perry a Honolulu:

O reverendo Troy Perry passa todo o seu tempo atualmente visitando congregações estabelecidas e organizando novas filiais de sua Metropolitan Community Church. No Havaí, esta semana, Perry falou a vários grupos de igrejas e escolas, contando sobre o crescimento fenomenal dessa denominação - a única organização “que alcança nacionalmente a comunidade gay”, disse ele [...] Ele diz que agora há 15.000 membros de 57 dessas igrejas em 26 estados, no Canadá, na Grã-Bretanha, na Austrália e na França<sup>173</sup> (SCOTT, 1973, p. G-8, tradução nossa, sublinhado nosso).

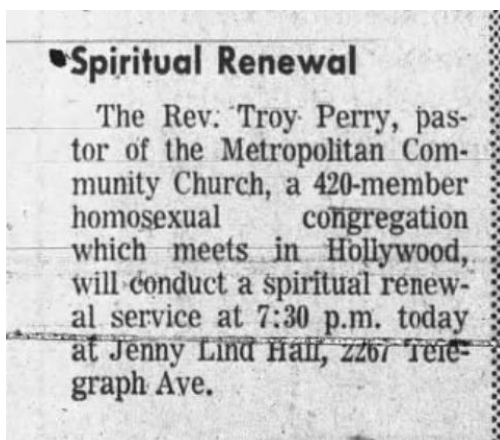
Pela pesquisa nos jornais, conseguimos corroborar com a notícia e observar como Perry constantemente visitava as diversas igrejas da denominação, seja para uma palestra, culto, incorporação ou mesmo para resolver os problemas da comunidade local. O *spiritual renewal* conduzido em San Diego também não foi o único, como anúncios e notícias espalhadas pelo país demonstram.

---

California; Oklahoma City, Oklahoma; Philadelphia, Pennsylvania, Phoenix, Arizona; Portland, Oregon; Riverside, Sacramento, San Diego, San Francisco, and San Jose, California; Tampa, Florida; Tucson, Arizona; Washington, D.C. *The way we're growing, there just might be one in your own home town. Ask!* We are also expanding into such diverse places as Australia, New Zealand, Canada, Germany, England, Japan, India, the Philippines, Malaysia, Singapore, Israel, France, Italy, Switzerland, Austria, the Low Countries, various Baltic and Balkan States and into Latin America. *What stop us? Nothing, really. We're on our way.*

<sup>173</sup> No original: *The Rev. Troy Perry spends all his time these days visiting established congregations and organizing new branches of his Metropolitan Community Church. In Hawaii this week Perry spoke before several church and school groups, telling of the phenomenal growth of this denomination — the only organization “that reaches out nationally to the gay community,” he said [...] He says there are now 15,000 members of 57 such churches in 26 states, Canada, Great Britain, Australia, and France.*

**Figura 13** – Notícia sobre um *Spiritual Renewal* conduzido por Perry no jornal *Oakland Tribune*, em 17 de outubro de 1971



Fonte: *Newspaper*.<sup>174</sup>

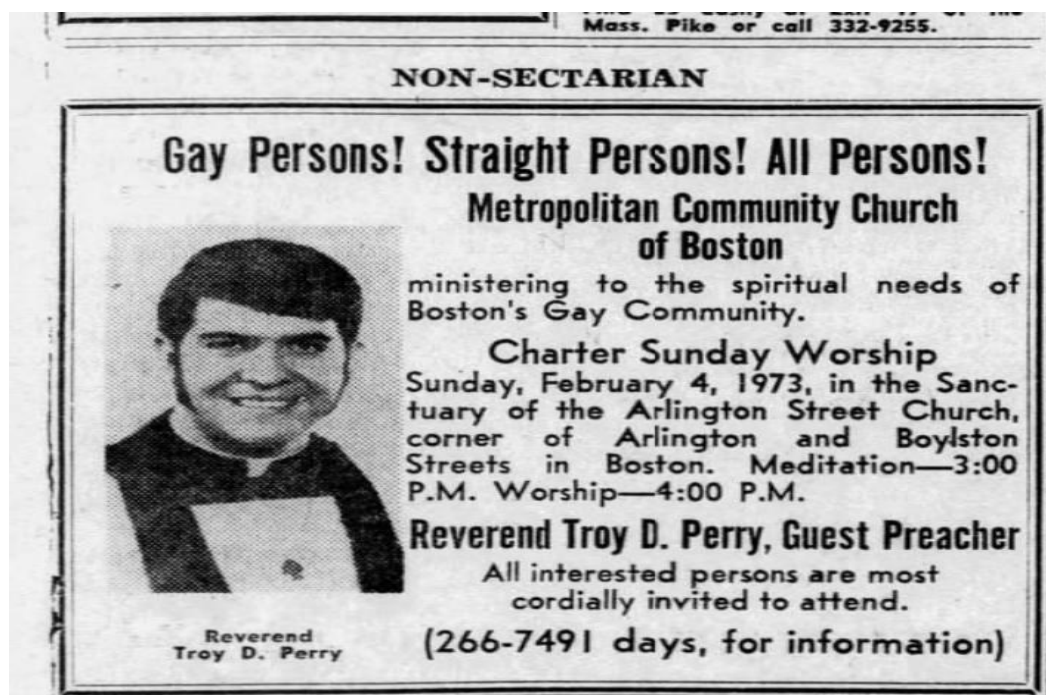
Perry também participava constantemente de incorporações, cerimônias de dedicação de igrejas, posse de novos pastores e uma série de eventos das diversas congregações da UFMCC.

<sup>174</sup>Disponível

<https://www.newspapers.com/image/547710566/?match=1&terms=%22metropolitan%20community%20church%22>. Acesso em: 3 abr. 2025.

em:

**Figura 14** – Anúncio da vinda de Perry para a cerimônia de incorporação da MCC de Boston, noticiado pelo *The Boston Globe*, em 27 de janeiro de 1973



Fonte: *Newspaper*.<sup>175</sup>

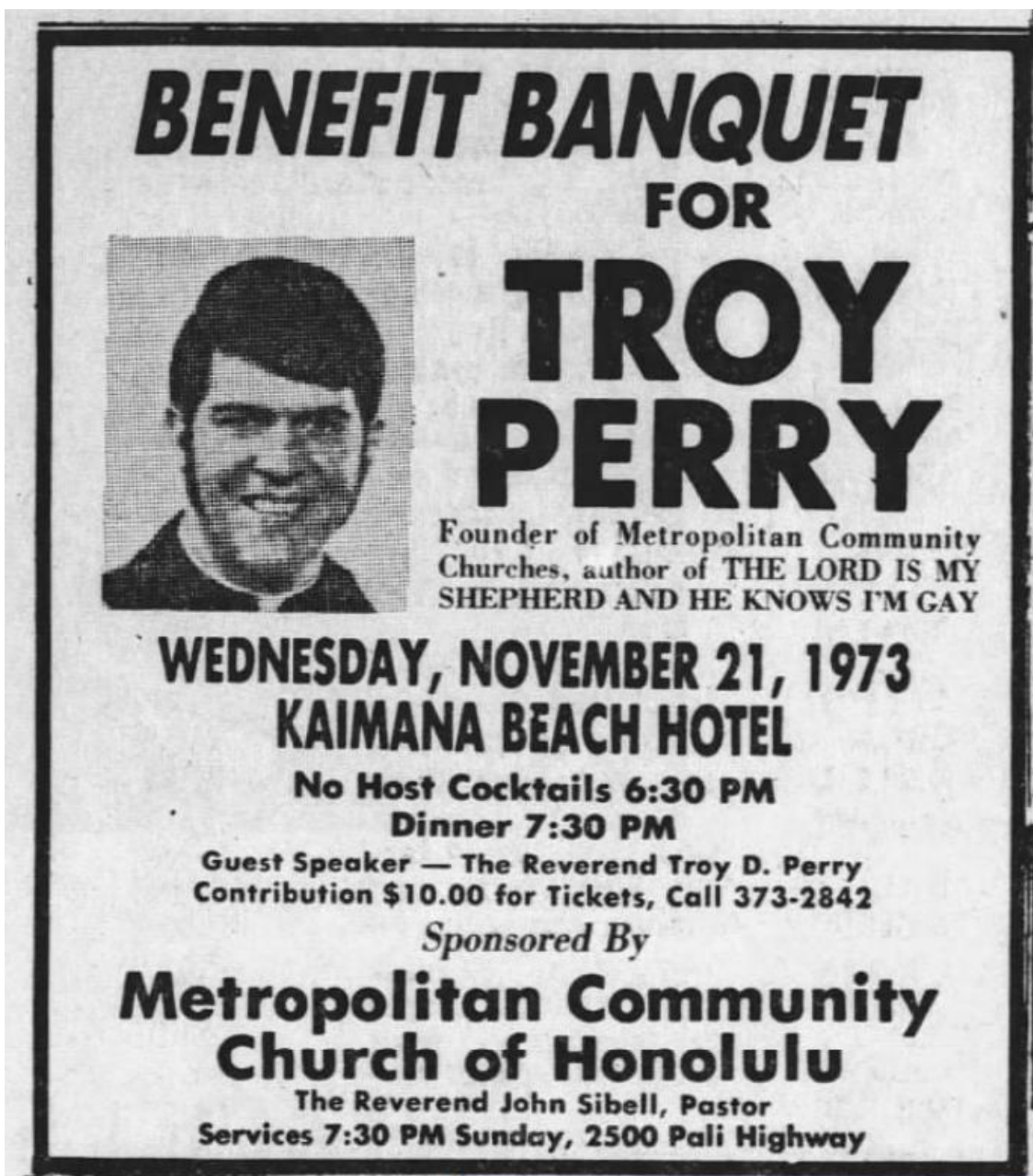
Por vezes, a visita não tinha um motivo especial, como neste anúncio em Honolulu, em que é citado como sendo autor da autobiografia.

<sup>175</sup>

Disponível em:  
<https://www.newspapers.com/image/435436538/?match=1&terms=metropolitan%20community%20church>.  
Acesso em: 3 abr. 2025



**Figura 15** – Anúncio de banquete beneficente pela vinda de Perry no *The Honolulu Star-Advertiser*, em 17 de novembro de 1973



**BENEFIT BANQUET  
FOR  
TROY  
PERRY**

Founder of Metropolitan Community Churches, author of *THE LORD IS MY SHEPHERD AND HE KNOWS I'M GAY*

**WEDNESDAY, NOVEMBER 21, 1973  
KAIMANA BEACH HOTEL**

**No Host Cocktails 6:30 PM  
Dinner 7:30 PM**

**Guest Speaker — The Reverend Troy D. Perry**  
Contribution \$10.00 for Tickets, Call 373-2842

*Sponsored By*

**Metropolitan Community  
Church of Honolulu**

The Reverend John Sibell, Pastor  
Services 7:30 PM Sunday, 2500 Pali Highway

Fonte: *Newspaper*.<sup>176</sup>

É justamente essa dinâmica que faz com que Perry reflita na autobiografia sua condição, distanciando-se da de um pastor de uma congregação e se aproximando de um líder denominacional:

<sup>176</sup>Disponível

<https://www.newspapers.com/image/261601078/?match=1&terms=%22metropolitan%20community%20church%22>. Acesso em: 3 mar. 2024.

em:



Embora eu tenha me tornado o pastor e fundador, não me sinto realmente um pastor, pelo menos não no sentido em que estou acostumado a pensar em ser o pastor de uma congregação. Um pastor tem todo o tempo do mundo para se dedicar à sua congregação. Ele conhece todos eles pelo primeiro nome. Eu costumava ser assim, mas não demorou muito para crescermos tanto que isso se tornou impossível. Sou um exortador, um pregador do púlpito, um evangelista<sup>177</sup> (PERRY, 1994, p. 140, tradução nossa, sublinhado nosso).

Em sua função de líder, além de sua mobilidade física e da importância de sua presença para aspectos organizacionais, Perry também tinha que preparar formas de ação e discurso que ressoassem com a experiência de milhares de fiéis espalhados pelo país, mantendo um sentimento de união e coesão teológica e institucional mínimo para o funcionamento da denominação. Nesse ponto, é válido retomar as questões colocadas na introdução que nos ajudam a guiar teoricamente o trabalho de pesquisa.

As duas perguntas que guiam inicialmente a dissertação, baseadas na discussão em torno da sociologia da religião de Hervieu-Léger (2000, 2015), são: os fatores que levam à formação de uma igreja voltada majoritariamente para o público homossexual; e qual tipo de gestão da transmissão da memória religiosa possibilitou seu sucesso. Enquanto a primeira questão possa ser melhor entendida com fatores externos à igreja ao observamos a existência de um universo próprio de significações da comunidade homossexual urbana que construía instituições próprias na década de 1970, assim como a existência de uma plasticidade das formas religiosas que permitiram a união de homossexualidade e cristianismo, a segunda passa diretamente pela dinâmica religiosa construída pela igreja. Afinal, embora diversas iniciativas parecidas com a de Perry tenham existido, a MCC permaneceu como a mais bem-sucedida e duradoura. Como a instituição conseguiu manter sua coesão, onde tantos outros sucumbiram em meio a problemas que caracterizavam tanto a comunidade homossexual urbana quanto qualquer instituição religiosa dentro da modernidade religiosa?

Para desenvolver essa questão, recorreremos novamente ao desenvolvimento teórico de Hervieu-Léger (2000, 2015) sobre a religião na modernidade. Discutindo a religião nessa modernidade, a autora resgata os conceitos de tradição e memória, entendidos não como conceitos estáticos, mas em sua dimensão viva e dinâmica, como essenciais para a experiência religiosa contemporânea. A essência da prática do grupo religioso, então, aparece como um trabalho sobre uma memória, buscando a manutenção da dinâmica da transmissão religiosa por

---

<sup>177</sup> No original: *Although I became the pastor and founder, I don't really feel like a pastor, at least not in the sense I'm used to thinking of pastoring. A pastor has all the time in the world to devote to his congregation. He knows all of them on a first-name basis. I used to be that way, but it wasn't long before we'd grown so much that it was impossible. I am a exhorter, a preacher from the pulpit, an evangelist.*

práticas rituais imbuídas da experiência do sagrado. Resgatando essa descendência de fé, o grupo se mantém mais coeso quanto mais consegue transmitir a “verdadeira” memória. Sobre o processo de transmissão, Hervieu-Léger (2015, p. 62):

A transmissão não consiste apenas na garantia da passagem de um determinado conteúdo de crença de uma geração a outra, colocando os recém-chegados em conformidade com a norma e valores da comunidade. Na medida em que a transmissão se confunde com o processo de elaboração dessa ‘corrente de memória’ a partir do qual um grupo crente se realiza como grupo religioso, a transmissão é o próprio movimento pelo qual a religião se constitui como religião através do tempo: é a fundação continuada da própria instituição religiosa.

Dado que na modernidade há uma pluralidade de memórias e que o individualismo se estendeu até as práticas religiosas, essa recomposição da descendência de fé tem de ser constantemente refeita, tendo em mente as diferentes conexões entre a memória institucional fornecida e os diferentes modos como os crentes se reapropriam desse conteúdo, gerando uma crise da transmissão religiosa. Embora ainda circunscritos a um universo cultural, a modernidade religiosa fornece elementos suficientes para a invenção fora dos freios institucionais e comunitários, colocando a questão: “como a representação coletiva da continuidade da linhagem e sua realização social podem, então, continuar sendo garantidas através da subjetivação dos percursos de crença e da pluralização dos processos de construção das identidades religiosas que daí decorrem?” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 65).

Essa questão é especialmente pertinente para a análise da MCC, pois ela é justamente essa reunião de pessoas com diferentes tradições religiosas e diferentes percursos de crença, além de inúmeras inserções dentro da comunidade homossexual urbana. Diferente de uma denominação tradicional, que reúne os fiéis em função de uma tradição e memória religiosa comum (o catolicismo, por exemplo), a MCC reunia fiéis de diferentes tradições (basicamente todo o espectro denominacional estadunidense, embora com maior representatividade de determinados grupos), com base na ideia da conciliação entre homossexualidade e cristianismo. A dificuldade é que há tantas formas de reunir homossexualidade e cristianismo quanto formas de ser cristão e ser homossexual, sendo necessário um processo em que a igreja, em um contexto de pluralização e individualismo, consegue compor uma mensagem religiosa coesa o suficiente para a manutenção da identidade do grupo, ao mesmo tempo que flexível o suficiente para se adequar aos diferentes percursos religiosos dos membros.

A argumentação da dissertação entende que a transmissão da memória religiosa construída pela MCC em volta da ideia da conciliação entre homossexualidade e cristianismo manteve a sua coesão no momento inicial de fundação e expansão através de diversos fatores

(criação de mecanismo institucionais de expansão, apoio e padronização de novas congregações; esforço em formar pessoal; mensagem teológica simples e alinhada ao grupo alvo etc.), sendo um deles, talvez o principal do ponto de vista discursivo, a construção de uma narrativa, através das diversas produções da denominação ao longo dos anos, que transformava a figura de Perry em um “líder carismático”, focando na história de sua vida, em sua atuação junto à igreja e no seu contato pessoal e especial com o sagrado como justificativa para sua mensagem. O que argumentamos é que o que a MCC traz é uma, entre tantas outras, das possibilidades de conciliação entre homossexualidade e cristianismo, sendo que o que justifica essa opção e mantém a coesão comunitária e a transmissão da memória religiosa, minimizando dissidências e conflitos, é, em parte, a ação do fundador e a narrativa construída em torno de sua figura. É pelo seu contato pessoal com o sagrado que Perry justifica a conciliação entre homossexualidade e cristianismo como uma mensagem tão fundamental que independe de tradições religiosas ou discussões teológicas. Daí que as visitas de Perry às novas congregações não são simples ajudas organizacionais, mas são importantes porque marcam a bênção do fundador, do mantenedor da memória religiosa do grupo e do contato com o sagrado, naquele novo local de culto.

Assim, dentro desse processo de recomposição de uma tradição religiosa dentro de um contexto caótico e dada a diversidade religiosa encontrada, é a experiência pessoal do líder, seu contato com o sagrado e sua ação junto ao grupo que garantem o processo de transmissão religiosa da memória. Como lembra Hervieu-Léger (2015, p. 116), as novas comunidades religiosas que nascem da modernidade religiosa devem:

Gerir a dissociação crescente entre os dois imperativos contraditórios. O primeiro imperativo é o de alimentar um consenso teológico e ético mínimo, capaz de absorver e enquadrar, sem rompê-las, as diversas trajetórias cada vez mais individualizadas da identificação com a crença. O segundo imperativo é o de manter, ao mesmo tempo, um modelo suficientemente forte da verdade partilhada para evitar ser completamente invadido pelo movimento ofensivo dos pequenos mecanismos comunitários prontos a oferecer a fiéis perturbados pela ausência ou a perda de referências coletivas a segurança de um ‘código de verdade’ pronto para ser utilizado.

Nesse sentido, o conceito de “líder carismático”, ao menos como entendido na dissertação, designa a construção realizada em volta da figura de Perry, ao menos nos primeiros anos da denominação, como aquele que realiza essa gestão necessária à coesão da mensagem religiosa, como aquele que consegue: “Contribuir, em virtude unicamente de sua aura, para a evolução da rede espiritual que funciona em regime de validação mútua, rumo a um regime mais estruturado de validação comunitária do crer partilhado” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.

165). Assim, na literatura da MCC, o que faz passar as diferentes etapas, desde a primeira reunião até a criação de uma instituição, é a experiência emocional de pertencimento a uma comunidade que tem como garantia a experiência pessoal e a performance de Perry.

Ao utilizar discursivamente a posição alcançada por Perry como fiadora da legitimidade religiosa e institucional da igreja, a denominação consegue manter uma mensagem religiosa simples em torno da ideia da conciliação entre homossexualidade e cristianismo, evitando discussões teológicas aprofundadas ou a filiação a uma tradição religiosa. Assim, ao olhar para o contexto, percebemos que o papel que Perry exercia nesse momento de transição de congregação para denominação se complementava a importância da sua figura dentro da narrativa religiosa da denominação. O fato de que a autobiografia do fundador é uma das principais produções da igreja nos primeiros anos não é um acidente, assim como sua escolha como fonte para essa dissertação.

Assim, observar o momento em que se encontra a denominação no período estudado nos ajuda a entender melhor o processo de construção discursiva da MCC e analisar a documentação e a ação dos agentes históricos dentro de um contexto historicamente localizado, um tempo de transição para a instituição. Isso auxilia a compreender o lugar que as produções da denominação, principalmente a autobiografia, ocupavam nessa época, principalmente em seu esforço institucional na construção da figura de uma liderança, agora não só para uma congregação em uma cidade, mas para uma rede de igrejas espalhadas pelo país que tem de estabelecer um mínimo de consenso religioso, político e administrativo para fazerem parte da mesma organização.

### 2.2.1 A Construção de um Discurso Institucional

Tomando como base as perguntas realizadas na introdução (as condições para a fundação de uma igreja que concilia homossexualidade e cristianismo e seu processo de gestão da transmissão da memória religiosa) e as conclusões alcançadas no primeiro capítulo (a importância de tratar homossexualidade como diferença, e não como desvio, e os diversos pontos de contato entre homossexualidade e cristianismo), buscamos neste capítulo contextualizar o ambiente que envolvia a igreja e a ação e discurso dos agentes historicamente localizados antes de realizar qualquer análise sobre nossa principal fonte, a autobiografia do reverendo Perry de 1972. Escolhemos esse trajeto porque contextualizar a igreja e o seu ambiente de fundação e expansão inicial nos ajuda a entender melhor o lugar que a fonte ocupa e nos traz uma série de considerações que são pertinentes metodologicamente.

Ao considerar o contexto e o modo como a MCC decidiu construir sua mensagem religiosa nos primeiros anos da denominação, a narrativa autobiográfica aparece como uma forma ideal de divulgação da forma de legitimação religiosa que a igreja buscava produzir na época (a construção de uma liderança denominacional carismática). Como a mensagem religiosa era uma que não advinha de uma discussão teológica ou readequação de uma tradição estabelecida, mas uma mensagem profética trazida pelo fundador e justificada por sua presença e contato especial com o sagrado, a elaboração em torno de sua narrativa pessoal, de sua história de vida, é importante do ponto de vista da manutenção da transmissão religiosa do grupo. Como um líder carismático, aquele que se coloca como portador de um carisma pessoal que justifica sua nova mensagem religiosa que se opõe à defendida pelos sacerdotes estabelecidos, a história de sua vida se torna a história profética da fundação de um novo capítulo da história do cristianismo.

Nesse sentido, a autobiografia traz algumas características que são interessantes quando consideramos o contexto, principalmente na sua capacidade de construir uma referencialidade entre autor e obra de um modo específico e diferente de outras produções biográficas. Para discutir essa questão, recorreremos à ideia de “pacto autobiográfico”, do autor francês Philippe Lejeune (1989).

Lejeune (1989), na França da década de 1970, foi um dos primeiros pesquisadores a se dedicar a definir e estudar o gênero em sua complexidade, tendo uma carreira dedicada ao campo de estudo, publicando diversas obras e fundando a Associação Pela Autobiografia (APA), trabalhando com a questão do patrimônio autobiográfico. Desde a publicação de seu primeiro livro, *L'autobiographie en France*, em 1971 (que buscava uma definição do gênero e a constituição de um corpo de documentação), passando pela publicação de *Le pacte autobiographique* em 1975 (em que o autor buscava diferenciar a autobiografia do romance autobiográfico, adicionando uma dimensão social de análise), até *Le pacte autobiographique (bis)* em 1986 (quando revê as posições assumidas anteriormente) e tantas outras obras posteriores, o autor incessantemente busca operacionalizar uma análise da definição, formas e significados da autobiografia. Obtivemos acesso à obra pela edição estadunidense, publicada em 1989 sobre o título *On Autobiography*, que reúne os trabalhos do autor até aquele momento. O livro é resultado do diálogo de Lejeune com Paul John Eakin, intelectual estadunidense admirador do trabalho do francês e que também se dedicou desde a década de 1970 ao estudo da escrita autobiográfica, publicando e editando uma série de livros sobre o tema nos EUA, inclusive a obra de Lejeune (1989). Em suas primeiras obras, devido ao fato de que, na época de suas pesquisas iniciais, não havia definição para o gênero na literatura e a história como

disciplina desprezava as diferentes escritas de si como fontes não confiáveis, Lejeune (1989) dedica seus esforços para definir o gênero e suas principais características na França, assim como fizeram seus contemporâneos nos EUA, como Elizabeth Bruss e James Olney (1980). Como relata Eakin (1986, p. 2, tradução nossa): “A maior parte dos trabalhos iniciais em autobiografia na França, Inglaterra e EUA [...] foram dedicados aos problemas inter-relacionados de formular uma definição do gênero e construir um corpus ou repertório de textos”<sup>178</sup>. Analisando seu repertório de documentos, que abarcava textos europeus de desde o final do século XVIII, Lejeune (1989, p. 4, tradução nossa) chega à seguinte definição para a autobiografia: “Narrativa retrospectiva em prosa escrita por uma pessoa real sobre sua própria existência, onde o foco é sua vida individual, em particular a história de sua personalidade”<sup>179</sup>.

Para Lejeune (1989), o problema trazido por sua definição não era a crítica desconstrutivista trazida pelos pós-modernos sobre a não essencialidade dos gêneros ou a restritividade de sua definição, mas a não identificação de uma linha clara de demarcação entre autobiografia e o romance autobiográfico. Não tendo como estabelecer uma distinção entre modos ficcionais e factuais do discurso com base apenas no texto, o autor propõe a ideia de um pacto autobiográfico, que seria: “[...] o contrato implícito ou explícito proposto pelo autor ao leitor, contrato que determina o modo de leitura do texto e engendra os efeitos que, atribuídos ao texto, parece-nos defini-lo como autobiografia”<sup>180</sup> (LEJEUNE, 1989, p. 29, tradução nossa).

Desse modo, o pacto autobiográfico firmado com o leitor já pressupõe que haja a identidade entre autor, narrador e personagem principal e que essa identidade seja um “[...] *fato* imediatamente reconhecível”<sup>181</sup> (LEJEUNE, 1989, p. 21, tradução nossa). A autobiografia trabalha com o pressuposto, então, mesmo que o dito não seja toda a verdade, é ao menos a verdade contada diretamente pelo autor/narrador/personagem; sua história, suas emoções, suas derrotas e vitórias pela lente da sua subjetividade. Ela tem um “efeito de realidade”, conforme explica Barros (2019), que é direcionado para uma forma de literatura com efeitos específicos, que presume a subjetividade e, ao mesmo tempo, a veracidade do dito no texto.

Embora passível de críticas no campo da crítica literária, escolhemos trabalhar o conceito de “pacto autobiográfico”, conforme cunhado em 1975, pela sua utilidade no

<sup>178</sup> No original: *Most of the early work on French, English, and American autobiography [...] has been devoted to the interrelated problems of formulating a definition of the genre and constituting a corpus or repertoire of texts.*

<sup>179</sup> No original: *Retrospective prose narrative written by a real person concerning his own existence, where the focus is his individual life, in particular the story of his personality.*

<sup>180</sup> No original: *[...] the implicit or explicit contract proposed by the author to the reader, a contract which determines the mode of reading of the text and engenders the effects which, attributed to the text, seem to us to define it as autobiography.*

<sup>181</sup> No original: *[...] a fact immediately grasped.*

entendimento da autobiografia como documento histórico, principalmente ao discutir a questão da referencialidade social da obra literária em relação à identidade do autor. No entendimento da pesquisa, o conceito de “pacto autobiográfico” é utilizado para analisar um modo de publicação e leitura proposto que encontra referências em grande parte das obras publicadas, principalmente nas que abarcam a definição clássica de Lejeune (1989), na qual a obra de Perry (1994) se inclui. No caso de Perry (1994), as citações ao livro encontradas em jornais da época atestam esse aspecto crucial na publicação e leitura do texto. Desse modo, em um anúncio no *The Los Angeles Times*, principal jornal da cidade de Los Angeles, a autobiografia é vendida como:

Esse é o retrato franco e revelador de um homem, o Reverendo Troy Perry, pastor e fundador de uma igreja, amante de Deus ... e também um homossexual. Aqui ele compartilha sua própria história de vida com o mundo - seus sentimentos pessoais e machucados, sua batalha atual para reformar as atuais ridículas e antiquadas leis sexuais - na esperança de criar um maior entendimento entre aqueles que lerem<sup>182</sup> (NASH PUBLISHING, 1972, p. 57, sublinhado nosso, tradução nossa).

Nos reviews realizados por colunistas de jornais, também temos uma descrição clara dos efeitos do contrato para o leitor. Em uma análise, vemos:

Essa é a verdadeira e brutalmente honesta história do Reverendo Troy Perry, o pentecostal fundador da primeira igreja gay, *Metropolitan Community Church* de Los Angeles. O homossexual neste país é a nossa última classe aprisionada, desprezada, espancada e presa livremente. Tal como o grupo minoritário doente e perseguido, a igreja negra foi organizada por causa da discriminação branca, também foi inevitável que a agitação social da década de 1960 levasse à formação de um grupo de igrejas homossexuais em todo o país. Troy Perry começou tudo [...] este é um livro sério, sóbrio e que vale muito a pena<sup>183</sup> (STAFFORD, 1972, p. 22, sublinhado nosso, tradução nossa).

Em outra:

Esse mês a *Nash Publishing Corp.* de Los Angeles está lançando “O Senhor É Meu Pastor E Ele Sabe Que Eu Sou Gay” escrito por Perry, ele diz, para compartilhar a sua história de vida com o mundo. É o relato franco de um homem “gay” que tentou o casamento convencional, descobriu que não funcionava para ele, embora tenha dois

<sup>182</sup> No original: *This is the frank and revealing portrait of a man, the Reverend Troy Perry, pastor and founder of a church, lover of God ... and also a homosexual. Here he shares his own life story with the world - his personal feelings and hurts, his current struggle to reform today's ridiculous and outdated sex laws - in the hopes of creating a greater understanding among those who read it.*

<sup>183</sup> No original: *This is the true and brutally honest story of the Rev. Troy Perry, Pentecostal founder of the first homosexual church, Metropolitan Community Church of Los Angeles. The homosexual in this country is our last class entrapped, scorned, beaten, jailed at will. Just as the sick minority group, hounded, black church was organized because of white discrimination, so also was it inevitable that the social ferment of the 1960's led to the formation of a group of homosexual churches throughout this country. Troy Perry started it all. [...] This is a serious, sober and utterly worthwhile book.*

filhos, e depois permitiu que suas tendências homossexuais tomassem conta de sua vida<sup>184</sup> (MACOMBER, 1972, p. 15, sublinhado nosso, tradução nossa).

Nos três casos, mesmo com olhares e objetivos diferentes, todos ressaltam a veracidade e subjetividade que configuram a obra literária escrita por Perry, o que sugere que essas noções sejam uma premissa da escrita, publicação e, possivelmente, leitura da obra autobiográfica, como sugere o conceito de “pacto autobiográfico”. Nesse sentido, Lejeune (1989) não é o único a explicitar essa dimensão na análise da autobiografia, com outros autores também discutindo as dimensões sociais da escrita e leitura das autobiografias, como, por exemplo, Eakin (2001). Embora a obra do autor estadunidense não seja o foco da nossa discussão, os argumentos apresentados no artigo intitulado “Breaking the rules: the consequences of self-narration” servem para demonstrar a relevância da discussão em volta do conceito de “pacto autobiográfico”.

O autor argumenta que, no momento que se publica um texto como autobiografia, criam-se expectativas sociais sobre a obra, que são moldadas segundo determinadas condições culturais e históricas e que devem ser seguidas sob a pena de sofrer reprovação social. Assim como Lejeune (1989), Eakin (2001) propõe que a veracidade do que é dito é uma das regras sociais esperadas dos autores autobiográficos na contemporaneidade, principalmente quando se trata de líderes de organizações, políticos ou de casos traumáticos<sup>185</sup>. Assim, há um modo de escrita, publicação e leitura que envolve uma expectativa do cumprimento de um pacto de sinceridade e veracidade em voga no texto autobiográfico que abarca, inclusive, uma cobrança sobre ao autor em relação ao que foi escrito – que não existe para o romancista – diferenciando, ao menos socialmente, se não textualmente, a autobiografia como modo de escrita factual. Desse modo, a autobiografia de Perry se publiciza e pretende ser recebida como “o retrato franco e revelador de um homem”; tendo a credibilidade social do autor como colateral, assume-se que o texto relata a vida de Perry conforme os meandros de sua memória individual e segundo o critério de sua subjetividade.

---

<sup>184</sup> No original: *This month the Nash Publishing Corp. of Los Angeles is releasing “The Lord Is My Shepherd And He Knows I’m Gay,” written by Perry, he says, to share his life story with the world. It is the frank account of a “gay” man who tried conventional marriage, found it didn’t work for him though he has two sons, then allowed his homosexual tendencies to take over his lifestyle.*

*Some episodes in the book would be repugnant to the heterosexual who believes in the two-sex way of life. Others would be puzzling and perhaps a few of the events which befell Perry would hold some fascinating for the average reader.*

<sup>185</sup> É o que o artigo evidencia quando discute o caso de Benjamin Wilkomirski, autor do livro autobiográfico *Fragments*, que foi premiado por relatar a sua infância no campo de concentração, apenas para depois ser condenado publicamente quando é provado que o texto é uma ficção.



Desse modo, a autobiografia, do ponto de vista histórico aqui adotado, se coloca como a publicação de uma obra, que adentra um circuito de produção, distribuição e recepção dentro de determinada sociedade historicamente localizada. Assim, embora o conceito de “pacto autobiográfico” tenha sido pensado como uma ferramenta de análise da autobiografia como produção literária, dentro da dissertação ele é entendido como uma ferramenta de entendimento da autobiografia como fonte histórica, levando a questão da referencialidade entre a obra e seu autor, a ser debatida não em termos da crítica literária, mas da relação entre a autobiografia entendida como resultado de um processo de construção e publicação de uma história de vida em forma literária e uma identidade socialmente afirmada dentro de determinado contexto, redefinindo o significado da identidade entre autor/narrador/personagem nas suas implicações históricas e sociais.

O que o conceito de “pacto autobiográfico” nos possibilita pensar é que a premissa da autobiografia é que, perante determinado público, o autor tenha o seu “eu” do texto socialmente reconhecido como verossimilhante a um “eu” apresentado socialmente. Assim, ao historiador não interessa se o texto em si consegue fazer referência a um “eu” no sentido psicológico ou literário, mas sim que a premissa que torna relevante a autobiografia dentro do contexto estudado e dita seu processo de construção, publicação e, possivelmente, leitura, seja a referência entre a obra, produto final de uma série de processos, e seu autor entendido não como sujeito meramente psicológico, mas como uma identidade socialmente apresentada e reconhecida como tal.

Essa discussão sobre a referencialidade entre autor e obra através do conceito de “pacto autobiográfico” se torna importante por dois motivos, que demonstram a dualidade da obra enquanto tanto discurso pessoal do fundador quanto discurso institucional, ao menos do ponto de vista historiográfico. Primeiro, sendo a autobiografia de um líder carismático, a história ali contida só ganha relevância social ao se colocar como a experiência e a narrativa de vida do líder fundador, suas palavras e seus sentimentos genuínos. Para o leitor da década de 1970, a obra não tem relevância por si só, mas apenas enquanto consegue referenciar seu conteúdo à individualidade do autor e a sua posição social.

Por outro lado, embora a referencialidade a uma identidade pessoal seja o que torna a autobiografia um livro relevante e válido de ser lido pelo público geral, do ponto de vista historiográfico há um processo de construção tanto da referencialidade quanto da identidade social que revela que a autobiografia como fonte histórica tem muito menos relação com o autor individual do que com os entremeios de um discurso institucional. Desse modo, a autobiografia de Troy Perry constrói a referencialidade pela qual se torna relevante não a partir da história de

vida contada pelo fundador, mas da seleção realizada pela instituição religiosa Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches. Esse argumento pode ser demonstrado ao analisar as produções da denominação, observando como a autobiografia, longe de ser apenas um relato pessoal, faz parte de uma continuidade discursiva por parte da instituição.

Assim, a autobiografia é entendida na dissertação como uma fonte histórica que tem um caráter dual, já que só atinge relevância social ao se colocar enquanto a organização da memória pessoal do líder religioso, ao mesmo tempo que, do ponto de vista da crítica documental histórica, ela é um produto de um processo realizado a partir de um lugar de produção que tem muito mais das restrições discursivas típicas de uma instituição religiosa do que do depoimento pessoal. Afinal, não importa qual premissa baseia a estruturação de uma obra, para o historiador que a entende como documento histórico, só resta: “O processo de compreensão que refere um produto a um lugar” (CERTEAU, 2022, p. 46).

Certeau (2022), em *A escrita da história*, escolhe utilizar os métodos dos historiadores para análise da fonte para examinar a própria produção historiográfica e conclui que:

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função desse lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam (CERTEAU, 2022, p. 47, sublinhado nosso).

Embora esteja buscando explicitar o não dito dos processos de escrita da história, as considerações do autor servem para a análise da autobiografia. Esta também é resultado de um “lugar social de produção”, entendido como um conjunto de determinações sociais e históricas que circunscrevem o processo de estruturação e publicação da obra. Desse modo, a autobiografia, assim como todo documento histórico, diz muito mais sobre seu lugar de produção do que sobre os eventos que relata. E, no caso de Perry (1994), o lugar social de produção da autobiografia é a própria instituição que ele fundou.

Nesse sentido, mesmo que a relevância da obra se dê na referência à figura pessoal de Perry, pelo seu próprio processo de produção, que aparece como ligado às restrições próprias do “lugar social” de uma instituição religiosa, ela pode ser caracterizada como um discurso institucional. Com isso, queremos dizer que, como todo discurso institucional, a autobiografia busca estabilizar a memória e a narrativa dentro de determinados moldes. É o que Michel Pollak (1989) em *Memória, esquecimento, silêncio* discute com o conceito de “enquadramento da memória” ao lidar com organizações estruturadas como partidos, sindicatos e igrejas.

O eminente pesquisador radicado na França buscava discutir a questão da memória e, portanto, do esquecimento, na sua relação com as identidades individuais e coletivas, particularmente as relações de negociação entre memória individual e coletiva, apoiando-se em uma discussão com Maurice Halbwachs (2006) e o conceito de “memória coletiva”. O autor discute que, como narrativa e memória são atos contínuos, por mais que seja sempre um indivíduo que lembre, no gesto de contar o “eu” para os outros sempre há o apoio em estruturas e referências que são compartilhadas socialmente, fazendo com que o relato pessoal tome formas que sejam balizadas nas experiências coletivas do grupo. Dentro da memória individual se encontram diversos pontos de referência que tornam nossa memória reconhecível dentro do coletivo, estruturando o ato de lembrar dentro de uma continuidade que, por referência a tradições e costumes, constroem as fronteiras entre os grupos (HALBWACHS, 2006; POLLACK, 1989).

Apesar do amplo uso do conceito de Halbwachs (2006), principalmente para observar a interação entre uma memória individual e o que se convencionou a chamar de memória coletiva, Pollak (1992) adverte para o caráter conflitivo da memória e da relação entre memória individual e coletiva que é pouco abordado devido à influência de Durkheim e de sua ênfase na coesão social como estabilizadora. Pollak (1992) lembra que a interseção entre memória coletiva e memória individual não é tão simples, podendo passar por diversos conflitos, principalmente quando se tenta homogeneizar uma memória em que o indivíduo não se reconheça. O autor discute essa questão principalmente em relação a uma memória “oficial” ou nacional e uma “subterrânea”, pertencente aos excluídos, aqueles que não têm a voz para contar sua história na arena pública, mas que mesmo assim mantêm suas redes de transmissão da memória entre o grupo. Posteriormente, o que Pollak (1989) conclui é que, embora a oposição entre duas memórias faça sentido inicialmente, no final da análise se revela que as duas memórias se desfazem em múltiplos ramos, mostrando a complexidade da construção da memória nas sociedades atuais. Desse modo, a memória, assim como o discurso, não é algo trivial, mas algo que molda as estruturas de significação dos diferentes grupos e indivíduos e, em uma sociedade plural e dividida como a nossa, está em constante disputa, existindo tantas memórias quanto há indivíduos e grupos, tornando-se uma tarefa hercúlia reunir os indivíduos em volta de uma representação e memória coletivamente partilhada.

O processo de disputa pela memória, principalmente por uma memória “oficial”, revela o ponto crucial da discussão: a memória é parte central da constituição de identidades. Os indivíduos e grupos entram em conflito pela legitimidade de sua memória justamente porque ela é parte integral de quem eles são, para si e para os outros. Conforme Pollak (1992, p. 204):

Nessa construção da identidade - e aí recorro à literatura da psicologia social, e, em parte, da psicanálise - há três elementos essenciais. Há a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados. De tal modo isso é importante que, se houver forte ruptura desse sentimento de unidade ou de continuidade, podemos observar fenômenos patológicos. Podemos, portanto, dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

A coerência da memória individual e coletiva é o que dá base à identidade social. A partir dessa discussão sobre o trato com história oral, depoimentos e o uso da memória, o autor também retira conclusões sobre o caráter da memória coletiva, principalmente no que se refere a uma “memória nacional”, mas também em relação a instituições como igrejas ou partidos. Tendo em vista a disputa pela memória e a relação entre memória individual e coletiva, organizações políticas, sociais e religiosas atuam de modo a solidificar um recorte da memória em torno de determinados eventos e pontos de referência, investindo simbolicamente para o enquadramento da memória dentro de um molde favorável da identidade individual e coletiva. Assim, na produção de um discurso institucional, por vezes a própria estrutura da narrativa reflete esse enquadramento da memória em uma forma reconhecível, tornando mesmo uma narrativa individual um exemplar que ressoa com uma memória coletiva reconhecida por parte do grupo. Desse modo, o trabalho de seleção e enquadramento da memória em determinada forma não é um processo aleatório que depende apenas da vontade do autor, mas um que tem seus limites ditados pelas convenções e tradições do grupo, assim como do trabalho de memória efetuado anteriormente. O enquadramento, assim, não é aleatório, mas:

[...] é contido por uma exigência de credibilidade que depende da coerência dos discursos sucessivos. Toda organização política, por exemplo - sindicato, partido etc. -, veicula seu próprio passado e a imagem que ela forjou para si mesma. Ela não pode mudar de direção e de imagem brutalmente a não ser sob risco de tensões difíceis de dominar, de cisões e mesmo de seu desaparecimento, se os aderentes não puderem mais se reconhecer na nova imagem, nas novas interpretações de seu passado individual e no de sua organização (POLLAK, 1989, p. 10).

Então temos que, pelo conceito de “enquadramento da memória” (POLLAK, 1989), há alguns fatores que condicionam a seleção da memória passível de ser contada. Desse modo, no processo próprio ao historiador de referir um documento a um lugar social de produção, entendido como uma série de determinantes que possibilitam ou não a produção das narrativas,

a autobiografia aparece ligada à MCC, que pelo seu caráter institucional já realiza um processo de enquadramento da memória.

A apresentação e discussão dos conceitos e da operação historiográfica servem para justificar o nosso entendimento da autobiografia como parte de um discurso institucional produzido pela MCC, o que traz duas implicações importantes para o trato metodológico da fonte. Primeiro, dado o contexto em que Perry e a MCC se inserem na década de 1970, discutido anteriormente, há de se ter uma gestão do conflito pela memória e pela transmissão da memória religiosa. Assim, o discurso institucional é um que procura manter a coesão da mensagem do grupo, respondendo às diversas forças dissidentes que ameaçam a comunidade. Assim, dentro da obra apresentada como a narrativa pessoal de Perry insere-se a todo momento o discurso da MCC que responde a uma série de dilemas – tanto os enfrentados frente a comunidade homossexual urbana (a ideia do essencialismo, por exemplo, resolve o problema da origem da homossexualidade positivando pela força do sagrado uma identidade oprimida socialmente e a ideia de “não somos uma igreja gay assume uma posição contra o separatismo de parte da comunidade”) quanto frente ao grupo de fiéis (justificativas teológicas para a conciliação entre homossexualidade e cristianismo e para a posição política da igreja) – e utiliza da força da história pessoal de Perry e de seu contato pessoal com o sagrado para se justificar.

Segundo, como a autobiografia é um produto que só aparece no quarto ano da igreja, quando da publicação da autobiografia a MCC já tinha assumido diversas posições políticas e teológicas que formavam parte de seu discurso, e que Perry (1994), sob a pena de tensionar uma memória já construída, não pode contrariar. Assim, a autobiografia, longe de trazer algo novo, repete um discurso que já foi estabelecido e provado na atuação da MCC perante seus membros e a sociedade, ou seja, revive uma memória que já sofreu o processo de “enquadramento”.

A condição de discurso institucional da autobiografia e suas consequências podem ser demonstradas ao relacionar a autobiografia a outros documentos produzidos pela MCC, revelando uma continuidade discursiva que tem por base o mesmo lugar social de produção. O esforço em construir a figura de Perry como um profeta que justifica, em parte, a caracterização de Perry como líder carismático é um aspecto marcante da autobiografia, mas também de diversas outras produções da igreja. Posteriormente à publicação da autobiografia, nota-se a importância da figura de Perry pelo constante esforço (auto)biográfico por parte da instituição e de Perry<sup>186</sup> que se traduz na produção de diversos documentos ao longo do tempo, como a

---

<sup>186</sup> Há um esforço externo também, já que Perry era uma figura política importante. Sua história é contada diversas vezes em jornais que realizam matérias sobre a MCC e mesmo em livros da época. Para um exemplo, ver Tobin e Wicker (1975).

publicação de uma biografia em 1974 (SWICEGOOD, 2003), uma nova autobiografia em 1990 (PERRY, 1990), um livro homenagem em 2005 (GLASER, 2005) e um documentário em 2007 (CALL, 2007).

Além disso, em pesquisa no arquivo do Center for LGBTQ and Gender Studies in Religion (CLGS)<sup>187</sup>, através do site *Archive*, pudemos constatar que o esforço (auto)biográfico de Perry data de antes da publicação da autobiografia. O arquivo em questão foi construído pelo centro de estudos localizado na Pacific School of Religion, em Berkeley, na Califórnia, no ano 2000. Segundo a descrição do centro:

O Centro atende três públicos distintos, mas sobrepostos: o mundo dos estudos religiosos acadêmicos; comunidades de fé e pessoas e organizações lésbicas, gays, bissexuais, queer e transgêneros. Para cada um destes grupos constituintes, o CLGS está empenhado em fornecer programação e apoio à investigação, recursos, educação para liderança e construção/advocacia comunitária. Toda a programação é dedicada ao cumprimento da missão fundamental do Centro:

Promover o bem-estar das pessoas lésbicas, gays, bissexuais e transexuais e transformar as comunidades religiosas e a sociedade em geral, assumindo um papel de liderança na formação de um novo discurso público sobre religião, gênero e sexualidade através da educação, investigação, construção de comunidades e defesa<sup>188</sup> (THE CENTER FOR LGBTQ AND GENDER STUDIES IN RELIGION, 2009, n.p, tradução nossa).

A produção do arquivo se insere, então, em meio aos muitos projetos do centro, que tinham o objetivo de moldar o discurso sobre gênero, religião e sexualidade na sociedade estadunidense. Com o arquivo, o centro dá um passo importante em seu objetivo, ao disponibilizar material para pesquisa e consulta sobre as relações entre sexualidade, gênero e religião:

O *CLGS Archives Project* busca obter, preservar e disponibilizar os documentos de indivíduos e organizações significativas na história da religião e questões LGBTQ na sociedade americana. Composto por um número crescente de coleções, o *Archives Project* faz do CLGS um centro de recursos líder para a história de pessoas LGBTQ, religião e espiritualidade<sup>189</sup> (THE CENTER FOR LGBTQ AND GENDER STUDIES IN RELIGION, 2009, n.p, tradução nossa).

<sup>187</sup> Disponível em: <https://archive.org/details/lgbtqstudiesinreligion>. Acesso em: 17 out. 2024.

<sup>188</sup> No original: *The Center serves three distinct but overlapping constituencies: the world of academic religious scholarship; faith communities; and lesbian, gay, bisexual, queer and transgender people and organizations. For each of these constituent groups, CLGS is committed to providing programming and support for research, resources, education for leadership, and community-building/advocacy. All programming is devoted to carrying out the Center's fundamental mission:*

*To advance the well-being of lesbian, gay, bisexual, and transgender people and to transform faith communities and the wider society by taking a leading role in shaping a new public discourse on religion, gender and sexuality through education, research, community building and advocacy.*

<sup>189</sup> No original: *The CLGS Archives Project seeks to obtain, preserve, and make available the papers of significant individuals and organizations in the history of religion and LGBTQ issues in American society. Comprised of a*

O arquivo foi digitalizado, possibilitando acesso de um pesquisador brasileiro, tendo em vista o projeto governamental California Revealed, que tinha como missão:

*California Revealed* é uma iniciativa da Biblioteca Estadual para ajudar as bibliotecas públicas da Califórnia, em parceria com outros grupos que fazem parte do patrimônio local, a digitalizar, preservar e fornecer acesso on-line a materiais de arquivo - livros, jornais, fotografias, gravações audiovisuais e muito mais - que contam histórias incríveis do *Golden State*. Também fornecemos acesso gratuito e serviços de preservação para coleções digitais existentes, incluindo aconselhamento e orientação técnica, para organizações parceiras com programas internos de digitalização<sup>190</sup> (THE CENTER FOR LGBTQ AND GENDER STUDIES IN RELIGION, 2009, n.p, tradução nossa).

Entre as coleções doadas e digitalizadas, destaca-se a de Roy Bichard, ministro da MCC, assim como uma coleção da Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches (UFMCC), nome denominacional da MCC. Desse modo, entre outros documentos, o centro guarda uma grande quantidade de documentos referentes à MCC, principalmente no período estudado. Conforme Barros (2019), o documento histórico tem sempre um trajeto próprio antes de se tornar fonte para o pesquisador, desde sua utilidade histórica até sua deposição em arquivos. A presença de documentos da MCC mostra uma preocupação da instituição com sua memória, mas também de parte de um setor social que considera a história da instituição algo válido a se resguardar, o que possibilita o trabalho do historiador. A lista de materiais encontrada foi a seguinte:

---

*growing number of collections, the Archives Project makes CLGS a leading resource center for the history of LGBTQ persons and religion and spirituality.*

<sup>190</sup> No original: *California Revealed* is a State Library initiative to help California's public libraries, in partnership with other local heritage groups, digitize, preserve, and provide online access to archival materials - books, newspapers, photographs, audiovisual recordings, and more - that tell the incredible stories of the Golden State. We also provide free access and preservation services for existing digital collections, including technical advice and guidance, for partner organizations with in-house digitization programs.

**Tabela 2** – Relação dos documentos no arquivo CLGS

| Nome                    | Número de edições/unidades | Ano inicial | Ano final |
|-------------------------|----------------------------|-------------|-----------|
|                         |                            |             |           |
| <i>In Unity</i>         | 37                         | 1970        | 1982      |
| <i>Journey</i>          | 37                         | 1982        | 1986      |
| <i>MCC News</i>         | 36                         | 1969        | 1972      |
| <i>Alert Newsletter</i> | 75                         | 1987        | 1996      |
| <i>Keeping in Touch</i> | 117                        | 1983        | 1993      |
| Documentos avulsos      | 11                         | 1970        | 1999      |

Fonte: CLGS.

Dentre os materiais, as publicações periódicas que abarcam o recorte histórico aqui proposto são *MCC News* e *In Unity*. O primeiro se refere a uma publicação da congregação desde 1969 que atesta a organização precoce da igreja de Perry, assim como um esforço de uma comunicação institucional com seus membros na cidade de Los Angeles. O segundo já é uma publicação da UFMCC desde 1970, portanto muito mais profissional, que funciona como um meio de comunicação da denominação, com sede em Los Angeles, com suas congregações regionais e, posteriormente, nacionais e internacionais. Entre os materiais de publicações não periódicas, há um panfleto particularmente interessante denominado *Introducing Rev. Troy Perry*, de 1970. No panfleto em questão, vemos, por exemplo, uma seção sobre sua história:



**Figura 16** – Parte do panfleto *Introducing Troy Perry*

## There must be a reason Californians have watched this man.

Most Reverend Perry



Reverend Troy D. Perry was born on July 27th, 1940. He was the first of five sons born to Troy Perry, Sr. and Edith Allen Perry of Tallahassee, Florida.

LICENSED MINISTER AT 15

Reverend Perry attended Grammar and High School in the public school systems of Florida and Alabama. He first felt a call to the ministry at the age of thirteen and was licensed to preach when only fifteen years old. At this time Reverend Perry was involved in the ministry of the Southern Baptist and Pentecostal Denominations.

FATHER WHEN 20

In 1958 Troy Perry was married in Mobile Alabama and that same year he traveled with his wife to Summit, Illinois where he attended a small Pentecostal Bible College. After attending this school for one year Rev. and Mrs. Perry moved to Lake Alford, Florida, where he pastored. The first of two sons was born here in 1960.

THE WEST CALLS

Reverend Perry pastored one year in Florida before going north to Chicago to attend one semester at Bible College. In 1962 he and his family moved west to Southern California to live. After settling in California Reverend Perry was assigned to pastor the Church of God of Prophecy in Santa Ana.

LEAVES CHURCH

When only twenty-three, while pastoring the church in Santa Ana Reverend Perry "came to terms" with his homosexuality, at this point he and his wife separated and he left the church.

UNCLE SAM ENTERS

The draft called his number and Reverend Perry served in the US Army for 2 years, during 1965 - 1967, while stationed in Germany he was a part-time pastor at a Pentecostal Church for servicemen. He returned to Los Angeles early in 1968.

GOD CARES

In August of '68 he was with a person that was arrested at one of the local gay bars. This chap had never been arrested before when he was bailed out Troy took him home to counsel him. The man wept and said "No one cares for us homosexuals"- Troy tried to calm him, saying, "God cares". "No", the chap cried "not even God cares". He went on to say that in his church he was told he could not be a church member and also be a homosexual. Troy prayed "God when do you want me to start a church?"

Metropolitan Community Church was founded by Reverend Troy D. Perry on October 15, 1968.

4

Fonte: CLGS.

Nesta página do panfleto, vemos um resumo da história de vida de Perry com alguns de seus pontos principais, ao menos no que interessa a figura de Perry como fundador, como onde nasceu, de quais igrejas participava, casamento, expulsão, *coming out*, exército e fundação da MCC. Em outra parte do panfleto, temos a matéria do final de 1969 do *Los Angeles Times*, em que há novamente uma versão resumida de sua história, demonstrando que a construção de Perry como líder ia além das produções da igreja e era encarada como uma posição a ser usada perante a mídia como um todo. A aparição no principal jornal da cidade também pode ser encarada como uma forma de legitimação da sua posição e da igreja. Na edição de 6 de outubro da *Metropolitan Community Church News*, a edição de comemoração de um ano de fundação da congregação, grande parte do volume se dedica à história de Perry, com fotos dele desde a infância até a fundação da igreja. Voltando a Robinson (1972), em sua transcrição dos sermões de Perry também vemos a utilização de sua própria história de vida como parte ativa dos sermões.

Os exemplos se repetem ao longo do arquivo, com narrativas mais ou menos elaboradas, mas que contêm, de forma geral, o fio da narrativa que é contada na autobiografia, levando à conclusão de que a autobiografia é a elaboração literária de um discurso corrente. Desse modo, conforme argumentado anteriormente pela discussão em volta dos conceitos de “lugar social” e “enquadramento de memória”, a autobiografia deve repetir as posições já estabelecidas pela MCC sob a pena de tensionar a construção de memória já efetuada.

Isso se dá não só em relação à construção de Perry como líder religioso, mas também em relação às posições defendidas pela denominação. Na autobiografia, por exemplo, Perry (1994) insere uma “carta aberta às igrejas”, que denuncia a hipocrisia das igrejas estabelecidas com relação à condenação da homossexualidade. Esse documento aparece no panfleto citado acima e em algumas edições de *In Unity*, refletindo uma posição defendida pela MCC de forma institucional. Na autobiografia, Perry (1994) ressalta a participação heterossexual como um dos argumentos para ressaltar que a MCC não é uma “igreja gay”, mas sim uma igreja cristão convencional. Nesse sentido, na edição de abril de 1974 de *In Unity* temos uma matéria intitulada “Heterossexuals in M.C.C.” com o relato de um membro heterossexual ativo na denominação.

Com essa discussão, buscamos contextualizar tanto o ambiente interno quanto o externo da MCC, de forma a enriquecer a análise e posicionar as fontes utilizadas dentro de suas próprias situações. Analisar a autobiografia dentro do contexto construído, principalmente com relação à construção da figura do líder carismático e seu papel na transição de uma congregação para uma denominação, nos leva a observar sua dualidade, primeiro como documento que se torna relevante socialmente ao conter uma narrativa que tenha a referencialidade entre uma obra e uma individualidade e posição social e, segundo, como resultado de um processo de construção dessa referencialidade realizada a partir de determinado lugar social. Com essas considerações em mente, conseguimos agora analisar a obra como fonte histórica para o entendimento da mensagem religiosa de uma igreja que buscou conciliar homossexualidade e cristianismo nos EUA da década de 1970.

### **3 O SENHOR É MEU PASTOR E ELE SABE QUE EU SOU GAY: A CONCILIAÇÃO ENTRE HOMOSSEXUALIDADE E CRISTIANISMO PELO OLHAR DE UM REVERENDO GAY DA DÉCADA DE 1970**

Tendo como base as perguntas realizadas na introdução e buscando entender a fundação e expansão inicial da MCC (condições para o surgimento de uma igreja que conciliava homossexualidade e cristianismo e seu processo de gestão da transmissão da memória religiosa), revisamos no primeiro capítulo as produções sobre a igreja chegando a duas conclusões importantes (a existência de um universo próprio de significações e os diversos encontros entre homossexualidade e cristianismo), que nos levam a argumentar pela necessidade do entendimento do contexto em que se insere a igreja antes de realizar qualquer análise. No segundo capítulo, então, estabelecemos o contexto que envolve a criação e expansão inicial da MCC, tanto no que se refere ao universo próprio de significações dos homossexuais da década de 1970 que aqui denominamos “comunidade homossexual urbana” quanto em relação ao contexto institucional da denominação e o lugar que suas produções, particularmente as que tratavam da história de vida de Perry, ocupavam. Tendo estabelecido essa série de argumentos, agora é possível analisar de forma mais digna e rica de detalhes a fonte principal da dissertação, a autobiografia de 1972 do reverendo Troy Perry, fundador e líder da MCC.

Escolhemos aprofundar nossa análise da MCC escolhendo como fonte a autobiografia por alguns motivos. Primeiro, a obra é uma das principais produções da denominação na época estudada, tendo uma relevância que atravessa até o tempo presente. A autobiografia também se mostra como um documento ideal para observar a construção realizada em torno da figura de Perry, como argumentado no capítulo anterior, já que a narrativa é resultado de uma continuidade discursiva que vinha desde o começo da denominação. Além disso, a autobiografia é o nosso acesso a um aspecto importante que ainda foi pouco discutido: a mensagem religiosa que Perry procura transmitir. Afinal, a grande novidade trazida pela MCC é a mensagem da conciliação entre homossexualidade e cristianismo de uma forma que ressoa com milhares de pessoas excluídas do contato com o sagrado pelo país. Analisar como Perry constrói essa mensagem, principalmente em seu aspecto profético, dada a construção realizada em torno de sua pessoa, é um dos elementos importantes para entender a fundação e expansão da igreja.

Desse modo, começaremos por uma “crítica externa” da fonte, discutindo suas edições ao longo do tempo, buscando ressaltar aspectos simbólicos envolvidos nas escolhas das capas ao longo dos anos. Seguimos apresentando a narrativa autobiográfica, dividida em dez

capítulos, que perpassam a história de Perry desde seu nascimento até a expansão inicial da igreja.

Adentrando a análise do conteúdo da autobiografia, discutiremos como Perry constrói uma memória religiosa que consegue combinar uma representação comum presente na “comunidade homossexual urbana” da década de 1970, gerando um processo de identificação em seu público, com uma narrativa que o constrói como o profeta de um “mito revelacionista cristão” sobre a mensagem da conciliação entre homossexualidade e cristianismo.

Dentre os aspectos organizacionais e litúrgicos, demonstramos como Perry, pregando para membros da comunidade homossexual urbana vindos de diversas tradições religiosas cujo único aspecto em comum é sua orientação sexual, ajusta a ritualística e a mensagem da igreja de forma a ser coesa o suficiente para manter a identidade do grupo ao mesmo tempo que flexível o suficiente para ser reconhecida dentro dos percursos individuais dos membros (HERVIEU-LÉGER, 2015). Assim, o fundador adequa a ritualística da igreja de acordo com o público, mantendo como central apenas a ideia do louvor a deus e a conciliação entre homossexualidade e cristianismo, o que se reflete na escolha ecumênica da organização. Nesse ponto também refletimos como a organização da igreja reflete sua posição dentro da comunidade homossexual urbana, onde ocupa uma função específica, dado seu repertório simbólico. Por fim, analisamos outro aspecto central na memória religiosa construída por Perry e pela MCC, a postura militante, que aparece justificada teológica e socialmente na ação histórica de pastores estadunidenses como Martin Luther King Jr. e os pregadores do *social gospel*.

Ao longo da análise, buscamos ressaltar a forma e a força da mensagem religiosa que o fundador busca trazer ao mundo, apoiando-se tanto em aspectos típicos da comunidade homossexual urbana que ressoariam com seu público quanto em uma forte crença no seu potencial profético para justificar a ideia central da conciliação entre homossexualidade e cristianismo.

### 3.1 ASPECTOS INICIAIS DA AUTOBIOGRAFIA

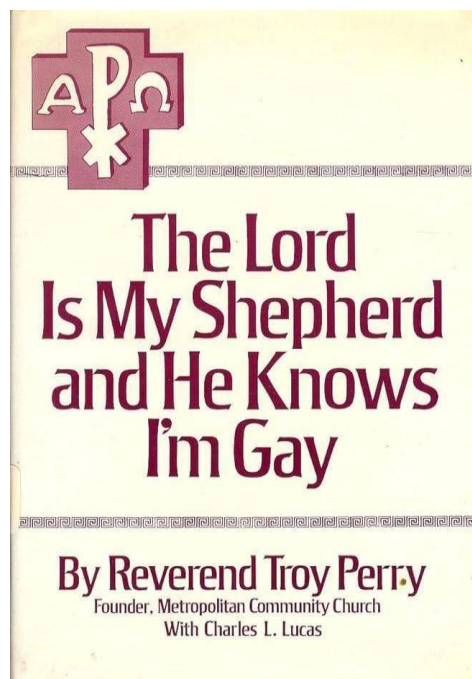
O livro foi originalmente publicado em 1972<sup>191</sup> e teve 4 edições (1972, 1973, 1987, 1994), e que tivemos acesso às edições de 1972, 1987 e 1994, dando uso preferencial a esta última, tanto porque se trata de uma edição comemorativa com um novo prefácio quanto pela

---

<sup>191</sup> Em um anúncio no *Los Angeles Times*, a autobiografia aparece custando \$7.95, um preço alto, talvez pela baixa tiragem, o que também explica a nova edição em 1973.

sua disponibilidade física. O livro originalmente foi publicado pela editora Nash Publishing, localizada em Los Angeles, em 1972, com a seguinte capa:

**Figura 17** – Capa da edição de 1972 da autobiografia



Fonte: Abebooks.

Nessa primeira publicação, é possível observar o símbolo cristão *Chi-Rho*, que na época era frequentemente utilizado pela denominação. Em uma biografia de Perry escrita por Swicegood (2003), o autor explica que o símbolo era utilizado no início do cristianismo, contendo as letras gregas *Chi* e *Rho* para Cristo, assim como alfa e ômega (primeira e última letra do alfabeto grego), simbolizando que Cristo era o início e o fim. O resgate de uma representação do cristianismo primitivo parece de acordo com a argumentação por legitimidade de uma nova denominação – ao mesmo tempo que criticam a hipocrisia das igrejas modernas, argumentam que recuperam um significado original e esquecido das escrituras –, o que vai de acordo com a dinâmica do campo religioso entre profeta e sacerdote (BOURDIEU, 2007).

Também na capa vemos que, embora seja uma autobiografia, também temos o nome de Charles L. Lucas como autor. Em um pós-escrito, Lucas revela que atuou em uma função parecida com a de um *ghostwriter*, prática comum na escrita de autobiografias e livros de pessoas relevantes, mas que não pretendem se aventurar pelo universo da autoria. Lucas confirma a afirmação de Warner (1995, p. 93, tradução nossa): “Troy Perry, cujas próprias autobiografias tiveram que ser reunidas por escritores profissionais a partir de fragmentos de

entrevistas, audiências legislativas, cartas oficiais e sermões extemporâneos<sup>192</sup>”. Ainda em seu pós-escrito:

Frequentemente sou perguntado como esse livro veio a ser. Amigos pessoais estão curiosos para saber como eu me tornei tão envolvido com isso. Agora é o momento de revelar as incontáveis horas de entrevistas gravadas, as reuniões, a edição e todo o trabalho oneroso que publicar um livro acarreta. Esse não foi o jeito que aconteceu nesse livro em particular. Houve entrevistas, observação e um grande trabalho de detetive incentivado pela minha própria ignorância sobre o que estava acontecendo sobre sexo e moralidade nos EUA durante os anos 1960 [...] A entrevista inicial em seu escritório foi bastante desconexa e descontraída. Houve inúmeras interrupções. Finalmente passamos para um almoço que esperávamos que fosse livre de interrupções. Não foi. Quando concluímos, pedi outra entrevista. Também abordei o assunto de uma autobiografia ou algum tipo de livro de memória pessoal. Troy ficou interessado, mas explicou que não tinha tempo nem disposição para tentar o trabalho. Solicitei e obtive permissão para prosseguir com o assunto. Dei-lhe cópias do meu trabalho publicado e fui embora. Com isso, Troy Perry e eu partimos para o que provou ser, para mim, uma aventura muito esclarecedora. Troy disse: ‘Não sou um intelectual e não tenho pretensões literárias, tentei escrever alguns dos meus pensamentos, mas escrever não vem até mim, então vou esperar. Talvez nós dois possamos resolver alguma coisa.’ Entrevistas longas ou frequentes tornaram-se impossíveis à medida que sua agenda ficou mais sobrecarregada. Ele não é um homem paciente. Muitas vezes eu tinha material extremamente incompleto para trabalhar. O resto eu descobri de outras fontes. Outros que entrevistei ficaram felizes em cooperar. Às vezes tive que abandonar o projeto para outras atribuições. Ocasionalmente, eu ficava desanimado com a dificuldade de capturar a personalidade dinâmica de Troy Perry no papel e fazê-lo ganhar vida a partir da página impressa, como faz pessoalmente<sup>193</sup> (PERRY; LUCAS, 1972, p. 229, tradução nossa).

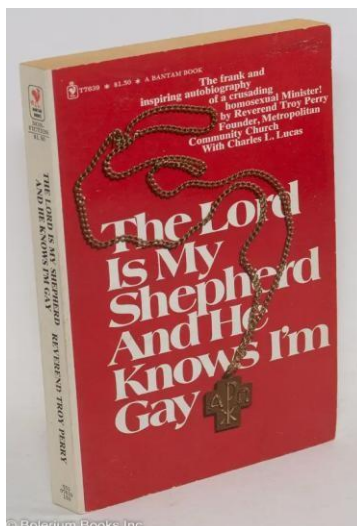
Ainda atentando à simbologia da capa, notamos o fundo branco e a presença apenas de símbolos religiosos (o próprio título é alusão a uma frase bíblica), mas de nenhum marcador identitário; o livro não ostenta a cor lavanda ou qualquer outra significação sobre sexualidade

<sup>192</sup> No original: *Troy Perry, whose own autobiographies had to be pierced together by professional writers out of snatches of interview, legislative hearings, official letters, and extemporaneous sermons.*

<sup>193</sup> No original: *I am often asked how this book came about. Personal friends are curious to know how I became so deeply involved with it. Now is the moment to reveal the countless hours of taped interviews, the meetings, the editing, and all the onerous work that goes to bringing out a book. That's not the way it happened in this instance. There were interviews, observation, and a large amount of detective work prompted by my own vast ignorance of what had really been happening in sex and morals in the United States during the 1960s. The initial interview in his office was a rather rambling and free-wheeling one. There were countless interruptions. We finally adjourned to a lunch that we hoped would be free of interruptions. It wasn't. When we concluded I asked for another interview. I also broached the subject of an autobiography or some kind of personal memoir. Troy was interested, but he explained that he did not have either the time or the inclination to attempt the job. I asked for and was granted permission to pursue the subject. I gave him copies of my published work and left. With that Troy Perry and I were off on what has proved to be, for me, a most enlightening adventure. Troy said, 'I'm not an intellectual, and I have no literary pretensions, I've tried to write down some of my thoughts. But writing doesn't come to me, so I'll wait. Maybe the two of us can work something out.' Lengthy or frequent interviews became impossible as his schedule became more overburdened. He is not a patient man. Often I had extremely sketchy material to work on. The rest I pieced out from other sources. Others I interviewed were happy to cooperate. Sometimes I had to abandon the project for other assignments. Occasionally I was discouraged by the difficulty of capturing the dynamic personality of Troy Perry in print, and having him spring to life from the printed page as he does in person.*

que não remeta a religião. O mesmo continua em 1973, agora por uma editora de New York, a Bantam:

**Figura 18** – Capa da edição de 1973 da autobiografia



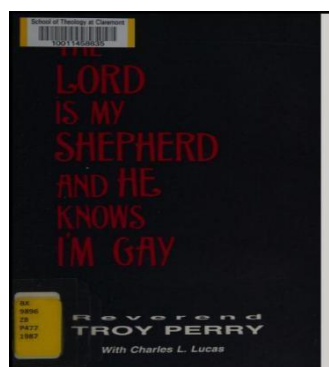
Fonte: Abebooks.

A presença do símbolo *Chi-Rho* continua, assim como a não presença de símbolos identitários, embora Perry seja citado como um *crusading homosexual minister*. O uso das palavras *Frank* e *inspiring* para descrever o livro diz algo sobre a relação estabelecida entre o público e o autor na leitura de uma autobiografia; assume-se que o relatado é aquilo que o autor, no caso Perry, viveu escrito segundo suas palavras, mesmo que o nome de Charles L. Lucas continue aparecendo. Desse modo, independentemente de ter sido escrita por um *ghostwriter* de pedaços de entrevistas e documentos e ter passado pelos olhos da denominação antes de sua publicação, o pacto autobiográfico firmado com o leitor já pressupõe que haja a identidade entre autor, narrador e personagem principal e que essa identidade seja um “[...] *fato* imediatamente reconhecível”<sup>194</sup> (LEJEUNE, 1989, p. 21, tradução nossa).

A autobiografia trabalha com o pressuposto, então, mesmo que o dito não seja toda a verdade, é ao menos a verdade contada diretamente pelo autor/narrador/personagem; sua história, suas emoções, suas derrotas e vitórias pela lente da sua subjetividade. Ela tem um “efeito de realidade”, conforme explica Barros (2019), que é direcionado para uma forma de literatura com efeitos específicos, que presume a subjetividade e, ao mesmo tempo, a veracidade do dito no texto.

<sup>194</sup> No original: [...] a *fact* immediately grasped.

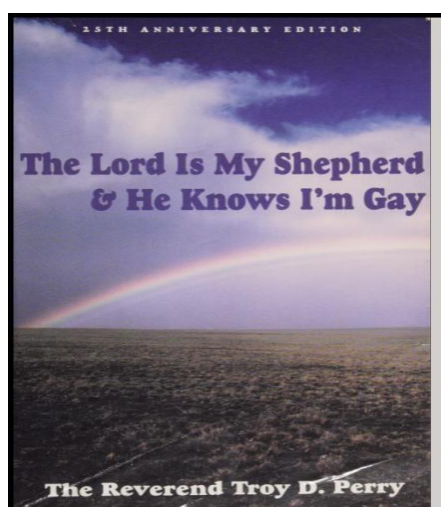
**Figura 19** – Capa da edição de 1987 da autobiografia



Fonte: Abebooks.

Na edição de 1987 (publicada pela Liberty Press) vemos uma capa com pouca expressão, mas em 1994 (publicada pela Morris Publishing), no aniversário de 25 anos da denominação, vemos a simbologia do arco-íris, assim como a remoção do nome de Charles L. Lucas da capa, não deixando dúvidas quanto ao pacto autobiográfico:

**Figura 20** – Capa da edição de 1994 da autobiografia



Fonte: Abebooks.

As edições sucessivas contam com praticamente o mesmo conteúdo, sofrendo poucas alterações ao longo dos anos. Além da mudança das capas, a partir de pelo menos 1987<sup>195</sup>, o pós-escrito em que Lucas conta sua experiência com a igreja e com a escrita do livro foi removido. A edição também conta com um novo prefácio de Perry, assim como a de 1994. O conteúdo dos dois prefácios é similar e já foi discutido anteriormente no trabalho, sendo

<sup>195</sup> Não obtivemos acesso à edição de 1973 para confirmar.



majoritariamente um pedido de desculpa perante o modo como o livro utiliza uma linguagem masculina, dada às discussões sobre linguagem inclusiva que ocorreram na denominação – uma desculpa sobre o modo como se referiu às pessoas surdas e um elogio ao crescimento da denominação.

Todas as edições contêm um prefácio escrito pela mãe de Perry, que o apoiou na fundação e no crescimento da denominação, além de introdução e epílogo do próprio Perry. Considerando o contexto, a presença do prefácio no livro e do apoio da mãe na narrativa simboliza algo que era raro entre homossexuais da década de 1970: apoio familiar. Sinalizando para pais e filhos confusos com sua situação que, com amor fraternal, tudo daria certo, o prefácio carrega uma retórica parecida com a do símbolo *Chi-Rho*, em que se critica a posição tradicionalmente assumida ao mesmo tempo que argumenta que o verdadeiro amor e significado da família é descoberto pela experiência de aceitação pregada pela igreja:

Não consigo entender como uma mãe viraria as costas às suas crianças porque elas são homossexuais. No começo é difícil ficar com eles e não se sentir envergonhado, porque no começo é difícil para eles não se sentirem envergonhados. Mas essa vergonha é apenas o medo do que os outros podem dizer ou pensar. E isso é bobo, quando se trata disso. Mas se você os aceitar, e eles aceitarem a si mesmos, então você pode realmente aprender o real significado de amor e família. Eu sei que eu descobri<sup>196</sup> (PERRY, 1994, p. vi, tradução nossa).

Essa questão se torna uma política da denominação, promovendo grupos de suporte a familiares de homossexuais, e parte do discurso da igreja não só para os seus membros, mas perante a sociedade em geral. Como fundador de uma das primeiras organizações em defesa de uma identidade gay, Perry era perguntado por pais sobre como lidar com os filhos homossexuais, no que a presença de Edith na igreja e na construção da narrativa do livro ajuda a construir uma posição que expande o conceito de família sem retirá-lo do limite cristão, ao menos para Perry e sua mãe. Com a simbologia das capas e a narrativa da autobiografia, assim como em sua defesa do casamento igualitário, Perry buscava reformar as bases históricas do cristianismo de forma a incluir o homossexual, mas tentando não se afastar de conceitos caros às igrejas estadunidenses, como o de família.

Com a simbologia das capas e o modo de organização da obra, Perry e a igreja buscaram afirmar, o que também fazem constantemente ao longo da narrativa, que são uma igreja cristã

---

<sup>196</sup> No original: *I can't understand any mother that would turn her back on her children because they are homosexuals. It's hard to stand by them at first and hard not to feel ashamed, because at first it's hard for them not to feel ashamed. But that shame is just being afraid of what others may say or think. And that's just plain silly, when it comes down to it. But if you accept them, and they accept themselves, then you can really learn the true meaning of love and family. I know. I did.*

“séria”, e não uma “igreja gay”. Assim como na narrativa, Perry escolhe ressaltar uma experiência religiosa de crença como justificativa para a mensagem do título, que o senhor também é o seu pastor e o criou, no que escolheu pôr em foco o símbolo grego, e não qualquer outro tipo de marcador identitário típico das lutas políticas.

Nesse sentido, a análise simbólica das capas corrobora com a posição defendida por Perry na autobiografia e criticada dentro de certos setores da comunidade homossexual urbana de Los Angeles, como discutido anteriormente. Buscando sempre se manter dentro de um arcabouço cristão, a todo momento Perry lembra que “não somos uma igreja gay”, distanciando-se dos grupos mais radicais de seu tempo, adotando uma postura reformista na sua visão da inclusão do homossexual, desde a luta social até a aceitação dentro do cristianismo. Desse modo, embora reconheça as denominações cristãs como as maiores opressoras dos homossexuais, a própria estrutura que dá legitimidade à narrativa não subverte ou reinventa o imaginário cristão (particularmente pentecostal); pelo contrário, se sustenta nele, ao mesmo tempo que não esquece de se comunicar com algumas das experiências intrínsecas do público homossexual almejado.

### 3.2 A NARRATIVA AUTOBIOGRÁFICA

O livro retrata toda a vida de Perry até o momento da escrita, desde seu nascimento até os primeiros desafios como fundador da igreja. A fonte se divide em dez capítulos: *In the beginning; Coming up; Wanderlust; The bonds of matrimony; The gay scene; God cares; Our militant stand; Growing pains; Home!; Outreach*<sup>197</sup>. De forma geral, seria possível dividir o livro em dois ciclos, um antes da fundação da igreja e um depois. Os cinco primeiros capítulos relatam desde seu nascimento até a tentativa de suicídio, encerrando um ciclo em que Perry se redescobre como pregador. Os cinco últimos capítulos narram a fundação da igreja na sua sala de estar até a expansão pelos EUA.

O primeiro capítulo, *In the beginning*, nos dá um panorama da infância de Perry no sul (nasceu em Tallahassee, Flórida, em 1940), apegada a aspectos tradicionais e religiosos. A vida em família é descrita ludicamente como uma experiência de amor e apoio mútuo, ressaltando a importância da figura do pai na vida inicial, visto como o bastião daquele estilo de vida. É também nesse momento que se dão as primeiras experiências sexuais de Perry, “experimentando” com os outros garotos da cidade. O modo como o autor tratou esse tema,

---

<sup>197</sup> As traduções aproximadas seriam: No início, Crescendo, Desejo de viagem, Os laços do matrimônio, A cena gay, Deus se importa, Nossa posição militante, Dores do crescimento, Casa!, Alcance.

“experimentações”, pode dizer que ele vê esses primeiros movimentos como inocentes. No final do capítulo, temos a saída forçada da vida lúdica experimentada por Perry junto à família e a entrada em uma nova fase (totalmente diferente da anterior) com a morte violenta de seu pai. Nesse momento, aparece o fascínio de Perry pela morte, marcado pela figura do anjo da morte, tema que permanecerá até sua tentativa de suicídio no quinto capítulo (PERRY, 1994).

No segundo capítulo, *Coming up*, vemos o efeito que a morte do pai causou em toda a família, com sua mãe se casando novamente. O novo “homem da casa” não é como seu pai e Perry tem que suportar abusos dentro da própria casa, o que o leva a fugir para a casa da tia na Georgia, onde conheceu uma grande influência em sua vida, a própria tia. Bea era uma pastora pentecostal, que Perry descreveu como um modelo de zelo religioso, uma pessoa única que havia sido salva pelo espírito do senhor e tinha os poderes de cura e das línguas. Nesse momento, somos introduzidos à retórica e à crença pentecostal que marcaram a experiência religiosa de Perry, seu discurso e, consequentemente, o da MCC. É com Bea que o tema da profecia aparece, já que ela é a primeira a contar a Perry a sua missão, dada por Deus. No entanto, ele ainda não estava pronto para aceitar a sua verdadeira missão, pois estava influenciado pela figura do anjo da morte (PERRY, 1994).

No terceiro capítulo, *Wanderlust*, Perry volta a viver com a mãe e relata as dificuldades enfrentadas pela família, ressaltando como tudo isso serviu para construir um sentimento de união e respeito pela mãe e os irmãos. Para além da temática familiar, ele deixou claro sua necessidade pela religião organizada e, mais especificamente, pelo culto pentecostal. É na igreja que ele se sente em casa e onde recebe uma grande carga emocional que, mais tarde, sentirá falta. Perry parece gostar de posições de prestígio e com quinze anos conseguiu a licença para pregar. Mas também é nesse capítulo que vemos que, apesar de adorar a igreja e toda a carga emocional do ritual, não conseguiu negar o desejo sexual, que o levou a entrar em conflito direto com a igreja. No entanto, esses conflitos são vistos como erros de um adolescente, já que tanto a igreja quanto o próprio Perry não entendem o que realmente significa ser um homossexual. Ele acaba por preferir reprimir a si mesmo e tentar se encaixar no modelo heterossexual que a igreja lhe impunha. Em consonância com isso, acaba se casando (PERRY, 1994).

No quarto capítulo, *The bonds of matrimony*, temos o período da vida de Perry em que esteve casado. Apesar de tentar se encaixar na norma, não conseguiu fugir de sua sexualidade e vive preso em um ciclo de repressão, alívio e culpa. Com o tempo, Perry não conseguiu mais se conter e o conflito interno se externalizou, levando-o às situações em que foi expulso das duas congregações que pastoreava. Terminou por se aceitar como homossexual e se divorciar.

Agora, afastado da religião contra a própria vontade, teve que aprender o que sua orientação sexual significa. No entanto, essa luta não foi solitária. Sua mãe, que escreveu o prefácio e alguns relatos no livro, constantemente afirma que o ama, independentemente de qualquer coisa, e até o ajuda em sua missão (PERRY, 1994).

No quinto capítulo, *The gay scene*, Perry finalmente aprende o que significava ser homossexual – os bares, as gírias etc. Mudou-se com a mãe para Los Angeles e arrumou trabalho, amigos e um lugar para morar. É interessante como Perry relatou que, mesmo após ser expulso e reprimido, sentiu falta de ir à igreja e que a religião organizada era um dos únicos meios de onde conseguia tirar uma carga emocional satisfatória. Por ocasião do destino, acaba tendo que se alistar no exército, quando também viveu um estilo de vida gay com outros homens, indo a bares e até a uma igreja pentecostal na Alemanha. No entanto, sentiu que o seu zelo anterior e seu amor por Deus se encontravam diminuídos e acabou deixando a igreja de vez (PERRY, 1994).

Ao voltar do exército, encontrou o primeiro amor gay da sua vida, Ben. Perry se apaixonou loucamente, e com o final do relacionamento teve uma sensação de fracasso muito intensa, e todos os conflitos, expulsões, perda de família e luto se juntam, e ele se sentiu sozinho e sem opções. Retoma a figura do anjo da morte enquanto corta os pulsos. Ben o encontra e Perry é levado ao hospital. Lá, uma mulher negra o lembra de que “alguns de nós se importam”. Essa frase e a situação em que se encontrava causam uma reviravolta em Perry, e com isso ele banuiu o anjo da morte, encerrando um ciclo que havia começado com a morte de seu pai, percebendo que o problema era ter se afastado de Deus e idolatrado Ben. Finalmente livre e com a certeza de que Deus está com ele, Perry reavalia sua educação e o que a própria Bíblia diz, começando a pensar em organizar uma igreja para a comunidade homossexual (PERRY, 1994).

No sexto capítulo, *God cares*, temos a criação da igreja. Perry retomou a crença em Deus, e com isso a certeza de que seu destino era pregar, assim como Bea havia profetizado. Começou a pensar cada vez mais em construir uma igreja, agora voltada para os homossexuais. O evento que o despertou para essa missão é a prisão do amigo Carlos, que afirmou que Deus não se importa com os homossexuais. Bem, Perry tinha certeza que Deus se importava e colocou um anúncio no *The Advocate*<sup>198</sup> para o primeiro serviço. Ele relata a experiência na sua sala de estar, que contou com 12<sup>199</sup> pessoas (inclusive um casal heterossexual), como emocionante. No seu primeiro sermão, deixou bem claro que era uma igreja cristã, sendo necessário ser um bom

<sup>198</sup> Jornal importante para a comunidade LGBTQIA+ de Los Angeles no período.

<sup>199</sup> Um número interessante, dado que é o mesmo número de apóstolos de Jesus.

ser humano e um bom cristão antes de ser um homossexual. Perry sempre insiste que a MCC não é uma igreja gay, mas sim uma igreja para todos (PERRY, 1994).

Com o crescimento da igreja, começam os problemas administrativos e de doutrina. Perry se preocupou com esses fatores desde cedo, talvez pela sua experiência como pastor, e buscou construir uma identidade para a igreja. Várias pessoas o ajudaram nesse caminho, principalmente Ploen, um reverendo que também era um acadêmico e missionário, qualidades que faltavam a Perry, que era, por excelência, um pregador. A doutrina da igreja era algo básico e o ritual um amontoado de elementos de outras denominações. Perry acreditava que o que importava era a adoração vir do coração, então sempre estavam livres para mover e aumentar o ritual, dependendo dos membros e da situação (PERRY, 1994).

No sétimo capítulo, *Our militant stand*, temos o crescimento da igreja. Perry atribui seu sucesso ao modo como a igreja serve as necessidades religiosas da população gay, mas também ao fato de que houve a construção de uma identidade e programas sociais definidos desde o início, o que incluía festas e um lugar de encontro, mas também programas de abrigo temporário, de prevenção de suicídio, além de ajuda com empregos, comida e advogados. Apesar do crescimento, a MCC permanece como indesejada para organizações policiais, estatais e civis, o que, somado ao constante aumento de membros, dificultava encontrar um lugar fixo de culto. No meio desse caos, Perry começou a organizar a igreja. Apontou uma mesa diretora, os diáconos, começou a montar um programa para a expansão e oficializou a MCC como entidade legal, a Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches (UFMCC) (PERRY, 1994).

Finalmente, temos o tema principal do capítulo, a postura militante que Perry decidiu tomar, que ele e sua congregação seriam uma organização não violenta, mas agressiva, que fariam tudo o que pudessem para melhorar a condição dos homossexuais. Após isso, participou de vários movimentos, marchas e protestos e se consolidou como uma liderança na comunidade gay. Essa liderança ganha maior legitimidade com a primeira parada gay de Los Angeles, onde Perry é um dos principais organizadores. Após a parada, Perry decidiu jejuar em protesto<sup>200</sup> às leis sobre sexualidade e orientação sexual na Califórnia, e acabou preso. Ao ser liberado, aproveitou a publicidade e foi jejuar no prédio federal, até que dois vereadores o encontram e prometem ajudá-lo em sua causa (PERRY, 1994).

No oitavo capítulo, *Growing pains*, Perry lidou com as consequências de sua postura militante, já que havia dissidências sobre o proceder da igreja. Havia muitos que gostariam que

---

<sup>200</sup> Aqui vale ressaltar a semelhança com as atitudes tomadas por Bea, que ao descobrir sua missão também começou a jejuar e performar rituais.

a igreja tomasse uma postura conservadora em relação a qualquer tipo de reforma social, mas também havia aqueles que achavam que a igreja era tradicional demais e seguia muito de perto as igrejas históricas ao performar ritos como o do casamento. Apesar dos conflitos internos, Perry ainda acredita que a igreja foi construída de um jeito que pudesse acomodar a todos, que ninguém sairia dela pelas discussões e por sua ação militante ou conservadora (PERRY, 1994).

Enquanto toda essa discussão acontece, a UFMCC chega a 3000 membros, crescendo a um ritmo impressionante, com um programa para montar novas missões ao redor dos EUA. Em face desse crescimento Perry e a congregação começaram a procurar um lugar para chamar de casa. Finalmente, com a ajuda de toda a congregação (especialmente de um membro rico), conseguiram juntar dinheiro para comprar uma igreja que serviria aos seus propósitos (PERRY, 1994).

O nono capítulo, *Home!*, trata do dia de inauguração da igreja-mãe. Perry relatou todo o evento, com uma marcha, música, procissão solene, o culto e o sermão. Focou na temática de como eles fizeram o impossível possível, mas que devem permanecer fiéis a Deus, afinal um prédio não faz uma igreja. Um ponto que é ressaltado é a relação mútua entre o líder/pastor e a congregação. Perry descreveu como se um fluxo de energia fluísse dele para a congregação e de volta para ele. Destaca-se também a participação de diversas entidades de todo o país. Escolheu esse momento para anunciar que encontrará o governador e na ocasião fará uma marcha de Sacramento a San Francisco para protestar sobre as leis da Califórnia (PERRY, 1994).

No décimo capítulo, *Outreach*, Perry faz um balanço do que construiu ao longo desses anos, afirmando que com a MCC conseguiu um alcance espiritual na comunidade gay, ajudando a melhorar as relações do indivíduo consigo mesmo e com Deus. Mas a MCC também tem um alcance ativista, é uma organização que luta ativamente para melhorar a vida de homossexuais em qualquer lugar, seja pelo programa social, seja pela pressão por mudanças na legislação, como sua marcha para Sacramento ou seu discurso na Assembleia Conjunta para a Revisão do Código Penal do Estado da Califórnia demonstram. Também relata seu processo de denúncia à hipocrisia das igrejas e seu pedido constante que mudem sua atitude para abraçar o verdadeiro espírito de Deus, o do amor e da inclusão de todos. Termina por informar onde existem MCCs ao redor dos EUA e sobre a expansão internacional (PERRY, 1994).

### 3.3 UMA HISTÓRIA QUE ENGLOBA UMA REPRESENTAÇÃO COMUM

O modo como a autobiografia estrutura a narrativa traz algumas questões pertinentes para o historiador atento ao contexto de sua publicação. O que a discussão em torno do conceito de “pacto autobiográfico”, por exemplo, nos aponta é que, como a premissa da autobiografia é uma construção que busca uma referencialidade socialmente reconhecida, na organização da memória em narrativa o autor/narrador/personagem sempre tem em mente atingir determinado público de determinada forma, fazendo com que a obra autobiográfica deva ser enquadrada dentro de referências localizáveis socialmente. Desse modo, como a identidade precisa se assentar em uma memória mais ou menos estável e como a autobiografia produz um processo de estruturação e publicação que tem como objetivo a relação com a identidade social do autor, normalmente se usam formas narrativas já conhecidas para ressaltar a identidade almejada, embora as experiências literárias de autores mais renomados e conscientes das regras tenham constantemente produzido obras que desafiam e brincam com as definições gerais. Como a premissa da estruturação da autobiografia, na nossa visão, é que, perante determinado público, o autor tenha o seu “eu” do texto socialmente reconhecido como verossimilhante ao “eu” socialmente apresentado, o modelo mais comum da narrativa autobiográfica, aquele contemplado na definição de Lejeune (1989), normalmente pressupõe um autor/narrador que já tem uma identidade validada socialmente, que inclusive é por muitas vezes a razão da empreitada autobiográfica, que então reúne e organiza as memórias de modo a preencher as lacunas para que a narrativa apresente um sentido, que, do começo ao fim, tenha coerência com a posição social do autor.

Bourdieu (2006), em *A ilusão biográfica*, discute essa questão ao afirmar que toda narrativa biográfica é teleológica, que pressupõe um sentido; significando tanto uma linearidade da narrativa quanto um propósito – a série de eventos que formam a vida de uma pessoa. Agrupamentos aleatórios de eventos e casualidades se tornam sinais de uma vocação em desenvolvimento e a sequência de eventos é apresentada como tendo uma lógica que a justificasse. Dessa forma, a MCC construiu a narrativa de modo a fazer referência a memória individual de Perry, mas principalmente a sua posição socialmente apresentada de um líder religioso de uma organização. Assim, busca-se construir uma referencialidade que é proposta não apenas a sua história de vida, mas principalmente no que se refere a sua história de vida como líder e fundador da MCC, identidade social amplamente conhecida pelo público e divulgada pela instituição dentro de determinados moldes, que então justifica a organização da narrativa. Dessa forma, a escrita da narrativa autobiográfica se centra na figura de Perry como

pastor predestinado, o que dá sentido à narrativa desde a sua concepção; Perry já nasce um profeta e tudo que se desenrola são os passos necessários para o cumprimento dessa missão.

O que é interessante é que a igreja organiza a narrativa de um modo que essa referencialidade possa ser construída enquanto faz referência a uma representação da trajetória comum do homossexual, principalmente do homossexual cristão, público-alvo da MCC. A estrutura da narrativa, então, se organiza em torno da construção da referencialidade à posição de um líder e fundador religioso que tem uma história que ressoa com o universo próprio de significações da onde a MCC retira seu público. Assim, a igreja constrói a figura de Perry como um profeta que consegue: “[...] expressar com uma força e uma coerência particulares certas disposições éticas ou políticas já presentes, em estado implícito, em todos os membros da classe ou do grupo de seus destinatários” (BOURDIEU, 2007, p. 74).

O livro divide essa história em dez capítulos: *In the beginning*; *Coming up*; *Wanderlust*; *The bonds of matrimony*; *The gay scene*; *God cares*; *Our militant stand*; *Growing pains*; *Home!*; *Outreach*. Observando os títulos dos capítulos e a construção da narrativa, podemos argumentar que ela ressoa com uma narrativa partilhada por uma ampla gama de homossexuais, principalmente os aderentes à MCC. O padrão – nascimento (*In the beginning*); adolescência inserida na religião (*Coming up*); descobertas sexuais (*Wanderlust*); conflito entre sexualidade e a moral cristã e casamento como forma de escape (*The bonds of matrimony*); expulsão da religião e *coming out* (*The gay scene*); retorno à religião (*God Cares*) – era bastante divulgado na mídia, tanto a tradicional quanto a produzida pela MCC. Isso é notado em várias instâncias, inclusive dentro da própria autobiografia, quando Perry coloca relatos de membros da denominação. Saindo um pouco da própria representação do livro, trazemos exemplos de outras fontes relacionadas para demonstrar como o efeito literário da autobiografia, de veracidade e subjetividade, combinado com seu caráter exemplar, pode nos ajudar a compreender os mecanismos de identificação e catarse operacionalizados, tendo em vista o público desejado, principalmente os membros da MCC.

Em uma biografia de Perry e da igreja, Swicegood (2003) constrói a história não só de Perry, mas da maioria daqueles que estavam envolvidos no começo da igreja e, de forma geral, as histórias relatadas seguem o esquema geral apresentado acima<sup>201</sup>. Em virtude de posições e problemas parecidos, ao analisar os jornais da época também é possível encontrar as histórias de vida de pastores locais da MCC que seguem a mesma trajetória, mesmo antes do lançamento da autobiografia. Em uma matéria (MILLER, 1971), temos a história do reverendo Jeff, pastor

---

<sup>201</sup> O capítulo ‘Richard’ ressoa fortemente com a história de Perry porque conta a história de Richard Ploen, um dos reverendos da MCC.



provisório da MCC de Fresno, em que vemos o começo inserido na religião, os conflitos entre os ensinamentos da igreja e os desejos sexuais, o casamento como forma de tentativa de ajuste, *coming out*, a cena gay e o retorno a deus com a MCC. Em outra matéria, vemos também:

Como um homem - felizmente casado por dez anos - lida com a crescente realização que ele tem fortes sentimentos homossexuais? Quando isso aconteceu com ele, John Bullock correu - de sua esposa, seus três filhos, seu pastorado em uma igreja Presbiteriana na Califórnia, e de si mesmo. Ele saiu do armário no mundo gay em Chicago e por seis meses foi de bar gay em bar gay e de uma relação física para a outra.

Sua culpa por deixar suas crianças e seu desejo de ser “curado”, trouxeram ele de volta a Califórnia e o consultório de um psiquiatra da UCLA. Mas o psiquiatra disse a ele: “John, eu não sou Deus, eu não posso curar você. Tudo que eu posso fazer é ajudar você a entender você mesmo.” Bullock aprendeu a aceitar sua homossexualidade e gradualmente reconstruiu sua vida em cacos. Ele agora é dono de um negócio bem sucedido, aproveita uma “relação estável e muito forte” e serve três dias da semana como pastor na missão da *Metropolitan Community Church* de Long Beach.<sup>202</sup> (EDWARDS, 1972, p. 6, tradução nossa).

Os exemplos se multiplicam nos jornais locais que entrevistam os membros da MCC, mostrando como havia elementos comuns que aparecem constantemente nas narrativas. Os padrões não se restringiam à MCC, com Wilcox (2003) argumentando que no ato de se contar há um processo de memória específico na população LGBT que leva as histórias a serem contadas dentro de determinados temas centrais, como o armário ou o processo de *coming out*. Dentro desse contexto, a distribuição dos capítulos mostra como a história de Perry, seu relato pessoal e verdadeiro, se torna algo altamente relacionável, já que é alicerçado em uma narrativa que circulava comumente dentro da comunidade homossexual urbana.

Desse modo, Perry traz uma representação comum da comunidade homossexual, da qual ele próprio é parte, e a transforma em uma narrativa religiosa que terá ampla aceitação e que consegue se relacionar com homossexuais através do tempo e do espaço. Perry “sacraliza”, dá sentido, a uma jornada vivida por muitos, tornando sua própria experiência pessoal em uma narrativa modelo, um exemplar a ser seguido. Esse caminho é seguido por outros, inclusive atingindo resultados teologicamente interessantes, como o livro de Chris Glaser (1998), *Coming out as a sacrament*. Esse caráter “exemplar” pode ser observado inclusive em leituras

<sup>202</sup> No original: *How does a man — happily married for ten years — cope with the growing realization he has strong homosexual feelings? When this happened to him, John Bullock ran — from his wife, his three children, his pastorate in a Presbyterian church in California, and himself. He came out in the gay world in Chicago and for six months went from gay bar to gay bar and one physical relationship to another.*

*His guilt about leaving his children and his desire to be “cured,” brought him back to California and the office of a UCLA psychiatrist. But the psychiatrist told him, “John, I am not God, I cannot cure you. All I can do is help you understand yourself.” Bullock learned to accept his homosexuality and gradually rebuilt his shattered life. He now owns a successful business, enjoys a “very strong and stable relationship” and serves as pastor three days a week at the Long Beach mission of the Metropolitan Community Church of Los Angeles.*

contemporâneas da obra, mostrando a vitalidade da representação construída na obra com seu público. Desse modo, Freire (2022), analisando a narrativa autobiográfica no século XXI, sente que:

Contar a história do Reverendo Troy Perry me convida a participar de suas memórias, permitindo que eu me coloque ativamente em suas experiências de exclusão do cristianismo tradicional e hegemônico, que também são minhas. Como mulher lésbica e cristã, facilmente me desloquei da escrita para a sala onde ocorreu o primeiro culto da *Metropolitan Community Church* (Igrejas da Comunidade Metropolitana) na tentativa de imaginar o que estaria por trás da escolha dos textos bíblicos daquela que foi a primeira homilia de uma igreja inclusiva (FREIRE, 2022, p. 137).

A narrativa, então, dialoga com as representações do homossexual na década de 1970 se esforçando por reforçar os encontros com os aspectos religiosos para dar o tom da narrativa. Apoiando-se na construção partilhada de memória própria ao LGBT cristão da década de 1970, a autobiografia combina esse processo com a excepcionalidade do tema profético e do contato pessoal com deus, fazendo com que narrativa autobiográfica seja ao mesmo tempo relacionável, mas que também adquira um caráter sagrado, funcionando como uma forma de “mito”, no sentido de uma história exemplar da revelação de uma nova ideia dentro do cristianismo (a da conciliação entre homossexualidade e cristianismo). É essa construção da mensagem religiosa da MCC através da história profética de Perry que analisaremos em detalhe.

### **3.4 A HISTÓRIA DE PERRY COMO UM MITO REVELACIONISTA CRISTÃO**

Como argumentado anteriormente, a MCC, assim como a autobiografia como parte de uma continuidade discursiva, traz uma mensagem religiosa nova para o campo religioso que não é baseada em uma releitura da tradição religiosa ou uma discussão teológica, mas é fundamentalmente fruto de uma revelação profética de seu fundador. Então, para sustentar essa mensagem, a autobiografia reorganiza a história de vida de Perry em uma narrativa mitológica que coloca Perry como o profeta que alcançou uma nova revelação, o herói escolhido do homossexual cristão. Como todo herói, Perry precisou primeiro passar por um rito de iniciação para estar pronto para sua missão. Esse processo é operacionalizado em torno da figura do anjo da morte, particularmente em torno dos momentos da morte do pai e da sua tentativa de suicídio, e da ideia de uma missão profética dado por deus.

Importante destacar que entendemos mito no sentido proposto por Eliade (1972, n.p), como uma história verdadeira, algo que conta:

uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.

Nesse sentido, a história de Perry é apresentada como o acontecimento primordial que dá luz à nova realidade, uma em que Deus não só tolera a existência de sua homossexualidade, mas é o responsável por ela. A narrativa de sua vida também funciona, como a maioria dos mitos, como um exemplo, uma trajetória a ser seguida:

O mito garante ao homem que aquilo que ele se prepara para fazer já foi feito, ajuda-o a dissipar as dúvidas que poderia ter quanto ao resultado do seu cometimento. Porque hesitar perante uma expedição marítima, uma vez que o Herói mítico já a efetuou num Tempo lendário? Basta seguir seu exemplo (ELIADE, 1989, p. 120).

Assim, aos identificadores comunitários discutidos anteriormente soma-se uma dimensão mitológica da identificação da narrativa de Perry com seu público, já que sua história demonstra o caminho possível para o homossexual cristão da década de 1970, tornando-se tanto um recurso identitário quanto um modelo sagrado do bem-viver.

Ao conceito de mito, incorporamos a categoria revelacionista, pensada em sentido teológico, uma vez que fé de Perry é um elemento importante e não questionada nesta pesquisa. O conceito, em uma visão teológica, pode ser entendido de diversas formas, como “A aproximação de Deus em relação ao Homem” (NEGRO, 2009, p. 41), entendendo que “A revelação é a Palavra, o fato ou a ação de Deus na História” (NEGRO, 2009, p. 43). Para o fim da dissertação, decidimos utilizar revelação no sentido de: “A irrupção do poder de Deus neste mundo”<sup>203</sup> (DODSON, 2011, p. 52, tradução nossa).

Por fim, optamos por definir como cristão, por entender que a revelação compõe diversas cosmovisões, não apenas a cristã. Embora a MMC atualmente, e especialmente no Brasil, dialogue com práticas não cristãs, entendemos que no momento inicial da MCC o diálogo era travado com um público majoritariamente cristão. A visão de revelação apresentada na narrativa de vida de Perry tem ainda um tom particularmente pentecostal dentro do aspecto cristão, dando uma ênfase acentuada aos “presentes do espírito” ou “dons carismáticos”, como a glossolalia e profecia. Segundo Dodson (2011, p. 52, tradução nossa), os dons carismáticos, especialmente quando performados dentro do ritual do culto, ocuparam uma posição especial dentro da visão teológica pentecostal: “O falar em línguas e profecia ocuparam um lugar

<sup>203</sup> No original: *the inbreaking of God's power into this world.*

especial nessa visão como dons que revelam a irrupção do poder de Deus neste mundo, chamando outros para Ele e renovando a Igreja”<sup>204</sup>.

Nascido em Tallahassee, Flórida, em 1940, Perry constrói a sua infância como um momento idílico, em que o amor familiar é ressaltado e os problemas são apenas histórias engraçadas, apesar de apenas conhecer o pai com três anos, devido a problemas com a profissão deste<sup>205</sup>. Essa reconstrução da memória de sua infância serve para realçar a quebra que a morte do pai causa na sua vida na pré-adolescência e a primeira aparição do anjo da morte, marcando o início de um processo iniciático que Perry só superará após sua tentativa de suicídio. Dada a importância da religião na vida de Perry, nesse momento de luto ele se volta à igreja e à mitologia cristã em busca de refúgio, mas encontra em Cristo apenas a representação sedutora do anjo da morte. A narrativa usa os recursos literários a sua disposição para envolver o leitor na relação que Perry desenvolve com a figura que representa a morte:

Claro, eu me virei para Deus. Mas eu não conseguia achar uma resposta adequada. Eu olhei para Cristo. Mas ele parecia para mim ser apenas o Anjo da Morte. Talvez ele era o Anjo da Morte disfarçado. Eu lembrei de sua imagem e como ele aparecia em todas as artes em gesso sobre a crucificação: seu longo cabelo, seus olhos pretos, marrons ou azuis, sua aparência etérea. Ele parecia ser mais do que um rapaz bonito. Eu acho que eu senti que ele era um Anjo sedutor. Eu amei a Ele. Mas Ele levou meu pai. Porque Ele não havia me levado? Essa era uma questão que eu iria pensar pelo resto da minha adolescência e até que eu estivesse pronto para começar minha verdadeira missão<sup>206</sup> (PERRY, 1994, p. 32, tradução nossa).

A construção da narrativa em torno de um imaginário cristão continua. Após a morte do pai, a mãe se casa novamente e Perry sofre uma tentativa de abuso orquestrada pelo padrasto, no que decide fugir para a casa da tia. Nesse momento, o processo de iniciação contendo a figura do anjo da morte se complementa com a ideia da profecia, de que Perry é escolhido por deus para uma missão.

No lugar de se afastar da religião por medo da figura do anjo da morte, Perry ressalta um processo marcado por uma forte fé: “Uma coisa é certa. Tudo que eu passei me puxou para mais perto de Deus. Eu estava pregando. Eu amava. Eu sentia”<sup>207</sup> (PERRY, 1994, p. 41,

<sup>204</sup> No original: *Tongues and prophecy held a special place in this vision as gifts that revealed the inbreaking of God's power into this world, drawing others to Him and renewing the Church*

<sup>205</sup> O pai de Perry é descrito como um *bootlegger*, um vendedor de álcool ilegal.

<sup>206</sup> No original: *Of course, I turned to God. But I could not find an adequate answer. I looked to Christ. But he seemed to me to be only the Angel of Death. Perhaps he was the Angel of Death in disguise. I recalled his picture, and how he appeared in all of the plaster art work dealing with the crucifixion: his hair long, his eyes either dark brown or blue, his looks ethereal. He seemed to be more than a comely lad. I think I felt he was a seductive Angel. I had loved Him. But He had taken my father. Why had He not taken me? That was a question I would ponder for the rest of my adolescence, and until I was made ready to begin my true mission.*

<sup>207</sup> No original: *One thing is for sure. All that I had been through drew me closer to God. I had been preaching. I loved it. I felt it.*

tradução nossa). Essa crença ressoa ainda mais na narrativa dado como a figura de Bea, a pastora da igreja que Perry passou a frequentar, é construída como um exemplo que Perry desejou seguir:

Tia Bea era diferente de qualquer pessoa que eu havia conhecido em qualquer lugar. Com certeza ela era diferente de qualquer que eu havia conhecido em minha religião. Ela era modelo de zelo. Ela havia sido salva! E eu digo realmente salva! Mas com uma vingança. Ela havia sido a tradicional mulher de prazeres que toda cidade pequena no Sul tem. Sim, ela era a puta da cidade<sup>208</sup> (PERRY, 1994, p. 42, tradução nossa).

A história de Bea vai de mulher dos prazeres à conversão pentecostal, o que Perry (1994, p. 42, tradução nossa) descreve como “Uma experiência real – do tipo que você tem que segurar no seu assento”<sup>209</sup>. A conversão se deu quando um reverendo, Rowan, da Holiness Church, passava por pequenas cidades tentando estabelecer igrejas e converter os moradores: “Era um reavivamento do círculo da bíblia sulista à moda antiga”<sup>210</sup> (PERRY, 1994, p.43, tradução nossa), marcado pelo frenesi religioso dos *holly rollers*<sup>211</sup>.

A retórica do reverendo era de que havia saído para salvar um mundo morrendo e que Deus tocava o coração dos pecadores. Bea foi a um serviço e sentiu o espírito do senhor, começando a falar em línguas<sup>212</sup>: “Seu corpo todo tremeu enquanto ela recebia a unção”<sup>213</sup> (PERRY, 1994, p. 43, tradução nossa). Depois dessa experiência, Bea seria outra pessoa. Começou um jejum e a rezar incessantemente: “Ela parecia em transe”<sup>214</sup> (PERRY, 1994, p. 44, tradução nossa). 22 dias depois de começar o jejum, o marido assina o papel para a internação no hospital do estado.

Ela falou em línguas no hospital até receber tratamento por calor. Após um tempo, começa a curar os outros pacientes:

Ela se dirigiu a uma pobre mulher que fazia e desfazia nós em seu cabelo compulsivamente. Bea viu isso, parou e repreendeu o diabo em nome de Jesus. Ela pediu ao senhor para curar a irmã Mary Jane. E a irmã Mary Jane foi curada. Assim

---

<sup>208</sup> No original: *Aunt Bea was unlike anyone I ever met anywhere. She was certainly different from anyone I have ever met in my religion. She was the model of a zealot. She had been saved! And I mean she was really saved! But with a vengeance, She had been the traditional lady of pleasure that every small town in the South has. Yes, she was the whore town.*

<sup>209</sup> No original: *A real experience - the kind where you have to hang onto your seat.*

<sup>210</sup> No original: *It was a real old-fashioned Southern Bible belt revival.*

<sup>211</sup> Termo usado de forma derogatória contra membros de determinadas igrejas pentecostais que focavam nos “dons do espírito” e em um culto fortemente emocional e performativo.

<sup>212</sup> O “batismo do espírito” ou glossolalia é uma prática comum dentro de determinados setores do pentecostalismo e normalmente determina um grau de contato com o sagrado.

<sup>213</sup> No original: *Her whole body shook as she received this anointment.*

<sup>214</sup> No original: *She seemed somewhat dazed.*

foram curados muitos outros. Bea era uma curadora (não achei uma palavra melhor) e ela percorreu o hospital rezando com os outros pacientes, pedindo a Deus para curá-los e salvá-los como ele havia feito com ela. Ela foi liberada do hospital após um curto período de tempo<sup>215</sup> (PERRY, 1994, p. 45, tradução nossa).

Para a congregação: “O reverendo Rowan condenou a perseguição do tio Bob a uma mulher temente a Deus e religiosa como a tia Bea. Ela era uma mártir para eles”<sup>216</sup> (PERRY, 1994, p. 45, tradução nossa). Tendo estabelecido Bea como um mártir, Rowan anuncia que moverá para próxima missão, porque “Ele ouviu a voz de Deus falando com ele”<sup>217</sup> (PERRY, 1994, p. 46, tradução nossa), mas, antes disso, quer fundar uma igreja e pede por doações. É um sucesso: “Isso é o que chamamos da ação do senhor e sua bênção muito, muito boa”<sup>218</sup> (PERRY, 1994, p. 46, tradução nossa).

No discurso final do reverendo, podemos ver alguns elementos de uma retórica religiosa que será utilizada depois por Perry na sua defesa de uma minoria homossexual:

Reverendo Rowan explicou que Deus o levou a Lennox, e como, primeiro, ninguém parecia interessado nas suas almas. Mas Deus havia aberto um caminho e dado todo o país para sua colheita. Ele traçou a história de perseguição que a igreja sempre teria ao aderir aos caminhos sagrados de Deus. Apesar da perseguição, ele afirmou que Deus viria e traria libertação. O milagre da tia Bea era um desses exemplos<sup>219</sup> (PERRY, 1994, p. 46, tradução nossa).

Nesse mesmo dia, ele ordena Bea como pastora da igreja. Ela se torna a figura inspiradora para o começo da vida religiosa de Perry e cujo exemplo continuou com ele por toda a sua vida. Ela era uma beata, segundo Perry. Nunca cortava o cabelo ou usava maquiagem.

Era movida por Deus, inclusive performando atos como lidar com serpentes e aranhas. “Ela sempre fez as coisas apenas pelo peso de seu poder”<sup>220</sup> (PERRY, 1994, p. 47, tradução nossa).

É nesse contexto de uma fé tão forte que chega a quase ser palpável e que desafia o veneno de serpentes e as barreiras da língua, combinado com um culto altamente emocional

<sup>215</sup> No original: *She came upon one poor woman who kept compulsively tying her hair into knots and pulling them out. Bea saw this, and stopped and rebuked the devil in the name of Jesus. She asked the Lord to heal Sister Mary Jane. And sister Mary Jane was made whole. So were many others. Bea was a healer, and she went about the hospital praying with the other inmates, asking God to heal and save them as He had her. She was released from the hospital after a very short time.*

<sup>216</sup> No original: *Reverend Rowan decried Uncle Bob's persecution of a God-fearing and religious woman like Aunt Bea. She was a martyr to them.*

<sup>217</sup> No original: *He heard the voice of God speaking to him.*

<sup>218</sup> No original: *That's what you call the Lord's moving and anointing, and blessing real, real good*

<sup>219</sup> No original: *Reverend Rowan explained that God had led him to Lennox, and how, at first, no one had seemed at all interested in their souls. But God had made a way, and given him the whole country for his harvest. He traced the history of persecution that the church would always have adhering to God's holy ways. In spite of persecution, he stated that God would come upon the scene and bring deliverance. The miracle of sister Bea is one such example.*

<sup>220</sup> No original: *She always got things done through just the weight of her power.*

baseada na performance de Bea como aquela que detém o contato com o sagrado, que Perry recebe a notícia de sua profecia, de sua verdadeira missão dada a ele por deus. No dia, Perry descreve como ele e a família chegam atrasados e começam a cantar os hinos, no que a simbologia do anjo da morte se entremeia à profecia dentro do processo de iniciação do profeta:

Conforme o som avançava, eu encarava uma grande pintura pendurada atrás do altar. Era uma pintura de Deus, Jesus, que nós adoramos, cantamos e gritamos em seu louvor. Eu invejei aquele galileu que viveu há quase 2000 anos atrás. Ele dormiu três dias nos braços do **anjo da morte** e então retornou o rejeitando. Eu o odiava por isso, por conhecer a morte tão intimamente. Quanto mais eu olhava para a pintura mais eu fiquei intrigado com o homem chamado Jesus. [...] eu senti que tínhamos algo em comum. Muitas coisas. Nós não éramos bem entendidos pelos homens, éramos exilados, e ele tinha um senso de experiência que eu senti que tinha. Ele podia me contar tanto sobre a **morte**, esse Deus que passou um tempo com ela<sup>221</sup> (PERRY, 1994, p. 50, tradução nossa, grifo nosso).

Após o hino, era o momento da imposição de mãos, em que Bea exercitava seu dom de cura e profecia diretamente nos fiéis. Conforme curava e falava com as pessoas, ela chega a Perry. Ao colocar as mãos sobre sua cabeça, sente a presença de Deus, começa a falar na língua dos anjos e afirma que teve uma revelação: Deus tinha as mãos nesse garoto e o usaria. Era sua missão, seu destino, pregar. Perry se emociona com a experiência ao sentir o espírito do senhor e é convidado a pregar no próximo culto.

Ele fica nervoso com a responsabilidade e começa a ensaiar o que vai pregar para o milharal atrás da casa de seus tios. Acabou entrando em um confronto com o milharal, que para ele representava Satã, e desmaiando. No desmaio, relata uma visão que novamente retoma a simbologia da morte dentro da sua relação com a religião cristã:

Conforme eu fechava meus olhos e me sentia caindo, tinha a sensação de andar em uma velha ponte de madeira. As placas que eu pisava cederam abaixo de mim. Eu caí por um longo, longo tempo. Então bati em algo macio. Era lama. Eu virei e comeci a afundar lentamente. Olhei para cima pela placa que eu havia quebrado. Eu conseguia ver minha família olhando para mim, sorrindo e acenando adeus. Eu sorri de volta e acenei também. Eu disse a eles que eu ficaria bem, apenas a **morte** esperava<sup>222</sup> (PERRY, 1994, p. 53, tradução nossa, grifo nosso).

<sup>221</sup> No original: *As the song went on, I stared at a large framed print hanging behind the altar. It was a picture of the God, Jesus, that we come to worship and sing about and shout his praise. I envied that Galilean who lived almost two thousand years ago. He slept three days in the arms of the **Angel of Death**, and then returned rejecting him. I hated him for that, for ever knowing death so intimately. The more I looked at that picture, the more I became intrigued with the man called Jesus. [...] I felt that we had something in common. A lot of things. We were not well understood by men; we were outcasts; and He had a sense of experience that I felt I had. He could tell me so much about death, this God that had spent some time with it.*

<sup>222</sup> No original: *As I closed my eyes and felt myself falling, I had the feeling of walking across a very old wooden bridge. The planks I strode upon gave way under me. I fell for a long, long time. Then I hit something soft. It was mud. I fell back into it and began to sink slowly. I looked up through the flooring that I had broken. I could see my*

Após o primo acordá-lo, ele finalmente vai à igreja realizar o que será o seu primeiro sermão, iniciando uma busca pelo real significado da sua profecia que só acabaria após muitas provações: “Eu havia começado, enfim”<sup>223</sup> (PERRY, 1994, p. 54, tradução nossa). Para além do peso da crença e da narrativa mitológica contida no relato, é interessante notar como a narrativa teleológica típica das autobiografias (BOURDIEU, 2006) se combina com um elemento da crença pentecostal para legitimar a sua posição de fundador, assim como a relação, quase pessoal, de Perry com Deus.

Para completar o ciclo e se tornar o profeta fundador, Perry ainda teria de passar por muitas dificuldades para a superação da figura do anjo da morte. Com a adolescência e o florescimento de sua sexualidade, começam os conflitos entre os ensinamentos da moral cristã pregados nas igrejas que Perry frequentava e seus desejos sexuais, ainda não entendidos nem como uma orientação sexual, nem como parte de uma identidade. Perry relata o que foi tipicamente conceituado na literatura psicológica como dissonância cognitiva, ao lidar com o conflito entre seu apego religioso e a constante reprimenda encontrada por sua conduta:

‘Porque eu, Deus? Agora, porque, Deus, você me chamou para pregar e eu tenho esses sentimentos? Porque eu tenho essas atrações para com o próximo?’ Eu tinha um conflito entre meus sentimentos e o que a igreja ensinava. Eu perguntava a Deus em minhas orações. Eu lembro, eu dizia: ‘Porque Deus você me deixou ter esses sentimentos mesmo antes de eu saber que eu era destinado a pregar?’<sup>224</sup> (PERRY, 1994, p. 63, tradução nossa).

Seguindo a narrativa comum já comentada, após anos de sofrimento, para enfrentar esse conflito Perry decide se casar e, dadas sua forte fé e a profecia, se tornar um pastor. Depois de dois filhos e a expulsão de duas congregações onde era pastor devido à descoberta de sua homossexualidade, finalmente se assume como homossexual e se divorcia. Mas o processo de *coming out* e da perda de seu posto religioso não é o suficiente para Perry superar a figura do anjo da morte e assumir sua missão na vida.

Agora fora do armário, Perry se muda para Los Angeles para morar com a mãe, onde conhece a comunidade homossexual da cidade, principalmente a *cruising scene*. Toma conhecimento dos bares, cafés, boates e de toda uma rede de sociabilidade que ocupava parte

---

*family looking down at me, smiling and waving goodbye. I smiled back and I waved, too. I told them that I would be all right; only death awaited.*

<sup>223</sup> No original: *I had started, at last.*

<sup>224</sup> No original: “Why me God? Now why, God, did you call me, and yet I have these feelings? Why do I have these attractions to a fellow?” *I had the conflict between my feelings and what the church taught. I would ask God about in prayers. I remember, I would say, “Well, now why, God, would you let me have those feelings even before I knew I was called to preach?”*



da cidade oculta de sua contraparte heterossexual, finalmente assumindo uma identidade baseada em uma comunidade, não só um desejo ou orientação sexual. É nessa *gay scene* que Perry encontra seu primeiro namorado, e se apaixona loucamente por ele. Aqui, a narrativa constrói o ponto final do processo de iniciação de Perry, do qual sai pronto para sua missão.

Após o fracasso da relação com o namorado, o peso dos episódios anteriores (a morte do pai; os conflitos entre sua identidade e a moral cristão; a expulsão das igrejas; o divórcio) retorna e Perry, sentindo-se sozinho e abandonado, tenta o suicídio. Nesse momento, a narrativa retorna a figura do anjo da morte e da relação de Perry com Cristo:

Eu conseguia sempre lembrar ter pensado sobre figuras bíblicas como Davi, como algumas das figuras dos livros da bíblia, e como as pessoas ao redor de Cristo. Minha visão do anjo da morte era como esse lindo garoto que me rejeitou. A visão era como o jovem bonito, João o amado, que deitou no peito de Cristo. Cristo, que havia sido traído por um beijo de outro homem. Cristo e os homens que o amaram. Essa doce, jovem visão me acenou para a frente. Ele havia deixado meus inimigos aqui na terra. Ele havia levado meu pai. Ele havia trazido incalculáveis dificuldades para minha mãe e irmãos, e tudo pelo que?<sup>225</sup> (PERRY, 1994, p. 116, tradução nossa).

A memória é construída em torno da relação de Perry com essas figuras bíblicas, que são descritas em um tom quase sedutor: “Eu podia ver a figura do lindo, docemente jovem, o anjo da morte, acenando para mim. Esse era o amante que eu havia perseguido pela minha vida”<sup>226</sup> (PERRY, 1994, p. 117, tradução nossa). Perry é encontrado e levado ao hospital, onde uma mulher negra coloca uma revista em sua mão e diz “Aqui, alguns de nós se importam”<sup>227</sup> (PERRY, 1994, p. 118). Nesse momento, relembra a infância como um *Southern redneck cracker*<sup>228</sup> e como era comum desprezar os negros, algo que Perry não conseguia se forçar a fazer. Lembra de uma mulher negra que chamou de “madame” em uma loja que trabalhava e como o gerente o alertou para não tratar com respeito “‘esse tipo de gente”, o convidando para uma reunião da Ku Klux Klan. Agora, ao olhar essa mulher na sala de espera do hospital, lembra-se daquela mulher que chamou de madame e:

<sup>225</sup> No original: *I could recall always having wondered about Biblical figures like David, like some of the figures from the books in the Bible, and like the people around Christ. My vision of the Angel of Death was like this handsome boy that rejected me. The vision was like the comely youth, John the Beloved, who laid on the breast of Christ. Christ, who had been betrayed by a kiss from another man, Christ and the men who loved Him. This sweet faced, youthful vision beckoned me onward. He had left my enemies here on this earth. He had taken my father. He had brought untold hardships to my mother and brothers, and all for what?*

<sup>226</sup> No original: *I could see the figure of the handsome, sweet youth, the Angel of Death, beckoning to me. This was the lover I had pursued throughout my life.*

<sup>227</sup> No original: *Here, some of us care.*

<sup>228</sup> *Redneck cracker* seria algo como um termo derogatório utilizado para denominar para uma população rural branca rústica e por vezes entendida como estúpida. Os termos não têm equivalentes na língua portuguesa, tornando a tradução complexa.

Em um instante, eu sabia que havia acabado; minha fascinação com o anjo da morte, com a sedução daquele anjo estava acabada. Eu havia recebido ele como um amigo. Eu nunca mais cometeria esse erro terrível novamente. Agora eu sei que a morte, o espectro da morte, é um inimigo a ser temido, combatido e conquistado ao longo da vida<sup>229</sup> (PERRY, 1994, p. 119, tradução nossa).

Com isso, Perry conclui seu processo de iniciação, tendo morrido simbolicamente, e quase realmente, e retornado purgado, agora pronto para reatar a relação com Deus e assumir sua missão: “Eu havia sido purgado. Limpo. Antes de eu deixar o hospital eu estava bem, perfeitamente bem. Eu estava me sentindo tão calmo como jamais havia me sentido”<sup>230</sup> (PERRY, 1994, p. 120, tradução nossa). Tendo cortejado a morte e retornado, Perry retorna à fé e às convicções que havia encontrado junto a Bea, agora abençoado e cada vez mais perto de encontrar sua missão no mundo: “[...] Eu tinha que conhecer Deus. Eu tinha que reexperienciar Deus. Quando eu tiver feito isso e tiver certeza que Ele está comigo sempre, até o fim da minha vida, eu iria aprender o que a missão Dele para minha vida era. Eu teria essa visão. Eu teria certeza”<sup>231</sup> (PERRY, 1994, p. 122, tradução nossa).

É a partir desse momento, tendo completado todo o processo, que Perry finalmente reestabelece um contato pessoal com deus, no qual ele “sussurra” para o profeta, e que o fundador assume a crença de que ele, como homossexual, é também uma criação divina. Perry assume, finalmente, a ideia de que sua crença cristã e sua identidade homossexual são partes integrais do seu ser, inclusive por que deus assim quis. Tendo recebido a mensagem da conciliação entre homossexualidade e cristianismo, Perry descobre que sua missão profetizada por Bea era fundar uma igreja voltada para a comunidade homossexual. Dentro de toda essa construção, é também simbólico que, no primeiro culto performado pelo profeta escolhido por deus, 12 pessoas estavam presentes.

Tendo em vista esse processo iniciático cheio de simbolismo e figuras bíblicas, pode-se argumentar que a representação que a autobiografia constrói, a partir da estrutura da narrativa e dos recursos literários utilizados, é uma que reorganiza a memória da vida de Perry com uma narrativa mítica do profeta que, devido a sua proximidade com o sagrado, supera o mal, representado pelo anjo da morte, sendo purgado e abençoado para sua missão de espalhar a

---

<sup>229</sup> No original: *In a flash, I knew that it was over; my fascination with death, with the seductiveness of that angel was over. I had welcomed him as a friend. I would never make that terrible mistake again. I knew now that death, the spectre of death, is an enemy to be feared, fought, and conquered throughout life.*

<sup>230</sup> No original: *I had been purged. Cleansed. Before I left that hospital I was all right, perfectly all right. I was as calm as I have ever been.*

<sup>231</sup> No original: *[...] I had to know God. I had to reexperience God. When I had done that, and had grown sure that He was with me always, until the end of my life, I would learn what His mission for me was. I would have that vision. I would be sure.*

nova mensagem descoberta no processo de iniciação. Dentro dessa representação, desse molde da memória de Perry, a construção de Perry como líder é espelhada em suas referências e na sua criação pentecostal, particularmente a influência de sua tia Bea.

Assim como Perry, Bea era uma mulher pecadora que atinge a revelação e se descobre predestinada para seu papel como pregadora. A história de Bea é importante para o discutido não por se tratar de um caso excepcional, mas por demonstrar elementos que Perry acredita serem exemplares e que utiliza para compor a própria história. Ao analisar o que Perry escreve sobre Bea, vemos um espelho sobre como ele escreve sua própria história. Segundo Perry (1994, p. 47. tradução nossa):

Bea não apenas se tornou o pilar da igreja de Lennox, ela se tornou a igreja. Todos queriam a ver falar. Ela inspirava a todos que tinham qualquer tipo de contato com ela. Ela sempre fazia as coisas apenas pelo peso de seu poder. Ela tinha seu próprio show na rádio, e ia ao ar um dia na semana, dando um sermão de uma hora. Ela não se organizava bem. Ela não sabia como. Pessoas vinham até ela ou por conversas ou por curiosidade. Mas ela parecia hipnotizar a todos.<sup>232</sup>

Nesse trecho aparece como a figura do pastor se torna central para a congregação, não por seu estudo ou sua graça concedida por um sacerdote, mas pelo “peso de seu poder”. Dessa forma, a seguinte frase, utilizada para justificar um argumento teológico em favor do homossexual no começo do livro, adquire outro sentido: “Eu apenas acredito, isso é tudo<sup>233</sup>” (PERRY, 1994, p. 9, tradução nossa). Essa frase, segundo nosso crivo de análise, reflete uma das lógicas de organização da autobiografia, que, de forma geral, a forma como Perry busca justificar/legitimar a nova mensagem que traz para o campo religioso é com base na sua própria crença e experiência pessoal; ao longo da leitura, fica claro que o autor não tem nenhum tipo de argumento ou análise teológica para justificar sua forte convicção que vai contra o senso comum, ele “apenas acredita”, e isso é mais do que o suficiente, dada a construção feita em torno de sua figura. Afinal, Perry (1994) constantemente afirma ao longo da narrativa que Deus “fala com ele”, é ouvindo a *small voice in the mind's ear* que (1994) decide o momento de começar a igreja, confirmando a bênção divina. Freire (2022, p. 140) ressalta esse aspecto em Perry:

---

<sup>232</sup> No original: *Bea not only became a pillar of the Lennox church, she became the church. Everyone wanted to hear her speak. She inspired everyone who came into any kind of contact with her. She always got things done through just the weight of her power. She had her own radio show, and went on the air one day a week, giving a one-hour sermon. She didn't organize well. She didn't know how. People came to her either through conversion or curiosity. But she seemed to mesmerize them all.*

<sup>233</sup> No original: *I just believe, that's all.*

A solução para os conflitos entre homossexualidade e cristianismo não vieram de nenhum estudo teológico profundo, de nenhuma releitura das Sagradas Escrituras por meio de um viés liberal ou por meio de uma ruptura radical com o protestantismo, mas sim de uma “conversa com Deus” na qual Ele diz que o aceita como seu filho.

Portanto, o autor organiza a narrativa de forma que a força do mito e de sua posição como líder religioso predestinado apareçam na autobiografia como um argumento legitimador de seu discurso, em que é pertinente o trecho: “Gays cristãos como Troy Perry não esqueceram a tradição evangélica; eles acham em sua variante pentecostal uma visão de graça com a qual subjugar a lei”<sup>234</sup> (WARNER, 1995, p. 87, tradução nossa). Esse processo é realçado pelo modo como a autobiografia descreve as performances de Perry, o que também é observado na forma como ele descreve Rowan e Bea. Os três pastores pentecostais são descritos como usando o púlpito de forma estratégica, de forma a envolver o crente no culto, sendo que a performatividade dos dons religiosos, mais do que a sua ritualização por um clero institucionalizado, é ressaltada. Essa é uma característica de Perry já ressaltada por Robinson (1972) e que aparece em vários momentos na autobiografia, e mesmo nos jornais que noticiam a MCC de Los Angeles ele é descrito como um grande orador perante sua plateia. No pós-escrito de Lucas na primeira edição do livro, há uma fala sobre uma primeira experiência com um culto performedo por Perry:

O serviço foi do hilário ao profundamente sentimental. Pastor Troy Perry é um pregador de plataforma de primeiro ranking. Seu domínio sobre a audiência é hipnótico. Aqui perante essa congregação estava um showman do mesmo molde dos grandes do púlpito do passado como Aimee Semple McPherson e Billy Sunday. Energia fluía de Troy Perry e incendiava toda a congregação.

Eu primeiro pensei como sendo simplesmente uma paródia de um serviço do cinturão bíblico que acontece em milhares de igrejas designadas para pecadores heterossexuais. Mas referências a eventos correntes na comunidade gay, piadas e referências gays mudaram a visão. Nós nos movemos do sublime para o hilário. Mas o sermão e a comunhão, tão obviamente respondiam a profunda necessidade espiritual dos ‘gays perdidos’ que eu fiquei tocado pela pungência da cerimônia e a intensidade do sentimento emocional de amor e paz que o rito gerou (PERRY, 1972, p. 230, tradução nossa).

Situação semelhante pode ser vista no depoimento que Perry insere no sétimo capítulo sobre a experiência de um membro com a igreja:

O pastor veio à frente e disse, ‘Se você ama Deus essa manhã, diga amém!’ E uma congregação com toda a sua voz gritava de volta ‘Amém!’ Nós podíamos sentir a emoção de ser postos no feitiço pessoal daquele homem; sua experiência pessoal com Deus tocou a todos. Seu sermão era uma mistura. Era um tipo de roda livre, intenso,

<sup>234</sup> No original: *Gay Christians like Troy Perry have not forgotten the evangelical tradition; they have found in its Pentecostal variant a vision of grace with which to subdue a judgment of law.*

cinturão bíblico do Sul, pentecostal dê-lhes um impulso infernal em direção a Deus [...] Eu sabia que eu estava de volta em casa com minha religião. Eu voltei desde então. O meu foi um lapso de cinco anos. Eu vi outros retornarem após duas décadas e construir uma nova vida espiritual<sup>235</sup> (PERRY, 1994, p. 150, tradução nossa).

Ou mesmo no primeiro serviço em sua sala de estar:

Nós todos sentamos e dizemos que sentimos o espírito do senhor. Um jovem veio a mim e disse, ‘Oh, Troy, Deus estava aqui essa manhã! Eu não estive em uma igreja em oito anos. E mesmo quando eu deixei a igreja, a que eu estava, eu nunca senti nada como eu senti essa manhã, nessa sala de estar’<sup>236</sup> (PERRY, 1994, p. 138, tradução nossa).

Segundo nossa análise, o desempenho performático que é clamado por Perry e sua mensagem são construídos na narrativa de forma que um corrobore o outro. O modo como Perry se vê como o portador de uma missão que apenas ele pode realizar fornece elementos para justificar seu sucesso ao mesmo tempo que seu sucesso legitima sua afirmação profética. É com base nessa construção que Perry consegue, por exemplo, afirmar, sem nenhum argumento além de sua própria crença, sua tese essencialista.

É esse processo de legitimação segundo um critério propriamente religioso que denominamos de mito revelacionista cristão, no sentido de que a narrativa de vida de Perry está posta como um mito, uma história exemplar do herói que passou pelo rito iniciático e renasceu purgado pela irrupção do poder divino (revelação), agora pronto para defender a mensagem da conciliação entre homossexualidade e cristianismo. Além disso, apesar do ecumenismo característico da MCC, nota-se que a origem pentecostal de Perry dá o tom da narrativa, com os dons carismáticos ocupando papel central, dando um sentido teologicamente específico à revelação cristã.

### 3.5 ESSENCIALISMO E LITURGIA

Perry, logo no início do livro, realiza uma afirmação particularmente forte: “Como nós poderíamos sentir vergonha de algo que Deus criou? Sim, Deus criou homossexuais e

<sup>235</sup> No original: *The pastor came forth and said, ‘If you love the Lord this morning, would you say, amen! And a full-throated congregation, at full voice, shouted back, ‘Amen!’ We could feel the thrill of being cast under this man’s personal spell; his personal experience with God reached all of us. His sermon was a mixture. It was a kind of free-wheeling, hard-hitting, Southern Bible Belt, Pentecostal give ‘em hell drive toward God. [...] I knew that I was back home with my religion. I’ve been back ever since. Mine was only a lapse of five years. I’ve seen others return after more than two decades, and piece out a new spiritual life for themselves.*

<sup>236</sup> No original: *We all sat around and said we had felt the spirit of the Lord. One young man came up to me, and said, ‘Oh, Troy, God was here this morning! I haven’t been in a church in eight years. And even when I left the church, the one I’d been in I never felt anything like I felt there this morning, in this living room’.*

homossexualidade. Existe através da história e pelo mundo todo”<sup>237</sup> (PERRY, 1994, p. 1, tradução nossa). Ainda:

Agora, eu sei que eu estou abrindo a caixa de Pandora quando eu digo que tenho certeza que homossexualidade é pré-ordenada. Eu acho que muito mais trabalho tem que ser feito em todo esse campo, mas eu estou firmemente convencido que muito do que nós somos vem dos nossos genes. [...] Bem, eu não vou argumentar. Eu apenas acredito, isso é tudo<sup>238</sup> (PERRY, 1994, p. 8, tradução nossa).

Perry, nessas frases, defende uma tese sobre a causa da homossexualidade que ficou conhecida como ‘essencialismo’, já que defendia que a homossexualidade era algo inato, no caso algo ordenado pelo próprio Deus. Essa defesa de uma identidade sexual inata (essencial), seja por motivos biológicos ou espirituais, não é única a Perry nem passa necessariamente por critérios religiosos, mas é uma das explicações possíveis e, antes disso, uma posição defendida por grupos políticos em defesa de uma identidade gay. Segundo Schilt (2015, p. 2, tradução nossa), a posição essencialista:

[...] invoca a ideia que orientação sexual é uma parte inata e essencial da pessoa que não ser mudada ou influenciada por outros. Seguindo esta lógica, homossexuais e seus relacionamentos devem ser incorporados como partes válidas do tecido social e ter os mesmos direitos e benefícios que pessoas heterossexuais e seus relacionamentos. Essa declaração da impermeabilidade da orientação sexual perante forças externas acompanha as demandas de organizações gays e lésbicas por direitos civis, como proteções federais e estaduais para casamentos de pessoas do mesmo sexo e proteções de emprego<sup>239</sup>.

A posição adotada por Perry é significativa, então, porque indicava toda uma série de posicionamentos. Além disso, ia contra tudo o que pregavam as igrejas tradicionalmente e uma série de organizações homossexuais. Não havia consenso sobre a origem da homossexualidade, sendo que dentro do próprio movimento político em defesa de uma identidade homossexual havia defensores da tese construtivista, em que se argumentava que a orientação sexual era uma construção social, sendo passível de escolha do indivíduo. Havia no movimento, então, um

<sup>237</sup> No original: *How could we go on being ashamed of something that God created? Yes, God created homosexuals and homosexuality. It exists throughout history, and all over the world.*

<sup>238</sup> No original: *Now, I know that I'm opening Pandora's box when I tell you I'm sure that homosexuality is preordained. I think a lot more work has to be done in this whole field, but I am firmly convinced that Much of what we are comes to us through our genes [...] Well, I'll just draw a blank. I just believe it, that's all.*

<sup>239</sup> No original: *invokes the idea that sexual orientation is an innate, essential part of a person that cannot be changed or acted upon by others. Following this logic, homosexual people and their relationships must be incorporated as a valid part of the social fabric and be afforded the same state-based rights and benefits as heterosexual people and their relationships. This declaration of the imperviousness of sexual orientation to external forces accompanies the demands of gay and lesbian organizations for civil rights, such as federal and state protections for same-sex marriage and employment protections.*

debate sobre o significado da identidade homossexual e suas consequências políticas. Como relata Schilt (2015, p. 2, tradução nossa, sublinhado nosso):

No coração desses debates está a questão da verdade da identidade – é uma essência a-histórica localizada no corpo ou na mente? Ou é um construto mutável produzido por forças históricas e sociais externas? Enquanto essas questões possam aparecer ser meras questões de postura epistemológica, o grau de relevância cultural das respostas divergentes oferecidas por cientistas, acadêmicos e leigos molda as ideias sociais sobre normalidade, igualdade e cidadania, e o tratamento legal e interacional de grupos marginalizados.<sup>240</sup>

A defesa de uma identidade homossexual reconhecida pelo divino, então, indica todo um conjunto de ideias e posturas sociais, principalmente quando compreendemos que o contexto era um de debate sobre o tema entre os grupos organizados e, principalmente, uma afirmação política e religiosa que não tinha bases empíricas. A legitimidade dessa afirmação, tendo em vista o contexto, só pode então ser entendida dentro dos crivos já construídos dentro da autobiografia, dentro da sua posição de profeta e da mensagem da conciliação entre homossexualidade e cristianismo que é central para a existência da MCC. Através de sua autoridade derivada do seu contato com o sagrado, Perry elabora a mensagem da conciliação entre homossexualidade e cristianismo não só defendendo a não oposição entre os dois elementos, mas afirmando uma crença na “sacralidade” de uma orientação homossexual e de uma identidade, defendendo, aos moldes do profeta de Bourdieu (2007), o *ethos* do grupo que representa. Assim:

Nós todos saberemos que somos as próprias criaturas de Deus, que Ele nos ama, que Ele nos criou, que Ele nos abençoa, que Ele está orgulhoso de nós, e que Ele se importa conosco! Nós vamos andar junto a Ele! Tudo isso, eu sei, irá acontecer! Porque nós não temos mais medo!<sup>241</sup> (PERRY, 1994, p. 254, tradução nossa).

A afirmação essencialista com base na legitimidade de Perry também é o ponto de partida para uma revisão da interpretação bíblica que contradiz a condenação do homossexual. Dado que a MCC é um grupo de cristãos, o que a bíblia diz ou não diz é um tema de preocupação. Posteriormente, a discussão que Perry inicia no início da MCC e na autobiografia

<sup>240</sup> No original: *At the heart of these debates is the question of the truth of identity—is it an ahistorical essence located in the body or mind? Alternatively, is it a mutable construct produced by external societal and historical forces? While such questions can appear to be mere quibbles of epistemological stance, the degree of cultural salience of the divergent answers offered by scientists, scholars, and laypeople shape societal ideas about normalcy, equality, and citizenship, and the legal and interactional treatment of marginalized groups*

<sup>241</sup> No original: *We will all know that we are God’s own creatures, that He loves us, that He created us, that He blesses us, that He’s proud of us, and that He cares for us! We will walk with Him! All of this, I know, will happen! Because we are not afraid anymore!*

ficará conhecido como um primeiro estágio de uma teologia *queer*, também chamada de teologia gay (CHENG, 2011), um dos recursos identitários que a MCC oferecia a seus membros. Apesar de não ser um intelectual ou teólogo, posto que será ocupado por outras pessoas na denominação, na autobiografia Perry realiza alguns argumentos a favor de uma interpretação bíblica favorável ao homossexual. Ao estudar a bíblia, principalmente o Antigo testamento, reavalia toda a sua educação e tudo que tinha aprendido na faculdade e na igreja: “Eu concluí que você pode provar ou desprovar qualquer coisa citando a bíblia, especialmente o Antigo testamento ou São Paulo no novo testamento. Mas o senhor estava me guiando e direcionando”<sup>242</sup> (PERRY, 1994, p. 121, tradução nossa). Com relação ao evangelho de São Paulo, ao discutir com uma mulher heterossexual que acreditava que a homossexualidade era uma abominação, Perry argumenta que:

Mas sabe, Paulo era um cara muito generoso. Ele encontrou um escravo uma vez e a palavra de Deus fala que ele converteu o escravo, fez dele um feliz escravo cristão, o que quer que isso seja. Bem, ele não tentou levar ele pro Canadá pela ferrovia subterrânea. Ele o enviou de volta a seu mestre ainda um escravo! Paulo não era contra escravidão. Você sabe que ele era citado como a principal razão para os Batistas do Sul se separarem de sua igreja em 1845 e fundar sua organização, só para que eles pudessem manter seus escravos. No entanto, hoje, ninguém em sã consciência citaria o apóstolo Paulo para justificar o seu direito de manter escravos ou escravidão<sup>243</sup> (PERRY, 1994, p. 167, tradução nossa).

Perry também demonstra coragem ao falar sobre Jesus:

Agora, de acordo com o modo que você pensa e age, ele teria sido um verdadeiro estranho - para você. Se ele vivesse no nosso tempo, do jeito que as pessoas julgam as outras, você teria julgado ele como homossexual na hora! Eu não acredito que Jesus era homossexual. Mas eu conheço vocês. Aqui estava um cara criado pela mãe sem o pai. Típico da síndrome homossexual, de acordo com tantos psiquiatras; pelo que isso vale. Ele nunca casou e corria por aí com 12 caras o tempo todo. Não só isso, ele não se recusava a ter contato com outro homem. João, o amado, deitou no peito de Cristo na última ceia. Não apenas isso, mas um cara o traiu com um beijo! Isso não faz você querer vomitar? Nem uma única vez Jesus disse, ‘Venham a mim, heterossexuais’ - que fazem sexo na posição missionaria com um membro do sexo oposto - e vocês podem se tornar verdadeiros seguidores’. Não! Jesus disse, ‘Venham a mim, todos que trabalham, e eu lhes darei descanso’. E isso inclui homossexuais também. Deus não me condena por um desejo sexual que ele criou em mim. Ele não me condena a

<sup>242</sup> No original: *I found that you can prove or disprove anything by citing the Bible, and specially the Old Testament, or St. Paul in the New Testament. But the Lord was guiding me and directing me.*

<sup>243</sup> No original: *But you know, Paul was a very generous fellow. He met a slave one time, and the word of God says he converted this slave, made him a happy Christian slave, whatever that is. Well, he didn't try to get him to Canada via the Underground Railroad. He sent him back to his master still a slave! Paul wasn't against slavery. You know he was cited as the principle reason for the Southern Baptists to split from their church in 1845, and found their organization, just so they could keep their slaves. Yet, today, no one in his right mind would quote the Apostle Paul to justify his right to maintain slaves or slavery.*



não ser que eu deixe as áreas de amor e vá para as áreas de luxúria destrutiva<sup>244</sup> (PERRY, 1994, p. 168-169, tradução nossa).

Além das consequências psicológicas e teológicas, na MCC e na afirmação essencialista de Perry também pode-se encontrar o desejo de um homem religioso de se reconhecer na figura divina, de estar o mais próximo possível do sagrado (ELIADE, 2018). Há uma dimensão da crença que foi pouco explorada pela bibliografia além de suas consequências psicológicas quanto ao estigma. Desse modo, com sua postura teológica tendo reconhecido tanto a legitimidade quanto a necessidade da crença do homossexual cristão, a organização da MCC aparece sob uma nova dimensão, já que ela disponibiliza para essas pessoas um local de adoração que lhe foi negado na grande maioria das igrejas cristãs. A autobiografia constrói essa experiência com as dolorosas expulsões de Perry das duas congregações onde era pastor, no que faz com que o seguinte trecho, logo após o primeiro serviço da denominação, adquira outro sentido em vista dessa exclusão:

Nós nos reunimos e não conseguimos parar de chorar. Nós todos nos sentamos e dizemos que sentimos o espírito do Senhor. Um jovem veio a mim e disse, ‘Oh, Troy, Deus estava aqui essa manhã! Eu não estive em uma igreja em oito anos. E mesmo quando eu deixei a igreja, a que eu estava, eu nunca senti nada como o que eu senti aqui essa manhã, nessa sala de estar’<sup>245</sup> (PERRY, 1994, p. 138, tradução nossa).

Essa questão se estende não apenas para o culto, mas também para todas as áreas onde as igrejas eram relevantes nas vidas dos indivíduos e os homossexuais eram excluídos, como nos ritos de batismo, comunhão, casamento e funerais. A MCC exercia uma função que não se via representada em outras instituições da comunidade homossexual de Los Angeles, ocupando um lugar específico, dado seu arsenal simbólico. Esse sentimento da necessidade da experiência religiosa coletiva, principalmente dada a sua exclusão das igrejas tradicionais, é algo que é

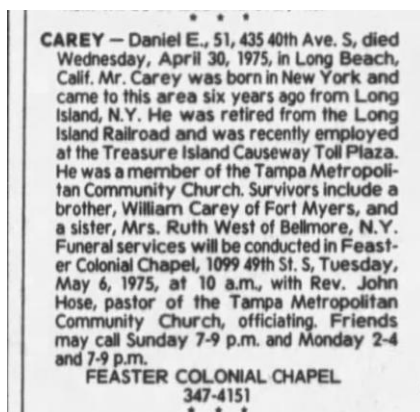
---

<sup>244</sup> No original: *Now, according to the way you think and act, he would have been a real weirdy - for you. If he lived in this day and age, the way you people label individuals, you would have labeled Him a homosexual right off the bat! I don't believe that Jesus was a homosexual. But I know you people. Here was a guy that was raised by a mother with no father. Typical of the homosexual syndrome, according to so many psychiatrists; for what that's worth. He never married, and ran around with 12 guys all the time. Not only that, he wasn't above having bodily contact with another man. John the Beloved lay on the breast of Jesus at the Last Supper. Not only that, but a guy betrayed him with a kiss! Doesn't that make you want to throw up? Not once did Jesus say, 'Come unto me, all ye heterosexuals - who have sex in the missionary position with a member of the opposite sex - and you can become true followers'. No! Jesus said, 'Come unto me, all ye that labor, and are heavy laden, and I will give you rest'. And that includes homosexuals, too. God does not condemn me for a sex drive that He has created in me. He doesn't condemn unless I leave the areas of love and go into the areas of destructive, excessive lust.*

<sup>245</sup> No original: *We gathered and we just couldn't quit crying. We all sat around and said we had felt the spirit of the Lord. One young man came up to me and said, 'Oh, Troy, God was here this morning! I haven't been in a church in eight years. And even when I left the church, the one I'd been in, I never felt anything like I felt here this morning, in this living room.'*

desenvolvido na autobiografia e na literatura da MCC, mas que transborda para os jornais da época. Vemos, por exemplo, na seção de funerais de um jornal de Tampa, Flórida:

**Figura 21** – Recorte de seção do obituário de 3 de maio de 1975



Fonte: *Tampa Bay Times*<sup>246</sup>.

Ainda em Long Beach, Califórnia:

**Figura 22** – Recorte de seção do obituário de 7 de março de 1975



Fonte: *Independent*<sup>247</sup>.

<sup>246</sup>Disponível

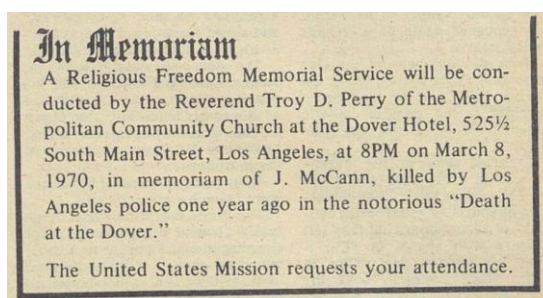
<https://www.newspapers.com/image/318611513/?match=1&terms=%22metropolitan%20community%20church%22>. Acesso em: 18 nov. 2024.

<sup>247</sup>Disponível

<https://www.newspapers.com/image/721229493/?match=1&terms=%22metropolitan%20community%20church%22>. Acesso em: 3 nov. 2024.

Os exemplos se multiplicam ao longo dos espaços e dos anos, demonstrando que, como toda igreja cristã performa determinados ritos para seus membros, a MCC também tinha essa função dentro da comunidade homossexual das cidades onde se localizava, principalmente quando os membros não se relacionavam com a família ou esses serviços eram negados por outros sacerdotes, como aconteceu no caso do incêndio em New Orleans que deixou 32 pessoas mortas<sup>248</sup>. Aqui, além da dimensão privada dos serviços prestados pela MCC a seus membros, entra uma questão de protesto social e religioso da denominação, que organizou memoriais para as vítimas, arrecadou fundos para serviços funerários, entre outros serviços. Embora não com tamanha repercussão do caso ocorrido em 1973, que pode ser notada nos jornais da época, esse tipo de serviço propriamente religioso, algo que só a MCC conseguiria realizar dentro daquele espaço comunitário, tem outros registros, como ainda em 1970:

**Figura 23** – Anúncio de serviço memorial religioso



Fonte: *Los Angeles Free Press*.

No caso, o serviço memorial era realizado para Howard Efland (cujo pseudônimo registrado no hotel era J. McCann), um homem casado que utiliza os serviços de um hotel em Los Angeles, conhecido como sendo um *cruising point* para homossexuais da cidade. Em 1969, a polícia invade o quarto alugado por Efland, o algema e o espanca até a morte, sendo que os assassinos não sofreram nenhuma consequência. A MCC assume uma função, nesses casos, de performar esses serviços religiosos, tendo em vista uma coesão da comunidade e o avivamento

<sup>248</sup> O caso citado se trata de um incêndio criminoso no bar Upstairs Lounge, que atendia a comunidade homossexual da cidade, em New Orleans. O incêndio teve como resultado 32 mortes, sendo o maior incêndio da cidade e a maior tragédia da comunidade homossexual por muito tempo. A tragédia tem um significado especial para a MCC, pois o bar era usado como local para os cultos de domingo, e no dia do incêndio a congregação estava reunida para uma comemoração. Há um documentário sobre o caso que, inclusive, conta com a participação de Perry (UPSTAIRS, 2015). A segunda autobiografia de Perry (1990) também relata o caso, principalmente a repercussão da mídia, que chama o bar de “um reduto de ladrões”, o que é corroborado pelo chefe de polícia local, a mesma atitude que Davis, chefe da polícia de Los Angeles, tem ao receber Perry para discutir a primeira *gay pride*.

de uma memória, mas por vezes isso ocorreu pela recusa da família do morto de se envolver nos ritos pelo preconceito social<sup>249</sup>.

A MCC também oferecia aos seus membros as *Holy Unions*, citadas nos jornais como “casamentos gays”, que agitaram as páginas dos periódicos com a discussão de sua legalidade e moralidade<sup>250</sup> e sobre as quais Perry discorre na autobiografia. Em uma notícia sobre um casamento triplo entre seis mulheres, vemos o significado que esse rito podia ter para uma mulher lésbica do começo da década de 1970: “Esse casamento é sancionado pela igreja e por Deus,” explicou uma garota que performava o papel de noivo. “Com isso, nós sentimos que podemos funcionar como uma unidade familiar e como uma unidade dentro da comunidade gay”<sup>251</sup> (TRIPLE WEDDING CEREMONY UNITES SIX WOMEN, 1972, tradução nossa).

Na construção da autobiografia, e mesmo fora dela nos jornais, esses serviços demonstram que papel cumpre a MCC dentro da comunidade homossexual do fim da década de 1960, algo que se assemelha ao papel exercido por qualquer instituição religiosa, mas que se colore dado o contexto social específico. Isso fica mais evidente quando observamos as descrições dos cultos contidas na autobiografia. A narrativa torna claro que a MCC não nasce de uma luta denominacional, mas para servir as necessidades espirituais de Perry e outros em situação semelhante. Ela é pensada a partir de uma rede de sociabilidade própria que constituía a comunidade homossexual urbana de Los Angeles – um público específico – e, portanto, escolheu construir o próprio ritual litúrgico partindo das necessidades dos membros, que vinham das diferentes tradições cristãs. Dessa forma, a denominação também dava liberdade para as congregações escolherem qual estilo de culto melhor se adequava às suas preferências, moldando a igreja à comunidade local (ENROTH, 1974). Esse fato levou observadores da década de 1970, como Bauer (1976) e Enroth (1974), a enxergar o culto na MCC como uma mistura não ortodoxa de estilos litúrgicos de diferentes denominações, uma espécie de sincretismo forçado. No entanto, se retornamos à descrição encontrada na autobiografia com a caracterização de Perry e da igreja, podemos reposicionar a questão não em termos de avaliar a legitimidade da reunião, mas de observar como Perry e a MCC mobilizaram as práticas e representações cristãs de modo a melhor atender as demandas religiosas do grupo que pretendiam servir, seguindo o caminho de Robinson (1972).

<sup>249</sup> É um tema fora do nosso recorte histórico, mas a situação fica especialmente complicada com a explosão da AIDS na década de 1980.

<sup>250</sup> Grande parte das notícias filtradas sobre a denominação no período eram sobre o tema. Curiosamente, essa discussão chega ao Brasil já em 1970, com uma edição da revista *Veja* citando uma dessas uniões performadas por Perry. Sobre o assunto, ver Martinelli (2022).

<sup>251</sup> No original: *This marriage is sanctioned by the church and by God,’ explained one girl who played the role of bridegroom. ‘With this, we feel we can function as a family unit and as a unit in the gay community.*

Uma descrição particularmente interessante é a da inauguração da igreja-mãe em Los Angeles, no nono capítulo. Perry nos relata que, chegando a hora do culto, Willie Smith, amigo particular dele e diretor de música da MCC, canta “The impossible dream” em sua homenagem: “O sentimento sendo gerado nos alcança e envelopa a todos. Eu não mais me sinto sozinho. Eu me sinto um com essas pessoas e um com Deus”<sup>252</sup> (PERRY, 1994, p. 220, tradução nossa). Após a *Singspiration*, momento antes do culto em que a congregação ouve e canta músicas cristãs, o líder dos diáconos lê a Epístola e é a hora de, em seu manto preto e sua batina branca, Perry começar sua procissão formal para adentrar o serviço de consagração e dedicação do prédio:

Steve carrega a bandeira da nossa igreja. As nossas bandeiras nacionais e estaduais são carregadas e posicionadas. O coral entra, com o que um instrumental se junta, consistindo de órgão e piano, tendo apresentado ‘Entrata Festivo’. É emocionante e tradicional esta marcha solene.

[...] Nós subimos as escadas do altar. Nós pausamos no altar, rezamos e inclinamos a cabeça em reverência e respeito. Agora, os ministros, os anciões e eu procedemos para o lado direito do altar, para nossas cadeiras. Nós permanecemos de pé. Reverendo Richard Ploen vai para o pódio fazer a oração de abertura [...] Estranhamente, no tapete verde do altar, reflete-se a cruz dourada do altar [...] A porção informal do nosso serviço são as boas-vindas por John Hose. Vários anúncios são dados. Nós começamos a nos conhecer melhor. Nós sempre apertamos as mãos daqueles sentados perto de nós, damos as boas-vindas e dizemos, ‘Deus te abençoe’. De algum jeito, isso torna tudo uma experiência mais humana e religiosa.

Mais hinos, o Evangelho e o sempre excitante ‘Gloria’ seguem. Nós entramos para as mais devotas partes do nosso serviço com um hino de oração. Hoje é ‘*Eternal Father, Strong to Save*’, e então nós devemos ter a oração silenciosa e a oração pastoral. Isso, como sempre, é feito pelo Reverendo Ploen. Nós lembramos aqueles que estão doentes, aqueles com problemas, aqueles que querem orações especiais, aqueles enlutados e aqueles que se desesperam.

Pat Rocco, um amigo pessoal meu, faz a sua própria contribuição pessoal e motivadora cantando ‘*The Lord’s Prayer*’<sup>253</sup> (PERRY, 1994, p. 222, tradução nossa).

<sup>252</sup> No original: *The feeling being generated reaches out and envelopes all of us. I no longer feel alone. I feel one with these people, and one with God.*

<sup>253</sup> No original: *Steve bears the banner of our church. Our national and state flags are carried and positioned. The choir enters, with whom an instrumental ensemble, consisting of organ and piano, have presented the ‘Entrata Festivo.’ It is stirring and traditional, this solemn march.*

[...] *We mount the steps to the altar. We pause at the altar, pray, and bow our heads in reverence and respect. Now, the ministers, the elders and I proceed to the right side of the altar, to our chairs. We remain standing. Reverend Richard Ploen goes to the podium to deliver the opening prayer. [...] Strangely, on the green rug of the altar, the altar’s golden cross is reflected [...] The informal portion of our service is the welcome by Papa John Hose. Various announcements are being given. We begin to get better acquainted. We all always shake hands with those sitting near us, and bid them welcome, and say, ‘God Bless You.’ Somehow, this makes everything more of an earthy, human and religious experience.*

*More hymns, the Gospel and the always exciting ‘Gloria’ follow. We enter to more devout parts of our service with a prayer hymn. Today it is, ‘Eternal Father, Strong to Save,’ and then we shall have the silent prayer and the pastoral prayer. This again, as always, is prayed by Reverend Ploen. We remember those who are ill, those with problems, those who want special prayers, those bereaved, and those who have despaired.*

*Pat Rocco, a personal friend of mine, makes his own moving and personal contribution by a most reverent singing of ‘The Lord’s Prayer.’*

Após todos esses ritos formais, chega finalmente o sermão de Perry, que prega sobre Davi, Israel e a própria história da igreja, lembrando como desde aquele primeiro serviço até o momento de consagração da igreja haviam realizado o impossível pela força de deus. Após o sermão, novamente o coral canta, seguido da ordenação de um ministro e da comunhão, que Perry relata ser o momento mais sagrado do culto. Concluem com as bênçãos pastorais.

Na descrição do rito, algumas questões são interessantes. Primeiro, é válido lembrar que uma preocupação inicial de Perry, e de todo novo pretendente a líder religioso, foi a de ser reconhecido como tal, tanto pela comunidade a que servia quanto pela sociedade. Reconhecendo o fato de que não estava começando uma igreja pentecostal, mas uma igreja que atenderia uma comunidade com pessoas de várias origens denominacionais, no lugar de utilizar o terno e a gravata comumente pentecostais, utiliza um manto clerical no primeiro serviço da MCC, uma tradição que encontramos na descrição e que continua até os dias atuais. Sobre isso:

No começo, eu queria que todos me vissem como seu pastor. Alguns tinham problema fazendo isso porque eu não estava usando um colarinho católico ou vestindo mantos clericais. Eu falei com aqueles das denominações mais informais sobre isso e eles disseram: 'Bem, não vai nos incomodar. Você ainda vai ser Troy e não importa o que você vista, isso não vai mudar sua pregação'. Alguns disseram: 'Com tanto que não mude o seu estilo de pregar ou sua mensagem, nós não temos problema'. Então eu fui e comprei um traje completo de púlpito para ajudar alguns do meu rebanho a se relacionar melhor<sup>254</sup> (PERY, 1994, p. 140, tradução nossa).

Swicegood (2003) também nos traz uma descrição interessante sobre esse processo. O livro conta dois encontros de Perry com amigos que faziam parte do clero de igrejas tradicionais, que o aconselham sobre o modo como começar a igreja. O primeiro:

[...] não siga a rotina Pentecostal de fogo do inferno e enxofre. O povo de Los Angeles não aceitará isso. Os gays não vão aceitar isso.  
Troy admitiu que tinha em mente um tipo de adoração fundamentalista.  
Steve balançou a cabeça. A pele clara de suas bochechas ficava rosada quando ele estava excitado. 'Você quer um tipo de serviço mais ritualístico', insistiu ele, colocando um livro Episcopal de orações comuns nas mãos de Troy, 'não espero de forma alguma uma missa Episcopal, mas também não queremos uma reunião campal evangélica. [...] 'O que você vai vestir?' Steve continuou. 'Você tem um colarinho?' 'Você está brincando?'  
'Não! o que você achou que vestiria?'  
'Terno preto e gravata.'  
'Não!' retrucou Steve. 'Não quero ser agressivo ou ditar o que você deve fazer, mas você precisa comprar um colarinho.'

<sup>254</sup> No original: *At the start I wanted everyone to relate to me as their pastor. Some had trouble doing this because I wasn't wearing a Roman collar, or wearing robes. I talked to those from the more informal sects about this, and they said, 'Well, it's not going to bother us. You're still going to be Troy, and no matter what you wear, that's not going to change your preaching. Some said, 'As long as it doesn't change your preaching style, or your message, we're for it'. So, I went out and bought full pulpit attire to help some of my flock relate better.*

[...] Lembre-se, você provavelmente receberá gente de Hollywood. Pessoas que são sofisticadas ou pensam que são sofisticadas. Pessoas de todas as origens. Católicos e Episcopais esperam uma imagem.

Ao entrar numa loja de artigos Católicos localizada no Crenshaw Boulevard, Beecher teve um último ponto vital. 'Os sermões batistas duram uma eternidade', disse ele, 'mas nunca ouvi um padre Episcopal falar mais de vinte minutos. Como dizia o padre Asher, se você tem algo a dizer, pode agitar as pessoas em vinte minutos. Caso contrário, não se preocupe!'<sup>255</sup> (SWICEGOOD, 2003, p. 87, tradução nossa).

No segundo encontro, o amigo sugere agora o uso de um manto clerical, além de hinos. Na foto a seguir, também vemos a preocupação com um altar decorado e a vestimenta do clero desde 1970, quando realizavam serviços em um cinema ainda, preocupações que só aumentaram com a aquisição de sua própria igreja, como pôde ser notado na descrição.

---

<sup>255</sup> No original: [...] *don't go off on the Pentecostal hellfire and brimstone routine. The people of Los Angeles won't go for that. Gays won't accept it.*

*Troy admitted he had a fundamentalist type of worship in mind.*

*Steve shook his head. The fair skin of his cheeks became pink when he was excited. 'You want a more ritualistic type of service,' he insisted, slipping an Episcopalian book of common prayer into Troy's hand, 'I don't expect an Episcopal mass by any means, but we don't want a high camp meeting either. [...] 'What are you going to wear?' Steve continued. 'Do you have a collar?'*

*'You're kidding?'*

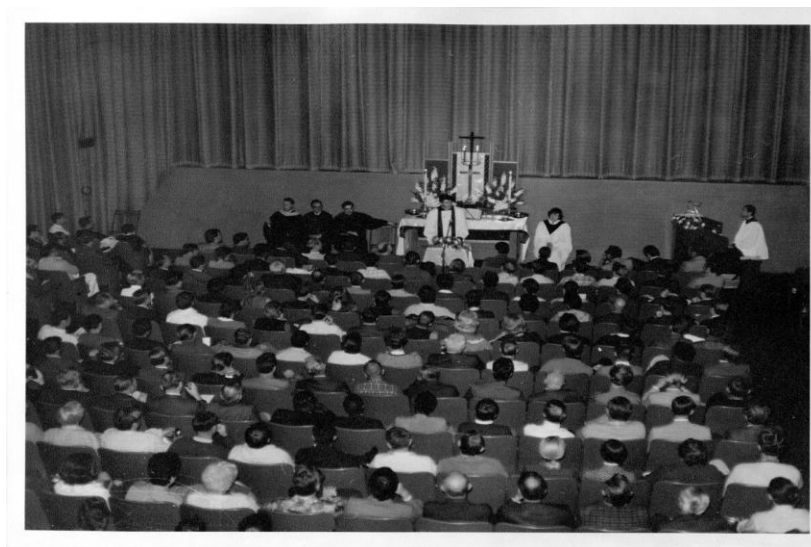
*'I'm not! what did you think you'd wear?'*

*'A black suit and a tie.'*

*'No!' snapped Steve. 'I don't want to be pushy or tell you your business — but you have to buy yourself a collar.'* [...] *Remember, you'll probably be getting people from Hollywood. People who are sophisticated or think they're sophisticated. People from all backgrounds. Catholics and Episcopalians expect an image.*

*Entering a Catholic supply store located on Crenshaw Boulevard, Beecher had a vital last point. 'Baptist sermons go on forever,' he said, 'but I never heard an Episcopal priest speak longer than twenty minutes. As Father Asher used to say, if you have something to say, you can stir people in twenty minutes. Otherwise, don't bother!'.*

**Figura 24** – Um culto de domingo de manhã da MCC no Encore Theater em Hollywood, 1970



Fonte: USC Libraries<sup>256</sup>.

Além disso, apesar da postura ecumênica, a descrição revela uma ritualística formal que lembrava igrejas como a episcopal ou católica (*high churches*). O que as descrições da autobiografia, dos pesquisadores e dos jornais parecem apontar é que todas essas decisões sobre a estrutura litúrgica ou o ritual que seria realizado aos domingos não eram aleatoriedades, como relatado pelas descrições já citadas que Robinson (1972) faz de alguns cultos da MCC em 1969. A MCC caminha em uma linha tênue entre manter uma mensagem coesa o suficiente para manter a identidade do grupo e flexível o bastante para se adequar aos trajetos de crenças pessoais dos membros. Desse modo, todo o simbolismo presente na MCC seria uma forma de Perry procurar atender a demanda da maior parte possível de membros enquanto se legitimava como líder religioso, tanto para a comunidade quanto para a sociedade, sendo que a flexibilidade na construção litúrgica e teológica da MCC pode ser relacionada à questão da acumulação do inicial do capital religioso. Nas palavras de Bourdieu (2007, p. 59):

Por sua vez, o *profeta* (ou o heresiarca) e sua *seita*, pela ambição que têm de satisfazer eles mesmos suas próprias necessidades religiosas sem a mediação ou intercessão da Igreja, estão em condições de contestar a própria existência da Igreja colocando em questão o monopólio dos instrumentos de salvação, estando obrigados a realizar a *acumulação inicial do capital religioso* pela conquista (e/ou reconquista incessante) de uma autoridade sujeita às flutuações e às intermitências da relação conjuntural entre

<sup>256</sup>Disponível em: <https://digitallibrary.usc.edu/archive/The-finished-church--2A3BF1D1OAGX.html#/SearchResult&VBID=2A3BXZAM017YN&PN=1&WS=SearchResults>. Acesso em: 3 nov. 2024.



a oferta de serviço religioso e a demanda religiosa de uma categoria particular de leigos.

Com isso, argumentamos que só é possível entender o modo como a MCC se construiu como instituição religiosa (a organização dos ritos, vestimentas e simbolismos), social e política (que estrutura um discurso) ao compreender o modo como se insere na comunidade a que se propõe a servir e quais as relações que estabelece com seus membros e com a sociedade em geral. Isso é também ressaltado por Robinson (1972) na questão da convencionalidade cristã do serviço religioso da MCC, já discutida no capítulo anterior. Para o autor, o aspecto tradicional do serviço da MCC tinha uma função dentro da comunidade criada que só é entendida tendo em mente as redes de sentidos que invocava.

Voltando à análise das capas e do prefácio da mãe de Perry, notamos a ênfase repetida nesse discurso de “convencionalidade”, sendo que as vestimentas e os simbolismos utilizados também nos dizem um pouco sobre o lugar que a MCC se propôs a ocupar como instituição religiosa cristã. Ao longo do livro, Perry ressaltava, diversas vezes, que não são uma “igreja gay”, mas uma igreja cristã aberta a todos, mesmo com seu trabalho especial junto à comunidade gay. Desse modo, no primeiro culto:

Então eu introduzi a igreja. Eu disse que a igreja era organizada para servir as necessidades religiosas, espirituais e sociais da comunidade homossexual da grande Los Angeles, mas eu esperava que a igreja crescesse para alcançar homossexuais onde quer que eles estivessem. Eu fui claro que nós não éramos uma igreja gay - nós somos uma igreja Cristã e eu deixei isso claro no meu primeiro sermão. Eu também disse a eles que nós seríamos uma igreja Protestante geral para incluir a todos<sup>257</sup> (PERRY, 1994, p. 134, sublinhado nosso, tradução nossa).

Esse discurso é reprisado nas falas do clero da MCC nos jornais locais, como quando Perry aparece em um jornal dizendo: “‘Nosso propósito geral é pregar o evangelho de Jesus Cristo’, ele reforçou. ‘Nós encorajamos outros gays (homossexuais) a ficar nas suas igrejas’”<sup>258</sup> (BROWN, 1974, tradução nossa), ou, ainda, quando o Rev. Robert Cunningham, pastor da MCC de Long Beach, diz: “‘Nós não pregamos que gay é bom. Nós pregamos que Cristo é bom e que sua mensagem é para toda a humanidade’”<sup>259</sup> (CLUTTER, 1975, tradução nossa). A

<sup>257</sup> No original: *Then I introduced the church. I said the church was organized to serve the religious, spiritual, and social needs of the homosexual community of greater Los Angeles, but I expected it to Grow to reach homosexuals wherever they might be. I made it clear that we were not a gay church – we were a Christian church, and I said that in my first sermon. I also told them that we would be a general Protestant church to be all-inclusive.*

<sup>258</sup> No original: *Our overall purpose is to preach the Gospel of Jesus Christ’ he stressed. ‘We encourage other gays (homosexuals) to stay in their churches.*

<sup>259</sup> No original: *We do not preach that gay is good. We preach that Christ is good and that his message is for all humanity.*

autobiografia se esforça em construir uma imagem não exclusivista, colocando a igreja mais como uma necessidade, dado o contexto opressivo, que uma escolha dos atores envolvidos. De modo geral, há um foco na convencionalidade da MCC como igreja cristã, que, longe de se construir como uma igreja separatista, se coloca ao mundo como tipicamente americana, no sentido de que historicamente as denominações têm servido a subgrupos dentro dos EUA (WARNER, 1995; IRLE, 1979). Perry tenta alargar o arcabouço cristão de onde parte para incluir o homossexual, mas se esforça a todo momento para relatar uma memória que lembre, tanto para os membros quanto para a sociedade, que em nenhum momento buscou romper com suas tradições.

O que é interessante, então, é que, com suas escolhas de vestimentas, ritos, simbolismos e discursos, a autobiografia também dialogava com o que era dito sobre a igreja e o homossexual na sociedade. Com a intenção de assumir uma postura reformista e de diálogo com a sociedade e com as pessoas no poder, Perry construía sua posição “tradicional”, em face dos discursos presentes na sociedade. Inicialmente uma “extensão do armário” (FREIRE, 2019), a posição religiosa e discursiva da MCC é construída em conjunto e em resposta a uma visão majoritariamente negativa sobre o homossexual.

Isso é exemplificado pelos jornais, que ao realizarem uma matéria sobre a MCC colocavam como contraponto uma matéria resposta de algum ministro conservador dando sua opinião. Esse fato é surge algumas vezes ao longo dos anos, sendo de especial interesse a fala do reverendo Hubert A. Morris, um pastor pentecostal da Assembleia de Deus. Ao ser perguntado: “Sr. Perry disse que acredita que uma relação homem com homem baseada somente em luxúria é um pecado. Mas ele diz que a sua relação é baseada no amor e pergunta como essas relações podem ser pecaminosas. Como você responderia?”<sup>260</sup> (SIFFORD, 1972b, tradução nossa), o reverendo responde:

Eu ouvi uma vez um homossexual falar e ele disse que depois de uma semana de relacionamentos com um homem, ele sabia que era impossível ter algum amor real. Eu li uma história no “*Christianity Today*” e citava um homem que é líder de uma organização baseada em San Francisco que tentava ajudar homossexual que queriam ser ajudados. Esse homem disse que muitos homossexuais tinham admitido para ele que eles eram guiados pela luxúria ao ponto que eles tinham até 1.000 parceiros masculinos por ano.

Não, eu apenas não acho que nós estejamos falando de amor aqui.<sup>261</sup> (SIFFORD, 1972b, tradução nossa).

<sup>260</sup> No original: *Mr. Perry says he believes a man-to-man relationship based solely on lust is a sin. But he says his relationship are based on love and he asks how can such relationships be sinful. How would you answer?*

<sup>261</sup> No original: *I once heard a homosexual speak and he said that after a week's relationship with a man he knew that it was impossible to have any real love. I read a story in “Christianity Today” and it quoted a man who's head of a San Francisco-based organization that tries to help homosexuals who want to be helped. This man said*

Perry tem de se defender desse tipo de acusação, provar sua moralidade e cristandade, antes de adentrar em diálogo com o poder estabelecido. Dessa forma, vemos a sua postura relatada por Robinson (1972), assim como sua ênfase no não exclusivismo. Em diversas ocasiões, Perry ressalta esse aspecto em seu discurso como registrou Robinson (1972) ou como os jornais noticiaram: “Nós tentamos mostrar aos homossexuais como viver no mundo e ser uma parte da sociedade em geral. Nós aconselhamos contra comportamento ultrajante, exibicionismo e atos públicos em banheiros e carros. Ensinamos que o sexo pertence ao quarto”<sup>262</sup> (CLUTTER, 1975, tradução nossa). Na autobiografia também temos que: “Deus não me condena por um desejo sexual que ele criou em mim. Ele não me condena a não ser que eu deixe as áreas de amor e vá para as áreas de luxúria destrutiva”<sup>263</sup> (PERRY, 1994, p. 169, tradução nossa), sendo que no oitavo capítulo: “Mas eu sou contra a conduta sexual em que força é usada em outra pessoa, ou quando é destrutivo; seja sadicamente ou masoquicamente”<sup>264</sup> (PERRY, 1994, p. 203, tradução nossa). As falas de Perry não parecem absurdas, mas parece que o reverendo e a instituição a todo momento têm a necessidade de demarcar uma linha moral, de ressaltar que defendem uma prática cristã baseada no amor, e não a promiscuidade com que muitos viam a *gay scene*. Em visita à Austrália, Perry diz a um jornal de Melbourne: “[...] Nós não pregamos que só porque você é gay, você é ótimo. Nós dizemos que tem de haver mais do que nós chamamos de quatro Bs, os bares, os banheiros, os arbustos e as praias”<sup>265</sup> (HEINRICHS, 1974, tradução nossa).

Desse modo, ressaltar uma identidade cristã convencional, com determinadas práticas, ritos, símbolos e códigos morais, adquire um sentido específico dentro da luta por legitimação como grupo religioso perante os mais diversos setores da sociedade. Isso se estende inclusive no jeito que a MCC coloca seu papel social para os jornais: “Quando as igrejas os expulsaram, os bares se tornaram o principal centro de encontro. Nós estamos provendo uma alternativa para

---

*that many homosexuals have admitted to him that they are driven by lust to the point that they have as many as 1,000 male partners in a year.*

*No, I just don't think we're talking about love here.*

<sup>262</sup> No original: *We try to show homosexuals how to live in the world and be part of the general society. We counsel against outrageous behavior, exhibitionism and public acts in restrooms and cars. We teach that sex belongs in the bedroom.*

<sup>263</sup> No original: *God does not condemn me for a sex drive that He has created in me. He doesn't condemn me unless I leave the areas of love and go to into the areas of destructive, excessive lust.*

<sup>264</sup> No original: *But I am opposed to sexual conduct when force is used on another person, or when it is destructive; either sadistically or masochistically.*

<sup>265</sup> No original: *[...] we don't preach that just because you're gay, you're great. We say there has to be more than what we call the four Bs, the bars, the baths, the bushes and beaches,' he said.*

os bares”<sup>266</sup> (GAY CHURCH, 1973, tradução nossa). Ainda: “Nos bares gays há ênfase demais em sexo”, disse Fred Conwell, um escritor de 32 anos e membro da igreja de Dayton, Ohio; “Não há muitos lugares como esse, onde ser amigável com alguém não significa que você está tentando ir para a cama com ele”<sup>267</sup> (NEED TO RELATE, 1970, tradução nossa). Toda essa postura com relação ao simbolismo e ao discurso da igreja também se refletia na posição política construída por Perry na autobiografia.

### 3.6 A POSIÇÃO POLÍTICA DE PERRY

A igreja fundada por Perry em sua sala de estar cresceu a tal ponto que na autobiografia relata 1000 pessoas dentro da igreja-mãe em Los Angeles no dia da inauguração em 1971, sendo que os jornais noticiam que a MCC: “[...] tem a terceira maior congregação protestante de Los Angeles, com mais de 800 membros ativos”<sup>268</sup> (WHARTON, 1971, p. 6, tradução nossa). Isso faz com que a igreja de Perry se torne uma força política não só da comunidade homossexual de Los Angeles, mas da política da cidade e da *Gay Lib* da Costa Oeste como um todo, com Perry assumindo posições de liderança em diversas organizações importantes.

Nesse sentido, a autobiografia destaca a atuação política de Perry, dedicando boa parte do sétimo capítulo a episódios de sua militância. O capítulo começa por estabelecer um tom para a narrativa que ressoa com a mensagem geral da *Gay Liberation*, um apelo ao *coming out* e ao orgulho identitário:

As pessoas saíram das sombras, dos armários, do mundo dividido [...] Muitos dos que fizeram contribuições generosas e altruístas de tempo, esforço, dinheiro e trabalho ainda devem permanecer anônimos porque o grande pântano de preconceito que pode engolir e destruí-los ainda está a nossa volta. No entanto, todos ganharam força e coragem à medida que nos unimos e assumimos a nossa posição, uma posição de orgulho e igualdade<sup>269</sup> (PERRY, 1994, p. 146, tradução nossa).

---

<sup>266</sup> No original: *When churches threw them out, bars became the central meeting place. We're providing an alternative to the bars.*

<sup>267</sup> No original: *In the gay bars the emphasis is too much on sex,” said Fred Conwell, a 32-year-old writer and a church member from Dayton, Ohio. “There aren’t many places like this, where to be friendly to someone doesn’t mean you’re trying to go to bed with him.*

<sup>268</sup> No original: *[...] has the third largest Protestant congregation in Los Angeles, with more than 800 active members.*

<sup>269</sup> No original: *People came out of the shadows, out of the closets, out of the half-world ... Many who made selfless and really generous contributions of time, effort, money and real work must still remain anonymous because of the great swamp of prejudice that could engulf and destroy them is still around us. Nevertheless, all gained strength and courage as we united and took our position, a position of pride and equality.*

Apesar da ênfase política na convencionalidade descrita por Robinson (1972), na autobiografia Perry se descreve, em conjunto com sua posição de líder religioso, como um verdadeiro *crusading homosexual minister*, ao estilo de Martin Luther King Jr. As comparações com o movimento por direitos civis das pessoas negras da década de 1960 não param com o apelido de “Martin Luther Queen”, mas são notadas em vários momentos da autobiografia. Ao discutir as consequências de sua militância:

Nós sabíamos que teríamos que pegar a mesma estrada solitária que nossos irmãos e irmãs negras pegaram nesses anos que se passaram. Nós temos que ir mesmo que eles soltem seus cachorros ferozes sobre nós como fizeram com os negros no Alabama e outros lugares do sul<sup>270</sup> (PERRY, 1994, p. 171, tradução nossa).

Em sua argumentação, a autobiografia constrói a posição do homossexual como uma minoria historicamente oprimida nos moldes do que outros grupos minoritários nos EUA realizaram antes, principalmente seguindo o exemplo negro. As táticas de protesto, organização e militância também sofrem essa influência, com Perry, em 1970, protestando em um restaurante com a placa *Faggots stay out*, prática que foi comum do movimento pelos direitos civis (L.A., 1970; SIGN, 1970).

A primeira experiência militante de Perry, quando é chamado para participar de um movimento por direitos civis para homossexuais ainda em abril de 1969, é descrita na autobiografia como um teste de coragem. Um homem gay havia sido demitido em San Francisco por sua sexualidade e protestos aconteceriam, no que Perry foi chamado para protestar em frente à sede da empresa em Los Angeles. Apesar das dúvidas, ele reúne suas placas e manifestantes, coloca o traje clerical mais conservador e vai às ruas. O que a vestimenta simboliza é que, em nenhum momento, a autobiografia constrói essa atividade como separada de sua função como pastor, mas a entende como uma extensão de sua atividade religiosa, utilizando o púlpito e sua posição religiosa como recurso político, como analisaram Robinson (1972), Freire (2019) e Dias (2022). Essa posição é profundamente enraizada na história estadunidense, como movimentos como o *social gospel*<sup>271</sup> ou o exemplo de Martin Luther King Jr. podem demonstrar (COOK, 2016). A década de 1960 também foi um momento em que táticas pacifistas de protesto, principalmente por líderes religiosos, estavam em voga; sobre seus protestos, Perry argumenta: “Eles foram não violentos. Eles eram o tipo de resistência passiva

<sup>270</sup> No original: *We know we have had to take that same stride down that lonely trail that our black brothers and sisters have been taking these past years. We have to go on even if they turn the vicious dogs loose upon us as they did on the blacks in Alabama, and in others places in the deep South*

<sup>271</sup> Movimento da virada do século XX que destacava a necessidade de uma preocupação social da igreja, principalmente com a condição operária.

e desobediência civil que tanto Mahatma Gandhi quanto o Dr. Martin Luther King tinham defendido e usado tão efetivamente”<sup>272</sup> (PERRY, 1994, p. 170, tradução nossa).

Na construção de sua imagem de líder político da comunidade homossexual de Los Angeles, Perry seleciona alguns outros eventos que considera pertinentes, assim como o fez na sua construção como líder religioso. O mais importante para a narrativa é sua participação como organizador e líder na primeira *Christopher Street West Parade* em 1970, que seria uma celebração do orgulho gay: “Nós só queremos marchar como homossexuais que são cidadãos – cidadãos por completo – desse país. Nós queremos reafirmar isso”<sup>273</sup> (PERRY, 1994, p. 178, tradução nossa). Ao chegar à estação da polícia para pedir permissão para a parada, é atendido pelo chefe de polícia de Los Angeles, o que o surpreendeu: “Agora, eu sei o que Daniel sentiu ao adentrar a toca dos leões”<sup>274</sup> (PERRY, 1994, p. 179, tradução nossa). Após a conversa inicial sobre a legalidade ou não da homossexualidade na Califórnia, o chefe o avisa que, para ele, dar permissão a um grupo de homossexuais para desfilarem era o mesmo que dar a permissão a um grupo de ladrões. Mas Perry não desiste, novamente ressaltando a união entre seu papel de líder religioso e líder político: “Eu te conto que meu Deus é maior que o departamento de polícia de Los Angeles. Ele é maior que o estado da Califórnia. Ele é maior que o governo dos EUA”<sup>275</sup> (PERRY, 1994, p. 180, tradução nossa).

Perry ressalta que, com a ajuda de Deus (e da American Civil Liberties Union), conseguiu finalmente a permissão na corte superior do estado da Califórnia, mas o profeta, agora político, sente que sua missão exige que faça mais: “Eu quero fazer algo. Eu quero avisar as pessoas que nós estamos aqui. Não para a glória pessoal de Troy Perry, mas para a sua, oh, Senhor”<sup>276</sup> (PERRY, 1994, p. 181, tradução nossa). Então, em um culto no Dia da Bandeira<sup>277</sup> anuncia que, após a parada, começará um jejum na esquina do fim da parada para protestar as leis arcaicas do estado da Califórnia. A autobiografia constrói essa memória como um ponto de virada na sua jornada, que lhe traz muitas dificuldades, mas que, assim como superou a figura do anjo da morte, tem confiança em Deus para superar seus desafios.

---

<sup>272</sup> No original: *They were nonviolent. They were the kind of passive resistance and civil disobedience that both Mahatma Gandhi and Dr. Martin Luther King had advocated and used so effectively.*

<sup>273</sup> No original: *We wanted to just march as homosexuals who are citizens - full citizens - of this country. We want to reaffirm that.*

<sup>274</sup> No original: *Now, I know what Daniel felt like when he walked into the den of lions.*

<sup>275</sup> No original: *I tell you that my God is bigger than the Los Angeles Police Department. He's bigger than the state of California. He's bigger than the United States Government.*

<sup>276</sup> No original: *I want to do something. I want to let people know we're here. Not for Troy Perry's self-glory, but for Yours, Oh Lord.*

<sup>277</sup> Vale lembrar do patriotismo de Perry, como ressalta Robinson (1972).

Assim como na descrição de Robinson (1972), Perry ressalta na autobiografia que todas as manifestações da qual participou foram organizadas e sem tumulto, indo de acordo com sua visão reformista da inclusão do homossexual. Ele buscava construir uma ponte de diálogo com o mundo heterossexual e seu principal foco de ação foi com relação à questão legislativa, em que tentava abolir as leis que eram usadas contra os homossexuais. Apesar de sua atitude moderada e a organização de suas manifestações, inclusive do jejum após a parada, Perry acaba preso, e na cadeia se recusa a ser liberado em O.R. (*own recognizance*), passando a noite na cadeia e sendo transferido para uma penitenciária no outro dia.

Na penitenciária e no julgamento, Perry constrói a narrativa de modo a deixar clara sua importância como líder político. Ao chegar à penitenciária, relata que: “Eu havia sido preso por estar em uma demonstração de direitos civis! Isso foi o suficiente. Eu era um herói instantâneo. Eles fizeram uma multidão à minha volta e apertaram minhas mãos”<sup>278</sup> (PERRY, 1994, p. 192, tradução nossa). A situação também ressoa com a história de sua tia Bea, que após a conversão ficou dias apenas jejuando e rezando, sendo mandada para o sanatório. Bea, falando em línguas e exercendo seu poder de cura, se torna uma “celebridade” entre os pacientes e funcionários, sendo liberada logo depois. A convergência da história de Bea e a de Perry na narrativa nesse momento novamente ressalta como a construção do líder carismático religioso se estende para a do líder carismático político.

Construindo sua importância na cidade, Perry relata que, quando o caso vai à corte, o advogado conta que ele saiu na segunda página do *The Los Angeles Times* e que o juiz queria acabar com o caso rapidamente. Ao entrar na corte: “Meia dúzia de pessoas, entre os espectadores, se levantaram. Muitos outros, quando viram meu colar, e alguns se juntaram nessa demonstração”<sup>279</sup> (PERRY, 1994, p. 194, tradução nossa). Como o advogado previu, o caso foi rápido, a acusação foi reduzida de “incitar a revolta” para “obstruir a calçada” e Perry solto enquanto outro tribunal foi marcado. Ele conta o que sua prisão causou na comunidade: “Quando a notícia da prisão chegou à dança da liberação gay ocorrendo no bar Satan, quase começou uma revolta. Jovens queriam marchar na estação de polícia. Eles provavelmente teriam, mas não sabiam em qual eu estava”<sup>280</sup> (PERRY, 1994, p. 195, tradução nossa). No entanto, Perry novamente ressalta o caráter ordenado e reformista de sua postura política: “A

<sup>278</sup> No original: *I was nailed for being in a civil rights demonstration! That did it. I was an instant hero. They crowded around me and shook hands.*

<sup>279</sup> No original: *About a half-dozen people among the spectators stood up. A lot of others stood up, when they saw my collar, and some of them joined in this demonstration.*

<sup>280</sup> No original: *When news of the arrest reached the Gay Lib Dance over at Satan's Bar in the Silver Lake area, it did almost start a riot. Young people wanted to march on the police station. They probably would have, but they didn't know which one I was in.*

melhor coisa a se fazer seria uma série de demonstrações e marchas em Hollywood para mostrar apoio ao jejum”<sup>281</sup> (PERRY, 1994, p. 196, tradução nossa).

De volta à liberdade, Perry e seus companheiros decidem que o melhor lugar para dramatizar o ocorrido e continuar o jejum seria o prédio federal, já que era fora da jurisdição da polícia local. A narrativa continua ressaltando a posição de Perry e o apoio que recebeu: “A qualquer tempo, acho que qualquer um poderia ter contado três dúzias de pessoas lá”<sup>282</sup> (PERRY, 1994, p. 197, tradução nossa). No quarto dia, recebe uma ligação de um canal de TV local para uma entrevista por telefone, em que Perry é apresentado como organizador e líder da parada homossexual em seu quarto dia de jejum. Quando o apresentador se recusa a chamá-lo de “reverendo”, Perry desliga na hora:

Mais tarde, eu ouvi que o resultado da minha ação havia tido uma resposta eletrizante. Meu secretário ligou na estação e demandou um pedido de desculpas. Ele insistiu que um repórter devia ser objetivo. Quando ele perdeu sua objetividade ele não era mais um repórter ou um bom editor. Se o pedido não fosse feito publicamente no ar, a estação seria cercada por todas as organizações gay que me davam apoio. Isso fez algo acontecer. Uma campanha para ligar e escrever a estação começou. Uma vez iniciado, não parou. No próximo dia eu recebi o pedido e foi amplamente publicado na imprensa. Na próxima semana outro apresentador assumiu o programa<sup>283</sup> (PERRY, 1994, p. 199, tradução nossa).

Finalmente, após 10 dias, o jejum termina, quando três vereadores visitam Perry. Eles queriam uma lista de:

queixas sobre assédio policial, brutalidade policial, aplicação injusta da lei e práticas discriminatórias em nível local. Eles também prometeram pressionar pela reforma da lei através da legislatura. Eles queriam entrar em um diálogo contínuo e significativo conosco que alcançaria resultados positivos. Para mim, foi uma vitória pessoal. Mas, mais importante, foi uma vitória para toda a comunidade gay. Senti que estava cumprindo a missão de Deus, mas sabia que meu trabalho estava apenas começando<sup>284</sup> (PERRY, 1994, p. 202, tradução nossa).

---

<sup>281</sup> No original: *The best thing to would be a planned series of nonviolent demonstrations and marches downtown and in Hollywood to support the fast.*

<sup>282</sup> No original: *At any one time, I think anyone could have counted about three dozen people there.*

<sup>283</sup> No original: *Later, I learned that the result of my hanging up had had an electrifying response. My secretary called the station and demanded an apology. He insisted that a reporter should be objective. When he lost his objectivity, he was no longer either a reporter or a good editor. If the apology was not made publicly on the air, the station would be picketed by all the gay organizations that supported me. That got action. A campaign to call and write the station started. Once started, it didn't stop. The next day I got the apology, and it was WIDELY covered in the press. The following week, Regis Philbin took over.*

<sup>284</sup> No original: *grievances on police harassment, police brutality, unfair law enforcement, and discriminatory practices on the local level. They also promised to push for law reform through the legislature. They wanted to enter into a continuing and meaningful dialogue with us that would achieve positive results. For me, it was a personal victory. But more important, it was a victory for the whole gay community. I felt that it was fulfilling God's mission, but I knew my work had only just hit its stride.*



Embora não ressalte na autobiografia, um dos *councilman* é Bob Stevenson, com quem Perry tinha uma relação como representante da comunidade gay. Na autobiografia, vemos quando da eleição: “Agora, eu nunca falo a ninguém como votar, mas, como um certo homem estava concorrendo, eu disse que se alguém votasse nele, quase certamente morreria e iria para o inferno”<sup>285</sup> (PERRY, 1994, p. 151, tradução nossa). Com o contexto da comunidade homossexual urbana, podemos supor que o homem em questão era Paul Lamport, concorrente ao cargo juntamente a Bob Stevenson. Nessa eleição, a comunidade mostra a força do seu voto, sendo que Lamport atribui sua derrota ao voto gay em Hollywood e Perry também comemora a vitória eleitoral (SELF, 2008). A relação de Perry com o *councilman* e a política local é anterior e continua após a autobiografia, sendo noticiada nos periódicos ao longo dos anos. Quando do incêndio da igreja-mãe em Los Angeles em 1973, é através desse contato político que Perry consegue fechar a rua para seu culto ao ar livre, segundo Faderman e Timmons (2006).

Outras relações que não são postas de forma explícita na autobiografia nos revelam parte dos conflitos necessários à gestão de uma igreja que conciliava homossexualidade e cristianismo nessa temporalidade específica. Perry constrói a postura da denominação dentro da autobiografia como incontestada, até pelo modo como a narrativa constrói sua *persona* política em conjunto a sua *persona* religiosa. No entanto, ao comparar a autobiografia de 1972 com a de 1990, fica claro como a posição de Perry não era unânime dentro da própria congregação, quanto mais dentro de toda a comunidade. Desse modo, temos na autobiografia de 1972 sobre sua atitude militante:

Havia aqueles que trabalharam duro na igreja, mas que queriam que fossemos com cautela, que tivéssemos uma postura conservadora em relação a qualquer reforma social. Eles sentiam, com toda a honestidade, que ação política, demonstração, jejum e marchas eram prematuras. Eu não concordei com eles; ainda não concordo. Mas eu respeito a opinião deles. Eles fizeram suas vozes ouvidas nas reuniões da mesa diretora e nos encontros na nossa congregação. Eu senti que o espectro de alcance da nossa igreja era tal que acomodaria a todos. E realmente acomoda! Ninguém ficou bravo e saiu porque eu jejei nas escadas do prédio federal. Eu tinha que limpar o ar após o jejum trazer o assunto para cabeça na minha própria igreja<sup>286</sup> (PERRY, 1994, p. 205, tradução nossa).

<sup>285</sup> No original: *Now, I never tell anyone how to vote, but I did say that since that certain man was running, if anyone voted for him, they'd almost surely die and go to hell.*

<sup>286</sup> No original: *There were those who worked very hard in the church, but who wanted us all to go slow, to take a very conservative posture in our approach to any social reforms. They felt, in all honesty, that political action, demonstrations, fasts, and marches were premature. I didn't agree with them; I still don't. But I respect their opinions. They made their voices heard in board of directors meetings and in meetings of our parishes and in the congregation. t No one got mad and walked out because I had taken to the streets or the steps of the Federal Building. I had to clear the air after the fast because that had brought matters to a head in my own church.*

Embora dê pistas de um conflito de opiniões dentro da igreja, Perry dá a entender que no final tudo se resolveu harmoniosamente. Já em 1990, vemos:

Eu gostaria de poder dizer que tal conflito nunca foi o caso na *Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches*, mas como todas as denominações existentes, nós fomos mais de uma vez sacudidos por tentativas divisivas de tomada da igreja. A primeira tentativa foi no verão de 1970. Enquanto eu estava na escadaria do prédio federal em Los Angeles para protestar leis que discriminam contra homossexuais, alguns membros da nossa borda de diretores (aqueles que eram contra a ação social cristã) convocaram uma reunião congregacional especial. O objetivo deles era remover a nossa denominação de qualquer envolvimento público futuro em ativismo secular gay e, no processo, elevar suas próprias posições. Felizmente, nossos membros entenderão a missão da igreja melhor que a maioria dos diretores da igreja, e votaram por uma vantagem esmagadora, 110 contra 11, para rejeitar os usurpadores e manter nossas três prioridades originais – salvação, comunidade e ação social cristão – que haviam sido explicadas em detalhes no nosso primeiro serviço em 6 de outubro de 1968<sup>287</sup> (PERRY, SWICEGOOD, 1990, p. 63, tradução nossa).

Mas o conflito não era tão interno que apenas em 1990 foi revelado, já que a autobiografia de 1972 deixa algumas pistas, assim como os jornais *underground* reportam o conflito. Perry escreve, em 1972, elogiando os jovens da congregação: “Eles são verdadeiros cruzados que sobem aos púlpitos e às manifestações de rua comigo para lutar pela nossa cruzada”<sup>288</sup> (PERRY, 1994, p. 204, tradução nossa). Robinson (1972), ciente das tensões internas da MCC, traz as seguintes afirmações: “Desde cedo na história da MCC, Perry vinha lutando uma batalha que ainda continua com um poderoso elemento conservador na igreja, que parecia consistir de um número de membros mais velhos e ricos da comunidade”<sup>289</sup> (ROBINSON, 1972, p. 96-97, tradução nossa). Ainda, temos no *Los Angeles Free Press*:

<sup>287</sup> No original: *I would prefer to be able to say such conflict has never been the case in the Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches, but like all existing denominations, we have more than once been shaken by divisive takeovers attempts.*

*The first venture was in the summer of 1970. While I was fasting on the steps of the Federal Building in Los Angeles to protest laws that discriminated against homosexuals, some members of our board of directors (those who were opposed to Christian social action) called a special meeting. Their objective was to remove our denomination from any future public involvement in secular gay activism and, in the process, to elevate their own positions. Fortunately, our membership understood the mission of Metropolitan Community Church better than most of the church's directors, and voted by a lopsided count, 110 to 11, to reject the usurpers and to maintain our original three priorities – salvation, community, and Christian social action – which I had explained in detail in our very first service in October 6, 1968.*

<sup>288</sup> No original: *They are true crusaders who take to the pulpits and to the street demonstrations with me to fight for our crusade.*

<sup>289</sup> No original: *Since early in MCC's history, Perry had been fighting a running battle with a powerful conservative element in the church which seemed to consist of a number of older, more affluent members of the community.*

Numa reunião do *Gay Liberation Front* de Los Angeles, em 5 de julho, os membros votaram para apoiar totalmente o Reverendo Perry em relação ao jejum e planejam panfletar o próximo serviço religioso na *Metropolitan Community Church*. A maioria dos membros do GLF não estão associados à igreja de Perry. O conselho de administração de Perry não lhe deu apoio e há rumores de que o conselho pode cortar seu salário pelo tempo que ele passa não ‘diretamente relacionado ao trabalho da igreja’. O GLF planeja panfletar a congregação para mostrar seu apoio a Perry e o desgosto pela atitude do conselho<sup>290</sup> (DOUGLAS, 1970, p. 5, tradução nossa).

Esse tipo de conflito, por exemplo, era algo não exclusivo da organização. Outras organizações, como a *Mattachine Society*, há algum tempo enfrentavam um dilema interno entre os defensores (normalmente, pessoas mais velhas) de uma postura alinhada à descrição característica de organizações homófilas e os advogados de uma *Gay Liberation* nos moldes de um movimento por direitos civis militante, apoiando-se no exemplo e na memória da luta negra. A MCC se insere nesse exato momento de transição, ainda angariando uma grande quantidade de pessoas, todos da mesa diretora, exceto Perry e seu companheiro de casa, que viam a igreja como uma “extensão do armário” (FREIRE, 2019), mas cada vez mais se direcionando para integrar uma mensagem e atitude condizentes com o novo movimento político.

A disputa interna mostra que, apesar de fundada nessa temporalidade específica, não houve uma aceitação passiva dos ideais defendidos na época, mas uma construção com base no contexto específico da MCC, sendo que os processos que aparecem simplificados na autobiografia são muito mais complexos, abarcando negociações e disputas com vários atores que participavam da comunidade homossexual urbana.

Por mais que Perry sempre ressalte a união apesar das diferenças: “Nós tivemos pouco problema com doutrina. Era uma igreja de ação: ame o seu Deus, levante a cabeça, ande com orgulho, ame o próximo como a si mesmo”<sup>291</sup> (PERRY, 1994, p. 144, tradução nossa), é pertinente lembrar que a MCC é fundada tendo membros das mais diversas orientações religiosas cristãs, das mais diversas posições políticas e cujo único fator comum é o pertencimento à comunidade homossexual urbana de Los Angeles. Assim, além de uma constante negociação com relação à mensagem religiosa, que deve caminhar em uma linha tênue entre a identidade do grupo e os percursos individualizados de crença, havia também um

---

<sup>290</sup> No original: *At a meeting of the Gay Liberation Front of LA on July 5, members voted to support Reverend Perry in full regarding the fast, and plan to leaflet the next service at the Metropolitan Community Church. Most members of the GLF are not associated with Perry's church. Perry's board of directors has not given support to him and there are rumors that the board may cut off his salary for the time he spends not "directly related to church work."* The GLF plans to leaflet the congregation to show their support of Perry and disgust at the board's attitude.

<sup>291</sup> No original: *We had little trouble with doctrine. It was a church of doing: do love your God, do stand tall, do walk proud, do love your neighbor as yourself.*

constante conflito sobre a mensagem política da denominação, que não se deslocava da mensagem religiosa, especialmente dado o contexto político da década de 1970.

## CONCLUSÃO

O objetivo que guiou inicialmente a construção da dissertação foi compreender a fundação e expansão inicial da MCC (particularmente, os motivos de fundação de uma igreja que concilia cristianismo e homossexualidade e as razões de seu sucesso), instituição religiosa que com maior sucesso advogou a ideia da conciliação entre homossexualidade e cristianismo desde a segunda metade do século XX. Tendo esse objetivo em mente, tomamos como fonte a autobiografia de 1972 do reverendo Troy Perry, fundador e líder da denominação, dada a relevância da memória construída em volta de Perry e da importância do livro como produção da igreja nos seus primeiros anos.

Para realizar essa proposta, primeiro revisamos a bibliografia disponível sobre o tema, o que nos demonstrou a necessidade de assumir algumas posições e construir certo contexto antes de adentrar a análise da igreja. A bibliografia, constituindo-se em sua maior parte de estudos com recortes comunitários e com um viés de análise psicológico, constrói seu interesse primariamente a partir da ideia de “estigma”, construindo uma visão acerca da homossexualidade e da sua relação com o cristianismo que, embora não seja errônea, é limitada. Tendo em vista as necessidades de um estudo histórico, as próprias premissas que guiaram os estudos tiveram que ser revisadas, inclusive pensando no ambiente social que delimitou as conclusões dos pesquisadores.

Desse modo, as conclusões do primeiro capítulo apontam para a necessidade de um olhar mais amplo e contextualizado no trato com o tema. Primeiro, assumimos uma posição que trata a homossexualidade como diferença, e não desvio. Essa posição nos permite reconhecer todo um universo próprio de significações que foi muito pouco discutido pela bibliografia e que é parte essencial da formação de qualquer instituição homossexual da década de 1970. Segundo, recusamos a contradição entre cristianismo e homossexualidade como uma premissa que guia o estudo, no lugar apontando como foram sendo construídos inúmeros pontos de contato que, inclusive, podem ser elaborados teoricamente a partir do conceito de “modernidade religiosa” da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (2000, 2015).

A pesquisadora observa como, principalmente a partir da década de 1960, elabora-se uma reorganização do crer nas sociedades contemporâneas que ignora as linhas denominacionais postas, no caso estadunidense, e preza por uma individualização e pulverização dos percursos de crença, instituindo novas dinâmicas no campo religioso. Com essa elaboração teórica e as conclusões do primeiro capítulo, as perguntas iniciais da dissertação

são reelaboradas. A primeira pergunta sobre a emergência de uma igreja que concilia homossexualidade e cristianismo pode ser melhor construída tendo em vista:

Os fatores que em circunstâncias históricas específicas fazem com que tais características emergjam, se cristalizem e talvez se organizem na forma de religião. Uma vez aceito que a dimensão do crer, presente em toda atividade humana, pode assumir uma forma religiosa e ser um ingrediente essencial em fenômenos que podemos chamar de religiões, a questão realmente interessante diz respeito à transição do virtual para o realmente religioso<sup>292</sup> (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 111, tradução nossa).

Ou seja, dentro desse contexto de constante reorganização do religioso sob novas formas que a autora denomina “modernidade religiosa”, quais fatores historicamente localizáveis que levam à ideia, inédita até aquele momento, de uma igreja que concilia homossexualidade e cristianismo. Hervieu-Léger (2000, 2015) nos aponta um caminho ao observar que:

Transformada em um reservatório de signos e valores que não mais correspondem a formas nítidas de pertencimento e comportamento que obedecem a regras feitas por instituições religiosas, a religião (no sentido de religião tradicional) tornou-se uma matéria-prima simbólica, eminentemente maleável, que pode ser reprocessada de diferentes maneiras conforme exigido por quem a extraí. Assim, a religião pode ser incorporada a outras construções simbólicas<sup>293</sup> (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 158, tradução nossa).

O que se poderia concluir é que, na modernidade religiosa, fatores identitários poderiam se juntar a fatores religiosos, dada sua disponibilidade, formando um tipo específico de comunidade religiosa que só pôde ser produzida nesse contexto histórico e entendida a partir desse mesmo contexto. Assim, o conceito de “modernidade religiosa”, assumindo teoricamente as dinâmicas de reinvenção da religião na contemporaneidade, nos levou a discutir qual dinâmica levou à formação de instituições novas como a MCC e, de forma mais específica, como essa ideia de igreja se materializou na MCC como instituição religiosa.

A segunda questão posta no começo da dissertação também sofre esse mesmo processo de discussão teórica, referindo-se agora ao modo de gestão de uma nova comunidade religiosa

<sup>292</sup> No original: *The basic question here concerns the factors which in specific historical circumstances cause such features to emerge, to crystallize and perhaps to become organized in the form of a religion. Once it is accepted that the dimension of believing, which is present in all human activity, can assume a religious form and be an essential ingredient in phenomena we can term religions, the really interesting question concerns the transition of virtual into actual religious believing.*

<sup>293</sup> No original: *Transformed into a reservoir of signs and values which no longer correspond to clear-cut forms of belonging and behavior that comply with rules made by religious institutions, religion (in the meaning of traditional religion) has become a raw material of symbol, and eminently malleable, which can be reprocessed in different ways as required by those who extract it. Thus religion can be incorporated into others symbolic constructions.*

dentro desse contexto. Admitindo-se a possibilidade histórica da junção de fatores religiosos e identitários em um contexto de modernidade religiosa, como se dá o processo de manutenção da transmissão da memória religiosa nessas novas comunidades? Segundo a autora, as comunidades religiosas devem:

Gerir a dissociação crescente entre os dois imperativos contraditórios. O primeiro imperativo é o de alimentar um consenso teológico e ético mínimo, capaz de absorver e enquadrar, sem rompê-las, as diversas trajetórias cada vez mais individualizadas da identificação com a crença. O segundo imperativo é o de manter, ao mesmo tempo, um modelo suficientemente forte da verdade partilhada para evitar ser completamente invadido pelo movimento ofensivo dos pequenos mecanismos comunitários prontos a oferecer a fiéis perturbados pela ausência ou a perda de referências coletivas a segurança de um ‘código de verdade’ pronto para ser utilizado (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 116).

Como consegue-se manter uma mensagem coesa o suficiente para dar uma identidade a comunidade ao mesmo tempo que flexível o suficiente para se encaixar nos diversos percursos religiosos dos participantes: esse é o desafio da MCC e de qualquer instituição dentro desse contexto do campo religioso.

Tendo discutido teoricamente as questões que guiaram o trabalho e estabelecido algumas posições acerca da análise do objeto, no segundo capítulo conseguimos explorar, a partir dessas indagações, o contexto que envolvia a igreja. Estabelecida a homossexualidade como diferença, nos fica claro que além de uma plasticidade da religião vista como matéria-prima há a existência de uma identidade homossexual historicamente localizada como fator necessário à emergência de uma igreja que concilia homossexualidade e cristianismo. Assim, é a argumentação da dissertação que o universo próprio de significações que moldou a identidade de Perry e dos membros da MCC é um personagem tão ativo na formação da denominação quanto o próprio fundador. Exploramos esse universo próprio através do conceito de “comunidade homossexual urbana”, em que discutimos a formação de uma comunidade e de uma identidade historicamente localizada no fim da década de 1960 e começo da década de 1970. É dessa base comunitária que a MCC, entre outras instituições, nasce e é daí que seus problemas, soluções e discursos advêm.

Observando o contexto interno da denominação, principalmente o institucional (algo pouco explorado pela bibliografia com o foco comunitário), também podemos discutir como a dinâmica interna da instituição religiosa no período estudado se relaciona às condições da transmissão da memória religiosa, ou seja, a manutenção da coesão do grupo religioso. Através da produção denominacional e de pesquisa junto a jornais comerciais estadunidenses, conseguimos estabelecer que o momento da MCC quando da publicação da autobiografia é um

da transição de uma igreja congregacional para uma denominação nacional, sendo que o papel de Perry nessa transição é de ser o fiador da legitimidade da mensagem religiosa da MCC, estabelecendo-se como um “líder carismático”.

Observar esses processos nos permite, cada vez mais, analisar de forma mais rica a questão inicial colocada pela dissertação, assim como a fonte principal. A própria escolha da autobiografia como documento principal, e o modo de análise proposto, se justifica pelo contexto construído com relação à dinâmica da denominação. Desse modo, tendo observado como a instituição constrói a importância da figura de Perry nesse momento de transição, a autobiografia adquire um caráter dual que é discutido ao longo de todo o terceiro capítulo pelos conceitos de “pacto autobiográfico” e “lugar social”.

Para o historiador, através da relação da autobiografia com outras fontes denominacionais e do esforço da instituição em construir um líder, fica clara a existência da continuidade de um discurso institucional elaborado a partir dos critérios da igreja. No entanto, a autobiografia só adquire relevância ao se colocar como o discurso pessoal do fundador e líder, ao construir a referencialidade entre autor e obra (LEJEUNE, 1989). Assim, mesmo que do ponto de vista historiográfico a construção da referencialidade tenha como base um lugar de produção historicamente localizado (CERTEAU, 2022), permanece que o que estrutura a narrativa e confere relevância social à obra é a posição individual de Perry como esse grande líder, que trouxe a mensagem profética da conciliação entre homossexualidade e cristianismo.

Assim, tendo estabelecido um contexto e critérios para a análise da autobiografia, pudemos finalmente expor qual é a mensagem religiosa, baseada na ideia da conciliação entre homossexualidade e cristianismo, proposta pela MCC em seus primeiros anos, assim como explorar a forma como ela constrói essa mensagem como uma revelação profética derivada do contato pessoal de Perry com o divino. Dessa maneira, exploramos como, na autobiografia, a mensagem religiosa construída se estrutura a partir de um mito revelacionista cristão sobre a conciliação entre homossexualidade e cristianismo baseado na figura de Perry como profeta, sem esquecer como há também nessa história uma referência no universo próprio de significações do qual a MCC faz parte.

De forma geral, ao longo da escrita, as perguntas iniciais colocadas sobre a fundação e gestão de uma igreja específica foram se mesclando com uma discussão mais ampla sobre a ideia da conciliação entre homossexualidade e cristianismo na metade final do século XX, até mesmo pela representatividade alcançada pela igreja. Esta se colocou em seu início como a igreja que trazia a ideia da conciliação entre homossexualidade e cristianismo, o que apenas foi se consolidando ao longo dos anos, tornando-a um referencial de sucesso, mesmo para esforços



que não tinham um ideal ecumênico, mas intradenominacional (como a Dignity com os católicos ou Integrity com os episcopais). Analisar a igreja é observar uma das poucas instituições que não só conseguiu propor uma mensagem nova dentro do cristianismo, mas também gerir a mensagem de forma coesa o suficiente para construir uma instituição que dura e prospera há mais de meio século enquanto seus concorrentes pereceram em poucos meses ou anos.

Assim, ao estudar a fundação da MCC, dado seu tamanho e sua representatividade, é também possível, e em parte necessário, compreender, embora de forma indireta, as dinâmicas que envolviam cristianismo e homossexualidade na década de 1960 e os mecanismos que possibilitaram sua conciliação dentro do campo religioso estadunidense. Desse modo, as premissas colocadas ao longo do texto podem demonstrar sua validade ao lidar não só com a MCC, mas pode-se argumentar que toda a iniciativa que parta da ideia da conciliação entre homossexualidade e cristianismo na segunda metade do século XX, mesmo que de forma oposta ao que proposta a MCC, parte, por exemplo, necessariamente de uma discussão sobre uma identidade homossexual historicamente localizada, normalmente ligada à existência de uma comunidade homossexual urbana, e de uma mensagem religiosa que passa por determinadas discussões.

Além do banimento realizado pelas igrejas tradicionais, que encaram a homossexualidade como um ato pecaminoso ou uma orientação doentia (o que abre espaço para a reunião do grupo excluído), é uma condição necessária para o desenvolvimento da mensagem que haja pelo grupo um entendimento da homossexualidade como uma identidade mais ou menos delimitada baseada em alguma representação comum, que então possibilita a ideia da conciliação entre esse fator identitário e uma memória religiosa, que pode ser baseada em uma tradição estabelecida ou mesmo moldada (como faz a MCC), como uma “matéria-prima simbólica”, segundo as necessidades do grupo e dos indivíduos.

Nesse processo, uma série de conflitos e questões aparecem que dizem respeito à organização do grupo como uma instituição religiosa específica, como rituais; liturgia; formas de legitimação e dominação religiosa; etc. (que no caso da MCC exploramos no terceiro capítulo); mas outras que dizem respeito às dinâmicas postas quando da possibilidade de conciliação entre cristianismo e homossexualidade. Assim, diversas questões enfrentadas pela MCC foram dilemas que várias das instituições que propuseram a ideia da conciliação entre homossexualidade e cristianismo enfrentaram. Como enfrentar a condenação bíblica defendida pela maioria das tradições cristãs? Até que ponto as especificidades de uma identidade homossexual deveriam interferir na mensagem religiosa da nova instituição, ou seja, como

exatamente conciliar esses dois fatores? Fundar instituições próprias ou lutar por reconhecimento dentro das tradições estabelecidas? Qual deveria ser a relação da igreja com os problemas enfrentados pela comunidade homossexual? Ainda, muitas das questões postas eram questões comuns não só às instituições parecidas com a MCC, mas a todas as instituições homossexuais, como a questão da participação feminina exemplifica de forma magistral.

Em conclusão, buscamos explorar as dinâmicas sociais e religiosas postas na fundação e expansão inicial da MCC, tendo que no processo estabelecer uma série de premissas e construir um contexto que dizem respeito, em seu conjunto, às dinâmicas entre homossexualidade e cristianismo conforme postas na sociedade estadunidense da segunda metade do século. Com o trabalho, esperamos ter abarcado os critérios próprios a uma pesquisa histórica, mas também conferir dignidade à denominação e à ideia, tão pertinente, da conciliação entre homossexualidade e cristianismo.

## BIBLIOGRAFIA

ALVES, Z. **Religião e sexualidade**: reflexões sobre igrejas inclusivas na cidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2009.

ASSOCIAÇÃO DAS IGREJAS DA COMUNIDADE METROPOLITANA DO BRASIL. **ICM do Brasil**. [S. l.], 2010. Disponível em: <https://www.icmbrasil.org.br/>. Acesso em: 17 out. 2024.

AZEVEDO, P. C. **“Vibrante, inclusiva e progressista”**: dinâmicas religiosas, sexuais e políticas na Igreja da Comunidade Metropolitana do Rio de Janeiro (ICM-RIO). Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Universidade Estadual Fluminense Darcy Ribeiro, Rio de Janeiro, 2021.

BARROS, J. A. **Fontes históricas**: introdução aos seus usos historiográficos. Petrópolis: Vozes, 2019.

BARROS, José D'Assunção. **O jornal como fonte histórica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

BARROZO, V. B. F. A crise da transmissão da memória religiosa entre as novas juventudes pentecostais como desafio institucional para unidades nos próximos anos: notas teóricas. In: OLIVEIRA, D. M. (org.). **Pentecostalismos e unidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 241-248.

BARROZO, V. B. F. **Modernidade religiosa**: memória, transmissão e emoção no pensamento de Danièle Hervieu-Léger. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

BAUER, P. F. The homosexual subculture at worship: a participant observation study. **Pastoral Psychology**, v. 25, n. 2, p. 115–127, 1976.

BECKER, H. **Outsiders**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BERTOLINO JUNIOR, F. C. **Peregrinos do arco íris**: a construção identitária homossexual a partir das igrejas inclusivas em São Paulo. Dissertação (Mestrado em ciências da religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. **Usos & abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006. p. 183-191.

BRANDÃO, F. A. M. **Religião e homossexualidade**: uma abordagem histórica e sociocultural das Igrejas Cristãs inclusivas em Goiás. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Goiás, Morrinhos, 2021.

BROWN, J. C. Gays to form church here? **The Akron Beacon Journal**, Akron, Ohio, p. 18, 6 mar. 1974. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/152277477/?terms=metropolitan%20community%20church&match=1>. Acesso em: 23 mar. 2024.

BUARQUE, V. A. C. A epistemologia “negativa” de Michel de Certeau. **Trajetos**, Fortaleza, v. 5, ed. 9/10, p. 231-247, 2007. Disponível em:

[https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/20382/1/2007\\_art\\_vacbruarque.pdf#:~:text=RESUMO:%20Michel%20de%20Certeau%2C%20ao%20longo%20de,significados%2C%20sobretudo%20atrav%C3%A9s%20de%20sua%20pr%C3%A1tica%20discursiva](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/20382/1/2007_art_vacbruarque.pdf#:~:text=RESUMO:%20Michel%20de%20Certeau%2C%20ao%20longo%20de,significados%2C%20sobretudo%20atrav%C3%A9s%20de%20sua%20pr%C3%A1tica%20discursiva). Acesso em: 25 maio 2025.

CADGE, W. Vital conflicts: the mainline denominations debate homosexuality. In: Wuthnow, R; EVANS, J. H. (org.) **The Quiet Hand of God: Faith-Based Activism and the Public Role of Mainline Protestantism**. Berkeley: University of California Press, 2002. p. 265-286.

CALL me troy. Direção: Scott Bloom. Produção: Scott Bloom, Larry Diamond. Fotografia de Clay Westervelt. [S. l.]: Frameline, 2007. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=4eCaJ-xs3Xo>. Acesso em: 25 mar. 2024.

CAMPBELL, J. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1992.

CERTEAU, M. **A escrita da história**. 3. ed. [S. l.]: Forense, 2022.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHENG, P. S. **Radical Love: An Introduction to Queer Theology**. [S. l.]: Seabury Books, 2011.

CLUTTER, M. ‘Love, not sex, biggest need’: Outreach to homosexuals. **Independent**, Long Beach, California, p. 10, 12 abr. 1975. Disponível em:

<https://www.newspapers.com/image/721927275/>. Acesso em: 23 mar. 2024.

COELHO JÚNIOR, C. L. “**Somos as ovelhas coloridas do Senhor!**”: uma análise sociológica acerca da vivência homossexual em uma igreja inclusiva. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2014.

COOK, V. Martin Luther King, Jr., and the Long Social Gospel Movement. **Religion and American Culture**, [s. l.], v. 26, n. 1, p. 74-100, 2016. Disponível em:

<https://www.cambridge.org/core/journals/religion-and-american-culture/article/martin-luther-king-jr-and-the-long-social-gospel-movement/3209F5F8AC2DCC86FBD0DB31B94738B7>. Acesso em: 27 ago. 2024.

CORDOVA, J. Christopher Street ‘72. **The Lesbian Tide**, Los Angeles, California, p. 6, 7 jan. 1972. Disponível em:

[https://www.jstor.org/stable/community.28039241?searchUri=%2Fsite%2Freveal-digital%2Findependent-voices%2Fthelesbiantide-27953895%2F%3Fso%3Ditem\\_title\\_str\\_asc%26sd%3D1972%26ed%3D1972&ab\\_segments=0%2Fbasic\\_search\\_gsv2%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A9fc76b09b9bab54869bc8f04c2f0624](https://www.jstor.org/stable/community.28039241?searchUri=%2Fsite%2Freveal-digital%2Findependent-voices%2Fthelesbiantide-27953895%2F%3Fso%3Ditem_title_str_asc%26sd%3D1972%26ed%3D1972&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv2%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A9fc76b09b9bab54869bc8f04c2f0624). Acesso em: 23 mar. 2024.

CORY, D. W. **The Homosexual in America: A Subjective Approach**. Greenberg: New York, 1957.

CUNHA, E. S. **A página institucional da igreja cristã contemporânea**: um projeto enunciativo de inclusão e aceitação de LGBTs? Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

CUTHBERT K.; TAYLOR, Y. Queer liveability: Inclusive church-scenes. **Sexualities**, [S. l.], v. 22, n. 5, p. 951-968, 2019. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1363460718772759>. Acesso em: 22 jan. 2021.

DALLAS, J. **A operação do erro**: confrontando o Movimento Gay Cristão. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998.

DANK, B. **The development of a homosexual identity**: antecedents and consequences. Madison: The University of Wisconsin, 1973.

DIAS, T. B. “O senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay”: contextualizando o surgimento de alternativas religiosas LGBTI+ e das Igrejas da Comunidade Metropolitana (ICMs). **Mandrágora**, v. 28, n. 1, p. 105-133, 2022.

DIAS, T. B. **Um “lugar para ser”**: reconstruções identitárias de pessoas LGBTQIA+ cristãs nas Igrejas da Comunidade Metropolitana. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

DODSON, J. D. Gifted for Change: The Evolving Vision for Tongues, Prophecy, and Other Charisms in American Pentecostal Churches. **Studies in World Christianity**, Edinburgo, v. 17, n. 1, p. 50-71, 2011. Disponível em: <https://www.euppublishing.com/doi/abs/10.3366/swc.2011.0005>. Acesso em: 26 maio 2025.

DOUGLAS, Angela. Gays Federal fast. **Los Angeles Free Press**, Los Angeles, California, p. 5, 10 jul. 1970.

DOWN on Davis. **The Lesbian Tide**, Los Angeles, California, 1 jan. 1972.

DRESCHER, J. A History of Homosexuality and Organized Psychoanalysis. **The Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry**, [s. l.], ano 3, n. 36, p. 443-460, 2008. Disponível em: <https://guilfordjournals.com/doi/epdf/10.1521/jaap.2008.36.3.443>. Acesso em: 27 ago. 2024.

EDWARDS, B. Don't Call U Queer!. **Independent**, Long Beach, California, p. 6, 20 fev. 1972. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/720715611/?terms=Don%27t%20Call%20Us%20Queer%21&match=1>. Acesso em: 17 mar. 2024.

D'EMILIO, J. **Sexual politics, sexual communities**: The making of a homosexual minority in the United States, 1940-1970. 2. ed. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1998.

EAKIN, P. J. Breaking the rules: the consequences of self-narration. **Biography**, Honolulu, Hawaii, v. 24, n. 1, p. 113-127, 2001. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23540312>. Acesso em: 18 set. 2024.

EAKIN, P. J. **Fictions in Autobiography**: Studies in the Art of Self-Invention. [S. l.]: Princeton University Press, 1985. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt7zvs6h>. Acesso em: 19 set. 2024.

EAKIN, P. J. Philippe Lejeune and the Study of Autobiography. **Romance Studies**, [s. l.], v. 4, n. 2, p. 1-14, 1986. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1179/026399087786621501>. Acesso em: 19 set. 2024.

EAKIN, P. J. What Are We Reading When We Read Autobiography? **Narrative**, [s. l.], v. 12, n. 2, p. 121-132, 2004. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20107337>. Acesso em: 19 set. 2024.

ENROTH, R. M.; JAMISON, G. E. **The Gay Church**. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

ELIADE, M. **Aspectos do mito**. Lisboa: Edições 70, 1989.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martin Fontes, 2018.

ENROTH, R. The Homosexual Church : An Ecclesiastical Extension of a Subculture. **Social Compass**, v. 21, n. 3, p. 355-360, 1974. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/003776867402100310>. Acesso em: 15 maio 2024.

FADERMAN , L. **Odd Girls and Twilight Lovers**: A History of Lesbian Life in Twentieth-Century America. New York: Penguin Books, 1992.

FADERMAN , Lillian; TIMMONS , Stuart. **Gay L.A**: a history of sexual outlaws, power politics, and lipstick lesbians. [S. l.]: Basic Books, 2006.

FERREIRA, M. L. C. **Homossexualidade e a igreja inclusiva no estado de Goiás**: Igreja Caminho da Inclusão: um estudo de caso. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016.

FITZGERALD, F. **Cities on a hill**. New York: Simon & Schuster, 1987.

FREIRE, A. E. P. **Armários queimados**: Igreja afirmativa das diferenças e subversão da precariedade. 2019. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

FREIRE, A. E. P. Gênesis da inclusão: narrativas sobre a fundação das *metropolitan community churches*. **Mandrágora**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 135-156, 2022. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/MA/article/view/1036647>. Acesso em: 15 maio 2024.

FUIST, T. N. “It Just Always Seemed Like it Wasn't a Big Deal, Yet I Know for Some People They Really Struggle with It”: LGBT Religious Identities in Context. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 55, n. 4, jan. 2017. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/jssr.12291>. Acesso em: 20 dez. 2022.

GAY CHURCH: Homosexual community being organized here. **The Cincinnati Post**, Cincinnati, 6 jul. 1973. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/763912225/?terms=metropolitan%20community%20church&match=1>. Acesso em: 20 dez. 2022.

GAYS and cops: do they mix?. **The Gay Liberator**, Detroit, v. 47, p. 1, 1 dez. 1975. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/community.28037217?ab\\_segments=0%2Fbasic\\_search\\_gsv2%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A14e08f6157ab87613854b29aea0b6b32&seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/community.28037217?ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv2%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A14e08f6157ab87613854b29aea0b6b32&seq=1#metadata_info_tab_contents). Acesso em: 20 dez. 2022.

GELINSKI, A. **As vivências espaciais dos membros LGBT da Igreja da Comunidade Metropolitana em Maringá e da Igreja Episcopal Anglicana em Curitiba e a constituição das significações de suas sexualidades**. Dissertação (Mestrado em Gestão do Território) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2017.

GLASER, C. **Coming Out as Sacrament**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998.

GUIMARÃES, J. S. **Igreja inclusiva: diversidade sexual e experiências religiosas**. Dissertação (Mestrado em Educação Sexual) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, 2017. Disponível em: [https://agendapos.fclar.unesp.br/agenda-pos/educacao\\_sexual/4491.pdf](https://agendapos.fclar.unesp.br/agenda-pos/educacao_sexual/4491.pdf). Acesso em: 28 nov. 2023.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2006.

HEINRICHS, P. “Gay” pastor tends to a growing flock. **The Age**, Melbourne, p. 31, 26 jul. 1974. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/828573958/>. Acesso em: 23 mar. 2024.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

HERVIEU-LÉGER, D. **Religion as a chain of memory**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.

HOFFMAN, M. **The gay world: male homosexuality and the social creation of evil**. Basic Books, 1968.

HOWE, C. Sexual borderlands: Lesbian and gay migration, human rights, and the metropolitan community church. **Sexuality Research & Social Policy**, v. 4, n. 2, p. 88-106, 2007. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1525/srsp.2007.4.2.88>. Acesso em: 23 mar. 2024.

HUMPHREYS, L. **Tearoom trade: impersonal sex in public spaces**. Chicago: Aldine Publishing Company, 1970.

IRLE, R. D. Minority ministry: a definition of territory. **International Review of Modern Sociology**, v. 9, n. 2, p. 197-213, 1979. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41420701>. Acesso em: 23 mar. 2022.

JESUS, F. W. **Unindo a cruz e o arco-íris**: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

JSTOR. **Independent Voices**. [S. l.], 2009. Disponível em: <https://www.jstor.org/site/reveal-digital/independent-voices/>. Acesso em: 20 out. 2024.

KANE, M. D. LGBT Religious Activism: Predicting State Variations in the Number of Metropolitan Community Churches, 1974–2000. **Sociological Forum**, [S. l.], v. 28, n. 1, p. 135-158, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/socf.12006>. Acesso em: 13 ago. 2022.

KENNEY, Moira. **Mapping Gay L.A**: The Intersection of Place and Politics. [S. l.]: Temple Univ Press, 2001.

LEJEUNE, P. **On autobiography**. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota, 1989.

LEWES, J. The Underground Press in America (1964-1968): Outlining an Alternative, the Envisioning of an Underground. **Journal of Communication Inquiry**, [s. l.], v. 24, n. 4, p. 379-400, 2000. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0196859900024004003>. Acesso em: 2 set. 2024.

LORENZO, D. A. **Teologia inclusiva nas redes sociais**: evangelização inclusiva segundo a Igreja Comunidade Metropolitana em João Pessoa. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

LUKENBILL, B. W. Music as Information and Dialogue: An Ethnographic Study of a Christian Congregation Serving a Largely Gay and Lesbian (GLBT) Membership. **Advances in the Study of Information and Religion**, v. 2, n. 1, p. 108, 2012. Disponível em: <https://oaks.kent.edu/asir/vol2/iss1/music-information-and-dialogue-ethnographic-study-christian-congregation-serving>. Acesso em: 2 set. 2024.

LUKENBILL, B. W. Observations on the Corporate Culture of a Gay and Lesbian Congregation. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 37, n. 3, p. 440-452, 1998. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1388051>. Acesso em: 17 mar. 2024.

L.A. A Queer History. Direção: Gregorio Davila. Los Angeles, California: [s. n.], 2021. Disponível em: <https://www.pbs.org/show/l-queer-history/>. Acesso em: 28 mar. 2024.

MCKINNEY, W; ROOF, W. C. **American Mainline Religion**: Its Changing Shape and Future. [S. l.]: Rutgers University Press, 1986. Paginação irregular.

METROPOLITAN COMMUNITY CHURCH (EUA). What We Believe. In: **A gay church, LGBTQ church, humans right church and more**. 2010. [S. l.]. Disponível em: <http://insidemcc.org/about-mcc/what-we-believe/#mcc-statement-of-faith>. Acesso em: 28 fev. 2023.



MUSSKOPF, A. S. Igrejas e grupos cristãos inclusivos e a luta por direitos. **Mandrágora**, v. 28, n. 1, p. 157-177, 2022.

MACOMBER, F. Out of the closet: Homosexual Leader Has Plea: “Let Us Be Gay”. **The Press Democrat**, Santa Rosa, California, p. 15, 10 ago. 1972. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/295124642/?terms=%22metropolitan%20community%20church%22%20&match=1>. Acesso em: 17 mar. 2024.

MARTINELLI, L. S. O campo religioso cristão e seu olhar frente à homossexualidade nas páginas da Revista *Veja* na década de 1970. **Revista Tempos Históricos**, v. 26, n. 1, p. 5-32, 2022. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9202270>. Acesso em: 17 mar. 2024.

MELTON, J. G. **The church speak on: Homosexuality**. Detroit: Gale Research, 1991. (The Church Speak Series).

MILLER, G. M. Jeff Tried To Live The Straight Life And Failed. **The Fresno Bee**, Fresno, California, p. 47, 28 set. 1971. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/703297863/?terms=%22Jeff%20Tried%20To%22%20Live%20The%20Straight%20Life%20And%20Failed&match=1>. Acesso em: 17 mar. 2024.

NATIVIDADE, M. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p.90-121, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v30n2/a06v30n2.pdf>. Acesso em: 15 out. 2019.

THE LOS ANGELES TIMES, Los Angeles, California, p. 57, 10 set. 1972. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/386086379/?match=1&terms=%22the%20lord%20is%20my%20shepherd%20and%20he%20knows%20I%27m%20gay%22>. Acesso em: 17 out. 2024.

NEED TO RELATE: Homosexual’s Church Seeks Life of Dignity. **Corpus Christi Caller-Times**, Corpus Christi, 16 fev. 1970. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/756627180/?terms=metropolitan%20community%20church&match=1>. Acesso em: 15 out. 2019.

NEGRO, M. A Teologia da Revelação a partir da Escritura na Igreja: anotações de alguns pontos relativos à Teologia da Revelação segundo uma aproximação com a Escritura proclamada na Igreja e a Memória do Senhor presente na Comunidade de Fé. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 17, n. 68, p. 41-63, jul./dez. 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15444>. Acesso em: 26 maio 2025.

OLIVEIRA, L. G. S. **“O Senhor é meu pastor e Ele sabe que eu sou gay”**: etnografando duas igrejas inclusivas na cidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

OLIVEIRA, V. P. de. **Narrativas de jovens gays cristãos**: experiências em igrejas inclusivas. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

OLNEY, James (ed.). **Autobiography: Essays Theoretical and Critical**. [S. l.]: Princeton University Press, 1980. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt7ztmtj>. Acesso em: 18 set. 2024.

ORLANDI, E. P. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. 13. ed. Campinas: Pontes, 2020.

ORLANDI, E. P. **Discurso em análise: sujeito, sentido e ideologia**. 3. ed. Campinas: Pontes, 2017.

ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 6. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

PERRY, T; LUCAS, C. **The Lord is my shepherd and he knows I'm gay**. Los Angeles: Nash Publishing, 1972.

PERRY, T. **The Lord is my shepherd and he knows I'm gay**. 4. ed. Los Angeles: Universal Fellowship Press, 1994.

PERRY, T.; SWICEGOOD, T. L. P. **Don't be afraid anymore: the story of reverend Troy Perry and the Metropolitan Community Churches**. New York: St Martin Press, 1990.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2278/1417>. Acesso em: 17 set. 2024.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1941>. Acesso em: 17 set. 2024.

ROBINSON, D. J. **The rhetoric of Troy Perry: a case study of the Los Angeles gay rights rally**, November 1969. Los Angeles: University of Southern California, 1972.

RODGERS, L. Letters to the editor. **The Lesbian Tide**, Los Angeles, California, v. 1, n. 10, p. 20, maio 1972. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/community.28039244?searchUri=%2Fsite%2Freveal-digital%2Findependent-voices%2Fthelesbiantide-27953895%2F%3Fso%3Dold&ab\\_segments=0%2Fbasic\\_search\\_gsv2%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A46d5b0e536015323f0e1bd46bb8f72f6&seq=22](https://www.jstor.org/stable/community.28039244?searchUri=%2Fsite%2Freveal-digital%2Findependent-voices%2Fthelesbiantide-27953895%2F%3Fso%3Dold&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv2%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A46d5b0e536015323f0e1bd46bb8f72f6&seq=22). Acesso em: 21 out. 2024.

RODRIGUES, E. L. **Igrejas evangélicas inclusivas das cidades de São Paulo e Guarulhos: um estudo psicopolítico das igrejas vistas por seus pastores**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

RODRIGUEZ, E. M. At the Intersection of Church and Gay: A Review of the Psychological Research on Gay and Lesbian Christians. **Journal of Homosexuality**, [S. l.], v. 57, n. 1, p. 5-38, 2010. Disponível em: DOI: 10.1080/00918360903445806. Acesso em: 15 out. 2019.

RODRIGUEZ, E. M; OUELLETTE, S. C. Gay and Lesbian Christians: Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-Positive Church. **Journal for the Scientific Study of Religion**, [S. l.], v. 39, p. 333-347, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/0021-8294.00028>. Acesso em: 15 out. 2019.

SACK, D. We, Who Once Had Turned Away: Making a Home Through a Mixture of Liturgical Styles in the Metropolitan Community Church. **Anglican and Episcopal History**, v. 65, n. 1, p. 135-139, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/42611771>. Acesso em: 15 out. 2019.

SCOTT, N. W. 'Gay' Church's Rapid Growth Is Noted. **Honolulu Star-Bulletin**, Honolulu, 22 nov. 1973. Disponível em: <https://www.newspapers.com/>. Acesso em: 20 jan. 2025.

SELF, R. O. Sex in the City: The Politics of Sexual Liberalism in Los Angeles, 1963–79. **Gender & History**, v. 20 n. 2, p. 288-311, 2008. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1468-0424.2008.00522>. Acesso em: 15 out. 2019.

SEVERAL HUNDRED. **The Los Angeles Times**, Los Angeles, 26 jun. 1972, p. 4. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/380091582/?match=1&terms=Several%20hundred%20persons%20participated%20in%20a%20parade%20of%20homosexuals%20in%20Hollywood%20>. Acesso em: 20 dez. 2022.

SIFFORD, D. A Homosexual Talks About His Life. **The Miami Herald**, Miami, Florida, 3 dez. 1972, p. 30. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/625388903/?terms=metropolitan%20community%20church&match=1>. Acesso em: 25 mar. 2024.

SIFFORD, Darrell. Other Minister Give His Views. **Detroit Free Press**, Detroit, p. 58, 17 dez. 1972. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/98055713/?terms=metropolitan%20community%20church>. Acesso em: 23 mar. 2024.

SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, O. G. (org.). **O fenômeno urbano**. 4. ed. [S. l.]: Guanabara, 1987. p. 11-25.

SOARES, E. S. **Religião e transformação de valor na sexualidade**: ICM – uma igreja militante. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2019.

SOLEDADE, A. C. Os estudos sobre as dissidências sexuais e de gênero evangélicas no Brasil: as igrejas inclusivas e os novos desafios. **Revista de História Bilros**, v. 10, n. 21, p. 71-96, 2021.

SOLEDADE, A. C. **Uma igreja inclusiva na Bahia**: a comunidade cristã inclusiva de Salvador e sua posição no campo religioso evangélico (2015-2018). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

SOUZA, R. M. **Teologia Inclusiva, fé e militância**: a igreja da Comunidade Metropolitana e algumas controvérsias na Sociologia de Religião. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

SCHILT, K. Born This Way: Thinking Sociologically about Essentialism. *In*: BUCHMANN, M. C.; SCOTT, R. A. (ed.). **Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences**: An Interdisciplinary, Searchable, and Linkable Resource. [S. l.]: John Wiley & Sons, 2015. cap. Não numerado, p. 1-14. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118900772.etrds0027>. Acesso em: 28 maio 2025.

SWICEGOOD, T. **Our God Too**. iUniverse, Inc, 2003.

THE CENTER FOR LGBTQ AND GENDER STUDIES IN RELIGION. CLGS: Shaping a new public discourse on religion, gender, and sexuality.. [S. l.], 2009. Disponível em: <https://clgs.psr.edu/>. Acesso em: 20 out. 2024.

THE LESBIAN TIDE. Los Angeles, The Tide Collective, v. 1, n. 12, jul. 1972.

TIMMONS, S. **The Trouble with Harry Hay**: Founder of the Modern Gay Movement. Boston: Alyson publications, 1990. Disponível em: [https://archive.org/details/isbn\\_9781555831110/page/n5/mode/2up](https://archive.org/details/isbn_9781555831110/page/n5/mode/2up). Acesso em: 16 jan. 2025.

TRIPLE WEDDING CEREMONY UNITES SIX WOMEN. **Record Searchlight**, Redding, California, 29 maio 1972. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/798064104/?terms=metropolitan%20community%20church&match=1>. Acesso em: 23 maio 2024.

TOBIN, K; WICKER, R. The gay crusaders. Arno Press, 1975. Disponível em: <https://archive.org/details/gaycrusaders0000tobi/page/n7/mode/2up>. Acesso em: 18 mar. 2024.

UNIVERSAL FELLOWSHIP OF METROPOLITAN COMMUNITY CHURCHES. The Companion Guide to the Draft MCC Statement of Faith. Los Angeles, 2016. Disponível em: <https://www.mcccchurch.org/files/2016/03/Companion-Guide-to-the-Draft-Statement-of-Faith-19-March-2016.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2025.

UPSTAIRS Inferno. Direção: Robert L. Camina. [S. l.: s. n.], 2015. Disponível em: <https://www.imdb.com/title/tt3088882/>. Acesso em: 18 out. 2024.

VELHO, G. **Desvio e divergência**: uma crítica da patologia social. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

VELHO, G. Memória, identidade e projeto. *In*: VELHO, G. **Projeto e metamorfose**: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 97-105.

WARNER, R. S. The metropolitan community churches and the gay agenda: The power of pentecostalism and essentialism. *In*: NEITZ, M. J.; GOLDMAN, M. S.; BROMLEY, D. G. (org.). **Sex, lies, and sanctity**: religion and deviance in contemporary north america. [S. l.]: Emerald, 1995. p. 81-108.

WEEKS, J. Discourse, desire and sexual deviance: Some problems in a history of homosexuality. In: PARKER, R.; AGGLETON, P. (org.). **Culture, Society and Sexuality**. Londres: Routledge, 2007. p. 125-149.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEST, M. **Coming out as a sacrament**. [S. l.], 2016. Disponível em: <https://mcccchurch.org/files/2016/08/ComingOutSacrament.pdf>. Acesso em: 18 out. 2024.

WHARTON, N. The Crippling Burden of Homosexuality. **Honolulu Star-Bulletin**, [S. l.], p. 6, 29 maio 1971. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/269513411/?match=1&terms=%22metropolitan%20community%20church%22>. Acesso em: 27 ago. 2024.

WHITE, H. R. **Homosexuality, gay communities, and American churches**: a history of a changing religious ethic, 1946-1977 (tese). Princeton University, 2007.

WHITE, H. R. Proclaiming Liberation: The Historical Roots of LGBT Religious Organizing, 1946–1976. **Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions**, v. 11, n. 4, p. 102-119, 2008. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.1525/nr.2008.11.4.102>. Acesso em: 18 out. 2024.

WHITE, H. R. ‘The Ecclesiastical Wing of the Lavender Revolution’: Religion and Sexual Identity Organising in the USA, 1946-1976. In: CHAPMAN, M. D; JANES, D. (org.). **New approaches in history and theology to same-sex love and desire, genders and sexualities in history**: Palgrave Macmillan Cham, 2018. p. 139-158.

WILCOX, M. **Coming Out in Christianity**: Religion, Identity, and Community. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2003.

WILCOX, M. Of Markets and Missions: The Early History of the Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches. **Religion and American Culture**, A Journal of Interpretation, Indianapolis, v. 11, n. 1, p. 83-108, 2001. Disponível em: [10.1525/rac.2001.11.1.83](https://www.jstor.org/stable/10.1525/rac.2001.11.1.83). Acesso em: 15 out. 2019.

WILSON, H. W.; WIDOM, C. S. Does Physical Abuse, Sexual Abuse, or Neglect in Childhood Increase the Likelihood of Same-sex Sexual Relationships and Cohabitation? A Prospective 30-year Follow-up. **Archives of Sexual Behavior**, [s. l.], v. 39, p. 63-74, 7 jan. 2009. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10508-008-9449-3>. Acesso em: 25 mar. 2024.

WILSON, N. **Our Tribe**: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible. [S. l.]: Harpercollins, 1995.

WOOD, R. W. **Christ and the homosexual**. Vantage Press, 1960.

YOUNG, W. D. Listening to Gay Prayers An Analysis of Prayers from an LGBTQ Church. **Journal of Religion and Society**, v. 22, p. 1-17, 2020. Disponível em: <https://cdr.creighton.edu/server/api/core/bitstreams/d51b2b31-fa5e-457e-a9e9-b7a748c30c5e/content>. Acesso em: 18 out. 2024.