

## A imagem do corpo masculino erotizado como potência reflexiva no campo religioso

Renato Duro Dias<sup>1</sup>

Ricardo Henrique Ayres Alves<sup>2</sup>

### Introdução

O presente estudo investiga as relações entre o homoerotismo<sup>3</sup> e a Igreja Católica Romana através de três objetos de pesquisa: o calendário romano produzido com fotos de eclesiásticos, a representação da imagem de São Sebastião na história da arte e a ocultação ou destruição do pênis das esculturas do Museu do Vaticano.

Para tal, utilizar-se-á os estudos sobre imagem de Didi-Huberman (1990), Panofsky (1986), Joly (2005 e 2007), Meneses (2003), Bohnsack (2007) e Aumont (2013) e a partir destes através da figuração<sup>4</sup> destes três objetos de pesquisa produzir reflexões para a escritura de uma possível identidade LGBT.

Importante frisar que estas imagens objeto de estudo não serão analisadas pela sua relação temporal, mas sim pela sua representatividade e riqueza de informações, já que “o que a imagem artística sugere é a indissociabilidade entre o prazer da imagem e uma estética, mesmo rudimentar, ou seja, um saber sobre a arte, sua produção, seu objetivo” (AUMONT, 2013, p. 326). Assim este trabalho também está inscrito na perspectiva defendida por Didi-Huberman (2006), evidenciando o potencial da obra de arte na possibilidade de uma historiografia anacrônica das imagens.

---

<sup>1</sup> Professor da Faculdade de Direito – FURG e Doutorando em Educação – UFPel.

<sup>2</sup> Bacharel em Artes Visuais – Ênfase em História, Teoria e Crítica – FURG.

<sup>3</sup> Segundo Garcia (2000) o termo homoerótico vem sendo utilizado em substituição a outros que podem possuir características pejorativas pois ele “descarta o estigmatismo do sujeito, passando a eleger o ato, como atividade, ação homoerótica.”

<sup>4</sup> Para este estudo, ‘figuração’ refere-se ao uso de imagens (três objetos de pesquisa) interdependentes, embora que deslocadas geográfica e temporalmente. Baseamo-nos em Norbert Elias (2001) que ao defender as sociedades como teias de indivíduos interdependentes aponta para o conceito de figuração, a fim de descrever as sociedades nos seus processos (des) civilizatórios.

Por outro lado, embora a ‘fuego lento’, a pesquisa qualitativa em ciências humanas, sociais e das linguagens tem se utilizado das imagens seja como método ou como *modus* de aproximação teórico-metodológico. Em História, por exemplo, Meneses (2003) ao defender a “visualidade” tem se referido a três focos:

- a) o visual, que engloba a “iconosfera” e os sistemas de comunicação visual, os ambientes visuais, a produção / circulação / consumo / ação dos recursos e produtos visuais, as instituições visuais, etc.;
- b) o visível, que diz respeito à esfera do poder, aos sistemas de controle, à “ditadura do olho”, ao ver/ser visto e ao dar-se/não-se-dar a ver, aos objetos de observação e às prescrições sociais e culturais de ostentação e invisibilidade, etc.;
- c) a visão, os instrumentos e técnicas de observação, os papéis do observador, os modelos e modalidades do “olhar”. (MENESES, 2003, p. 30-31)

Não é outra a observação de Bohnsack (2007, p. 288-289), ao referir-se sobre a Sociologia, que assevera: “O fato de compreendermos o cotidiano *através* de imagens significa que nosso mundo, nossa realidade social não é apenas representada de forma imagética, mas também constituída ou produzida dessa forma.”

Salienta-se que para o desenvolvimento deste trabalho foram realizadas visitas aos locais onde estavam as esculturas, as pinturas e o calendário, seguidas de observações, registros e da coleta de dados referentes aos mesmos. De modo que se pretende uma triangulação, posto que tais informações sejam confrontadas, ainda, com os textos de teóricos que se referem a temas como a sexualidade, a religião, a memória e a iconografia gay na história da arte.

Desta feita, as relações de poder (Foucault, 2005, 2009 e 2010) e seus efeitos nas arenas de conflito dos campos da sexualidade e da religião concebem a complexidade como, por exemplo, a paradoxal apropriação da imagem de São Sebastião por parte da comunidade LGBT, fazendo emergir um aspecto intrigante tendo em vista que esta se constitui num dos fortes estandartes do campo religioso.

Ao encerrar este intróito é de se observar que a presença destas e de outras imagens, ainda que não explícitas, contribuem para manter o erotismo dentro de espaços religiosos, acentuando (ou não) o deslizamento entre a noção de sagrado e de profano, e

outros tantos binarismos ilógicos, ou seja, nos parece que a imagem do corpo masculino erotizado tende a ser uma potência reflexiva dentro deste campo.

### **Para além do bem e do mal – escritos sobre sexualidade e religião**

Pode se afirmar que da metade do século XX até nossos dias a sexualidade (FOUCAULT, 2009, p. 231) tem sido objeto de estudo dos mais variados campos científicos e de problematização de outros tantos espaços de produção de poder. Sendo por vezes incompreendida, por outras regulada, a sexualidade se articula entre saberes e práticas que a institucionalizam, normatizando-a (ou normalizando-a) em prol de verdades e de éticas tradicionais que acabam por confiná-la em padrões e estereótipos quase sempre vigiados.

Como lembra Louro (2007, p. 63)

O processo de “fabricação” dos sujeitos é continuado e geralmente muito sutil, quase imperceptível. Antes de tentar percebê-lo pela leitura das leis ou dos decretos que instalam e regulam as instituições ou percebê-lo nos solenes discursos de autoridades (embora todas essas instâncias também façam sentido), nosso olhar deve se voltar especialmente para as práticas cotidianas em que se envolvem todos os sujeitos.

No espectro das sexualidades, em termos globais, muitos avanços ocorreram, porém multiplicam-se questões de agendas teóricas que merecem respostas urgentes, em especial quando se tratam de categorias sociais cujas relações de poder estão enfraquecidas, especificamente as das minorias sexuais.

A construção das identidades sexuais de minorias tem sido permeada de oscilações, de acordo com Santos (2008, p. 312) “A principal dificuldade com que nos defrontamos perante a acrescida virulência discriminatória nos sistemas de desigualdade e exclusão diz respeito à articulação entre políticas de igualdade e políticas de identidade.” Isto significa dizer que, em prol de uma meta-identidade nacional patrocinada pelo Estado,

foram sufocadas e descaracterizadas todas as diferenças sexuais, culturais, étnicas e raciais, tentando produzir uma homogeneização cultural devastadora.

A modernidade produziu estes espaços de (ir)racionalidade, criando políticas de identidade cujas bases se fundam em critérios hegemônicos de normalidade e de legalidade. Nega-se o sentimento de pertença, de pertencimento, a todo aquele que não se enquadra nestes padrões normatizados. É preciso compreender que uma política de igualdade não necessita ser uma política de identidade única, posto ser fundamental o reconhecimento das diferenças. Negar o direito à diferença é forjar um falso direito à igualdade. Portanto, para além de simplesmente reivindicarmos ‘novas’ políticas de identidade, necessitamos atrelá-las a políticas de igualdade consubstanciada no reconhecimento das diferenças.

Há que se reinventar o espaço do político, o espaço do público. Há que se retomar a fundamentalidade de três direitos: o direito à subjetivação, reconhecido como proteção a individuação (não individualização) e unicidade de cada sujeito, ou seja, reconhecer que cada um de nós é um ser único, complexo e diferente dos demais; o direito à inclusão, visto como possibilidade de inserção social e cultural numa perspectiva ativa em relação aos direitos humanos e o direito à participação política, potencializando a capacitação para a cidadania crítica.

Entende-se que através da defesa do espaço público como locus de construção deste sujeito político (politizado) é possível mover as fronteiras dos excessos de binarismo representados pelo dual lícito/ilícito, bem/mal, sagrado/profano<sup>5</sup>, normal/anormal.

Acredito que temos ainda, pelo menos no Brasil, um grande caminho no sentido de construir espaços de discussão efetivamente “públicos”, ou seja, pautados pela presença em pé de igualdade dos diversos pontos de vista, que ali são trazidos para discussão e argumentação. (SEFFNER, 2009, p. 09)

---

<sup>5</sup> Não existe na história do pensamento humano outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas uma à outra. Nem sequer a oposição tradicional entre o bem e o mal se lhe aproximam: pois o bem e o mal são duas espécies contrárias de um mesmo gênero, isto é a moral, assim como a saúde e a doença são apenas dois aspectos diferentes de uma mesma ordem de factos, a vida, enquanto que o sagrado e o profano foram sempre e em toda parte concebidos pelo espírito humano em gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada existe em comum. (DURKHEIM, 2010, p. 393)

Quanto ao campo<sup>6</sup> religioso, igual lógica poderia ser aditada. O fato de estar vinculado a um credo ou crença religiosa e fazer dela uma orientação de vida (construção individual e coletiva) pode produzir efeitos nas relações em sociedade, pois qualquer sentimento de pertença, seja de natureza social ou cultural, como classe, etnia, raça, país, orientação sexual, partido político etc. é capaz de posicionar socialmente o indivíduo. Neste turbilhão de atributos a religião é um deles, podendo ter um peso maior ou menor, dependendo da sociedade, do período histórico, e da combinação com outros fatores (SEFFNER, 2009). De fato e de direito este pertencimento, se ‘equivale’ ao de identidade sexual, merecendo a mesma lógica que direciona para o espaço público.

Não resta dúvida que para se resgatar este espaço público destinado também ao campo religioso faz-se necessário a defesa intransigente de um estado laico, que privilegie o respeito às diferentes crenças, e, sobretudo, às infinitas possibilidades subjetivas de incredulidade. Eis o grande desafio: a virtuosidade da diferença e a complexidade da própria política de identidade seja ela de crença (religiosa) ou de sexo (sexualidade).

Defende-se, portanto, que o desafio está em equilibrar uma identidade marcada pela diferença e uma luta pela igualdade (não universalizante), já que “temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza.” (SANTOS, 2008, p. 316)

## **Relações de poder e os movimentos sociais LGBT**

Em contextos internacionais, avultaram-se movimentos sociais pela livre expressão da sexualidade (das sexualidades<sup>7</sup>) nos últimos anos. Destes embates públicos e políticos resultaram conquistas de direitos civis, especialmente na esfera patrimonial, com

---

<sup>6</sup> Bourdieu (2011, p. 194-195) assevera “um campo é um microcosmo autônomo no interior do macrocosmo social.” “A noção de campo político tem muitas vantagens: ela permite construir de maneira rigorosa essa realidade que é a política ou o jogo político. Ela permite, em seguida, comparar essa realidade construída com outras realidades como o campo religioso, o campo artístico... e, como todos sabem, nas ciências sociais, a comparação é um dos instrumentos mais eficazes, ao mesmo tempo de construção e de análise”

<sup>7</sup> Terminologia cunhada nas duas últimas décadas com o sentido de pluralidade na diversidade sexual.

ênfase nas relações de conjugalidade. É bem verdade, que ao pé de todas estas vitórias sopesaram os fundamentos da vida digna e plena, garantias sempre estáveis de Estados cujo objeto sempre foi o bem estar providencial de todos seus cidadãos. A Europa, em especial, foi um dos principais palcos (e ainda é<sup>8</sup>) destas arenas de disputa nas relações de poder.

Ao analisar as relações de poder Foucault atribui (2003. p. 103) ao panoptismo um dos traços característicos de nossa sociedade. Para Foucault o panoptismo “é uma forma de poder que se exerce sobre os indivíduos em forma de vigilância individual e contínua, em forma de controle e punição e recompensa e em forma de correção, isto é, de formação e transformação dos indivíduos em função de certas normas.” Assim, o poder se transmite sob a forma de relações, não como sendo uma rede intransponível.

Quando analisa as relações de poder a filosofia foucaultiana não arvora em propor uma teoria geral do que é o poder em si, mas, sobretudo pretende analisar sua mecânica de funcionamento. Para tal, dedica-se a analisar os procedimentos emergidos nas relações que estabelecem, mantêm e transformam os mecanismos de poder, imbricando-as densamente nas relações discursivas e nos regimes de verdade.

Em sua teoria Foucault propõe uma inversão da análise do poder, já que não se trata de investigar qual indivíduo ou qual grupo detém o poder (já que não há um único centro de emanção de poder), mas sim como ele se enraíza, como o mesmo circula dentro e fora das relações.

Para as minorias sexuais (o Brasil vive esta atualidade) a disputa por estes espaços em que o poder circula tornou-se uma questão de vida ou de morte. De muito longa data existem projetos de lei, instrumentos jurídicos, cartas de intenção que acabam sendo relegadas a um plano das boas intenções político partidários, sem desaguar em medidas concretas ou mesmo em ações afirmativas. Avanços ocorrem (é certo), mas a que preço e a que passos? É preciso pensar a sexualidade, as questões de gênero, os corpos sob um prisma plural, diverso e mutante. Os espaços existem, há que ocupá-los.

---

<sup>8</sup> Veja recentemente o caso da França para o tema casamento e adoção entre pessoas de mesmo sexo.

Compreender estas relações de poder parece ser fundamental para aprimorar as políticas de identidade das minorias sexuais. Por esta razão, elegeu-se o campo do visual (visível/invisível<sup>9</sup>) como mecanismo investigativo, tentando entender de que modo o corpo masculino erotizado pode ser uma potência reflexiva para a religião e a sexualidade.

### **A imagem do corpo masculino erotizado – três objetos de desejo (pesquisa)**

Para inúmeros campos científicos (humanas e sociais) a pesquisa qualitativa esboça novos horizontes, em especial os métodos que entrelaçam os estudos entre subjetivo e o objetivo. Da História da Arte à Sociologia, uma variada gama de saberes tem dialogado e se utilizado da análise de imagens. Estes estudos ganham força em especial nas pesquisas de Panofsky (1976) e a seguir com Didi-Huberman (1990).

De acordo com Martine Joly (2007, p. 19) a imagem serve como:

Instrumento de comunicação, divindade, a imagem assemelha-se ou confunde-se com aquilo que ela representa. Visualmente imitadora, pode tanto enganar como educar. Reflexo, ela pode conduzir ao conhecimento.

Neste sentido, num conjunto de imagens parecem estar implícitos signos e significados, posto que para a semiologia cada palavra ou seu significado está associado a uma representação de uma imagem mental. Ainda que atentemos para as questões culturais

---

<sup>9</sup> Para detalhamento ver Didi-Huberman (1990) e Panofsky (1986).

“como distinções para reconhecimento de significados ou reconhecimento/representação de uma palavra, podemos dizer que há na imagem, um caráter mais abrangente de entendimento e significação” (BASSALO e WELLER, 2011, p.03). Significados ou queres? O que nos importa é sua forma de produzir conhecimento.

Entende-se que o uso de representações imagéticas: o calendário romano produzido com fotos de eclesiásticos, a representação da imagem de São Sebastião na história da arte e a ocultação ou destruição do pênis das esculturas do Museu do Vaticano, pode contribuir para reflexionar sobre as relações entre o homoerotismo e a Igreja Católica Romana.

Segundo Péquignot (2006, p. 43), a interpretação a partir de uma fonte visual possibilita produzir conhecimento sobre a realidade. *"C'est dire que la position que je voudrais soutenir pose l'image comme instrument d'investigation, et donc comme outil de production d'une connaissance de la réalité."*<sup>10</sup>

É importante frisar que a pesquisa com imagens (BOHNSACK, 2007) pode servir como referencial metodológico e, assim, contribuir para análise do contexto das relações de poder entre os movimentos sociais LGBT e as intrincadas redes nas quais participa, incluso as existentes com o campo religioso, especialmente com a Igreja Católica Romana.

O Vaticano, estado católico localizado no interior da cidade de Roma, capital da Itália, além de ser a moradia do líder da referida religião, o Papa, constitui o centro administrativo da instituição e possui um amplo complexo de museus. A observação de algumas destas estátuas presentes nos corredores do Museu do Vaticano permite a constatação de um processo curioso: muitas estátuas masculinas possuem uma folha colocada sobre o pênis ou não o possuem. No segundo caso, a retirada do órgão fica evidente através das marcas presentes na superfície das esculturas, que ostentam vestígios dessa depredação. Importante ressaltar também que as folhas são constituídas de material

---

<sup>10</sup> Em tradução livre: "Isto quer dizer (significa) que a posição que pretendo sustentar coloca a imagem como um instrumento de investigação, e, por conseguinte, como um meio de produzir um conhecimento da realidade."

diferente do mármore das estátuas (provavelmente gesso) e que devido à diferença entre os materiais, proporciona um ruído de descontinuidade visual evidente em relação à peça.

Através da análise da imagem (fig.1) da escultura *Statua Machile*, de Vincenzo Pacetti, podemos discorrer a respeito deste processo. A peça, adquirida em 1804, não possui dada definida, mas segundo sua legenda, deriva de um protótipo de arte grega. Podemos perceber que as mesmas correspondem ao que pode ser nominado como estilo “clássico”. Tal estética escultórica tem origem no modelo de talha e modelagem egípcio, desenvolvido através de uma série de rigorosos preceitos e pautado por um fazer tridimensional que possuía grandes associações com o bidimensional. Através das relações mercantis entre as nações, este modelo foi incorporado pelos gregos, que transformaram a figura humana de modo a perceber o tridimensional em sua complexidade, ao apresentar o corpo flexionado em oposição à rigidez egípcia.

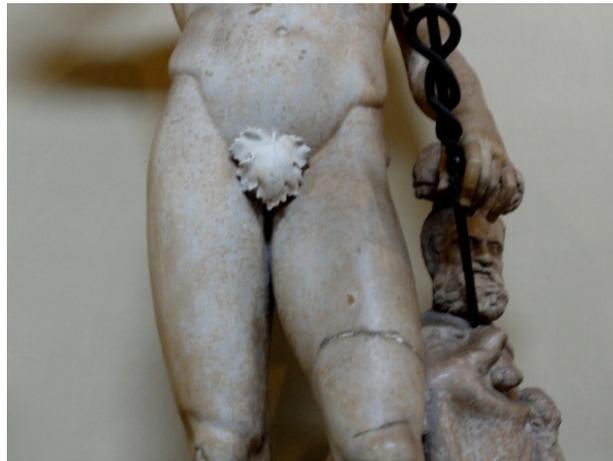


Figura 1 - Fragmento de Statua Machile, Renato Duro Dias e Ricardo Henrique Ayres Alves, 2013. Acervo pessoal.

Segundo Whittkover (2001) a evolução das ferramentas de talha realizada pelos gregos foi a responsável pelo aprimoramento da realização escultórica, que pode ser percebido já madura nas estátuas do período helênico. Mesmo que este modelo tenha sofrido transformações durante o domínio romano, se mantém o mesmo ideal de representação do corpo masculino na produção escultórica romana: corpos lisos, esbeltos e com a musculatura definida. E junto a esta configuração corporal que traz traços oriundos

do deus Hermes (como o cetro que o mesmo carrega), repousa em *Statua Maschile* uma folha que oculta o seu pênis.

Interessante neste caso apontar de que forma se mantêm a presença destas figuras no espaço museológico do Vaticano. Uma determinada parte intitulada “Museu Gregoriano de Arte Pagã” trás no nome a concepção de que tais imagens não representam a ideologia católica. Porém a presença delas nesse ambiente é tolerada a partir do momento em que o pênis é suprimido ou oculto nas representações escultóricas. É como se esse órgão fosse o vetor do pecado, não sendo permitida a sua presença. A censura focou-se neste pequeno pedaço de carne, de forma que todas as outras representações corporais que constituem o corpo masculino continuam presentes.

Para pensar o papel e uma possível centralidade do pênis nas relações eróticas, podemos discutir a tese de Garcia (2000). Ao falar sobre os garotos de programa que oferecem sexo em troca de dinheiro na contemporaneidade, ele mostra que o pênis e o corpo possuem duas funções diferentes. Ao discorrer sobre o papel do preservativo enquanto um agente de separação e de ausência de contato, diz: “Na construção representacional do imaginário dos participantes, o limite do corpo democraticamente se alterna ao espaço atritado pelo plástico que molda o pênis, muito embora outros tipos de toques, também considerados íntimos, não são levados em conta.” (GARCIA, 2000, p.39)

O corpo aparece em outro momento do relato do autor: a questão das formas de caracterização do garoto de programa que trabalha nas ruas. Garcia evoca um vestuário que deixe aparente as formas do corpo, o que pode ser obtido por roupas pequenas ou bem justas ao corpo. Essa exposição do corpo seria o potencial de atração do michê para atrair o seu cliente. Ao falar dos homens que trabalham em um local específico relata: “Os “garotos de sauna” trabalham o apolíneo (aqui se faz referência ao culto do corpo praticado pelos gregos). O corpo normalmente é utilizado como elemento de sedução. (...) Assim o pênis argumenta como sendo um outro corpo, um outro objeto que também deve estar explicitamente demonstrado (...)” (GARCIA, P.40, 2000)

Assim, se de uma forma, o autor interpreta que existe uma separação entre o pênis e o corpo, ela se desenvolve sobre a premissa de que o primeiro é o órgão sexual e

que o corpo, mesmo que participante desse ato está mais envolvido no que diz respeito ao processo de sedução, de escolha do parceiro. Assim, a prática de ocultamento do pênis elimina um signo corporal de forte conotação sexual, mas negligencia o potencial erótico existente em todas as outras partes do corpo.

O diagnóstico dessa prática que permitiu a presença de corpos masculinos erotizados em um espaço religioso possibilita que pensemos em outras situações em que a igreja manteve essa relação de apropriação da sensualidade nas suas instituições e representações. Sobre estas estátuas, podemos refletir que as mesmas não foram construídas pela igreja, ou mesmo que não tem nenhuma relação com os seus desígnios e valores: da mesma forma que não os tem outras peças do acervo do mesmo museu, como peças gregas e etruscas. Mas o que dizer das pinturas e imagens de santos produzidas ao longo da história com alta carga erótica?

O caso do *Êxtase de Santa Teresa* (1645-1652) é um caso conhecido na escultura. Localizada na Igreja de Santa Maria della vitória, em Roma, esta representação em mármore criada pelo escultor Bernini representa o momento de conversão de Teresa. A forma com que a mesma escreveu em seu diário sobre o ocorrido é muito similar a um orgasmo, de forma que Bernini incorporou esse aspecto em seu processo, gerando uma imagem ambígua.

Além disso, podemos analisar as imagens de São Sebastião. Sempre representado em poucas vestes e com flechas no corpo, o ícone religioso foi pintado dessa forma por artistas supostamente homossexuais, que teriam ajudado a conceber sua representação afeminada como um ícone de sua causa, de forma subversiva. Na pintura pertencente ao acervo do Museu de Arte de São Paulo- MASP *São Sebastião na coluna* (1500-1510) de Pietro Perugino, (fig.2), os traços afeminados, as flechas e a exposição do corpo do santo são mantidos, mesmo que o entorno na figura seja diferente do que é encontrado majoritariamente nas representações dessa imagem: aqui, o campo e o tronco dão lugar á uma construção arquitetônica a que pertence a coluna, com a natureza aparecendo somente ao fundo.



Figura 3 – São Sebastião na coluna, Pietro Perugino, 1500-1510. Fonte:  
<[http://masp.art.br/masp2010/acervo\\_detalheobra.php?id=65](http://masp.art.br/masp2010/acervo_detalheobra.php?id=65)> Acesso em 14 de maio de 2013.

No século XIX o campo das artes sofreu sucessivas mudanças e até mesmo o padrão de beleza escultórica masculino descrito anteriormente caiu em desuso, junto de muitos outros. A ascensão de práticas que questionavam a representação e a figuração deram fim ao modelo constituído pelos gregos que ecoou na arte romana e foi resgatado após a Idade Média na Renascença, permanecendo na história da arte de forma representativa até o século XIX.

É verdade que fora da esfera da arte o estereótipo do corpo masculino liso e com os músculos definidos permaneceu, agora através de outros meios visuais, assim como a relação entre beleza e a igreja continuou. Um destes exemplos é bem recente e refere-se ao Calendário Romano. Assim como existem muitos calendários com fotografias de mulheres e homens erotizados, este modelo apresenta um padre por mês, junto á informações sobre a história do Vaticano, e pode ser encontrado em qualquer loja de *souvenirs* romana (fig.2) ou pela internet através de um site próprio.

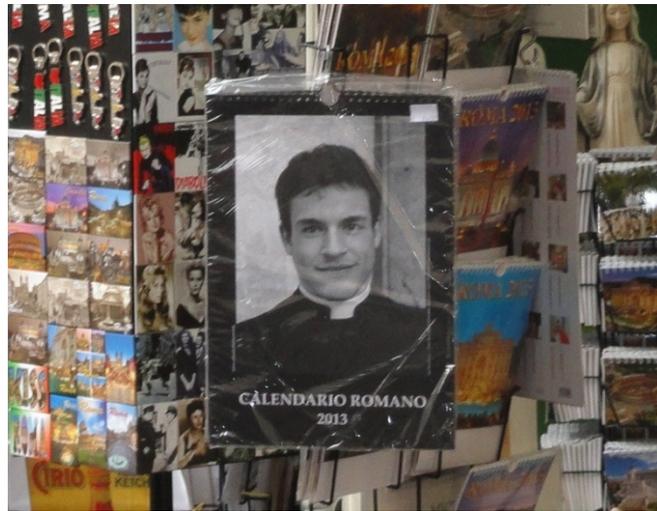


Figura 3 - Loja de souvenir em Roma, Renato Duro Dias e Ricardo Henrique Ayres Alves, 2013. Acervo pessoal.

Chama a atenção o fato de que todos os padres fotografados são jovens e correspondem a um certo padrão de beleza ocidental. Mesmo que apenas os rostos estejam descobertos, é evidente que a beleza física dos mesmos foi levada em consideração na escolha dos modelos, visto que não existem nem padres velhos ou gordos, por exemplo. Analisando a fotografia, podemos perceber que o calendário divide a atenção dos turistas junto de ímãs com imagens de famosas atrizes italianas e de paisagens, além da presença de outros objetos, como os abridores de garrafas nas cores da Itália. Junto de tantas outras caricaturas culturais que se tornam mercadorias para estrangeiros, o Calendário Romano vende um estereótipo de beleza associado à imagem religiosa que é cartão postal da cidade.

## Considerações finais

Da mesma forma que ocorre a apropriação por parte da igreja do erotismo, podemos pensar que essa prática abre espaço para o estabelecimento de outras relações. Pensando o poder pela perspectiva foucaultiana, que permite a compreensão do mesmo como uma rede de relações complexas, podemos entender a apropriação da imagem de São Sebastião pela comunidade gay como uma prática de guerrilha cultural em que um ícone de uma instituição que é contrária as práticas adotadas por esse grupo é adotado como símbolo. Além da questão da imagem erotizada do santo, também podemos pensar na sua

biografia como um acréscimo a esta manifestação. A história de São Sebastião tem como um de seus pontos altos um *outing*. Ele era cristão e não podia se revelar mesmo sendo guarda do Imperador Diocleciano. Mesmo sendo o favorito do monarca, ao ser denunciado por outro soldado como cristão, não ocultou sua religiosidade e se assumiu como cristão. Assim, sentindo-se traído, o imperador ordenou sua morte através das mãos de seus colegas soldados, que o amarraram em um tronco e lançaram flechas contra ele, a representação mais conhecida do santo.

O processo de se assumir enquanto cristão é análogo ao processo de sair do armário. Este termo se refere ao momento em que o indivíduo decide não esconder a sua sexualidade e assume a mesma diante da sociedade. Além disso, o fato de ser o favorito da guarda real aponta para uma possibilidade de relacionamento entre o rei e o criado, o que os mais criativos poderiam considerar uma relação homoerótica. Juntam-se aos fatos da biografia, a forma com que o santo é representado. Nas pinturas e imagens populares do santo, como os “santinhos”, pequenos flyers distribuídos nas igrejas, podemos notar a presença de um homem bonito, quase sempre em poucos trajes e com alguns traços femininos. A reunião dessas características fez com que os gays adotassem o santo como seu representante informal.

Mesmo que possa existir uma questão relativa á sátira e á ousadia de se escolher um símbolo católico para representar os gays, muitos fiéis seguem esta religião, mesmo que a sua prática não seja considerada “normal” por esta entidade. Entende-se que a apropriação da imagem deste santo é uma tática por parte desses fiéis para que sejam representados. Independentemente da perspectiva, de escárnio ou de aceitação, podemos problematizar que um dos fatores que a possibilita é a sexualidade latente na representação do santo.

Além deste exemplo, podemos discutir a potencia do interdito nas imagens escultóricas. Ao ocultar ou mesmo retirar o pênis, ocorre um processo aonde este órgão se torna protagonista de um discurso de repressão da sexualidade. Ao constatar que podemos encontrar estátuas no Museu do Louvre, em Paris, que possuem as mesmas características, percebemos que esse discurso não fica restrito aos espaços religiosos. As relações entre esses corpos masculinos erotizados e a religião passam por simbioses curiosas e que

podem gerar estranhamento, mas representam evidências de um processo de diluição das dicotomias, colocando sagrado e profano lado a lado.

## Referências

- AUMONT, Jacques. *A imagem*. 16ª Ed. 2ª imp. Campinas, SP: Papyrus, 2013.
- BOHNSACK, Ralf. *A interpretação de imagens e o método documentário*. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 9, nº 18, p. 286-311, jun./dez. 2007.
- BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução. Elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Devant l'image*. Paris, France: Minuit, 1990.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ante el tiempo - Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo, 2006.
- DURKHEIM, Émile. *A definição do fenômeno religioso*. In: CRUZ, M. Braga da. *Teorias sociologias. Os fundadores e os clássicos (Antologia de textos)*. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- FLICK, Uwe *Métodos qualitativos na investigação científica* Lisboa : Monitor, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A história da sexualidade vol. 1 - A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A história da sexualidade vol. 2 - O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A história da sexualidade vol. 3 - O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- GARCIA, Wilton. *A forma estranha: ensaios sobre cultura e homoerotismo*. São Paulo: Pulsar, 2000.
- HELMINIAK, Daniel A. *O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade*. São Paulo: Summus, 1998.
- JOLY, Martine. *A imagem e os signos*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à análise da imagem*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.
- LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho – ensaio sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.



\_\_\_\_\_. *Gênero, educação e sexualidade – uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogia da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

MENESES, Ulpiano T . B. de. *Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares*. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23, nº 45, pp. 11-36 – 2003.

PANOFSKY, Erwin. *Iconografia e Iconologia: Uma introdução ao estudo da arte da Renascença*". In: *Significado nas Artes Visuais*. Tradução: Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2ª ed., 1986.

PÉQUIGNOT, Bruno. *De l'usage des images en sciences sociales*, Paris, France : 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2008.

SEFFNER, Fernando. *Para pensar as relações entre religiões, sexualidade e políticas públicas: proposições e experiências*. Disponível em <http://www.sxpolitics.org/>, (último acesso em 3 de setembro de 2009)

TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Igualdade e diversidade. O sujeito democrático*. Bauru, SP: EDUSC, 1998.

WELLER, Wivian e BASSALO, Lucelia de M. B.. *Imagens: documentos de visões de mundo*. *Sociologias* vol.13 no.28. Porto Alegre Sept./Dec. 2011.

WHITTKOVER, Rudolf. *Escultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

<[http://masp.art.br/masp2010/acervo\\_detalheobra.php?id=65](http://masp.art.br/masp2010/acervo_detalheobra.php?id=65)> Acesso em 14 de maio de 2013.