



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

“BATIZAMOS E ACEITAMOS PESSOAS HOMOAFETIVAS”:

Um estudo sobre a produção de discursos acerca de sexualidades não
hegemônicas na Igreja Batista do Pinheiro, Maceió/AL

CARLOS LACERDA COELHO JÚNIOR

JOÃO PESSOA – PB
2019

CARLOS LACERDA COELHO JÚNIOR

“BATIZAMOS E ACEITAMOS PESSOAS HOMOAFETIVAS”:

Um estudo sobre a produção de discursos acerca de sexualidades não
hegemônicas na Igreja Batista do Pinheiro, Maceió/AL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Sociologia. Linha de pesquisa: Teoria de Gênero e Estudos de Sexualidade.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Azevedo Gomes de Leon

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

J95b Júnior, Carlos Lacerda Coelho.

"Batizamos e aceitamos pessoas homoafetivas": Um estudo sobre a produção de discursos acerca de sexualidades não hegemônicas na Igreja Batista do Pinheiro, Maceió/AL / Carlos Lacerda Coelho Júnior. - João Pessoa, 2020.

248 f. : il.

Orientação: Adriano Azevedo Gomes de León León.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Homossexualidade. 2. Igrejas Inclusivas. 3. Protestantismo. 4. Cristianismo. I. León, Adriano Azevedo Gomes de León. II. Título.

UFPB/BC

FOLHA DE APROVAÇÃO

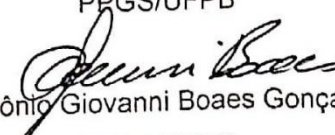
A tese intitulada “*BATIZAMOS E ACEITAMOS PESSOAS HOMOAFETIVAS*”: *um estudo sobre a produção de discursos acerca de sexualidades não hegemônicas na Igreja Batista do Pinheiro, Maceió-AL*, de autoria de Carlos Lacerda Coelho Júnior, sob orientação do Prof. Dr. Adriano Azevedo Gomes de León, apresentada em sessão pública ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Doutor em Sociologia, foi aprovado em 12/12/2019, pela Banca Examinadora composta pelos seguintes membros:

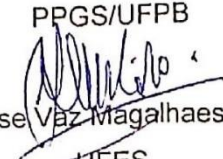
Aprovada em 12 de dezembro de 2019

BANCA EXAMINADORA


Dr. Adriano Azevedo Gomes de León
Presidente

Dra. Simone Magalhaes Brito
PPGS/UEPB


Dr. Antônio Giovanni Boaes Gonçalves
PPGS/UEPB


Dr. José Vaz Magalhães Neto
UFES


Dra. Maria Da Conceição Mariano Cardoso Van Oosterhout
UFCE

JOÃO PESSOA
2019

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a meu orientador Doutor Adriano Azevedo Gomes de León, por ter me dado a total liberdade na construção dessa tese ao longo desses anos. Seu espírito livre e estilo de escrita desapegado das pompas e vaidades acadêmicas muito me inspiram.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGS/UFPB), pela competência e dedicação naquilo que melhor sabem fazer: lecionar e pesquisar. Foi uma experiência única e enriquecedora poder cursar as disciplinas neste programa de pós-graduação.

Aos professores que compuseram a banca de Qualificação, Doutor Giovanni Boaes e Doutora Flávia Pires, meu agradecimento pelas sugestões e intervenções.

Aos meus colegas de turma, pelos instigantes debates e pelo companheirismo dentro e fora do ambiente de aula.

Ao corpo técnico e outros funcionários que compõem o PPGS/UFPB.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de doutorado.

À querida professora Doutora Ruth Vasconcelos (ICS/UFAL), por ser fonte de inspiração e ter, de algum modo, contribuindo com minha trajetória acadêmica.

A Adriano Nunes, pelas dicas, trocas de conhecimentos e crença no meu potencial. Meu muito obrigado.

A Thiago Ramos, pelo incentivo e por ter acompanhado os altos e baixos da vida, sempre dando força, desde o início da minha carreira acadêmica. Minha imensa gratidão.

Aos meus amigos, em especial a Flávio Santos, pela revisão cuidadosa do texto, e por ter me impulsionado à vida acadêmica. Verdadeiramente um pai nas Ciências Sociais. Meus sinceros agradecimentos.

Aos interlocutores dessa pesquisa, Lucas, Daniel, Emanuel, Mateus, Paulo, Pedro e Tiago. Imensa gratidão pela paciência em permitir entrevista-los.

À pessoa do pastor Wellington e de toda Igreja Batista do Pinheiro, foram longos meses de contato e convivência. Obrigado.

À minha mãe, Rosa Maria, que mesmo não entendendo os percursos da vida acadêmica, colaborou direta e indiretamente com minha formação e continuidade dos estudos. Ao meu pai, *in memoriam*, que sempre dizia em vida: “*Se Deus quiser, um dia você será doutor!*”

*Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades. Mudam-se o
ser, muda-se a confiança. Todo o mundo é composto de
mudança, tomando sempre novas qualidades.*

Luís de Camões

RESUMO

Os primeiros estudos no âmbito das Ciências Sociais brasileira, que inter cruzam as questões da diversidade sexual e de gênero e religiosidade cristã, basicamente surgiram na virada do século XX para o século XXI. A literatura existente, que enfatiza o entrelaçamento das referidas categorias, ainda é bastante escassa e mais comum no campo da antropologia social, apontando para a real necessidade da confecção de pesquisas que se proponham a apreender, na contemporaneidade, as relações de poder atravessadas no contexto das igrejas evangélicas e denominações inclusivas no tocante às identidades LGBTI. A emergência desse fenômeno é perpassada por uma série de fatores sociais, tais como as transformações da intimidade, a crescente valorização das liberdades individuais, conquistas no âmbito da visibilidade social e dos direitos através das lutas travadas por movimentos sociais tal como o Movimento Homossexual Brasileiro, bem como o crescimento acelerado de religiões evangélicas, alterando significativamente a paisagem religiosa nacional. Nesse sentido, esta pesquisa tem por objetivo compreender, à luz de aportes teóricos fornecidos pela sociologia, os processos pelos quais levaram uma igreja evangélica tradicional da cidade de Maceió – Igreja Batista do Pinheiro – a tornar-se inclusiva ao público LGBTI bem como entender as relações entre carreiras sexuais, construção de uma identidade cristã e a constituição de um novo *self* entre adeptos homossexuais da referida denominação religiosa.

Palavras-chave: Homossexualidades; Igrejas Inclusivas; Protestantismo; Cristianismo

ABSTRACT

The first studies in the field of Brazilian Social Sciences, which intersect the issues of sexual and gender diversity and Christian religiosity, basically emerged at the turn of the twentieth to the twenty-first century. The existing literature, which emphasizes the intertwining of these categories, is still quite scarce and more common in the field of social anthropology, pointing to the real need for conducting research that intends to apprehend, in contemporary times, the power relations crossed in the context of evangelical churches and inclusive denominations regarding LGBTI identities. The emergence of this phenomenon is permeated by a number of social factors, such as the transformations of intimacy, the increasing appreciation of individual freedoms, achievements within the scope of social visibility and rights through struggles waged by social movements such as the Brazilian Homosexual Movement, as well as the rapid growth of evangelical religions, significantly altering the national religious landscape. In this sense, this research aims to understand, in the light of theoretical contributions provided by sociology, the processes by which led a traditional evangelical church of the city of Maceió – Baptist Church of Pinheiro – to become inclusive to the LGBTI public as well as understand the relations between sexual careers, construction of a Christian identity and the constitution of a new self among homosexual adherents of the referred religious denomination.

Keyword: Homosexualities; Inclusive Churches; Protestantism; Christianity

RÉSUMÉ

Les premières études dans le domaine des sciences sociales brésiliennes, qui croisent les questions de la diversité sexuelle et des genre et de la religiosité chrétienne, sont apparus essentiellement au tournant du XXe au XXIe siècle. La littérature existante, qui souligne l'entrelacement de ces catégories, est encore assez rare et plus fréquent dans le domaine de l'anthropologie sociale, pointant vers la nécessité réelle de engendrer des recherches qui ont l'intention d'appréhender, à l'époque contemporaine, les rapports de puissance traversés dans le contexte des églises évangéliques et des dénominations inclusives en ce qui concerne les identités LGBTI. L'émergence de ce phénomène est pénétrée par un certain nombre de facteurs sociaux, parmi lesquels les transformations de l'intimité, l'appréciation croissante des libertés individuelles, les réalisations dans le champ de la visibilité sociale et les droits résultant des luttes menées par des mouvements sociaux tels que le mouvement homosexuel brésilien, aussi bien que la croissance accélérée des religions évangéliques, changeant considérablement le paysage religieux national. En ce sens, cette recherche vise à comprendre, à la lumière des apports théoriques fournis par la sociologie, les processus par lesquels une église évangélique traditionnelle de la ville de Maceió - l'église baptiste de Pinheiro - est devenue inclusive au public LGBTI, et également comprendre les relations entre les carrières sexuelles, la construction d'une identité chrétienne et la constitution d'un nouveau self parmi les partisans homosexuels de la dénomination religieuse mentionnée.

Mots-clés: Les Homosexualités; Églises Inclusives; Le Protestantisme; Christianisme

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 – Ciranda de mulheres/logotipo do grupo Flor de Manacá.....	129
Imagem 2 – Postagem via <i>Facebook</i> – JUBAPI vai à manifestação contra candidatura de Jair Bolsonaro.....	130
Imagem 3 – Folheto da IBP.....	131
Imagem 4 – Fachada da igreja.....	132
Imagem 5 – Esquema contendo os valores da IBP no mural da Secretaria da igreja.....	133
Imagem 6 – Congregação na comunidade Quilombola de Paus Pretos.....	134
Imagem 7 – Cabine móvel do Projeto Banho Solidário.....	135
Imagem 8 – Notícia postada no <i>Facebook</i> informando a abertura da IBP para o batismo de pessoas LGBTI.....	173
Imagem 9 – Notícia postada via <i>Facebook</i> anunciando que a IBP poderia ser expulsa pela CBB.....	174
Imagem 10 – Noticia postada no <i>Facebook</i> anunciando a expulsão da IBP da CBB.....	175
Imagem 11 – Roda de conversa no espaço da igreja com o professor e teólogo <i>queer</i> André Musskopf.....	176
Imagem 12 – Print de E-mail fornecido por Daniel retratando embate entre ele e uma das pessoas que dirigiam a comemoração dos vinte anos de pastoreio de Wellington.....	177
Imagem 13 – Print de E-mail fornecido por Daniel retratando embate entre ele e uma das pessoas que dirigiam a comemoração dos vinte anos de pastoreio de Wellington (continuação).....	178

Imagem 14 - Print de E-mail fornecido por Daniel retratando réplica de uma das pessoas organizadoras da comemoração dos vinte anos do pastoreio de Wellington.....179

LISTA DE TABELAS

Tabela 01 – Perfil dos entrevistados.....	225
--	-----

SUMÁRIO

Introdução.....	15
PARTE I: O PANO DE FUNDO SOCIAL DE UMA REALIDADE CENTRADA NO PLURALISMO DE VALORES - SECULARIZADOS E NÃO SECULARIZADOS – E INDIVIDUALISMO PAUTADO EM UMA ÉTICA NÃO SACRIFICIAL	34
Capítulo 1: A construção social da trajetória do movimento homossexual brasileiro, a relação com as “igrejas inclusivas” e os estudos sobre religiosidades cristãs e sexualidades não hegemônicas.....	35
1.1. Os primeiros estudos brasileiros sobre sexualidades não hegemônicas.....	36
1.2. Religião e diversidade sexual no contexto acadêmico brasileiro.	37
1.3. Estudos acadêmicos sobre diversidade sexual e cristianismo.....	38
1.4. Movimento Homossexual Brasileiro.....	44
1.5. Nascimento e multiplicação de igrejas inclusivas – reflexos das lutas travadas pelo Movimento Homossexual Brasileiro.....	57
Capítulo 2: Politeísmos de valores na contemporaneidade e as reconfigurações morais no discurso de religiões cristãs no tocante às sexualidades dissidentes do padrão heterossexual.....	65
2.1. Religião enquanto construção social: um breve debate entre clássicos contemporâneos.....	67
2.2. Contemporaneidade e politeísmo de valores.....	73
2.3. Reconfigurações morais no discurso de religiões cristãs no tocante às sexualidades dissidentes do padrão heterossexual.....	79
PARTE II: (Dados da pesquisa de campo): um cristianismo “fora do armário”? A constituição do mito, do rito e do <i>ethos</i> da igreja batista do Pinheiro e a relação com a abertura para o batismo de pessoas LGBTI.....	93
Capítulo 3: “Fizemos a opção pelos oprimidos”: organização interna dos cultos, discursos produzidos nas celebrações e a relação com um <i>ethos</i> pautado no amor incondicional e na renúncia ao <i>status</i>.....	94
3.1. Um Brasil cada vez mais evangélico.....	96
3.2. Origens da “igreja vermelha”	103

3.3.	Organização interna da igreja, dos cultos e os discursos do pastor líder no púlpito...	107
Capítulo 4: “A igreja dos viados”: reconfiguração dos discursos acerca da diversidade sexual e a construção social do processo de abertura da igreja para o batismo de pessoas LGBTI.....136		
4.1.	Cristianismo fora do armário? A decisão da IBP sobre o batismo de pessoas LGBTI e sua expulsão da Convenção Batista Brasileira.....	137
4.2.	A dialética das experiências com membros e um pastor homossexual no interior da IBP e o paulatino processo de mudança de mentalidade dos pastores ao longo de mais de uma década.....	141
4.3.	Lutas por reconhecimento e a busca da cidadania religiosa: o surgimento do Grupo de Gênero e Identidade (GGI).....	153
Capítulo 5: Adesão religiosa e carreiras sexuais: narrativas de conflitos e confluências entre religiosidade evangélica e sexualidades não-hegemônicas.....180		
5.1.	Masculinidade como negação do feminino.....	181
5.2.	Adesão religiosa e os impactos nas carreiras sexuais: conflitos e confluências.....	194
Considerações finais.....		227
Referências Bibliográficas.....		231
Apêndice.....		242
Anexo.....		246

INTRODUÇÃO

Na verdade, neste final de século o vácuo político-ideológico, a crise do capitalismo e a recrudescência dos credos religiosos institucionalizados criaram terreno fértil para as execrações morais, insufladas agora por um milenarismo de olho no capital. E a homossexualidade pode ser alvo fácil de um novo fundamentalismo político-empresarial – que a torna bode-expiatório da generalizada crise de esgotamento moral nos nossos dias e, assim, une bancadas políticas díspares de evangélicos, ruralistas e católicos contra a “decadência moral” (Silvério Trevisan, Devassos no paraíso, 2004)

Estudos de Gênero e Sexualidade: relações com as Ciências Sociais e os processos de institucionalização no Brasil

Os Estudos de Gênero no âmbito das Ciências Sociais – dentro do contexto estadunidense, europeu e mais recentemente brasileiro - vem construindo um paulatino processo de reconhecimento desde os anos de 1980, apesar do registro da existência de problematizações e trabalhos pioneiros em torno dessas questões que remontam aos anos de 1940, a exemplo da produção acadêmica da antropóloga estadunidense Margaret Mead. A princípio, tais estudos, no tocante a sua constituição, estiveram restritos às investigações que englobavam preocupações em torno da condição da mulher na sociedade, tanto que tornaram-se conhecidos como *Women's Studies* (Estudos de Mulheres) ou *Gender Studies* (Estudos de Gênero), nos países de língua inglesa, e *Estudos sobre as relações de sexo* em nações cuja

língua mãe era o francês. A referida emergência tem ligação direta e indiretamente com o contexto de modificações no que diz respeito ao campo científico e social da década de 1960. Tem-se, portanto, um claro processo dialético em que novas questões sociais estavam sendo postas, como o surgimento de outros movimentos para além das clássicas agremiações operárias. Os processos de lutas por reconhecimento, e aqui estou a me referir em particular ao movimento feminista, proporcionaram a criação de um amplo debate dentro da sociedade. O campo da militância exerceu influência contundente dentro da academia e novos objetos de estudos começaram a surgir cujo empreendimento estava atravessado pela intenção de compreender como se constituíam os processos de naturalização em torno dos papéis de gênero, assim como toda a violência simbólica perpetrada contra minorias sociais. Dentro desse cenário, não é incomum associar o feminismo à corrente pós-moderna no tocante à crítica que é engendrada à *dogmatização da ciência* e à racionalidade moderna (SCAVONE, 2004).

No tocante às transformações dentro do campo da teoria sociológica, a teoria feminista, por volta dos anos de 1970, cumpriu um importante papel no sentido de questionar resquícios do determinismo biológico presente ainda em muitas obras de importantes nomes da tradição sociológica. A título de exemplo, pode-se citar a perspectiva parsoniana cuja ideia de função foi empregada para justificar os papéis da mulher dentro do contexto familiar, utilizando-se de uma compreensão de que homem e mulher se complementariam, ou seja, estariam em polos opostos e imbricados a um certo binarismo (SCAVONE, 2004). Além do mais, é claramente visível nessa forma de pensar a naturalização da heterossexualidade e das desigualdades de gênero¹. Nesse sentido, os estudos feministas colaboram à medida que revelaram o caráter ideológico com o qual a sociologia tratou questões em torno das mulheres. O *gênero*, expressão surgida da militância entre feministas estadunidenses, ganha força e passa a ser lapidada dentro da academia, norteando diversas pesquisas científicas. Juntamente com as categorias de *raça* e *classe social*, desempenhou importante papel no sentido de se compreender as múltiplas desigualdades sociais existentes (SCOTT, 1990; SAFFIOTI, 2009). Para Lucila Scavone (2004), é possível falar em ruptura epistemológica provocada pelo impacto das abordagens de gênero no campo da teoria sociológica. Ao mesmo tempo, cabe ressaltar, as construções epistemológicas do campo teórico feminista foram influenciadas por correntes de perspectiva

¹ Para uma compreensão mais profunda acerca das formas pelas quais autores clássicos e contemporâneos das Ciências Sociais trataram questões voltadas às mulheres, ler: CHABAUD-RYCHTER, Danielle; DESCOUTURES, Virginie; DEVREUX, Anne-Marie; VARIKAS, Eleni. **O gênero nas Ciências Sociais: releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour**. São Paulo: Unesp, 2014.

marxista, estruturalista, pelo compreensivismo, assim como o pós-estruturalismo e a psicanálise.

Com relação à sexualidade, Michel Foucault exerceu importante papel no sentido de compreendê-la enquanto dispositivo de poder, historicamente construído, influenciando profundamente o que mais tarde surgiu como *Queer Studies* (Estudos Queer). A Teoria Queer emergiu nos EUA, meados dos anos de 1980, enquanto proposta de se construir uma analítica da normalização, compreendendo as dinâmicas da sexualidade e do desejo enquanto elementos importantes na organização dos ordenamentos sociais. Para além de Foucault, Jacques Derrida, na sua obra *Gramatologia*, é outro importante expoente pelo qual tal corrente construiu seu arcabouço teórico. Oriundos dos estudos culturais, as teóricas e teóricos² queer elaboram a percepção de que as sociedades contemporâneas são operacionalizadas dentro do binarismo hetero/homossexualidade, construindo hierarquias sexuais, controlando corpos e vidas. Desse modo, o binarismo reflete a naturalização de um dos polos, a heterossexualidade. A categoria da heteronormatividade³, termo no qual tem por significado a ideia de que existe um sistema ou uma ordem social pautada na ideia de uma heterossexualidade natural, ganha centralidade na análise queer (MISKOLCI, 2009).

Em termos de ciência sociológica, não houve um processo de institucionalização de um ramo especializado, uma *sociologia da sexualidade*. Quando se fala do contexto brasileiro, os estudos de sexualidade estão mais voltados para o campo da antropologia, porém ainda muito permeados por um plano heteronormativo de exposição e compreensão. Na ótica de Richard Miskolci (2009, p. 170), apesar do esforço contemporâneo por parte de sociólogos, sobretudo de entender a sexualidade enquanto produto histórico:

² Apesar de vários trabalhos acadêmicos, dentro dos estudos de gênero, optarem por uma linguagem “inclusiva”, fazendo uso do símbolo @ (*arroba*) ou da consoante “x” e em outros caso da vogal “e” no lugar do artigo feminino ou masculino como estratégia de transcender ao binarismo de gênero, não adoto em minha escrita tais sinais. A razão por não utilizar diz respeito às pessoas leitoras de baixa visão que fazem uso de leitores. Tais leitores seguem as regras da gramática, não compreendendo quando se substituem determinadas vogais por consoantes ou outros símbolos. Nesse sentido, optei por tentar ser inclusivo dentro dos limites da própria gramática em respeito a este segmento da sociedade.

³ Antes mesmo da construção do termo *heteronormatividade*, Adrienne Rich (2010), pensadora feminista, já trazia nos anos de 1980 o conceito de *heterossexualidade compulsória*, compreendido enquanto uma instituição política e também econômica que retira o poder das mulheres, centralizando a heterossexualidade e apagando qualquer expressão sexual divergente do padrão. A autora faz crítica ao movimento feminista no sentido de apontar como o próprio movimento, sem perceber, naturaliza a heterossexualidade. Ver: RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e a existência lésbica. **Revista Bagoas**, n. 05, p. 17-44, 2010.

A Teoria Queer é mais sofisticada do que o construtivismo e ainda impõe, ao menos, dois grandes desafios às investigações sociológicas: perceber que nenhuma faceta da vida social pode ser compreendida sem um exame de como os significados sexuais se interseccionam com ela e, por fim, mas não por menos, o queer impõe às ciências sociais a necessidade de rever seus pressupostos, de forma a focar no hegemônico como objetivo de estudo e análise crítica

Para o autor, a analítica queer fornece um bojo conceitual mais bem desenvolvido, podendo iluminar trabalhos de cunho sociológico quando tratam de questões de gênero e sexualidade a partir da compreensão da fabricação do hegemônico e do subalterno. No caso do Brasil, é importante frisar que não houve um processo de institucionalização dos estudos de sexualidade em um sentido de autonomia e separação dos estudos de gênero. Ambos estão interconectados. Geralmente, quando se fala em estudos de gênero é possível também aglutinar preocupações relativas à sexualidade. Nos últimos vinte anos, tais estudos têm ganhado maior visibilidade, diversificando-se e multiplicando-se nos mais diversos espaços acadêmicos, além da renovação sofrida do ponto de vista teórico-metodológico. Seu aparecimento remonta os anos 1970, institucionalizando-se por volta dos anos 1990 e se expandindo nos anos 2000. Ademais, a perspectiva da interseccionalidade passa a ser adotada, articulando gênero a outros marcadores sociais das diferenças. As pesquisas começam a dar peso também à agência, diferentemente das elaborações teóricas de caráter mais estrutural comuns nos primeiros estudos no país. Tal crescimento reflete igualmente os processos sociais pelos quais o Brasil atravessou, desde o período da redemocratização até à virada do século. O impacto do HIV/AIDS, ainda nos anos 1980, os processos de expansão da pós-graduação e atuação de agências internacionais e participação da sociedade civil, marcam o pano de fundo de ampliação de tais estudos e debates dentro do tecido social contemporâneo. Então, é possível verificar cada vez mais o crescimento da articulação de gênero com outras diferenças, sejam elas relacionadas à Sexualidade - temática que passa por um crescimento importante nos anos 1990 -, Violência, Trabalho, Mídia, Produção Cultural e Consumo, Raça, Etnia, Ruralidade, Escola, Docência e também Religião, este último o foco central dessa tese (FRANÇA; FACCHINI, 2017).

Vontade de saber: produção de discursos e disputas de percepções sobre sexualidades não-heterossexuais no Brasil atual

Os processos de lutas por reconhecimento por parte de minorias sociais, o crescente interesse da academia, a construção de políticas públicas, estão interligados e são frutos de um contexto histórico específico. É nesse sentido que o fenômeno da “homossexualidade” (ou “homossexualidades”)⁴ tem ganhado importante visibilidade na dinâmica de vários setores da sociedade brasileira. Tanto sob um viés conservador, quanto progressista, a realidade é que há um processo de construção de significados positivos e negativos às demandas sexuais não-heterossexuais. Marcelo Natividade (2013b) classifica esse processo de *novas guerras sexuais*, apontando a existência de disputas em torno dos significados da *homossexualidade*⁵. O Movimento Homossexual Brasileiro (MHB) vem construindo um espaço significativo de visibilidade, sobretudo na década de 90 até os dias atuais. A epidemia de AIDS⁶, ou a “peste gay”, como era popular e preconceituosamente tratada por vários setores da sociedade, trouxe, em um primeiro momento, o medo e o recuo do movimento. Todavia, após os anos 90 ocorreu um processo de renovação do MHB, e a própria epidemia acabou por constituir um vetor de organização, dando voz e espaço de expressão para sujeitos que até bem pouco tempo sofriam profundamente os efeitos da invisibilidade (FACCHINI, 2005; MISKOLCI, 2012).

São notáveis as diversas conquistas em torno do reconhecimento da “diversidade sexual”, oriundas das duas últimas décadas. A título de exemplo podem ser citados o processo de despatologização da homossexualidade por parte da Organização Mundial da Saúde (OMS) – 1990 e também da Associação Americana de Psicologia⁷ (APA), assim como das conquistas em solo nacional, com a resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP), em 1999, proibindo a patologização em consultórios terapêuticos; a inclusão da cirurgia de redesignação sexual (apesar do discurso médico ainda patologizar a transexualidade) por meio do Sistema Único de Saúde (SUS), em 2007; a aprovação da união civil entre pessoas do mesmo sexo por parte do Superior Tribunal Federal (STF), 2011, fato este já presente em diversos países do mundo ocidental. O também decreto assinado pela ex-presidenta Dilma, em 28 de março de 2016, que passou a permitir a utilização do nome social por parte de travestis e transexuais em

⁴ O termo “homossexualidade” é uma derivação da expressão “homossexualismo”, cunhada pelo discurso médico do século XIX. O movimento homossexual acabou por utilizar o termo “homossexualidade” para referir-se à construção de identidades sexuais divergentes da norma socialmente imposta (TREVISAN, 2004). Ainda, de acordo com Peter Fry & Edward MacRae (1985), “homossexualidade” é uma infinita variação sobre a temática das relações sexuais e afetivas entre pessoas do mesmo sexo. Os autores adotam uma perspectiva cultural e relativista de compreensão do fenômeno, salientando que os “papéis homossexuais” variam de região para região, transformando-se ao longo do tempo em paralelo com outras transformações sociais.

⁵ Nesse sentido, as igrejas inclusivas estão dentro dessa arena em que se disputa esses significados.

⁶ *Acquired Immunodeficiency Syndrome* cuja tradução para o português é: Síndrome da imunodeficiência adquirida.

⁷ Na versão em inglês: *American Psychological association*.

autarquias, órgãos públicos e empresas estatais federais. Mais recentemente, o STF, em decisão histórica, 01 de março de 2018, decidiu que pessoas transgêneras poderiam alterar nome no registro civil sem obrigatoriamente ter realizado cirurgia de redesignação sexual, além do mais, por maioria dos votos, ficou igualmente decidido que não seria preciso autorização judicial como requisito para a mudança, cabendo à pessoa fazer alteração em cartório.

Todavia, em meio à propagação da cidadania ao público LGBTI⁸, o recrudescimento de um discurso moral, sobretudo em um viés fundamentalista evangélico (NATIVIDADE, 2010; 2013b), tem sido visível nos últimos anos. A base do discurso conservador continua sendo a contraposição entre sexualidade e religiosidade. Elemento este historicamente lapidado pelo catolicismo ao longo dos séculos, mas atualizado por vertentes protestantes de cunho pentecostal, alicerçando base para o que Natividade chamou de “cruzada moral” e de uma verdadeira “guerra” contra aquelas e aqueles que não se inserem dentro do modelo heteronormativo (NATIVIDADE, 2010; 2013b).

No atual cenário político brasileiro, desse modo, temos estado diante de uma espécie de colonização pentecostal do legislativo na medida em que observamos uma mudança clara na composição da Câmara e do Senado Federal, constituídas em grande número por políticos evangélicos – e até mesmo católicos – ultraconservadores, formando a conhecida “Frente Parlamentar Evangélica”⁹. O envolvimento de pastores pentecostais, entre outros religiosos na política, certamente está alinhado tanto a um *ethos* clássico protestante, baseado na crença da transformação efetiva do mundo através de uma vida voltada ao trabalho e sua consequente participação ativa (WEBER, 2006), como também à teologia da prosperidade (MARIANO, 2012).

A presente conjuntura política da forte presença religiosa no Congresso Nacional pode ser em partes explicada pelo crescimento de grupos pentecostais e a igualmente colonização das *zonas periféricas* da sociedade por esses mesmos setores religiosos, em que a figura do pastor tem importante *capital social* (BOURDIEU, 1989) para, dentro da comunidade, indicar

⁸ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros e Intersexuais. De acordo com Natividade (2013), a sigla LGBT passou somente a ser utilizada pelos movimentos de minorias sexuais por volta de 2008, quando ocorreu a Primeira Conferência Nacional GLBT. O termo LGBTI é uma variação contemporânea.

⁹ A Frente Parlamentar Evangélica emergiu com o processo de eleição da Assembleia Constituinte de 1986. Ver: PRANDI, R.; SANTOS, R. W. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica. **Tempo Social**, v. 29, n. 2, p. 187 – 214, 2017.

seu candidato entre os adeptos. Desse modo, a formação de grande bancada religiosa dentro do Congresso não está, a princípio, atrelada apenas à questão de classe, mas guiada por uma ética protestante de agenda ultraconservadora. Com isso, não estou afirmando que o bloco evangélico no Congresso Nacional é politicamente e ideologicamente homogêneo ou possui pauta única, mas salientando que a bandeira da diversidade sexual é permanentemente repudiada pela maioria das/os parlamentares evangélicas/os por conta do perfil conservador de grande parte destes atores religiosos.

Nessa lógica, o fortalecimento do discurso evangélico, hodiernamente, deve ser compreendido levando em conta o processo histórico de emergência e consolidação do protestantismo no Brasil (MENDONÇA, 2008; DA SILVA, RIBEIRO, 2007), graças à separação entre Estado e Igreja¹⁰, no período republicano brasileiro. Considerando este fortalecimento, intercalado ao constante processo de globalização; à emergência dos novos sujeitos históricos, (MISKOLCI, 2012; HONNETH, 2007); aos novos sujeitos teológicos¹¹ (MUSSKOPF, 2003); refletindo uma mudança de perspectiva moral da sociedade, voltando-se para o reconhecimento da dignidade dos indivíduos (HONNETH, 2007); e ao processo de reflexividade que a Modernidade engendra (GIDDENS, 1991; 1993); é possível compreender a emergência de movimentos, surgido no âmbito cristão, de tolerância e aceitabilidade das “homossexualidades” no mundo ocidental contemporâneo. Em outras palavras, as igrejas cristãs de “matriz inclusiva” refletem esse panorama contextual paradoxal. Elas estão dentro de parte do campo de disputa dos significados em torno das sexualidades não-heterossexuais, muitas vezes essencializando a orientação sexual enquanto disposição natural-biológica para legitimar a sua autenticidade e positividade.

No Brasil, entre os anos 1990 e 2000, a mídia vem noticiando o fenômeno das *igrejas inclusivas*. Natividade (2010) e Fátima Weiss de Jesus (2012), em suas etnografias, listam ainda uma série de denominações que foram surgindo com o passar do tempo. Para Natividade (2013), as igrejas inclusivas podem ser divididas em dois grandes eixos. Um estabelece o diálogo com o campo pentecostal hegemônico; e o outro determina uma relação mais estreita com os movimentos sociais LGBTI, a reflexividade teológica e os Direitos Humanos etc. Para Weiss de Jesus (2012), as igrejas inclusivas podem ser didaticamente compreendidas igualmente

¹⁰ De acordo com Mendonça (2008), a separação entre Estado e Igreja facilitou a entrada maciça de grupos protestantes, sobretudo vindos dos EUA, uma vez que a Igreja Católica não tinha mais poder de freá-los.

¹¹ O autor faz referência ao surgimento da Teologia da Libertação, Teologia Feminista e a Teologia Gay enquanto demandas dos novos sujeitos.

através de duas vias, uma delas a “teológica” – aproximando-se das igrejas mais “tradicionais” – e a via da “sexualidade”, em que há segmentos que mais ou menos regulam as sexualidades.

Para além das igrejas cujo corpo eclesial é composto por pessoas LGBTI, tem-se também observado o florescer de uma sensibilidade para às questões de gênero, tanto no quesito da igualdade entre homens e mulheres quanto aos sujeitos dissidentes do modelo heteronormativo, por parte de algumas igrejas convencionais – em que a liderança eclesial é formada, em tese, por heterossexuais. Esses grupos religiosos geralmente estão associados a agremiações históricas como anglicanos, luteranos, calvinistas e batistas. Tais segmentos têm adotado posturas mais humanistas e ecumênicas, muito embora, por ser minoria no ramo evangélico-protestante brasileiro, não têm ganhado atenção de setores midiáticos. É nesse ponto que esta tese se insere expandindo a conceito de “igreja inclusiva”, primeiramente elaborado por Natividade, aos grupos convencionais que vêm, em nítido processo reflexivo, rompendo com determinadas visões e incluindo, sem demonização ou patologização, pessoas que divergem do modelo sexual hegemônico.

A (des) construção social de uma trajetória de vida e acadêmica

Pude experienciar, em minha história de vida, uma forte influência do cristianismo. Cresci em um lar católico, não tão fervoroso, mas que me possibilitou a participação em rituais conhecidos da Igreja Católica, como a *primeira comunhão* e o sacramento da *crisma*. No processo de preparação, com duração de um ano, tentei me aprofundar, no viés da igreja, em temas polêmicos dentro do catolicismo, como aborto, homossexualidade, diálogo entre religiões cristãs e não cristãs e sobre alguns princípios da doutrina Católica. Logo cedo desenvolvi o interesse por doutrina moral da igreja e acreditava ser plausível e inequívoca a explicação sobre a condenação por parte da instituição às relações homoeróticas. Tais discursos estavam alicerçados em uma espécie de determinismo biológico, em que as sexualidades dissidentes do padrão heterossexual fugiriam de uma causa primeira - reprodução da vida -, demonstrando o seu caráter artificial e portanto reprovável.

Alguns anos se passaram e entrei, via vestibular, no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). As disciplinas de antropologia me provocavam profundamente à medida que questionavam o paradigma do discurso determinista-biológico do século XIX, apresentando uma compreensão do ser humano a partir do contexto histórico-cultural. Aos poucos, comecei a entender o aspecto socialmente construído do discurso de naturalização da sexualidade e do gênero e as implicações no sentido de segregação que tais *verdades* promoviam no tecido social. Foi o período de um paulatino processo de afastamento da religião institucionalizada, pois a ideologia de uma natureza humana rígida e com fins focados na reprodução da espécie não me eram suficientemente convincentes à partir de minha própria experiência como sujeito histórico-social e de desejo. Não correspondia a minha realidade como a de tantos outros indivíduos, levando-me a entendê-la enquanto um discurso reducionista produzido dentro de um contexto social e repleto de concepções dogmáticas e literalistas. Facilmente, como uma espécie de catarse, acabei por me inclinar aos Estudos de Gênero e Sexualidade, próximo ao final da graduação, produzindo o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em diálogo com tais estudos¹².

No mestrado em Sociologia (UFAL), consolidei o interesse por duas áreas de grande importância para mim: Estudos de Gênero e Sexualidade e o campo da Sociologia da Religião. Nesse recinto desabrochou a disposição em investigar religiões cristãs e a relação com sexualidades não hegemônicas, vontade potencializada ao descobrir material jornalístico produzido sobre a inserção da primeira igreja inclusiva do estado de Alagoas. O maior desafio colocado para mim, porém, era o de me inserir no universo evangélico, totalmente desconhecido por conta da trajetória católica. A pesquisa de campo foi um importante desafio e também o rompimento de uma visão reducionista e que desconhecia a pluralidade do campo cristão não católico.

A decisão de dar continuidade ao tema no doutorado, conseqüentemente, refletiu tanto o entusiasmo subjetivo quanto a clara compreensão de que estamos diante de questões que precisam de maiores explorações sociológicas dado que, como aponta Peter Berger (2000), a religião *ressurge*¹³ no ocidente em meio às incertezas provocadas pela sociabilidade moderna,

¹² Através da participação de uma disciplina de antropologia clássica, como monitor, conheci o professor Pedro Nascimento, hoje professor do curso de Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Nascimento coordenava, à época, o Núcleo de estudos em Gênero, Saúde e Direitos Humanos (MANDACARU) do Instituto de Ciências Sociais (ICS/UFAL), grupo no qual me filiei, participando de suas atividades internas.

¹³ Refiro-me em seu aspecto tradicionalista.

sendo demasiadamente arriscada a negligência do fator religioso para a compreensão do atual panorama social. Complementaria que a negligência das questões de gênero e sexualidade incorre no mesmo erro e empobrecimento de uma análise intelectualmente honesta, uma vez que gênero, sexualidade e religião estão muito mais imbricados no atual panorama social brasileiro do que possamos imaginar. Em épocas de *mudanças de ordem moral da sociedade* (HONNETH, 2007), no tocante à sensibilidade das questões dos direitos sexuais – fruto de lutas por reconhecimento –, faz-se fundamental a confecção de pesquisas científicas que compreendam as interligações entre sexualidades não-heterossexuais e religiões cristãs, sobretudo em período de ascensão de novos conservadorismos cuja natureza se aproxima de um protofascismo e de uma antiga ordem moral que coloca como bode expiatório todo aquele que constrói uma crítica ao *status quo*.

Objeto de estudo e métodos da pesquisa

A proposta inicial do projeto de doutorado visava realizar um estudo comparativo entre duas denominações evangélicas, sendo uma liderada por pastores homossexuais – Igreja Missionária Inclusiva (IMI)¹⁴ - e outra de cunho convencional – Igreja Batista do Pinheiro (IBP) -, que recentemente (fevereiro de 2016) se posicionou oficialmente em prol do reconhecimento da diversidade sexual¹⁵, ambas situadas na cidade de Maceió. O objetivo central seria mapear os discursos sobre sexualidades dissidentes do padrão hegemônico produzidos por membros heterossexuais e não heterossexuais como também das lideranças religiosas, nas duas denominações, com o propósito de desvelar as peculiaridades das teias de poder situadas nesse contexto específico do âmbito maceioense.

Não obstante, em dezembro de 2014 obtive a informação que a IMI encerrara suas atividades¹⁶. O fechamento da igreja, logo, forçou-me a repensar a proposta inicial de pesquisa,

¹⁴ Desenvolvi dissertação de mestrado sobre a sociabilidade “homossexual” na IMI. Todavia, propus com o projeto inicial de doutorado uma nova inserção nesta denominação para analisar seu contexto atual e fazer um estudo comparativo com a IBP.

¹⁵ O título da tese, “Batizamos e aceitamos pessoas homoafetivas”, é fruto de um fragmento retirado da carta escrita pelo pastor titular da IBP direcionada à Convenção Batista Brasileiro (CBB), justificando a razão de decidir batizar pessoas LGBTI. Ver anexo.

¹⁶ No capítulo primeiro, revelo com mais detalhe o ocorrido.

colocando-me a possibilidade de manter a investigação unicamente sobre a IBP, já que esta era uma exceção comparada às outras denominações batistas locais e passou por um momento de turbulência institucional, posto que acabou sendo expulsa da Convenção Batista Brasileira (CBB), importante instituição que zela pela manutenção dos valores e doutrinas batistas. Além disso, passou também a receber membros da extinta IMI.

No tocante à IBP, ela está localizada na Rua Miguel Palmeira, n. 1300, no Pinheiro, bairro de classe média, com acesso fácil a uma das principais avenidas (Fernandes Lima) da cidade e próxima a um dos maiores centros educacionais da América Latina (Centro Educacional de Pesquisa Aplicada – CEPA), no bairro do Farol. Conforme o blog oficial da igreja na *internet*¹⁷, a história da IBP remonta à década de 1930, quando membrosevangélicas e evangélicos deslocavam-se do bairro do Pinheiro para a Igreja Batista do Farol (IBF), a única mais próxima, localizada no bairro do Farol. No entanto, a locomoção era perpassada por alguns impasses devido à falta de ônibus que os deixassem na denominação. O único transporte possível era um bonde cuja parada ainda se fazia distante do templo, exigindo um considerável percurso a pé.

Diante dessas questões, montou-se a condição necessária para a organização de uma filial da IBF no Bairro do Pinheiro. Por décadas, a Igreja do Pinheiro esteve vinculada à comunidade do Farol, ganhando autonomia somente no começo da década de 1970, tornando-se a IBP. Em 1993 assume o atual pastor Wellington como titular e sua esposa, pastora Odja, como auxiliar. Em mais de duas décadas de administração, de acordo com a narrativa oficial, o pastor reformou a igreja em vários sentidos. Ampliou o templo entre 2000 a 2001 e tem trabalhado paulatinamente os membros para um compromisso com a cidadania e tolerância, resgatando valores éticos com base em um evangelismo com preocupações sociais concretas.

As atuais lideranças são comprometida com os Direitos Humanos e possui sensibilidade às diversas pautas dos movimentos sociais no estado. É importante frisar que foi na gestão do casal de pastores que surgiram alguns movimentos internos na igreja, como a Pastoral da Negritude (2005) e o grupo de estudos Flor de Manacá¹⁸, que através de uma hermenêutica feminista, lê a bíblia em diálogo com os Estudos de Gênero. Além do mais, obtive a informação

¹⁷ Ver: <<http://batistadopinheiro.blogspot.com.br/p/nossa.html>>. Acesso em 05 de abril de 2017.

¹⁸ Através de informantes e de sua própria página no *facebook*, descobri que a pastora Odja, idealizadora do grupo de estudos, cursa doutorado em Teologia pela Faculdades EST, localizada no município de São Leopoldo, RS, sendo orientada pelo profº Dr. André Musskopf, uma das principais referências em teologia *gay* no país.

que a igreja também contava com uma espécie de embrião de uma pastoral da homossexualidade, todavia, de acordo com um informante, ocorreram algumas divergências¹⁹ internas e o grupo foi desfeito.

No dia 28 de fevereiro de 2016, a IBP veio, através de nota pública, comunicar que realizaria o batismo de *peçoas homoafetivas*²⁰ e participação efetiva dessas dentro da igreja, até mesmo como liderança eclesiástica caso houvesse interesse e *vocação*. A decisão ocorreu, segundo o pastor Wellington, depois de uma década de estudos aprofundados sobre a *questão gay*, chegando à conclusão de que não havia respaldo teológico para qualquer tipo de segregação. Ademais, a problemática foi discutida e passou por uma votação interna, por meio de assembleia extraordinária, obtendo 129 votos favoráveis à inclusão, 15 abstenções e 03 contrários (SANTOS, 2017).

O fato foi notícia nos principais veículos da imprensa local e causou rebuliço dentro da comunidade evangélica do estado. De acordo com o que foi divulgado na imprensa²¹, os pastores passaram a receber ameaças por telefone, insultos homofóbicos²² em suas páginas nas redes sociais e *maldições* por parte de lideranças religiosas e membros de outras denominações. Apesar de toda a turbulência, a decisão foi mantida. No entanto, com alguns meses, outro dilema foi implantado. No dia 09 de agosto de 2016, a Convenção Batista Brasileira (CBB) – uma das instituições que representam o conjunto de igrejas batistas no país e que zela pela ortodoxia doutrinária – por meio de sessão extraordinária, cidade de Vitória – ES, decidiu pela expulsão da IBP de sua convenção, alegando que a igreja infringiu a constituição da CBB e a *Palavra de Deus*.

A IBP divulgou uma carta²³ de repúdio à medida da CBB, alegando que possuía autonomia suficiente para tomar decisões sobre questões internas, já que este era um valor batista, e que a decisão por incluir homossexuais, por meio do batismo, em suas fileiras, fazia

¹⁹ No quarto capítulo abordarei sobre a formação de um grupo composto por homossexuais dentro da igreja.

²⁰ Termo utilizado pela IBP.

²¹ Ver: <<http://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2016/07/convencao-batista-exclui-igreja-em-maceio-por-batizar-homossexuais.html>> Acesso em 09 de abril de 2017.

²² Faço uso da mesma compreensão de Daniel Borrillo (2010) no tocante ao conceito de homofobia, ao entender que, paulatinamente, o conceito, inicialmente de caráter psicológico, ganha uma compreensão mais complexa e ampla, abarcando o significado de violência perpetrada àqueles que de algum modo divergem das normas sexuais e de gênero hegemônicas (nesse caso, a homofobia atinge também heterossexuais que são dissidentes dos padrões estabelecidos de masculinidades). Apesar do surgimento específico de nomenclaturas para os tipos de violência como *gayfobia*, *lesbofobia*, *bifobia*, *transfobia*, o termo homofobia será mantido por economia de linguagem.

²³ Ver: <https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1138546932883334&id=128463653891672>. Acesso em 09 de abril de 2017.

parte de um longo processo de amadurecimento e estudo teológico e não de uma mera *decisão irresponsável*, fruto de uma compreensão mais ampla da divindade que não fazia distinção de pessoas por condição econômica, cor de pele, orientação sexual etc.

Nesse seguimento, essa tese teve por objetivo apreender de que forma é construída, por parte das lideranças religiosas e membros LGBTI, a relação entre diversidade sexual e religiosidade cristã, atentando para os processos de formulação de novas visões acerca das sexualidades não heterossexuais, dentro das dependências da IBP. Averiguar, igualmente, de que maneira essas visões são negociadas dentro desse espaço e quais impactos da adesão religiosa na construção de carreiras sexualmente não hegemônicas dos interlocutores investigados.

Quanto à metodologia, é impossível falar de ciência sem deixar nítida a importância do método investido para a produção da pesquisa, engendrando a necessidade de uma racionalidade nos modos empregados para se chegar a algum resultado objetivo. Deste modo, foi feito o uso da pesquisa de campo²⁴, ferramenta importante na utilização de metodologia qualitativa, compreendendo o campo como o recorte espacial pelo qual dialoga com o recorte teórico correspondente ao objeto de investigação (MINAYO, 2002). Nesse sentido, o uso da etnografia²⁵, cuja utilização no Brasil – segundo Uwe Flick (2009)²⁶ – vem crescendo desde os anos 80, tornou-se fundamental, entendendo-a enquanto “descrição densa da cultura” (GEERTZ, 2008) cujo propósito é apreender os signos da realidade investigada sem necessariamente estar livre das próprias concepções do ser humano e do mundo (GRUBITS; NORIEGA, 2004). É característico do método etnográfico, portanto, a utilização da observação participante, desenvolvida inicialmente por Franz Boas e de forma mais específica por Bronislaw Malinowski, no contexto da crítica ao modelo evolucionista, colaborando, assim,

²⁴ Além da observação participante em campo, fui inserido, por uma jovem fiel da igreja, em um grupo na rede social do *WhatsApp* pertencente à Juventude IBP. Certamente fui adicionado com o intuito proselitista. Embora o proselitismo não seja uma prática habitual da IBP, é possível encontra-lo entre alguns membros. Através dessa rede social, fiquei sabendo da ida de integrantes a uma grande passeata que houve na orla da cidade em repúdio à candidatura do então presidente Jair Bolsonaro. No local da passeata, na qual estive, o referido grupo evangélico levou uma faixa repudiando o machismo, o racismo e a homofobia. Além do uso dessa ferramenta, igualmente utilizei o *Facebook* para entrar em contato com um dos principais interlocutores da pesquisa. Conhecia-o desde a pesquisa de campo realizada para o Trabalho de Conclusão de Curso. Além deste, tal rede social facilitou o contato com uma das filhas do pastor.

²⁵ Nesta tese, não tive como pretensão realizar uma etnografia aos moldes clássicos de Boas e Malinowski. A proposta gira em torno da ideia de uma etnografia das experiências proporcionadas em minha inserção no campo de pesquisa.

²⁶ De acordo com Flick (2009), a etnografia possibilita o uso flexível de diversos métodos, tal como as entrevistas de natureza mais ou menos formais e até mesmo a análise documental.

para uma visão relativizada da cultura (ROCHA, 2007). A observação participante deve ser entendida enquanto um processo de inserção do investigador no campo com o propósito de manter um contato face a face, participando das atividades do grupo pesquisado, fazendo parte do contexto, modificando e sendo modificado por este (MINAYO, 2002).

Assim, as observações tiveram início no dia 16 de agosto de 2017, sendo finalizadas no mês de maio de 2018. Foram feitas observações de 20 cerimônias religiosas, registrando-as em diário de campo. Porém, mesmo pondo fim à etapa de observação dos cultos, permaneci até 28 de dezembro de 2018 no processo de coleta de entrevistas. Alguns impasses surgiram no decorrer da investigação, ocasionando algumas pausas no percurso. Os pastores estavam sensibilizados e preocupados com o episódio da expulsão da CBB e por conta das ameaças sofridas, exposição da notícia na mídia, etc. A princípio, fui orientado pelo casal de pastores a submeter uma solicitação formal à uma *comissão científica* que tinha sido formada recentemente na igreja cujo propósito era avaliar solicitações de pesquisas na IBP, pois depois dos fatos ocorridos, a comunidade acabou sendo visada por alguns pesquisadores da UFAL.

Ao que verifiquei, a IBP funciona de forma democrática, os pastores dependem de uma direção geral, composta por vários indivíduos, que administra a igreja. Tive que aguardar por mais de 06 meses até receber autorização formal para realização da pesquisa. Acredito que o parecer favorável tenha sido reflexo de minha insistência, pois era sempre alegado que sequer todos os membros da diretoria estavam na cidade para realizar a reunião no sentido de avaliar e dar parecer favorável ou não. Várias foram as ligações para a secretaria da IBP na busca por informações. Em conversa com a pastora, percebi a preocupação com o suposto impacto que a pesquisa poderia trazer para famílias heterossexuais que frequentam a igreja. De acordo com ela, a decisão, mesmo tendo aval da maioria da membresia da IBP, por admitir o batismo de LGBTI sem demonização, ainda era algo que estava sendo absorvida pela comunidade. Deixei claro, portanto, que meu objeto de estudo possuía um recorte, focando nos discursos produzidos pelos pastores e pessoas LGBTI que frequentavam o espaço religioso. Havia toda uma cautela em não se falar sobre, pelo menos por um certo momento.

Tentei intermediação com a filha da pastora e do pastor, pois pude conhecê-la em sua defesa de mestrado, pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Ela reforçou que a igreja estava passando por uma fase de recolhimento devido aos últimos acontecimentos, confirmou igualmente que as decisões dependiam da mesa diretora, porém me incentivou a insistir. Quanto às cerimônias, elas estão organizadas nos dias de quartas-feiras (19h30), Culto de Oração; e

dias de domingo, em que às 9h ocorre o culto da manhã, às 10h30 tem início a Escola Bíblica e por volta das 18h realiza-se o Culto da Noite e o Culto Infantil.

A entrevista é outra ferramenta importante do método qualitativo, sendo entendida como a busca por informações presentes nas falas dos atores sociais. No caso desta pesquisa, fez-se uso do modelo semiestruturado, entendendo este como a modalidade em que há a necessidade de um determinado roteiro – com um certo número de perguntas -, construído com base nas hipóteses, mas que há espaço para a fluidez de novas questões que possam surgir a partir das demandas próprias de cada interlocutor (MINAYO, 2002). Juntamente com meus dois informantes, consegui mapear a existência de 18 membros frequentando de forma contínua o espaço dos cultos. 16 homens gays e apenas 02 mulheres lésbicas²⁷. Consegui aplicar preliminarmente 07 questionários²⁸ entre estes frequentadores, contendo questões referente às características socioeconômicas, religião de origem, local de residência, escolaridade etc. Logo após, consegui fazer entrevistas aprofundadas com apenas 08 interlocutores²⁹, sendo um o pastor líder e 06 membros homossexuais³⁰, e um ex-membro³¹ homossexual. Houve bastante resistência por parte de outros membros, variados motivos eram apresentados para não contribuição com a pesquisa como problemas familiares, indisponibilidade devido ao trabalho, problemas pessoais etc. As entrevistas com os membros visaram compreender o processo de construção das carreiras sexuais e a relação com a religiosidade cristã, seus conflitos e confluências³².

Além disso, 03 desses membros entrevistados – **Daniel, Paulo e Pedro** - fizeram parte do processo de criação do Grupo de Gênero e Identidade (GGI), responsável pela construção de uma discussão na igreja sobre Bíblia e homossexualidade. Para esses, utilizei também um outro roteiro de questões³³, buscando compreender o processo de fundação do grupo e por quais

²⁷ Obtive a informação que a igreja já chegou a ser frequentada por uma mulher transexual, todavia, não consegui obter o contato dessa.

²⁸ Ver apêndice.

²⁹ Consultar o perfil dos entrevistados na página 225.

³⁰ Não foi possível entrevistar as duas mulheres lésbicas, pois alegaram incompatibilidade de horários, após uma segunda tentativa de convite, não obtive retorno. Tampouco foi possível entrevistar a pastora Odja, em virtude de suas constantes viagens para o Sul do país, onde cursa seu doutorado em teologia.

³¹ O contato com um ex-membro foi de suma importância para compreender a dinâmica de formação do Grupo de Gênero e Identidade.

³² Para chegar até à igreja e seus adeptos LGBTI, foi preciso montar uma rede de contatos. Um dos jovens entrevistados à época da graduação, para o Trabalho de conclusão de Curso, era adepto da IBP, facilitando minha comunicação com esse pelas redes sociais. O segundo, um dos informantes mais importantes, pude construir amizade desde o espaço de sociabilidade LGBTI, conhecido como Posto 7, que frequentei na orla de Jatiuca, Maceió. Com essa rede formada, tornou-se possível interagir com outros fiéis LGBTI.

³³ Ver apêndice.

razões este chegou a ser desativado. A entrevista com o pastor presidente³⁴ seguiu roteiro cujo foco girou em torno de sua trajetória religiosa e sobre a decisão da igreja em batizar pessoas LGBTI. Não consegui entrevistar a pastora, pois tornou-se difícil encontra-la na própria instituição.³⁵

Ainda, com relação aos membros³⁶ LGBTI entrevistados, as idades variam entre vinte e seis anos (membro mais novo) e cinquenta e quatro anos de idade (membro mais velho). A maioria é parda/negra, existindo apenas um branco. A paisagem profissional é diversa, composta por produtor de televisão, advogado, professor de ensino superior, supervisor de telemarketing e economista. A renda mensal varia entre um salário até próximo a seis salários mínimos. Dos sete entrevistados, um interlocutor recebe apenas um salário mínimo. Todos são solteiros e vieram de contextos familiares mistos no tocante à religião dos pais, tendo convivido relativamente de forma harmoniosa. As religiões predominantes são o catolicismo, protestantismo e o candomblé. Apenas um, no momento em que realizei a entrevista, estava a concluir o ensino superior. Os demais possuem ensino superior completo, trabalhando na própria área de formação.

Ademais, o contato com alguns interlocutores não foi limitado ao espaço da igreja, interagindo em outros ambientes de sociabilidade, desde a própria residência, eventos festivos, *shopping centers*, bares etc. Tal estratégia possibilitou uma maior confiança depositada em mim por parte do interlocutor e, da minha parte, uma percepção mais aguçada do sujeito/objeto, assinalando o dito e o não dito, a linguagem do corpo, interpretando-a em sua faceta mais caótica que coerente e, sobretudo, fabricada dentro dos campos de possibilidades sociais concretas.

Conteúdo dos capítulos

O trabalho está dividido em dois eixos. No primeiro, proponho uma discussão de cunho mais epistemológico, apresentando o debate em torno de autores clássicos e contemporâneos a

³⁴ Ao fim da entrevista, o pastor Wellington solicitou o envio de uma cópia da gravação para seu e-mail pessoal.

³⁵ As entrevistas duraram em média 40 a 50 minutos, entretanto houve casos em que acabou se estendendo até 120 minutos.

³⁶ Para garantir total sigilo, os nomes dos interlocutores foram modificados.

respeito dos estudos sobre as questões da diversidade sexual, movimento LGBTI, assim como uma discussão que entrelaça autores do campo da sociologia do conhecimento e da religião, apontando limites e potências de determinados conceitos, verificando qual o potencial ainda existente enquanto chave interpretativa da realidade atual. Nesse primeiro eixo, encontram-se o primeiro e o segundo capítulo.

No **primeiro capítulo**, apresento o contexto de formação do Movimento Homossexual Brasileiro (MHB) e a relação com as primeiras discussões em solo nacional de questões acerca da homofobia e religião, salientando a conjuntura que favoreceu a formação das primeiras comunidades cristãs inclusivas. Para a construção desse texto acerca do MHB, tornou-se imprescindível o diálogo através das considerações teóricas de clássicos autores como Peter Fry (1985) Edward MacRae (1985; 1990), James Green (2000), assim como Silvério Trevisan (2004), Sérgio Carrara (2007), Jurandir Freire (1995) e os estudos de Regina Facchini (2005). O objeto desse capítulo, portanto, é apresentar os processos sociais que possibilitaram a emergência, no país, das primeiras agremiações de LGBTI cristãos que reivindicam o que o teólogo *queer* André Musskopf (2012) chama de *cidadania religiosa* ou seja, o direito de professar a fé cristã em templos sem ser demonizadas/os.

No **segundo capítulo**, pode-se encontrar dois pontos de debate. No primeiro, exponho uma discussão a respeito de conceitos consagrados dentro das Ciências Sociais, como as noções de construção social, secularização, pluralismo, crise de sentido e politeísmo de valores, averiguando confluências e divergências e sua aplicabilidade no contexto hodierno. Autores como Clifford Geertz (2008), Edgar Morin (1979), Peter Berger (1985; 1994; 2000; 2008; 2017), Gilles Lipovetsky (2004) assim como o cientista da religião Gerd Theissen (2009), serão indispensáveis nessa problematização. No segundo ponto, discorro sobre a construção negativa em torno da temática da diversidade sexual por parte da tradição cristã ocidental, sobretudo o catolicismo romano e o quanto esses discursos se radicalizam por meio de movimentos neotradicionalistas na atualidade. Em contrapartida, ancorado na compreensão teórica proposta por Peter Berger – em específico o conceito de pluralismo – exponho como a própria realidade atual e complexa, que valoriza o imperativo da escolha, da liberdade, penetra nas diversas tradições religiões, de certo modo, possibilitando aberturas para a modernidade. Cito o caso de aberturas dentro do catolicismo em torno de sua visão sobre homossexualidade e pecado, apontando o surgimento de alguns estudiosos católicos com suas críticas a certos conceitos engessados ainda utilizados pela igreja católica, elucidando assim que o novo fenômeno do

discurso cristão inclusivo, dentro do âmbito protestante, não está isolado, mas possui sintonia com o que vem ocorrendo em outras religiões.

No segundo eixo – composto pelo terceiro, quarto e quinto capítulo - encontramos a apresentação e análise dos dados coletados por meio da pesquisa de campo. No **terceiro capítulo**, após uma breve exposição sobre o contexto de crescimento do protestantismo e da atual hegemonia pentecostal, respaldada em autores como Ari Pedro Oro (2003), Cecília Loreto Mariz (1999), Clara Mafra (2001), Ricardo Mariano (2012), Paul Freston (1993) e Antônio de Mendonça (2008), encontramos uma descrição acerca da organização interna dos cultos e da Igreja Batista do Pinheiro de modo geral. Ademais, são trazidas descrições de algumas celebrações proferidas pelo pastor Wellington fazendo uma ponte com as considerações teóricas propostas por Theissen (2009). O ponto central consiste em atrelar o processo de construção social do *ethos* da IBP, pautado na compreensão de um *amor incondicional* e na *renúncia ao status* – marcas da comunidade cristã primitiva -, como um dos fatores para abertura para o batismo de pessoas LGBTI.

No **quarto capítulo**, exponho as dimensões plurais das influências sofridas pelo pastor presidente e as formas pelas quais esse personagem exterioriza determinados esquemas mentais - aprendidos ao longo de sua trajetória de vida - em seus discursos e decisões tomadas dentro da igreja do Pinheiro. O intuito é, através de uma compreensão pautada em uma sociologia em escala individual (LAHIRE, 2001, 2006, 2013), desnudar os processos sociais de fabricação do sistema de disposições do religioso. Também serão expostos os mecanismos que geraram o nascimento do Grupo de Gênero e Identidade, ao analisar discursos de três antigos membros da agremiação. O objetivo é fazer um paralelo entre elementos da biografia do pastor e o processo de disputas internas por reconhecimento da cidadania religiosa de pessoas LGBTI, promovido pelo GGI, no sentido de explicitar que a abertura para o Batismo e o reconhecimento da dignidade de sujeitos não heterossexuais não podem ser compreendidos de forma linear e monocausal, tampouco entendidos apenas por meio da ideia de *relações de interdependências*. As especificidades dos processos de socialização dos pastores – o passado vivido e incorporado -, que os constroem dentro de uma perspectiva mais humanística, juntamente com pressões internas exercidas pelos sujeitos LGBTI organizados, fabricaram o cenário que explica, sociologicamente falando, a tomada de posição da IBP.

No **quinto capítulo** e último, proponho-me a discutir, a partir de fragmentos de relatos de sete homens gays – **Mateus, Emanuel, Lucas, Paulo, Tiago, Daniel e Pedro**³⁷ -, membros e ex-membro da igreja do Pinheiro, sobre os processos de construção da identidade religiosa cristã e a relação com os percursos afetivo-sexuais. O texto é perpassado por dois momentos. O primeiro destaca os conflitos em relação às percepções dos atores em torno dos desejos homoeróticos em meio à experiência do estigma e da abjeção, retratando a representação negativa sobre a relação entre identidade cristã e carreiras (homo)sexuais. No segundo momento, aponto como se dão os processos de reconfiguração da ideia de Deus, identidade cristã e dos próprios desejos homoeróticos. Ressalta-se, igualmente, a importância do papel da IBP, a partir de sua abertura para o batismo de pessoas LGBTI, na construção de repertórios que possibilitam que tais adeptos homossexuais passem a compreender a diversidade sexual e a relação com o cristianismo sob outra ótica, proporcionando, assim, a experiência do reconhecimento intersubjetivo dentro da comunidade e consequentemente construindo condições básicas para o desenvolvimento do autorrespeito e da autoestima desses atores sociais.

Nas considerações finais destaco que esta pesquisa utilizou da categoria *igrejas inclusivas* de forma mais ampla, acoplando igualmente igrejas tradicionais evangélicas que se abrem para o público LGBTI sem demonizá-lo. Ademais, demonstrei que a abertura da Igreja Batista do Pinheiro para o batismo de pessoas LGBTI se deu mediante um complexo processo, que durou anos de reflexão até a igreja oficializar a abertura. A história de vida dos pastores, a formação teológica em um seminário batista ecumênico, as interações com membros evangélicos sindicalistas, o contato com movimentos sociais, assim como pressões existentes, dentro da comunidade religiosa, de atores homossexuais que congregavam na denominação, assim como outros elementos, formaram o pano de fundo que proporcionou a efervescência dessas questões na IBP. Para além disso, o trabalho também apontou as reconfigurações na maneira de compreender as interações entre cristianismo e carreiras (homo) sexuais de 07 interlocutores gays e o papel da igreja no processo de fornecimento de repertórios positivos em torno da temática da diversidade sexual.

³⁷ No sentido de não revelar as identidades dos interlocutores, modifiquei os nomes de origem por outros, tendo como fonte de inspiração os próprios personagens bíblicos. Diferentemente dos outros interlocutores, Paulo e Pedro foram assim nomeados intencionalmente. Na tradição cristã, ambos os personagens exercem papel de liderança entre os apóstolos de Jesus. No tocante a esta pesquisa, Paulo e Pedro desempenharam papéis importantes dentro de um grupo de discussão sobre homossexualidade e Bíblia. Ver capítulo 04 e 05.

PARTE 1

O PANO DE FUNDO SOCIAL DE UMA REALIDADE CENTRADA NO PLURALISMO DE VALORES – SECULARIZADOS E NÃO SECULARIZADOS – E INDIVIDUALISMO PAUTADO EM UMA ÉTICA NÃO SACRIFICIAL

CAPÍTULO 1

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA TRAJETÓRIA DO MOVIMENTO HOMOSSEXUAL BRASILEIRO, A RELAÇÃO COM AS “IGREJAS INCLUSIVAS” E OS ESTUDOS SOBRE RELIGIOSIDADES CRISTÃS E SEXUALIDADES NÃO HEGEMÔNICAS

*No que diz respeito ao sexo, a mais inexaurível e impaciente das sociedades talvez seja a nossa (Michel Foucault, *História da sexualidade – a vontade de saber*, 1988).*

Introdução

Este primeiro capítulo tem como proposição apresentar uma breve contextualização da trajetória do Movimento Homossexual Brasileiro (MHB)³⁸ e os impactos de sua atuação na construção das primeiras comunidades inclusivas no país, na década de 1990. O objetivo desse texto, portanto, consiste em apontar a emergência do fenômeno das igrejas cristãs, que incluem pessoas LGBTI, como reflexo de aspectos sociais mais amplos que estão em constantes embates e os processos de lutas por reconhecimento dentro do tecido social brasileiro. Não deixando de levar em conta, igualmente, a influência estrangeira, sobretudo estadunidense, no processamento de construção da realidade social referida. Ademais, pontuarei de forma breve os processos de edificação dos primeiros estudos no âmbito das Ciências Sociais no Brasil

³⁸ Mantive a expressão utilizada por Regina Facchini (2005) na obra “Sopa de letrinhas”.

acerca da relação entre religião e diversidade sexual, destacando duas pesquisas pioneiras que constroem um diálogo entre categorias como cristianismo e sexualidades não hegemônicas.

1.1. OS PRIMEIROS ESTUDOS BRASILEIROS SOBRE SEXUALIDADES NÃO-HEGEMÔNICAS

A proposta, ao longo desse item, é trazer um breve apanhado de como os primeiros estudos brasileiros acerca de sexualidades dissidentes da heteronorma foram se constituindo, dando margem, em tempos hodiernos, para a articulação de tais reflexões com o campo dos estudos de sociologia e antropologia da religião, possibilitando subsídios teóricos e metodológicos para a compreensão mais sofisticada em torno dos marcadores sociais que vinculam diversidade sexual e religiosidade cristã.

Nesse campo de estudo, no contexto brasileiro, a antropologia tem tido maior destaque e dado uma contribuição incomensurável ao debate. Por volta dos anos 70, o antropólogo Peter Fry (1982) teceu importantes questões acerca da homossexualidade no seu texto “Da hierarquia à igualdade: A construção histórica da homossexualidade no Brasil”, apontando a existência de três sistemas taxonômicos presentes no tecido social brasileiro, nas mais diversas classes sociais.

O primeiro deles é relativo a um modelo pautado em uma hierarquia de gênero, ancorado no binômio masculinidade/atividade sexual vs. feminilidade/passividade sexual; neste modelo, a categoria “homem” estaria relacionada a todo aquele que mantém relações sexuais, seja com mulheres ou outros homens, na condição de ativo; o segundo modelo diz respeito ao construído pela medicina/psiquiatria, em que orientação sexual e gênero se desarticulariam, emergindo a categoria do “homossexual”, indivíduo que receberia o rótulo independente de ser ativo/passivo nas relações sexuais. A novidade desse modelo seria o caráter patologizante dado à enten que fosse divergente do modelo “natural” da “heterossexualidade”. Um terceiro sistema surge com base no anterior, constituindo-se enquanto uma espécie de rebelião quanto ao caráter patologizante atribuído pelo discurso médico, mas que mantém o dualismo hetero/homossexualidade. Este último foi legitimado pelos movimentos *gays*, tanto

da Europa quanto dos EUA, por volta dos anos 60 (CARRARA, 2007; FRY, 1982; FRY; MACRAE, 1985).

De acordo com Carrara:

A preocupação de autores como Fry, MacRae e, na sua esteira, de Guimarães, Perlongher, Costa e Heilborn, entre outros, não parecia ser apenas com os aprisionamentos identitários, mas com o modo muito particular pelo qual as diferenças de classe podiam agora ser formuladas em termos da adesão mais ou menos completa a um modelo hierárquico ou a um modelo igualitário de compreensão da homossexualidade (CARRARA, 2007, p. 75).

Em linhas gerais, Carrara (2007) elucida o quanto o pensamento em torno da (s) homossexualidade (s), desenvolvido por volta dos anos 70, já antecipava o que viria a ser problematizado por correntes pós-estruturalistas, como a Teoria *Queer* nos anos 90, por exemplo. Indubitavelmente, a compreensão do caráter social da sexualidade, uma crítica já presente aos modelos engessados de identidades, processos de naturalização das diferenças etc., já estavam contidos de forma original nos saberes produzidos por cientistas sociais brasileiros, semeando ricamente o terreno do que viria *a posteriori*.

Destarte, a reflexão teórica desenvolvida nos anos 1970/80 passará a ser revisitada por diversos antropólogos por volta dos anos 90, multiplicando os estudos em torno da homossexualidade masculina, período de grande turbulência provocada pela emergência da AIDS (CARRARA, 2007). Richard Parker (2002) destaca-se entre os autores, sobretudo com sua obra: “Abaixo do Equador”. O autor mantém uma firme postura anti-essencialista, igualmente crítico ao reducionismo das relações entre práticas sexuais, identidades e categorias classificatórias. No item 1.4 retomarei algumas considerações sobre a produção científica em torno do MHB.

1.2. RELIGIÃO E DIVERSIDADE SEXUAL NO CONTEXTO ACADÊMICO BRASILEIRO

No tocante à questão da interação entre religião e sexualidades não hegemônicas, os primeiros estudos localizam o assunto da diversidade dentro do que se convencionou a chamar de religiões de matriz afro-brasileiras, por volta dos anos 30. O estudo pioneiro, no campo das Ciências Sociais, que irá trazer a presença de homossexuais nos cultos afro-indígena-brasileiros, foi realizado pela antropóloga estadunidense Ruth Landes, em etnografia realizada com candomblecistas no estado da Bahia por volta de 1938 e 1939. O estudo, apesar de – por conta do contexto da época - ainda trazer para a análise elementos do discurso biomédico que incidia em patologizações, demonstrou a inserção de homens homossexuais entre os sacerdotes da religião desempenhando importante papel de liderança nos cultos, divergindo do próprio plano mais macro da realidade brasileira quanto ao tratamento dado aos que destoavam dos padrões de gênero e sexualidade (apud NATIVIDADE, 2013, p.46).

Por conta da valorização simbólica do feminino dentro dessa cosmologia religiosa, tornou-se mais aceitável a presença de homossexuais. Acerca do prestígio *gay* desempenhado dentro da carreira de pai de santo, a pesquisadora Patrícia Birman (2005) ressalta que em cultos afro-brasileiros, gênero é dissociado de sexo biológico, o que possibilitou a construção de um campo de virtudes ao feminino.

Assim também poderá ser visto em trabalhos de outros pesquisadores como Rita Segato, Lorand Matory e Rios (apud NATIVIDADE, 2013, p. 47). Este último destaca duas tendências atuais nesse campo religioso: candomblés de veadeiro (cuja homossexualidade masculina tem tom positivo) e candomblés tradicionais (cuja censura é possível em torno de performances eróticas que divergem do padrão cultural brasileiro), salientando elementos de hierarquia entre o “feminino” e o “masculino”. Algo semelhante também pode ser encontrado em pesquisa desenvolvida no Rio de Janeiro por Mesquita (2002), ao buscar informações a respeito das representações de candomblecistas no contexto da epidemia de HIV/AIDS, demonstrando que esta era fortemente associada às práticas homoeróticas. Apesar disso, boa parte das pesquisas consegue enxergar um cenário mais receptivo que excludente dentro de religiões de matriz afro-brasileira.

1.3. ESTUDOS ACADÊMICOS SOBRE DIVERSIDADE SEXUAL E CRISTIANISMO

Com relação aos estudos que relacionam diversidade sexual e religiosidade cristã, Natividade e Oliveira advertem que: “Investigações sobre religiões cristãs tomam impulso após o advento da epidemia HIV/AIDS, particularmente nos últimos dez anos, abordando questões ligadas à diversidade sexual de forma transversal”. (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013, p. 43)

Como já esboçado, a presente tese versa pelo diálogo e interação entre as categorias de sexualidade, gênero e religiosidade cristã, no intuito de compreender seus entrelaçamentos e as novas teias de poder interligadas nesse processo, no atual contexto de sociabilidade brasileiro. Defendo a ideia de que tais categorias têm muito mais relações entre si, nos mais diversos âmbitos da vida social, do que se imagina, seja o âmbito religioso, político, jurídico etc. Não há como se discutir política ou mesmo economia sem levar em conta esses entrelaçamentos, sobretudo em período de forte recrudescimento conservador. De certo modo, encontramos ainda uma quantidade não tão expressiva de pesquisas desenvolvidas no âmbito das ciências sociais (tanto na Antropologia/Sociologia da religião, quanto nos estudos sobre sexualidade e gênero) que se proponha a fazer o intercruzamento entre religiões de matriz cristã e sexualidades, principalmente no tocante às sexualidades dissidentes da norma heterossexual. (NATIVIDADE, 2010)

A lacuna existente, possivelmente, denuncia certo imaginário social que enxerga sexualidade e religiosidade cristã como polos antagônicos, de certa maneira muito presente dentro do *ethos* católico convencional. Fator esse que, de acordo com André Musskopf (2010), não corresponde à realidade dos fatos concretos, em que também é possível descobrir uma maior sincronia entre as duas referidas categorias no âmbito do cotidiano histórico nacional.

Do início dos anos 2000 até os dias de hoje, não obstante, destaco a produção intelectual do antropólogo brasileiro Marcelo Natividade e da antropóloga Fátima Weiss de Jesus, no que diz respeito ao fenômeno das “Igrejas Inclusivas”, compreendidas como igrejas de matriz evangélico/protestante que reconfiguram a teologia tradicional para acolher indivíduos que não correspondem aos padrões hegemônicos de sexualidade e gênero, levando-se em conta que geralmente as próprias lideranças eclesiais também não são heterossexuais. O movimento cristão inclusivo surge genuinamente nos EUA e a primeira igreja *gay* emerge no final da década de 60, quando o reverendo Troy Parry é expulso de sua comunidade evangélica de origem por conta de sua orientação sexual, fundando, algum tempo depois, a *Metropolitan Community Church* (MCC). O objetivo central deste movimento é a luta pelo reconhecimento

e tentativa de construção de uma imagem positiva ao que se convencionou chamar de homossexualidade (JESUS, 2012; NATIVIDADE, 2008; 2010; 2013b).

Nesse sentido, em diálogo com as contribuições de Natividade (2008; 2010; 2013b) e Weiss de Jesus (2012), é preciso entender o fenômeno das igrejas inclusivas como multicausal, ou seja, um verdadeiro mosaico de fatores tem possibilitado a ascensão dessa vertente no Brasil e em outros países. Detenho-me aqui ao contexto brasileiro ao salientar que a atual conjuntura de pluralidade religiosa faz parte de um fenômeno contemporâneo. A formação do Brasil está embasada em valores católicos graças à colonização portuguesa, que exerceu importante papel no processo de manutenção do monopólio católico através do sistema do Padroado. Com a Proclamação da República, em 1889, o referido sistema foi desarticulado, dando espaço para um processo paulatino de laicidade do Estado. O catolicismo perdeu o status de religião oficial, o que não quer dizer que tenha perdido sua influência na sociedade. Esse fator, reflexo também da inserção de valores liberais, possibilitou de vez a penetração protestante, ampliando ainda mais o quadro com a crescente entrada de imigrantes estrangeiros (DA SILVA, RIBEIRO, 2007).

É possível entender, então, que a modernidade carrega uma crescente tendência ao pluralismo religioso, contrapondo-se à tese dura da secularização. Na realidade, a modernidade engendra um amplo mosaico de tendências, desde as mais secularizantes às dessecularizantes. Há, de forma geral, uma propensão emancipatória de diversas instituições no tocante à tutela religiosa, todavia crenças são transmitidas e reinventadas à luz da conjuntura atual, em um processo claro de reconfiguração do sagrado (GUMUCIO, 1999; BERGER, 2000; ZEPEDA, 2010)³⁹.

Além do pluralismo religioso existente, é possível, segundo Natividade (2010; 2013b), delinear outras questões preponderantes ao emergente discurso inclusivo. Foi ressaltada na introdução desta tese a importância desempenhada pelo MHB, sobretudo a partir do final da década de 80, no processo de construção do reconhecimento de sujeitos subalternizados. A epidemia da AIDS moveu os olhares da sociedade para a “comunidade gay”, sendo esta tratada

³⁹ Apesar dessa tendência geral no mundo ocidental é preciso destacar a peculiaridade pela qual o Brasil vem apresentando, nos últimos anos, com a ascensão e fortalecimento de movimentos reacionários em meio a uma grave crise política e descrença generalizada aos políticos. O atual protagonismo de setores extremados da sociedade tem colocado em risco valores caros da democracia, como a compreensão do Estado laico, e se retroalimenta de um virulento antipetismo (em partes por conta do envolvimento de importantes lideranças com a corrupção sistêmica), restaurando um antigo trauma do fantasma do comunismo.

e vista como a causadora da doença. Ainda assim, esse fator possibilitou a visibilidade dos grupos subalternos. A partir dessa articulação do movimento, foi possível o empreendimento reivindicatório de despatologização da homossexualidade. De acordo com Regina Facchini (2005), por volta da década de 90 foi organizada, através de grupos como o Centro Acadêmicos de Estudos Homoeróticos da Universidade de São Paulo (CAEHUSP), uma discussão acerca da exclusão de homossexuais por parte de grupos cristãos⁴⁰. O que explanarei com um pouco mais de detalhes no item subsequente.

Nesse mesmo contexto ocorreu a formação da “Comunidade Cristã Gay” por meio dos próprios membros do grupo. De acordo com Natividade (2010), este fato só foi possível graças ao processo de legitimação crescente que vinha tendo as chamadas “minorias sociais” na esfera pública. Ademais, a construção de igrejas inclusivas é dada dentro do segmento protestante pelo fato do mesmo ser mais propenso à inovação e ruptura⁴¹. Também, é possível verificar, nas últimas décadas, um processo de individualização de vários segmentos sociais, consequentemente permeados por mudanças importantes no quesito da liberdade, fabricação de múltiplos estilos de vida (NATIVIDADE, 2010) e pela construção de uma *sexualidade desencaixada* do seu viés reprodutivista, graças aos avanços tecnológicos na questão das técnicas de reprodução humana etc. (GIDDENS, 1993).

Todo esse processo de *transformação da intimidade* (GIDDENS, 1993), interligado à outras situações tal como a quebra da hegemonia católica e crescente diversificação do campo religioso, construção de *identidades mais fluídas* (HALL, 2011) com base na orientação sexual e percepção do mundo através dessas construções, possibilitou o nascimento das igrejas inclusivas. Depois de sua fundação, Estados Unidos, 1968, esse discurso veio ganhando difusão em diversos países do mundo ocidental. No caso brasileiro, o primeiro grupo cristão inclusivo nasceu, no começo dos anos 1990, das discussões em torno do tripé: exclusão - religiosidade - homossexualidade, organizado pelo CAEHUSP. Neste mesmo evento, pastores homossexuais

⁴⁰ Weiss de Jesus (2012) salienta que as discussões em torno da problemática entre cristianismo, exclusão e homossexualidade advêm de influência estadunidense, sobretudo do movimento cristão *gay*, existente desde a década de 1960.

⁴¹ Refiro-me à possibilidade real de no protestantismo haver uma maior liberdade para a interpretação dos textos sagrados – um dos lemas da Reforma –, consequentemente permitindo questionamentos e constantes dissidências. Todavia, não estou descartando o processo de uma leitura inclusiva da bíblia por setores católicos. Na verdade, é preciso também fazer a ponte com mudanças importantes no tocante ao posicionamento do clero católico, nas últimas décadas, para que possamos entender o efeito “inclusivo” no tecido social atual e vice-versa. Nesse sentido, abordarei com mais detalhe o caso do catolicismo no tocante às mudanças da ordem moral da sociedade no próximo capítulo.

foram ordenados por Nehemias Marien, religioso favorável ao reconhecimento, inclusão e participação efetiva de homossexuais dentro da religião cristã. Em 1998 surgiu a Comunidade Cristã Metropolitana (NATIVIDADE, 2010). A seguir, destaco brevemente as duas pesquisas mais importantes realizadas até então no âmbito das ciências sociais acerca das confluências entre sexualidades dissidentes da heteronorma e cristianismo.

No tocante à produção pioneira do antropólogo Natividade (2008), sua pesquisa foi fruto de sua tese de doutorado em antropologia social defendida em 2008, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob orientação de Peter Fry. Seu trabalho traz a originalidade de tentar compreender os processos de disputas por parte de setores conservadores evangélicos ou *neotradicionalistas* – expressão do autor – e os grupos cristãos conhecidos como inclusivos, nascidos, no Brasil, dentro de setores do MHB, à respeito da homossexualidade. Através da etnografia, envolvendo coleta de fontes documentais, trabalho de campo, entrevistas no estilo história de vida e história oral, o autor transitou por diversas igrejas: Igreja Cristã Contemporânea (Rio de Janeiro); Igreja da Comunidade Metropolitana (Rio de Janeiro); Igreja da Comunidade Cristã Nova Esperança (São Paulo) e Igreja Evangelho Para Todos (São Paulo). Natividade reconhece que dentro do universo cristão inclusivo há uma diversidade de concepções, rompendo com qualquer possibilidade de reducionismo ou generalização apressada. Dentro de comunidades com tradição mais pentecostalizada, o autor percebeu o que denominou de *santificação da homossexualidade*, ou seja, a igreja possuía uma espécie de cartilha/guia de conduta e utilizava os recursos possíveis como palestras, cultos e outras estruturas midiáticas, para ‘desconstruir’ a visão ‘promíscua’ da homossexualidade, em um claro processo de manutenção e controle dos corpos desses atores sexualmente dissidentes. No meu ponto de vista, tal conceito não pode ser capturado de forma acrítica para realidades de outras denominações inclusivas, precisando haver ponderação no uso.

Não desconsidero a relevância da categoria *homossexualidade santificada* para o achado específico que o autor retratou em sua pesquisa de campo, uma vez que se consegue compreender que a ideia de santificação da homossexualidade perpassa um processo mais sofisticado de controle dos corpos por meio de normas institucionalizadas (cartilhas de orientação, estatuto da igreja, reforço contínuo dentro das celebrações religiosas etc.), o que não existiu dentro do meu campo de pesquisa, por exemplo. Apesar de toda uma atmosfera de resguardo, performance corporal contida no âmbito do culto religioso, por parte das adeptas e adeptos, é preciso não confundir prematuramente com a ideia de uma santificação da

homossexualidade, uma vez que a performance contida e resguardada dentro da igreja, a grosso modo, corresponde ao cenário mais ou menos esperado para tal ambiente, constituindo-se no *habitus* corriqueiro. O conceito de *homossexualidade santificada* carrega alguns outros elementos plausíveis no caso utilizado por Natividade, sobretudo em uma igreja inclusiva de modalidade mais conservadora, porém não faria tanto sentido dentro da atmosfera que pude investigar. Nos próximos capítulos explorarei melhor as razões pelas quais não utilizo tal categoria, expressando o cuidado analítico para que não se confunda a ideia de uma tentativa de redesenho da homossexualidade pela ótica do puro/impuro, por parte do corpo eclesiástico, e a mera natureza comum de um ambiente cujas manifestações corporais, as vestimentas e expressões afetivas, tendem a expressar uma “*hexis* corporal contida”.

Outro trabalho de grande relevância é a pesquisa de campo que deu origem a tese de doutorado da antropóloga Fátima Weiss de Jesus (2012), defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Weiss detectou, diferentemente do que trouxe Natividade, uma forte participação feminina, tanto de lésbicas quanto de mulheres transexuais na Igreja da Comunidade Metropolitana, em São Paulo. A novidade de seu trabalho consiste na compreensão de um *trânsito de gênero* presente no interior da ICM-SP. Diferentemente de uma higienização das condutas, as lideranças reforçavam a importância de se questionar padrões de masculinidade e feminilidade hegemônicos, sendo comum nos cultos celebrações pautadas na construção de uma visão positiva das diversas formas de ser do feminino. Nesse sentido, entre suas interlocutoras estão lésbicas, travestis, transexuais que chegam até mesmo a exercer posições de liderança, como as travestis e lésbicas que desempenham papéis importantes no coral da igreja ou mesmo o show das *drags queens* em cerimônia matrimoniais, por exemplo.

Enquanto no trabalho de Natividade é possível compreender a construção de uma homossexualidade discreta, entre homens gays, com reforço das lideranças através da imposição de cartilhas de condutas, nos escritos de Weiss, ao contrário, a faceta mais periférica da homossexualidade ganha notoriedade e reverência, apontando exatamente para a complexidade do tecido religioso inclusivo no Brasil, desmistificando compreensões homogeneizadas. A autora ainda admite que tais relações de posituação de *sexualidades abjetas* em confluência com a teologia que se evoca dentro dessa comunidade constroem outras modalidades de tecnologias de gênero, usando por empréstimo a expressão de Teresa de

Lauretis. Todavia, não há códigos de condutas pautados no binômio puro/impuro ou em uma narrativa de purificação da homossexualidade.

Com relação à emergência do fenômeno cristão inclusivo e o fato de que o mesmo evoca um contexto de legitimação das minorias, fruto de lutas sociais, aglutinado ao fato de estarmos em um país de forte tradição cristã, proponho-me a dissertar brevemente o contexto de produção social do moderno MHB, através do que tem sido produzido em termos de pesquisa mais clássica e atual no âmbito das Ciências Sociais. Acredito que a articulação do referido movimento desempenhou um papel preponderante, apesar das outras influências, nesse processo de legitimação da diversidade sexual, que não é absoluta, e os tempos atuais têm mostrado como setores reacionários da sociedade podem reascender velhos preconceitos explorando tabus enraizados no imaginário social. Dessa forma, tenho por objetivo destacar o processo de construção social de novos discursos de positivação acerca da homossexualidade dentro do âmbito religioso cristão a partir do resgate de forma geral do processo de nascimento do MHB.

1.4. MOVIMENTO HOMOSSEXUAL BRASILEIRO

A emergência dos primeiros grupos cristãos inclusivos no Brasil entre os anos 1990 e 2000 se deu, como já exposto, por uma série de transformações sociais ocorridas na segunda metade do século XX. Por esse ângulo, destaco como imprescindível para este surgimento a organização do moderno MHB, sobretudo no período de segunda onda, década de 1990, possibilitando espaços nos quais se construíram terrenos férteis de debates que culminaram em pautas em torno da suposta homofobia existente nos espaços de culto cristão no país. Nesse sentido, elaborarei um breve panorama contextual sobre o advento e atuação do MHB com vista a elucidar o processo de construção social de um determinado fenômeno que aglutina elementos de uma ética religiosa com segmentos sexuais minoritários, que vieram a ganhar cada vez mais visibilidade social por meio de uma *luta por reconhecimento* (HONNETH, 2003).

1.4.1. HOMOSSEXUALIDADE, UM TERMO VIÁVEL?

O que vem a ser, primeiramente, homossexualidade(s) ou mesmo sexualidades dissidentes da heteronorma? Seriam sinônimos? A resposta para essas questões não é simples e encerra um aglomerado de problemáticas e algumas limitações que discorrerei nas linhas que se seguem. De acordo com o sociólogo Richard Miskolci (2012), seguindo a linha dos Estudos Queer, as tecnologias sociais⁴² tentam de todas as formas confinar os indivíduos dentro de caixas identitárias fixas, levando o autor a chamar essas ferramentas de ‘políticas de enquadramento’.

Indubitavelmente, concordando nesse quesito com os Estudos Queer, nosso modelo de sociedade está ancorado na heteronormatividade. Em outras palavras, em um regime sexual e de gênero que impõe à todas e todos o modelo heterossexual como verdade em si. Apesar de sabermos de sua gênese socialmente elaborada e constante reforço de impositivos culturais de representatividades do que vem a ser masculino/feminino, tal sistema se apresenta ideologicamente como natural/universal, contrapondo, com obviedade, ao fato de que o que é natural não se impõe, simplesmente é. (MISKOLCI, 2012). É possível compreender que a ideia de natureza como algo anterior ao que é socialmente fabricado reflete, a grosso modo, um discurso, produzido dentro de um contexto histórico, sobre o que vem a ser as categorias do natural e do não natural, eloquentemente problematizados por Judith Butler (2010), na obra: “Problemas de gênero”, assim como outras autoras importantes, como Joan Scott (1990), no clássico texto: “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”.

Nesse sentido, a princípio, compreendo a sexualidade através das lentes foucaultianas. Dentro dessa tradição teórica, ela é interpretada enquanto um dispositivo histórico que ‘assexuou’ os corpos para melhor administrá-los. Esse dispositivo, portanto, organiza um sistema de classificação simbólica dos sujeitos por meio da construção, na modernidade, de identidades edificadas dentro de um parâmetro binário (FOUCAULT, 2011; MISKOLCI, 2012).

O dispositivo histórico da sexualidade, por conseguinte, emerge dentro do contexto de uma forma de poder nascida na sociedade burguesa moderna e industrial, que Foucault (2015)

⁴²O termo ‘tecnologias sociais’ advém da ideia de tecnologias de gênero, termo utilizado primeiramente por Teresa de Lauretis (1987). Para a autora, o gênero, assim como a sexualidade, não são propriedades inerentes ao corpo, grudadas irrefutavelmente a ele. Pelo contrário, é uma representação ao ponto de que essa mesma representação ‘generifica’ as instituições sociais. Tais instituições, como escola, tribunais, o Estado, por exemplo, edificam o gênero. São efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais. Não tem como dissociar o sistema sexo-gênero, para a autora, dos fatores políticos e econômicos de um dado contexto.

denominou de biopoder. Dentro da ótica pós-estruturalista, o poder não possui uma origem, não se organiza de maneira hierárquica, antes de tudo tem caráter criador, sendo encontrado nas mais diversas instituições e discursos produzidos no tecido social. Antes de qualquer coisa, ele é uma construção social, ou seja, uma prática constituída historicamente (FOUCAULT, 2015).

O poder é um conjunto de dispositivos de sujeição, ao mesmo tempo criador dos indivíduos e das instituições. Em sua *História da sexualidade* e na *Microfísica do poder*, podemos ver Foucault (2011; 2015) explicitando a tese de que o poder não deve ser reduzido apenas à repressão. Pelo contrário, ele impulsiona para a ação, todavia ação essa controlada e monitorada pelo dispositivo.

Agregando às contribuições foucautianas, a Teoria Queer, cuja emergência remonta ao início dos anos de 1980, fortalecendo-se nos anos de 1990, constitui-se enquanto uma teoria pós-identitária uma vez que tem como postulado a noção de que a construção de identidades fixas mais atendem aos anseios de estruturas disciplinadoras do biopoder que necessariamente à liberdade e fluidez dos corpos em constantes processos de vir a ser. O potencial diverso e complexo da experiência humana não caberia dentro de estruturas engessadas. Logo, a Teoria Queer surge enquanto crítica à ordem sexual vigente. As desigualdades estão postas para além da infraestrutura econômica, transitando nos mais distintos espaços (MISKOLCI, 2012).

Seguindo esse percurso, vivemos a égide de uma normatividade heterossexual, que tem por objetivo a normalização das condutas sexuais. Essa normalização é perpassada pela reprodução de determinados binarismos em torno do que vem a ser homem e mulher. Não é à toa que até mesmo ‘homossexuais’ podem ser tolerados dentro do modelo heteronormativo uma vez que não sabotem a ordem do gênero, ou seja, não transcendam aos papéis sociais predefinidos em torno do masculino – virilidade/ feminino – passividade (MISKOLCI, 2012).

No decorrer da história moderna, foi possível observar uma perseguição, por parte de juristas, aos sujeitos que não se adequavam aos padrões hegemônicos de sexualidade. Tais condutas, de acordo com o historiador Silvério Trevisan (2004), eram tipificadas enquanto crime de pederastia ou associados aos crimes contra a honra e os bons costumes, atentado violento ao pudor etc. Paulatinamente, o controle perpassará instâncias mais sofisticadas e sutis através de outras personagens: higienistas, médicos-legistas e psiquiatras. Do polo da criminologia, as práticas sexuais divergentes dos padrões ‘normais’ começam a passar para o campo da relação saúde/doença.

A nova ideologia carregará relações intrínsecas com o contexto de maior interferência do Estado na vida das pessoas, meados do século XIX, por meio da crença de que uma nação somente poderá ter futuro e prosperidade a partir de processos de higienização da vida. A figura do médico-higienista, como um agente encarregado de garantir a manutenção da família, vai emergir nesse cenário. A partir dessas questões, compreende-se a construção do imaginário social do sodomita como aquele que solaparia a família, rompendo com a vocação natural do homem-pai, tornando-se um perigo para a própria construção de uma nação forte. Em termos positivistas, constituir-se-ia enquanto uma anomia social (TREVISAN, 2004).

O discurso da psiquiatria exercerá importante influência na construção do ‘desviante sexual’. Dentro dessa conjuntura surge a categoria do ‘homossexualismo’, elaborada pelo médico austro-húngaro Karl Maria Kertbeny, na Alemanha (1969). Um intenso processo de pesquisa e catalogação dos comportamentos peculiares do sujeito homossexual ganham força. O controle e repressão serão exercidos, agora, em nome da ciência. Os efeitos desses discursos acabam igualmente por reverberar em território brasileiro (TREVISAN, 2004). A título de exemplificação, o discurso do médico brasileiro Viveiros de Castro (Apud TREVISAN, 2004, p. 179) elucida como funcionava o processo de catalogação dessa ‘anomalia’ em que os homossexuais:

Têm como as mulheres a paixão da toilet, dos enfeites, das cores vistosas, das rendas, dos perfumes. (...) Depilam-se cuidadosamente. (...) Designam-se por nomes femininos, Maintenon, princesa Salomé, Foedora, Adriana Lecouvreur, Cora Pearl etc. São caprichosos, invejosos, vingativos. (...) Passam rapidamente de um egoísmo feroz à sensibilidade que chora. Mentira, delação, covardia, obliteração do senso moral, tal é o seu apanágio. A carta anônima é a expressão mais exata de sua coragem. Não seguem as profissões que demandam qualidades viris, preferem ser alfaiates, modistas, lavadeiros, engomadores, cabeleireiros, floristas etc. (...) Seu ciúme é um misto de sensualidade em perigo, de amor-próprio ferido. Narram-se casos de pederastas que em acessos de raiva ciumenta dilaceram a dentadas o ventre ou arrancam a pele do escroto e do membro de seus camaradas.

Do outro lado, a terminologia ‘heterossexual’ surge, de acordo com Miskolci (2012), entre os séculos XIX e XX em contraposição a sua dissidência – homossexualidade. A rotulação tem fins de classificação/controle. A Teoria Queer questiona, então, os enquadramentos e não seria uma espécie de teoria-guarda-chuva, no sentido de absorver todas as identidades não-hegemônicas da ‘sopa de letrinhas’ LGBTI. A política de enquadramentos identitários reforçaria o binômio heterossexual vs homossexual.

Dentro desse viés, o próprio termo “homossexual” carregaria consigo uma carga negativa de patologização, fixando o desejo dentro de uma outra normatividade. Jurandir Freire (1995), por sua vez, sugere a substituição da expressão ‘homossexualismo’ pelo termo ‘homoerotismo’. Apesar deste ser intelectualmente mais plausível, a mudança linguística não significaria uma alteração da realidade concreta de violência contra pessoas LGBTI. Desse modo, o termo homossexual passa a ser aos poucos reconfigurado, tornando-se amplamente conhecido e utilizado, sobretudo pela militância nos anos de 1990, no sentido de uma visibilidade para sujeitos até então invisíveis socialmente.

Assim como para os Estudos Queer, é preciso refletir sobre o engessamento dessas identidades. Todavia, concordo com Trevisan (2004) quando este ressalta que a cultura cria artefatos de fixação de identidades. Nesse sentido, apesar de compreender e concordar com os estudos pós-estruturalistas no tocante à crítica às identidades, entendo que do ponto de vista instrumental linguístico e em termos de se buscar reconhecimento e visibilidade, a categoria mais utilizada para mencionar àqueles que divergem dos padrões hegemônicos de sexualidade tem sido a de “homossexual”, por mais limitada e problemática que se apresente. Em alguns momentos dessa tese, assim farei uso principalmente no tocante à caracterização das falas dos interlocutores desta pesquisa quando se assumem enquanto “homossexuais”.

Evidentemente, não será perda de vista a compreensão relativizadora no sentido de entender a homossexualidade de forma plural e complexa (homossexualidades). Antes de compreender tal fenômeno do ponto de vista biológico ou psicológico, parto do mesmo pressuposto esmiuçado por Fry e MacRae (1985), com base na antropologia social, no sentido de apreender a infinita variação das relações sexuais e afetivas entre pessoas do mesmo sexo nas mais diversas expressões culturais do mundo. Ademais, é no campo da cultura e da política que acredito estar tais problemáticas da ‘heterossexualidade’ e da ‘homossexualidade’ e não dentro de explicações biologizantes.

1.4.2. DO GUETO AO “ORGULHO GAY”

Nesse tópico, tratarei de forma breve acerca da trajetória do MHB, o contexto que possibilitou seu surgimento, e seus impactos no processo de construção das primeiras igrejas cristãs de caráter inclusivo no Brasil. Para isso, dialogarei com Facchini (2005) cuja obra *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90* teve como proposta analisar a construção social de identidades coletivas e sujeitos políticos no período de maior ebulição do que ela convencionou a chamar de "movimento homossexual", não entendendo este de forma homogênea⁴³.

Entretanto, o diálogo também será perpassado pelas contribuições de Trevisan (2004), cuja obra propõe apresentar uma história do Brasil não relatada pela historiografia tradicional. O texto *Devassos no paraíso* já é um clássico dos estudos sobre sexualidades não hegemônicas, pontuando as experiências homoeróticas no Brasil Colônia até os tempos contemporâneos. Ademais, travarei igualmente o diálogo com outros autores pioneiros como Peter Fry e MacRae (1985), no tocante ao que é retratado como *surgimento de uma consciência homossexual* no país; assim como o historiador James Green (2000).

1.4.2.1. EFERVECÊNCIA CULTURAL E A CRÍTICA À DITADURA MILITAR

De acordo com Facchini (2005), o MHB surge no Brasil no final da década de 1970, construindo um discurso de contraposição aos guetos existentes anteriormente, acusados de elaborar apenas uma sociabilidade homossexual e não uma politização das identidades. Na composição deste moderno movimento, coube uma ideologia libertária de combate à ditadura militar (1964 – 1985), defesa das liberdades individuais, enfrentamento das opressões de gênero, sexualidade entre outras, aproximando-se mais das bandeiras dos movimentos de esquerda da época.

⁴³ A autora reconhece a complexa rede de relações sociais de ativistas e organizações polimorfos (segmentos de partidos políticos, ONGs, associações estudantis, grupos religiosos etc.).

Porém, é importante ressaltar que o processo de nascimento do MHB refletiu um crescente clima de contestação de diversos padrões sexuais e de gênero no período conturbado e de forte conservadorismo imposto pela ditadura militar, no Brasil. É no meio do cenário artístico do país, por conseguinte, que surge uma das mais importantes críticas ao controle das liberdades e de qualquer forma de padronização e limitação da experiência humana. A figura do cantor e compositor Caetano Veloso, por exemplo, no seu modo transgressor de se vestir, brincando com os rígidos papéis de gênero, suas canções acompanhadas de guitarras elétricas etc., causou rebuliços tanto para a esquerda ortodoxa e conservadora quanto para a direita autoritária, levando-o, algum tempo depois, ao confinamento em Salvador por parte dos militares (FRY; MACRAE, 1985; TREVISAN, 2004).

Temas como amor entre pessoas do mesmo sexo começaram a se fazer presentes de forma positiva em melodias e falas públicas de artistas. Assim como Caetano Veloso, Gilberto Gil também ousou em contestar rígidos padrões de gênero ao revelar seu “lado feminino”. Comportamento seguido também por outras cantoras como Maria Bethânia e Gal Costa, que ao fim de um show, beijaram-se na boca e se deixaram fotografar. No ápice dos anos 70 surge também os Diz Croquetes, cuja analogia com o bolinho brasileiro que mistura e aproveita restos de carne – o famoso croquete - entregava a identidade “misturada” do grupo teatral. Homens de peitos peludos trajando sutiãs, entre outras vestes “femininas”, bigode, meias de futebol nos pés juntamente com salto alto, provocavam uma espécie de anarquia, levando o público ao delírio. A moral sexual da época era o alvo a ser atingido (TREVISAN, 2004)

Além disso, na mesma sintonia surgiu o Secos & Molhados, grupo musical, cujo vocalista era Ney Matogrosso. A extravagância de suas vestimentas, ornadas em alguns momentos com penas exuberantes, rosto totalmente maquiado, saia longa, voz feminina e rebolado peculiar, causava um forte impacto na mídia. Ney não tinha receio de expressar sua homossexualidade, reforçando o lado positivo, em entrevistas. Ademais, mostrava-se simpatizante dos orixás do candomblé, em um tempo em que ser progressista estava diretamente ligado ao materialismo ateu. Todo esse cenário de crítica, por meio da arte, construiu paulatinamente um importante espaço para o debate acerca de política sexual no país, dando notoriedade à questão da homossexualidade (TREVISAN, 2004).

Levando em conta todo esse cenário mencionado, de um lado uma ditadura que começava a abrandar em termos de censura em meados da década de 70, de outro, o intenso processo de crítica a todo tipo de padronização que pudesse limitar a expressão libertária

humana, é que emerge a primeira onda do MHB, marcada também por uma polarização dentro do SOMOS (Grupo de Afirmação Homossexual, surgido em 1978). De um lado, pessoas ligadas à esquerda política idealizavam a junção com outros movimentos de minorias e trabalhadores, e do outro lado, indivíduos que almejavam autonomia do movimento, gerando divergências internas e as primeiras dissidências (FACCHINI, 2005). Para MacRae (1990), o SOMOS poderia ser caracterizado por uma forte carga de agressividade contra grupos semelhantes ou mesmo contra indivíduos despolitizados que frequentavam os guetos, não sendo rara a compreensão de que era o porta-voz do MHB.

Havia igualmente uma distinção rígida entre "os de dentro e os de fora", marcando a identidade do grupo. Uma ideologia comunitarista também era característica do grupo, conflitando com a heterogeneidade do próprio público homossexual; a agremiação era exclusivamente formada por homossexuais. Da mesma forma existia certo desprezo por expressões como "bicha" e "lésbica", sendo esvaziadas de seu conteúdo pejorativo. Defesa da igualdade entre os gêneros e crítica a polarização ativo/passivo, efeminado/masculino. A bissexualidade era vista de forma suspeita, uma vez que poderia ser uma maneira de camuflar uma identidade homossexual. Crítica contundente a possessividade nas relações e ao modelo monogâmico. Havia um culto do prazer como bem supremo (MACRAE, 1990).

No final dos anos 70, ocorre no Rio de Janeiro o I Encontro de Homossexuais Militantes, participando sessenta e uma pessoas, sendo onze lésbicas e cinquenta gays. Nesse encontro, uma diversidade de grupo se fez presente como o SOMOS/RJ, Auê/RJ, SOMOS/SP, Eros/SP, SOMOS Sorocaba, Beijo Livre/Brasília, Grupo Lésbico Feminista/SP, Libertos/Guarulhos, Grupo de Afirmação Gay/Caxias. Em 1980, São Paulo, ocorre o I Encontro de Grupos Homossexuais Organizados (Ogho) juntamente com o I Encontro Brasileiro de Homossexuais (Ebho). Um racha no SOMOS é visível, formando três grupos: SOMOS, Grupo Lésbico-Feminista (que vem a tornar-se depois o GALF – grupo de ação lésbico-feminista) e o Grupo de Ação Homossexual, que acabou por converter-se no Outra Coisa. Esse, por sua vez, se alia ao Eros e ao Libertos, transformando-se no Movimento Homossexual Autônomo (FACCHINI, 2005).

O desmembramento era algo corriqueiro dentro dos grupos por conta de divergências ideológicas. O final da década de 70 foi marcado por essas dissidências e multiplicação dos grupos. O próprio MacRae, segundo Facchini (2005), registrou a existências de vinte grupos até os anos de 1980. O GALF, por exemplo, sofreu uma ruptura por parte de militantes lésbicas

que não queriam assumir uma identidade lésbica, nascendo assim o Terra Maria. O próprio GALF, que adotou um formato ONG, mudou de nome tornando-se o Rede de Informações Um Outro Olhar, existindo até os anos 90 (FACCHINI, 2005, p. 99).

No tocante aos guetos existentes anteriormente ao moderno movimento, o historiador estadunidense James Green (2000), por meio de estudo documental e entrevista, mostra como os grupos de homossexuais, constituídos com a virada do século XX, forneceram subsídios para a fundação do movimento homossexual. No seu texto, Green reconstrói com riqueza de detalhes os cenários das primeiras subculturas de homossexuais formados no eixo Rio – São Paulo. Os locais de “pegação”, os encontros escondidos nos hotéis de zona de prostituição, a movimentação pelas ruas, as “pegações” que ocorriam em praias, a construção dos espaços ocupados por homossexuais no carnaval, a edificação dos locais de sociabilidade gay com bares e boates frequentemente ocupados por esse público. A construção das representações dos corpos gays em revistas masculinas e eróticas, na literatura e nos estudos médicos. As relações entre homossexualidade e marginalidade, dos primeiros shows com travestis ornadas glamorosamente, as primeiras associações de travestismo e prostituição, enfim, um complexo mosaico de manifestações homoafetivas.

Além do mais, o autor retrata a formação das primeiras mídias alternativas como o jornal *Lampião de Esquina* (1978), o *Jornal Snob* (1963-1969), a *Associação de Imprensa Gay* (1967 – 1968), todos estes em contexto de uma ditadura militar. Green (2000) aponta que as condições para formação do MHB estavam dadas antes dos anos 70, mas que o começo da ditadura abafou as possibilidades desse desabrochar.

Facchini (2005), por sua vez, contesta essa visão que considera evolucionista e argumenta que as condições não estavam totalmente postas, acrescentando que a ditadura possibilitou a formação de uma resistência e de um movimento antiautoritário, favorecendo o clima de ebulição, uma vez que as próprias trajetórias dos militantes do nascente MHB foram atravessadas pelo autoritarismo do referido contexto histórico. Nessa mesma linha, a antropóloga evidencia que apesar das influências internacionais, principalmente EUA e Europa Ocidental, o emergente movimento foi costurado mediante elementos da realidade nacional.

Havia uma organização de cunho mais coletivista por conta do momento histórico de oposição ao autoritarismo dos militares, uma defesa árdua da liberdade de expressão. Crítica contundente aos guetos de homossexuais por considerar que não possibilitavam a formação de

uma consciência política do enfrentamento e contestação dos padrões sexuais e de gênero, pois perpetuavam uma compreensão de realidade pautada pelo medo e por uma camuflagem das identidades, liberadas apenas nos “esconderijos”. No tocante à influência internacional, temos os papéis imprescindíveis de João Silvério Trevisan e João Antônio Mascarenhas, os primeiros articuladores do grupo que ficou conhecido como SOMOS, também editores do famoso jornal *Lampião de Esquina*. Os dois militantes estavam em autoexílio nos Estados Unidos, quando conheceram o profícuo engajamento do movimento contracultural estadunidense (FACCHINI, 2005, p. 92). Sobre a fundação do *Lampião de Esquina*, escreve Peter Fry e MacRae (1985, p. 21) que:

Somente com o relativo abrandamento da censura e a assim chamada abertura política que começou em 1978, foi possível uma veiculação mais abrangente e sistemática destas questões. Neste mesmo ano apareceu o jornal *Lampião*, editado no Rio de Janeiro por jornalistas, intelectuais e artistas homossexuais que pretendiam originalmente lidar com a homossexualidade procurando forjar alianças com as demais “minorias”, ou seja, os negros, as feministas, os índios e o movimento ecológico. Embora este projeto de aliança não tenha tido o sucesso desejado, o jornal certamente foi de grande importância, na medida em que abordava sistematicamente, de forma positiva e não pejorativa, a questão homossexual nos seus aspectos políticos, existenciais e culturais.

Segundo Claudio Roberto da Silva (1998), a emergência da primeira onda do MHB deu-se exatamente no período de “abertura”, quando os exilados retornaram ao Brasil. A ditadura enfraquecia e uma resistência se consolidava. Assim, o SOMOS foi bastante destacado na literatura especializada, não se constituindo, obviamente, o único porta-voz do movimento, mas exercendo grande contribuição e influência à estrutura de outros segmentos.

1.4.2.2. DECLÍNIO QUANTITATIVO NOS ANOS 80 E A RETOMADA DO CRESCIMENTO NOS ANOS 90

O final dos anos 70 para o começo dos anos 80 é retratado por Trevisan (2004) como o “boom guei⁴⁴” brasileiro. De acordo com o autor, houve uma intensa proliferação discursiva em torno da homossexualidade no sentido positivo. Diversas peças teatrais entraram em cena com a referida temática e peças publicitárias começaram a ocorrer trazendo a figura do homossexual, capas de revistas estampavam as relações afetivas entre pessoas do mesmo sexo de maneira naturalizada. O mercado começava a perceber que era possível lucrar em cima dessa nova demanda social que ganhava gradativamente visibilidade.

Todavia, na segunda metade dos anos 80, de acordo com Facchini (2005), o movimento passou por um declínio quantitativo. A antropóloga apresenta alguns elementos que propiciaram o declínio: (1) com a reabertura democrática e finalização de um momento marcado por repressão, começou-se a surgir a crença de que a onda de intolerância perdia forças, sendo substituída por um momento pautado por novos horizontes. A primeira onda foi marcada pela luta antiautoritária e a nova realidade exigia uma outra configuração; (2) advento do HIV/Aids. A emergência da "peste gay" no início provocou certa desconfiança em muitas lideranças e acreditou-se em uma espécie de conspiração conservadora.

Entretanto, a doença se alastrou fortemente, deixando um rastro de morte e inflamando setores conservadores da sociedade, que não perderam tempo em demonizar com maior contundência a homossexualidade, construindo um ambiente de pânico moral (TREVISAN, 2004; FACCHINI, 2005); (3) período de crise econômica marcado por forte inflação e diminuição da renda. Essa nova realidade, por exemplo, afetou grupos como o Jornal Lâmpião de Esquina, um dos principais divulgadores do MHB, ao forçar o fim de suas atividades em 1981, gerando um sentimento de orfandade entre os militantes. Emblematicamente, o SOMOS finaliza suas atividades em 1983 (FACCHINI, 2005).

Com relação ao clima socialmente construído de pânico moral, parece-me que as forças conservadoras se agarraram com unhas e dentes e saíram com mais força dos seus *armários* prontas para uma ação de intolerância mais virulenta e orquestrada. A homossexualidade passou a representar diretamente a AIDS para setores como a mídia, profissionais da saúde, do direito, igrejas, parlamento etc. Médicos disponibilizavam-se a dar entrevistas apontando os perigos da

⁴⁴ Trevisan (2004) adota o termo abrigado “guei” em contraposição ao termo americanizado “gay”. Embora o autor não justifique a utilização de um termo não tão corriqueiro, é bem plausível que tenha relação à ideia de resistência à uma hegemonia cultural estadunidense, muito comum nos discursos de vários setores da esquerda brasileira.

sodomia, outros tantos defendiam medidas profiláticas de isolamento de aidéticos, cirurgias penianas para retirar a ereção de homossexuais em prol da ‘proteção da humanidade’. Jornalistas se posicionavam contra o dinheiro gasto por parte do Estado para o tratamento do vírus, uma vez que a doença era de ‘inteira responsabilidade dos homossexuais doentes’, sugerindo que entidades que defendiam os direitos homossexuais custeassem os tratamentos e o Estado focasse em “reais doenças” – como o câncer – não adquiridas por ‘promiscuidade’ e ‘irresponsabilidade’ (TREVISAN, 2004).

Capas de jornais e revistas estampavam frases estereotipadas sobre artistas portadores do HIV, como Cazuza. Não foram poucos os atores sociais que sugeriram o assassinato ou extermínio de pessoas LGBTI com a justificativa de defesa da humanidade; fechamento de saunas gays, já que estas eram ‘responsáveis pela transmissão desenfreada da doença’. Em programas de TV, como o da apresentadora Silvia Popovic, entrevistados famosos desqualificavam a homossexualidade como uma “sem-vergonhice”. Em 1986, um atentado à bomba em um cinema pornô, realizado por dois homens, sendo um evangélico, com intuito de ‘combater Sodoma e Gomorra’⁴⁵, demonstrava o grau de histeria coletiva provocado pela proliferação de discursos conservadores de pânico moral (TREVISAN, 2004).

Com relação ao MHB, apesar do declínio em termos de quantidade de grupos, muitos encontros permaneciam ocorrendo nas residências de lideranças. Um laço indiscutível de amizade foi construído, proporcionando redes de solidariedades. Nessa nova década, consequentemente, novos grupos surgem e ganham notoriedade. Refiro-me ao Grupo Gay da Bahia (1980), em Salvador, e o Triângulo Rosa (1985), Rio de Janeiro. Interessante observar que nessa década quebrou-se, de algum modo, certa hegemonia presente no sudeste do país (FACCHINI, 2005).

De acordo com a antropóloga, a própria peculiaridade desses grupos pode ter feito com que os mesmos sobrevivessem ao período de ebulição no qual marcou a década de 80. Seus fundadores, respectivamente, Luiz Mott e João Antônio Mascarenhas, não apresentavam perfis que se encaixavam na dicotomia presente na primeira onda: coletivistas x autonomistas. Não estavam vinculados no sentido partidário a movimentos de esquerda ou anarquista. A marca desses novos modelos de grupo é o pragmatismo. Ao invés de uma luta mais ampla por transformação de uma ordem socioeconômica, Mott preconizava algo mais palpável como a

⁴⁵ Cidades bíblicas destruídas por Deus e cuja leitura fundamentalista aponta como causa a “depravação homossexual”.

garantia de direitos e a inserção social. Usou como estratégia de reconhecimento institucional o registro jurídico do GGB, construindo igualmente uma sede física para o grupo, algo não tão comum entre outras agremiações (FACCHINI, 2005).

Tanto o Triângulo Rosa quanto o GGB estavam em consonância no sentido de uma política mais pragmática e no tocante à própria compreensão em torno da homossexualidade. Era comum a crítica aos processos de "politização do cotidiano" forjados pelo SOMOS, que destinava importante tempo ao debate em torno das experiências de vida, construção paulatina do desejo homossexual, questionando o emblema "tornar-se gay". Para muitos membros, a homossexualidade seria algo mais próximo de uma realidade natural, não que existisse uma reflexão mais sofisticada sobre as 'origens'. As disposições sexuais divergentes do modelo hegemônico estavam presentes no mais íntimo dos sujeitos, dadas no ser, seria um fato, mesmo sendo existentes expressões como "opção sexual" no vocabulário corrente (FACCHINI, 2005).

Quanto ao próprio vocabulário, inserções acadêmicas forjaram o termo *orientação sexual*, que rapidamente foi internalizado por segmentos do movimento, em momentos compreendendo o termo em um sentido inato, em outros, significando um processo em interface com o social. Talvez, uma das poucas diferenças existentes entre os dois grupos consistia na decisão do Triângulo Rosa em se afastar das questões em torno de políticas contra a AIDS por conta do estereótipo presente (FACCHINI, 2005).

Ainda, de acordo com Facchini (2005), essa característica mais pragmática de uma ação efetiva não é um elemento homogêneo dos grupos referidos, podendo ser encontrada também em algumas escalas no período da “primeira onda”, como do mesmo modo a própria ideia de uma homossexualidade dada não pode ser entendida enquanto uma verdade do grupo, podendo existir uma variedade de concepções que expõem a complexidade da própria agremiação juntamente com as características peculiares das histórias de vida de suas lideranças

Portanto, apesar do declínio quantitativo, a década de 80 foi marcada por uma articulação mais sistemática, o que se explica o retorno do crescimento em termos de quantidade ainda no final dessa década. Do registro de sete grupos existentes, em 1984 no II Ebho – Salvador –, em 1986 já se tinha registro de doze grupos, em 1988, oito se fizeram presente nos encontros. Em 1992 há uma retomada mais significativa de expansão e crescimento, inclusive de grupos lésbicos. Os encontros passam a ocorrer de forma anual ou bienal. Em 1995 tem-se o marco da participação de financiamentos de programas estatais em torno do combate às

DST/AIDS, constituindo um importante avanço no quesito da visibilidade e reconhecimento. Em um dos eventos, em 1993, aponta-se a existência de 43 grupos homossexuais (FACCHINI, 2005).

No VIII Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas (EBGL), ocorreu a existência de diversas oficinas sobre os mais variados temas, entre elas um que discutia a relação da homossexualidade com a religião e igrejas. Foi também o encontro que trouxe a presença de organizações de travestis, discussões sobre transexualidade e suas relações com o movimento internacional, culminando com a decisão de colocar o termo "travesti" na sigla do próximo evento (FACCHINI, 2005).

1.5. NASCIMENTO E MULTIPLICAÇÃO DE IGREJAS INCLUSIVAS: REFLEXOS DAS LUTAS TRAVADAS PELO MOVIMENTO HOMOSSEXUAL BRASILEIRO

1.5.1 COMPREENDENDO O TERMO “IGREJAS INCLUSIVAS”

As igrejas inclusivas vão ser noticiadas pela mídia brasileira por volta dos anos 2000, período em que começam de fato os processos de institucionalização. O termo igreja inclusiva acabou sendo utilizado nas pesquisas pioneiras para tratar do fenômeno de igrejas cristãs que aceitavam abertamente pessoas LGBTI sem qualquer tipo de patologização ou demonização da orientação sexual divergente do padrão hegemônico. Natividade (2008) define como igrejas que estão na contramão das correntes conservadoras. E que usam uma teologia dissonante do universo evangélico comum. Weiss de Jesus (2012) salienta que outras nomenclaturas também são usadas, como “igrejas gays”, mas *igrejas inclusivas* foi o termo que se convencionou, afirmando, tal como Natividade, que há uma variedade de formas e teologias utilizadas por diversas denominações que em muitos casos são contrastantes umas com as outras.

Apesar de compreenderem uma pluralidade de possibilidades teológicas, organizacionais, dessas denominações, as pesquisas que tais autores elaboraram ocorrem dentro de igrejas comandadas por lideranças LGBTI e construídas a partir da experiência desses sujeitos sobretudo em cima de suas histórias de vida voltadas às denominações evangélicas de

cunho mais tradicionais e à experiência da abjeção, termo aqui expresso no sentido definido por Judith Butler (1999), ou seja, experiências marcadas por violência homofóbica e o não reconhecimento de suas particularidades no tocante à orientação sexual. Inclusive, Weiss de Jesus traz para a leitora e o leitor o registro de diversas denominações inclusivas que já existiam quando realizou sua coleta de dados para a tese de doutoramento. Basicamente se esquece de mencionar – talvez por tais denominações serem invisibilizadas - igrejas conduzidas por lideranças heterossexuais, que por meio de processos reflexivos e por já possuírem aberturas para outras questões de cunho mais humanista, aderem a não demonização ou qualquer forma de cura das ‘homossexualidades’.

É preciso construir uma compreensão acerca dessa mudança de valores que algumas igrejas acabam efetivando e suas consequências no tocante ao próprio rebanho. Nesse sentido, pretendo dar visibilidade a este modelo de *igreja inclusiva*, como no caso da IBP, em que não havia uma preocupação, no momento de sua fundação, com questões em torno da diversidade sexual – já que a discussão não estava posta -, diferentemente da maioria das denominações cuja fundação carrega o impacto da abjeção como marca e uma das principais motivações para a criação. Dito isso, acredito que a divisão pedagógica em dois tipos ideais - igrejas que se aproximam mais do campo pentecostal e igrejas que possuem um diálogo mais íntimo com os movimentos sociais e outros setores progressistas - que Natividade (2008) constrói para ilustrar o fenômeno é bastante pertinente. Embora o autor ressalte que não são termos estanques, podendo uma mesma denominação apresentar ambas as características.

A partir da leitura que faço, todavia, do fenômeno e em diálogo com meu objeto de estudo, acredito que seria importante acrescentar duas outras características (ligadas aos processos de fundação, ou seja, ao fato de serem “inclusivas” desde à fundação ou tornarem-se “inclusivas” com o passar do tempo por circunstâncias diversas⁴⁶) que ajudam na abstração do tema em estudo. Tais características sinalizo no final do conceito (item 3). Compreendo,

⁴⁶ Aparenta ser trivial, mas há elementos que ajudam a compreender as representações em torno da categoria inclusão, como essa se constrói e se espalha no tecido grupal. Enquanto nas igrejas cuja fundação a motivação é essencialmente a experiência da exclusão e abjeção, os processos de “inclusão” se dão com maior velocidade e de forma consensual; no campo das igrejas que pertencem ao eixo tradicional, mas que rompem e se abrem à diversidade sexual, o processo de construção de um imaginário positivo em torno da inclusão LGBTI é paulatino e repleto de embates que a depender do histórico da denominação – história de vida dos adeptos, grau de escolaridade, denominação religiosa de origem, entre outros marcadores - pode causar fissuras e até mesmo um cisma na comunidade de fé. Com relação à IBP, pessoas LGBTI podem ser batizadas, participar de cargos administrativos no templo, mas não há realização do sacramento do matrimônio entre pessoas do mesmo sexo, ao menos até o momento em que estive em campo. Nesse sentido, é possível dizer que a IBP está em *processo* de inclusão, por isso a importância de se compreender os processos de fundação e o histórico das denominações “inclusivas”.

portanto, igreja inclusiva como (1) toda e qualquer denominação de matriz evangélico-protestante que se abre para a inclusão de pessoas LGBTI entre seus membros sem qualquer tipo de demonização/patologização da diversidade de gênero e ou sexualidade; (2) que pode ou não possuir uma teologia sistematizada acerca do respeito à diversidade sexual; (3) tendo sua causa de fundação atrelada diretamente à experiência da abjeção por parte de suas lideranças – sendo comandada por atores LGBTI - ou ter sua origem de maneira comum às denominações evangélicas tradicionais – sendo liderada geralmente por pessoas heterossexuais – mas que por diversos processos de cunhos internos e externos decidem por incluir o respeito à diversidade sexual, disponibilizando determinados ‘sacramentos’ aos fiéis LGBTI.

A partir desse conceito, compreendo que o fenômeno das igrejas inclusivas não tem relação direta no sentido institucional com a Igreja Católica Romana, apesar da existência de diversos teólogos católicos que contestam as concepções tradicionais da moral sexual católica, cujo magistério oficial é bastante resistente a tratar com igualdade de natureza heterossexuais e todos aqueles que não se enquadrariam nesse modelo. No próximo capítulo explicito por que se dá essa resistência dentro do catolicismo – apesar de importantes aberturas mesmo que sutis ao longo das últimas décadas - demonstrando com maior clareza as razões que fazem do movimento inclusivo cristão ser hegemonicamente⁴⁷ evangélico-protestante. Não se pode negligenciar, entretanto, que existem alguns grupos de leigos católicos inclusivos, mas que se deve levar em conta o fato de que não possuem ligação direta com Roma – porta-voz oficial da *sã doutrina*, nos termos do próprio catolicismo.

A consideração, nesse sentido, dessas duas características que abordo possibilita uma maior complexificação da compreensão do fenômeno, sendo efetivamente fundamental para apreender os processos de interação entre agência e estrutura e as teias de poder, em denominações cuja origem está de certa forma distante das questões atreladas à diversidade sexual, mas que em um processo de reflexividade alteram partes da própria visão de mundo, produzindo efeitos diversos ao seu tecido interno.

1.5.2 LUTAS NO CAMPO DA MILITÂNCIA LGBTI E AS IGREJAS INCLUSIVAS

⁴⁷ No âmbito católico, existe o grupo Diversidade Católica, composto por pessoas LGBTI católicas que divergem da doutrina moral oficial da Igreja Romana, mas que reconhecem a autoridade papal e os sacramentos. O grupo surgiu na *internet*. É possível chama-lo de “grupo inclusivo” e não “igreja inclusiva” uma vez que no catolicismo os ensinamentos devem seguir os ditames oficiais do catecismo romano.

Dentro do caldo e efervescência visíveis no contexto do movimento na década de 90, como: multiplicação dos grupos, incorporação de novas siglas (dando espaço para travestis e transexuais), participação efetiva do Ministério da Saúde com políticas de combate às DST/AIDS, luta por direitos civis como o “casamento gay”, deliberações de incorporação nas escolas do debate sobre educação sexual, visibilidade por parte da mídia, promoção da saúde física e mental dos GLTs⁴⁸, tratamento com coquetel, protocolo de vacinas etc.; surge também a preocupação em se debater o espaço da homossexualidade nas religiões (FACCHINI, 2005).

Nesse sentido, Facchini (2005) é uma das primeiras autoras a fazer esse registro em algumas páginas do seu texto. De acordo com a pesquisadora, é dentro da Universidade de São Paulo (USP) que surge, por meio do Centro de Estudos Homoeróticos da USP (Cehusp), a ONG Caehusp cuja principal preocupação consistiu em desenvolver atividades de sociabilidade entre gays e lésbicas da USP, herança das propostas desenvolvidas pelo grupo de Gays e Lésbicas na USP (Glups), mesclando em alguns momentos o caráter mais acadêmico com uma faceta mais militante. Mesmo tendo um formato de ONG, o Caehusp havia obtido apenas alguns poucos recursos destinados à prevenção da AIDS. Independentemente, mantinha uma estrutura de manutenção de discussões, reuniões e seminários nas dependências da própria USP. Todavia, as reuniões foram suspensas, ocasionando a perda do local, à medida que seus membros apoiaram a formação da Comunidade Cristã Gay (CCG). O surgimento da referida comunidade foi notícia na Folha de S. Paulo de 21 de junho, 1998. Com a saída do prédio da USP, os adeptos passaram a organizar suas reuniões no espaço de uma boate no horário em que a casa estava fechada:

A comunidade Cristã Gay é uma entidade de caráter religioso, formada a partir de contatos estabelecidos num debate sobre “A igreja e os preconceitos seculares”, no interior do módulo “Os homossexuais”, do evento Direitos Humanos no Limiar do Século XXI, realizado setembro de 1997. Esse evento foi realizado por uma parceria entre a Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária da USP e o Caehusp, e a partir dessa iniciativa foi se delineando a proposta da criação de um grupo religioso. A princípio a Comunidade Cristã Gay realizava suas reuniões nas dependências da USP/Maria Antônia, mas, com a visibilidade alcançada pela entidade, tanto ela quanto o Caehusp tiveram de deixar de se reunir nesse local. Posteriormente passaram a utilizar o espaço físico de uma boate para as celebrações, até que ambos os grupos

⁴⁸ Gays, Lésbicas, Travestis e Transexuais.

alugaram uma sede no centro da cidade. Em junho de 1998, a Folha de S. Paulo noticiava a ordenação de dois pastores na Comunidade, presidida pelo pastor Nehemias Marien, da Igreja Presbiteriana Bethesda do Rio de Janeiro. Ambos pastores ordenados eram professores de teologia, um deles num seminário da Assembleia de Deus e o outro – que também foi membro – fundador do grupo Corsa – num seminário católico (FACCHINI, 2005, p. 146 – 147).

A autora ainda aponta que após ter passado um tempo houve um desentendimento entre os coordenadores, levando a uma cisão, em 1998, e posterior saída dos pastores ordenados, conduzindo consigo parte dos fiéis. A CCG acabou filiando-se a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis (ABGLT). Da ruptura surge a Comunidade Cristã Metropolitana (CCM), seguindo os moldes da igreja “homossexual” estadunidense. O grupo passa a se reunir no mesmo espaço que se reunia o grupo Corsa⁴⁹. Não permanecendo por muito tempo, passou a dividir espaço com o Grupo de Incentivo à Vida (GIV), uma ONG/AIDS. A proposta da Comunidade Metropolitana era de fato ser uma igreja, diferentemente da forma como se organizava a CCG (FACCHINI, 2005; NATIVIDADE, 2010).

A tensão que estava posta, de acordo com Natividade (2010), entre grupos internos, consistia na indagação se seria viável forçar as igrejas tradicionais ao reconhecimento do público homossexual ou romper e fundar denominações específicas. Um ator importante nesse cenário de discussão acerca da incorporação do público homossexual no universo cristão foi, indubitavelmente, o pastor Nehemias Marien, líder da Igreja Presbiteriana Unida de Copacabana, Rio de Janeiro.

Marien, pastor heterossexual, pregava constantemente sobre a inserção dos gays e lésbicas, além de fomentar um diálogo profícuo com outros segmentos religiosos, sua existência foi praticamente um exercício de tolerância e diálogo, provocando revolta em alas mais conservadoras dos grupos evangélicos. Em 2001 chegou a assinar a famosa “Carta Aberta de Joconé”, em parceria com membros da Igreja Presbiteriana de Confissão Reformada. Na carta, composta por oito itens, defendeu a ideia de que Deus, em sua onipotência, manifestava-se em todas as culturas, através da história, não se fazendo propriedade exclusiva do cristianismo. Deus também não fazia nenhum tipo de distinção, colocando-se ao lado daqueles que defendiam

⁴⁹O Corsa (Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor) foi fundado em São Paulo, 1995, período de maior efervescência do MHB e constituiu o objeto de pesquisa de dissertação de mestrado da antropóloga Facchini (2005).

a justiça e a paz do ser humano. Nehemias se posicionava como um defensor dos direitos humanos, criticando o que acreditava ser injustiça de uma “lógica econômica predatória” (NATIVIDADE, 2010).

Nessa sequência, a igreja na qual o referido pastor congregava passou a receber uma maior quantidade de homossexuais, tornando-se conhecida como “Igreja gay”, termo no qual caracteriza denominações que contextualizam a própria Bíblia e se abrem ao “público gay” sem patologização das orientações sexuais divergentes da norma hegemônica. Dentro da própria denominação, situada na Zona Sul do Rio de Janeiro, alguns fiéis homossexuais fundam o Grupo Convivência Cristã (GCC). Essa agremiação consistia em mobilizar esforços para discutir questões teológicas em torno das supostas proibições bíblicas acerca da diversidade sexual, possibilitando uma emergente discussão sobre uma teologia inclusiva cujo ponto central era o de demonstrar o caráter cultural de uma hermenêutica que lia os textos bíblicos dentro de uma perspectiva pautada em uma hierarquia sexual, no binômio natural x mundano (NATIVIDADE, 2010).

Em 2004 o grupo acabou sendo instinto e a morte do famoso pastor, em 2006, serviu de alavanca para a saída de muitos homossexuais, que passaram a buscar outras comunidades reformadas. As provocações e inquietações do religioso conquistaram outros segmentos reformados, levando certas igrejas tradicionais (Igreja Presbiteriana da Praia de Botafogo e Igreja Presbiteriana de Jacaré) a refletirem sobre essa abertura ao público LGBTI (NATIVIDADE, 2010).

Em São Paulo, graças a esse impulso de saída do armário que pairava no ar, surge em 2002 a Igreja Acalanto – Ministério Outras Ovelhas, coordenada pelo pastor Victor Orellana. Mediante uma ruptura, em 2004 emerge a Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE), que rapidamente consegue construir duas outras células⁵⁰, em 2008. Não demorou muito e uma nova célula já estava alojada no nordeste brasileiro, cidade de Natal (Rio Grande do Norte), assim como também em São Luiz (Maranhão), além de outras ramificações em países da América Latina como Argentina e também em Portugal. Da Igreja Acalanto, ano de 2005, Natividade (2010) notifica um outro cisma, dando nascimento à Igreja Cristã Evangelho Para Todos. Para Natividade (2010), o contexto de emergência das denominações de cunho cristão inclusivo no Brasil é marcado por conflitos e disputas.

⁵⁰ Célula pode ser entendida como um termo nativo que diz respeito à formação de pequenos grupos cujo propósito é o de formar um “corpo maior”, ou seja, uma igreja (WEISS DE JESUS, 2010)

Ao mencionar o surgimento da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM)⁵¹, Coordenada no Brasil por uma bispa, Darlene Garner, Jesus (2010) afirma que sua inserção no país se deu nos anos 2000, efetivando-se de forma mais organizada entre os anos de 2002 e 2004, grupos na cidade do Rio de Janeiro, expandindo em formato de missão em Porto Alegre. Tempos depois passou a existir em Niterói e já ao término da primeira década do século XXI, de acordo com Natividade (2010), fazia-se presente em Fortaleza, Natal, Vitória, Belo Horizonte e São Paulo.

Em 2003 surgiu a Igreja do Movimento Espiritual Livre (MEL), Curitiba. Nos anos de 2007 surgiu a Igreja Inclusiva, em Porto Alegre, e a Igreja da Inclusão, em Brasília; em 2005 emerge a Comunidade Família Cristã Athos, Brasília; A Comunidade Betel, associada à *Metropolitan Community Churches*, 2006, Rio de Janeiro; a Igreja Cristã Contemporânea (ICC), 2006, Rio de Janeiro; Igreja Cristã Inclusiva (ICI), 2006, Recife; Igreja Progressista de Cristo, 2008, também na grande Recife; Igreja Renovação Inclusiva para a Salvação (IRIS), 2009, Goiânia; Igreja Amor Incondicional, 2009, Campinas; Igreja Inclusiva Nova Aliança, 2010, Belo Horizonte, entre outros grupos menos expressivos e “igrejas virtuais”, conforme salienta Weiss de Jesus (2012).

Informo, igualmente, o registro feito por mim da CCNE/Maceió (Alagoas), surgida em 2011, filial da CCNE de Natal (Rio Grande do Norte), mas que passou por uma cisão, tornando-se a Igreja Missionária Inclusiva (IMI) em 2012, na qual fiz uma incursão de campo durante o período em que cursei o mestrado em sociologia pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL). E mais recentemente, fruto dessa tese de doutorado, a Igreja Batista do Pinheiro (IBP). A IBP, com efeito, já existia em Maceió de forma institucionalizada desde os anos 70, todavia em 2016 se posicionou publicamente a favor da comunidade LGBTI, garantindo a realização de batismo a homossexuais sem demonização e permitindo a participação em cargos de liderança dentro da comunidade. Trarei maiores considerações sobre esse processo no próximo capítulo.

Nessa perspectiva, pontuo que a emergência de igrejas cristãs - tanto na modalidade inclusiva, que são aquelas cujo corpo eclesástico é composto totalmente por LGBTI, ou de

⁵¹ De acordo com Weiss de Jesus (2010), a ICM não se rotula como uma “igreja gay”, pois não faz “acepção de pessoa ou orientação sexual”, mesmo sendo coordenada por um corpo eclesástico homossexual. O termo igreja gay se popularizou através da mídia, muitas vezes em um tom sensacionalista. Natividade (2008) prefere chamar de “igrejas inclusivas”, embora em alguns momentos utilize a expressão igreja gay pela própria popularização da nomenclatura e reconfiguração do termo por atores sociais.

cunho tradicional⁵², que se abrem para uma nova hermenêutica analisando do ponto de vista histórico passagens bíblicas cuja leitura conservadora associa à sexualidade não hegemônica - reflete um processo complexo de interação de várias demandas no tecido social. No caso do Brasil, o surgimento do MHB, não dissociado da luta travada em outros países, como os EUA, e do processo de luta por reconhecimento dos direitos dessa população - ocasionando gradativamente um efeito positivo no sentido de uma afirmação homossexual - proporcionou um importante debate acerca dos estigmas oriundos das religiões de matriz cristã no tocante à condenação dos homossexuais e suas práticas.

Sabe-se que a religião cristã, na contemporaneidade brasileira, permanece desempenhando um importante papel no tocante à coesão social e no sentido de fornecer elementos para uma interpretação do mundo, usufruindo de um status positivo no contexto de sociabilidade brasileiro. A partir do momento em que se começa a trabalhar o sentido positivo da diversidade sexual como reflexo da própria diversidade humana, inicia-se um processo paulatino de empoderamento e autorreconhecimento, proporcionando bem-estar e autoestima a sujeitos LGBTI. Ao reconfigurar a própria sexualidade, do pecado (farsa) à autenticidade, muitos sujeitos, sobretudo quando advindos de contexto cristão, sentem a necessidade de reafirmar também suas identidades religiosas. Logo, o aparecimento desse fenômeno religioso recente aponta como a crença em uma cidadania religiosa se faz presente e é importante para determinados atores sociais se sentirem plenamente realizados do ponto de vista da autoestima, do autorrespeito e do reconhecimento em comunidade.

Dentro desse panorama complexo, pode-se também compreender o referido fenômeno enquanto processo de uma espécie de adequação social, ou seja, incorporação de valores religiosos socialmente já cristalizados e hegemonicamente aceitos enquanto estratégia de reconhecimento. Dessa forma, observa-se o movimento e a relação imprescindíveis entre estrutura e agência. No próximo capítulo discutirei essa relação no tocante às pressões externas de novos tempos e demandas subjetivas da história de vida de sujeitos como elementos que ajudam a compreender a composição da IBP e sua abertura oficial ao batismo de pessoas LGBTI, em 2016, levando em conta o fato de que a igreja do Pinheiro possui um corpo eclesiástico heterossexual, diferentemente de denominações inclusivas cláss

⁵² Nesse trecho, faço uma separação entre “igreja inclusiva” e “igreja tradicional que se abre à inclusão de pessoas LGBTI” no sentido mais didático, todavia, mesmo levando em conta as especificidades de cada igreja, trabalharei com a noção de igreja inclusiva para todas aquelas instituições de orientação cristã, seja comandada por lideranças LGBTI ou não, que não demonizam, tampouco patologizam as sexualidades fora do padrão heterossexual.

CAPÍTULO 2

POLITEÍSMOS DE VALORES NA CONTEMPORANEIDADE E AS RECONFIGURAÇÕES MORAIS NO DISCURSO DE RELIGIÕES CRISTÃS NO TOCANTE ÀS SEXUALIDADES DISSIDENTES DO PADRÃO HETEROSSEXUAL

O visitante secular de uma catedral pode e deve visita-la na consciência de que está diante de uma autotranscendência humana, moldada em forma de pedra, levada a cabo não apenas por motivos religiosos, mas também por estruturas de poder e com intenções de dominação, bem como mediante intensas angústias e anseios humanos. Mas esse visitante secularizado ficaria atrofiado em sua sensibilidade humana se ele não pudesse considerar a catedral também como um vigoroso testemunho da vida humana que contém um desejo que ultrapassa o mero viver por viver (Gerd Theissen – A religião dos primeiros cristãos, 2009)

Introdução

Este capítulo, em um primeiro momento, expõe uma discussão em torno de alguns conceitos consagrados nas Ciências Sociais, como as noções de construção social, secularização, pluralismo e politeísmo de valores, averiguando confluências e divergências e os supostos limites e potencialidades que tais categorias possam desempenhar em termos de relevância no tocante à interpretação do tecido social hodierno, sobretudo a magnitude para compreensão do fenômeno religioso brasileiro. Nesse sentido, travo um debate com autores de tradições sociológica e antropológica contemporâneas, como Clifford Geertz (2008), Edgar

Morin (1979), Peter Berger (1988; 1994; 2000; 2008; 2017), Gilles Lipovetsky (2004), intercalando igualmente com as análises do Cientista da Religião Gerd Theissen (2009).

Na segunda parte, discorro sobre a construção negativa em torno da diversidade sexual perpetrada pela tradição cristã, sobretudo o catolicismo, e o quão resquícios dessa tradição ainda modelam aspectos importantes do pensamento católico atual, influenciando igualmente setores evangélicos de cunho pentecostal, sendo um dos principais elementos ideológicos que inflamam novos fundamentalismos religiosos. Torna-se, portanto, imprescindível compreender a construção social da cosmovisão que desconfia da sexualidade, enquadrando-a dentro de um prisma limitado que vislumbra apenas o aspecto reprodutivo da espécie.

Em contrapartida, discorro igualmente acerca do abrandamento de um discurso mais radical dentro do catolicismo, em que o pecado passa a ser transferido para a prática do ato homossexual, preservando a figura do homossexual em sua dignidade, seguindo uma máxima que vem se estabelecendo em tal discurso: “Deus ama o pecador, mas abomina o pecado”. No embate dialético com o pluralismo da própria modernidade, o posicionamento da Igreja paulatinamente sofre fissuras e readequações para melhor lidar com a realidade contemporânea. Destacam-se as reconfigurações teológicas favoráveis a uma aceitação plena da diversidade sexual levantadas por alguns nomes do saber teológico católico atual - mesmo entendendo que tais estudos nem sempre são bem vistos pela cúpula mais “conservadora” da Igreja -, pontuando essa relação com um processo mais amplo de *luta por reconhecimento* – conceito utilizado dentro da perspectiva do sociólogo Axel Honneth (2003;2007) - e a primazia do respeito à dignidade humana, que vem se costurando nas democracias modernas. Não deixando de refletir que tais temáticas estão inseridas em um amplo campo de disputa entre diversos setores, sejam eles “progressistas” ou “conservadores”, dentro do cristianismo católico. O pano de fundo da discussão desse capítulo consiste na pontuação de que o fenômeno da abertura para uma maior aceitação acerca da pluralidade sexual por parte das Igrejas Inclusivas de caráter evangélico não é isolado dentro do cenário do mercado religioso nacional, uma vez que o próprio catolicismo, cuja doutrina no tocante à sexualidade, a meu ver, é mais coesa e rígida em torno de questões voltadas à diversidade sexual comparando-se com o caráter de livre-interpretação bíblica oriundo do protestantismo histórico, tem demonstrado abertura e mudanças importantes em torno da compreensão da dignidade do sujeito homossexual.

Outras religiões, como por exemplo as de matriz afro-brasileiras, também têm experimentado um processo cada vez maior de aceitação, embora nessas religiões,

principalmente a Umbanda, a reconfiguração do código doutrinário – e daí me refiro ao olhar mais aberto e positivo em torno do que se entende por feminino, diferentemente da tradição cristã (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013) – explica parte dessa questão. Todavia, é inegável que o *espírito da época* tem significativa influência nesses novos arranjos religiosos.

2.1 RELIGIÃO ENQUANTO CONSTRUÇÃO SOCIAL: UM BREVE DEBATE ENTRE CLÁSSICOS E CONTEMPORÂNEOS

O tema da religião tornou-se caro para as Ciências Sociais nas últimas décadas. Basicamente, desde os anos 1980 o debate vem sendo travado (CAMURÇA, 2003). Tanto do âmbito da antropologia como da sociologia, tal fenômeno tem sido estudado sob múltiplos aspectos. Dentro da tradição do pensamento sociológico clássico, Émile Durkheim e Max Weber ganham destaque à medida que abordam a religião enquanto fenômeno social, não se deixando “contaminar” excessivamente por uma visão negativista corrente tanto em autores da filosofia, como Nietzsche e também Feuerbach com seu humanismo ateu, quanto do pai da psicanálise, como é o caso de Sigmund Freud. Na tradição iluminista europeia é comum o desprezo pela religião, enxergada incisivamente enquanto aparato de dominação e alienação do sujeito, fruto obviamente de todo um contexto social de transição de uma hegemonia Católica e consolidação de uma cultura antropocêntrica e secularizada, pautada em valores liberais.

No célebre texto *O futuro de uma ilusão* (2011), Freud apresenta o fenômeno religioso dentro de uma perspectiva amplamente evolucionista, colocando-o praticamente como antítese do conhecimento científico, chegando a classificá-lo dentro do espectro das neuroses. Nesse caso, uma espécie de neurose coletiva, uma ilusão que refletiria um tipo de projeção humana potencializada do que necessariamente algo empiricamente demonstrável. O raciocínio do autor perpassa pela compreensão da importância da construção da cultura pelas mãos humanas tanto como elemento de transformação da natureza em prol do prazer humano, tanto como meio para frear tendências egoísticas e violentas do sujeito. A cultura, portanto, deve ser defendida contra a insanidade do indivíduo, parecendo dialogar, a meu ver, com Durkheim à medida que considera-a enquanto coerção. Porém, a singularidade freudiana encontra-se na percepção de que há uma força psíquica que caminha na contramão das regras sociais por um instinto de

prazer egoístico. Dentro dessa lógica esboçada, a religião refletiria, segundo Freud, o próprio universo cultural, fruto da criatividade humana que edifica um sistema de valores com objetivo não tão consciente de se proteger da prepotência da natureza. Seria uma espécie de mecanismo de defesa primitivo.

É possível ver que em Freud a religião cumpriria uma função primitiva de autoproteção humana, em que as divindades teriam rostos humanos, características humanas mas em formatos potencializados e praticamente em antítese à finitude da matéria que compõe os corpos. Ideia semelhante no tocante à fundação do mito, embora não dedique seu texto à questão da religião, é vista na exposição do sociólogo Edgar Morin, no célebre livro *O enigma do homem*. Para Morin (1979), a percepção da morte de forma objetiva dá margens para o homo sapiens subjetivá-la. Esse processo de percepção ocorre mediante fatores de ordem biológica, como o aumento e complexificação do cérebro, em interação com o contexto social, uma vez que na constituição do próprio aparato biológico do homo sapiens há o que o autor conceitua de *brecha antropológica*. Em outras palavras, a constituição biológica humana é inacabada, possuindo um vácuo que possibilita a incerteza, o ruído. O universo cultural, assim sendo, preencheria essa brecha proporcionando a capacidade de abstrair, de produção corrente de um imaginário, inventando e reinventando a existência. Em meio à percepção do caos que a morte engendra, a mitologia cumpriria a função de colonização da morte, arrancando-a do nada, servindo para o enfrentamento da dor e incerteza do que seria o fim absoluto. Diferentemente de Morin, Freud releva um diagnóstico de que as mitologias seriam fruto de uma ilusão narcísica uma vez que “não há instância alguma acima da razão” (FREUD, 2011, p. 79). E essa ilusão não seria positiva, mesmo freando impulsos destrutivos, pois não seria sadio para a sociedade não saber de fato o real.

Dito isso, pode-se, apesar de toda influência evolucionista, perceber dissidências a esse tipo de visão, que inferiorizava e infantilizava a religião nos estudos desenvolvidos por Durkheim. Nas *formas elementares da vida religiosa* (1996), o sociólogo tenta compreender o ser humano religioso da contemporaneidade averiguando, por meio do método histórico, as formas mais primitivas de desenvolvimento da religião. Nessa perspectiva evolucionista, para que fosse possível compreender a complexidade e os processos de hierarquias dentro do tecido religioso moderno, seria preciso apreender sua expressão mais original. O estudo do fenômeno religioso seria de grande importância, segundo Durkheim, pelo fato de que se constitui enquanto

um dos primeiros elementos de representação do universo criado pelo ser humano em coletividade.

O trabalho elaborado pelo pai da sociologia não imputou juízo negativo de valor acerca da religião. Pelo contrário, destacou que toda e qualquer religião carrega consigo elementos de verdade, uma vez que se assim não fosse tenderia à deterioração e não à perpetuação, como é comum. Seria o reflexo da própria sociedade, de sua verdade, portanto. Em outras palavras, o autor destaca o elemento de coesão social por trás da referida instituição e a importância dessa enquanto fabricadora de visões de mundo, seu papel e função social agregadores. Compreender o ser humano a partir da religião seria o meio que demonstrar sua essência social. Portanto, temos um certo rompimento com a ótica recorrente de inferiorização e menosprezo comum presente em outros pensadores de forte influência iluminista.

Todavia, se fôssemos definir em termos conceituais e em aspectos antropológicos e sociológicos, o que seria a religião? Um ponto em comum entre tantos autores que abordam a temática é a consideração acerca do fundo cultural do fenômeno religioso. Dentro do quadro sociológico contemporâneo, por exemplo, temos a importante contribuição do sociólogo austro-americano Peter Berger, que não teme em se colocar como protestante de matriz luterana. Um dos pressupostos básicos do pensamento bergerniano, e que se encontra no seu célebre texto *A construção social da realidade* – escrito em parceria com Thomas Luckmann -, é de que a realidade é um construto social. Nesse sentido, o autor parte de uma premissa construcionista para explicar o fenômeno da vida em sociedade, sendo um dos difusores na sociologia do clássico e caro conceito de ‘construção social’. Porém, Berger (1974, p. 16) ressalta que a “*consciência dos fundamentos sociais dos valores e das concepções do mundo pode ser encontrada na Antiguidade. Pelos menos a partir do Iluminismo esta consciência cristaliza-se, tornando-se um dos principais temas do moderno pensamento ocidental*⁵³”. Entender o mundo e seu conjunto de crenças e ideologias a partir das relações sociais não é algo novo, segundo o sociólogo. Afirmar que a realidade é construída socialmente compete dizer que aquela se constitui no choque face a face entre os sujeitos, que mediante esse choque-embate, edifica um autossistema de reflexividade, em que se ponderam os discursos muitas vezes por considera-lo desnecessário ao receptor. Ou seja, as negociações entre os sujeitos são a tônica da vida em sociedade. Nesse sentido, o tecido social é um produto *naturalmente* dialético.

⁵³ Dentro dessa perspectiva, recordemos do clássico texto *A genealogia da moral* (2009), escrita por Friedrich Nietzsche.

A partir desse bojo conceitual, Berger alavanca sua compreensão acerca da religião, tema debatido em diversas obras. No *dossel sagrado*, publicado pela primeira vez em 1969, o autor (1985) reitera a categoria sociológica da construção social para compreender o ser humano e o universo religioso. Conforme o sociólogo, assim como em Morin (1979), o ser humano possui um aparato biológico inacabado, permitindo que a cultura forneça uma espécie de suporte artificial. Berger sempre reforça que esse mundo artificial é produto coletivo e não isolado. Ademais, essa dialética⁵⁴ social é perpassada por três instâncias fundamentais. A *exteriorização*, em que o ser humano se coloca no mundo, transformando a natureza e fazendo da sociedade um produto humano; a *objetivação*, que constitui o resultado do trabalho físico e mental permeado pela criatividade humana em coletivo; e a *interiorização*, processo de absorção das estruturas objetivadas que edificarão as estruturas da consciência subjetiva. Tal relação produz a socialização e essa obtém êxito quando passa a ser assumida como verdade. Indiscutivelmente, percebe-se a influência durkheimiana no autor, sobretudo ao que Durkheim chama de *dualidade dos fatos sociais*, em que esses possuem o caráter coercitivo, mas ao mesmo tempo são percebidos pelos sujeitos como verdadeiros e importantes de serem cumpridos, possibilitando até mesmo prazer no seu cumprimento.

Dito isso, afirma Berger:

A religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmo sagrado. Ou por outra, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada. Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos de experiência. (BERGER, 2012, p. 38)

A compreensão bergerniana de mundo bebe de diversas fontes, condensando vários pensamentos e extraíndo uma síntese complexa digna do mundo pelo qual estamos imersos. No seu conceito de religião, fica claro a influência durkheimiana ao considerar a religião enquanto projeção do social, ou seja, produção humana, realizada em coletividade e que cumpre um determinado papel importante no sentido de produzir coesão social. Ao mesmo tempo, seu lado weberiano também é ressaltado à medida que leva em conta a produção de sentido e o quanto

⁵⁴ No sentido filosófico mais genérico, refere-se ao choque de visões de mundo. Através desse embate, novas formas de se compreender o mundo passam a emergir.

esses valores construídos, pelos indivíduos em relação às diversas influências sociais, orientam a ação do sujeito. Ao mesmo tempo, Berger (2012) admite uma dicotomização – sagrado e profano - intrínseca ao construto religioso, elemento que fundamentalmente bebe do historiador Mircea Eliade, tal como o conceito de sagrado, que expressa como sendo uma espécie de qualidade ou poder misterioso e temeroso, distinto do ser humano, mas que se relaciona totalmente com ele. Mesmo reconhecendo a religião enquanto antídoto à anomia social, dando sentido para a ação dos indivíduos no mundo e sendo fonte de bem-estar e enfrentamento às adversidades da vida, o autor deixa claro que o discurso religioso também pode justificar e naturalizar o *status quo*. Pois, uma vez que a religião dá um caráter ontológico e de verdade inquestionável às instituições elaboradas pelo ser humano, nada mais do que releva um processo de alienação, em que o criador não se reconhece naquilo produzido, entendida essa relação dentro da ótica marxiana. A esse fenômeno, Berger chama de *legitimação*, afirmando que a religião foi um dos mais importantes e eficazes meios de legitimação da ordem social.

Dentro do campo da antropologia, todavia, Clifford Geertz (2008), na obra *A interpretação das culturas*, dedica um capítulo para tratar de forma didática da problemática da religião enquanto expressão cultural. De acordo com Geertz, a religião se constitui enquanto:

(1) Um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e as motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2008, p. 67)

Para o autor, os sistemas de símbolos fazem emergir os padrões culturais, estes construídos extrinsecamente, ou seja, fora do âmbito do organismo humano. Um vez que os padrões genéticos não são determinantes, o fator cultural ganha um peso no processo de construção de disposições e motivações humanas. Portanto, uma dimensão simbólica é construída e interpretada pelos sujeitos sociais para mobilizar suas ações no cotidiano.

No entanto, é possível questionar a compreensão de Geertz no tocante ao conceito de *sistemas de símbolos*. Concorro com a visão do cientista da religião Gerd Theissen (2009), que entende que antes de um *sistema de símbolos* (tal qual o símbolo da cruz, a título de exemplo),

a religião se constitui enquanto um *sistema de sinais*, uma vez que os símbolos nada mais seriam que linguagem complexa desses próprios sinais e não o contrário. Nesse sentido, para Gerd Theissen (2009, p. 13): “*Religião é um sistema cultural de sinais que promete o proveito da vida mediante a correspondência a uma realidade última*”. Em outras palavras, afirmar que a religião é um sistema de sinais significa dizer que a mesma é um fenômeno semiótico-objetivo. E essa objetividade é construída socialmente por meio da transformação da natureza pelo trabalho e por meio de um sistema de interpretação, dando sentido ao mundo. Os sistemas de sinais, portanto, não alteram a realidade por si só, mas modificam a cognição humana, permitindo a mobilização dos indivíduos no mundo. O sentido da ação dos atores sociais é construído pelos próprios atores. Obviamente que esse sentido não emerge por acaso, mas reflete teias complexas de relações sociais, em um amplo movimento dialético entre agência e estrutura. Dentro dessa perspectiva, é possível analisar a religião não como projeção humana ou experiência do sagrado, mas enquanto uma construção social, construção essa que promete que a vida pode ser também aproveitada para além da matéria, do mundo palpável.

Theissen (2009) informa que existem três formas de expressão que se interligam na religião: mito, rito e etos. O **mito** corresponde à narrativa que explica o próprio mundo, em algumas religiões, como o judaísmo, aquele adquire um caráter histórico, ou seja, advoga uma narrativa histórico-salvífica. O mito seria, em outras palavras, uma estrutura de pensamento ou mentalidade. Uma primeira forma de *logos*. O **rito** diz respeito aos padrões de comportamentos repetitivos, por exemplo os ritos sacrificiais, que no cristianismo sofre alterações uma vez que o sacrifício não mais será em torno da figura do animal, mas do próprio Cristo, retomando crenças arcaicas de sacrifício humano. O rito tem função celebrativa de uma realidade para além da terrena. No caso do **etos**, pode ser entendido enquanto processo de codificação e transmissão dos sinais.

A partir desse referencial teórico, no próximo capítulo se fará o esforço de apresentar a linguagem de sinais desenvolvida pela IBP, de que forma se organizam o mito, o rito e o etos na instituição. Destarte, a gramática construída pela referida igreja gira em torno de uma teologia que evoca elementos da comunidade primitiva dos cristãos, seus valores como amor ao próximo – e daí a centralidade em ações como o exercício constante da solidariedade grupal, da partilha – e o da denúncia ao *status quo*. De acordo com Theissen (2009), esses são os dois elementos inovadores que fundam o cristianismo primitivo e o diferencia do judaísmo existente à época. Desse modo, existe uma conexão entre o desenvolvimento de um etos focado na

solidariedade e no amor, construído ao longo dos anos sobretudo na gestão do casal de pastores Wellington e Odja, e o processo paulatino de inclusão de pessoas LGBTI na comunidade e na participação do sacramento do batismo, aglutinados, ainda, às histórias de vida dos pastores e às pressões internas de crentes LGBTI pelo reconhecimento da *cidadania religiosa*. No capítulo seguinte será esboçado em detalhes as teias afetivas, pressões internas e externas, que viabilizaram o processo de construção de uma comunidade evangélica inclusiva em Maceió.

2.2 CONTEMPORANEIDADE E POLITEÍSMO DE VALORES

O diagnóstico weberiano de que estaríamos caminhando para um constante processo de desencantamento e secularização do mundo influenciou uma gama de autores da contemporaneidade a defender a tese de que a religião tenderia progressivamente ao enfraquecimento, recolhendo-se cada vez mais ao âmbito privado, dando origem à teoria da secularização (CAMURÇA, 2003) cuja matriz já é presente desde o Iluminismo, porém enquanto conceito utilizado por estudiosos, basicamente ganhará destaque entre os anos 1950 e 60. Todavia, ao retomarmos a leitura de forma cautelosa da *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber (2006) elucida que o conceito de desencantamento do mundo diz respeito a um processo comum no ocidente de uma crescente racionalidade, que necessariamente não implica no fim das religiões, mas a um processo contínuo de mudanças, transformações e racionalização. A própria ética protestante reflete a racionalidade moderna, advoga o próprio Weber (2006).

Apesar disso, a tese da secularização acabou ganhando notoriedade, sendo defendida por importantes estudiosos, como o próprio Peter Berger. Entre os anos 1970 e 80, com o surgimento de novos movimentos religiosos nos Estados Unidos e Europa, o debate em torno dos limites daquela teoria ganhou cada vez mais destaque. Alguns pensadores defendiam a inviabilidade desse construto teórico para explicar o tecido religioso contemporâneo. Outros autores como Sabino Acquaviva, David Martins e Peter Berger insistiam na noção de secularização, afirmando que o *boom* religioso não deslegitimava a referida tese uma vez que os paradigmas tradicionais não possuíam mais fôlego como outrora, perdendo o papel de interferir com mais força na sociedade, e os novos movimentos detinham um caráter muito

voltado ao individualismo, também não exercendo grandes interferências no tecido social. Autores como o sociólogo inglês Bryan Wilson seguia uma linha semelhante à dos três autores citados, acreditando que o número de novos movimentos religiosos não significava necessariamente um *reencantamento do mundo*, uma vez que tais religiões pareciam ter mais uma faceta consumista e de cunho de alívio psicológico do que um engajamento conciso dos fiéis a um credo e de poder de mobilização (apud CAMURÇA, 2003, p. 58).

No contexto brasileiro, Emerson Giumbelli (1996; 2002) critica a noção de secularização e aponta o fenômeno dos novos fundamentalismos como marca maior dessa quebra, uma vez que uma série de elementos como o questionamento da laicidade do Estado por tais grupos já exemplificaria a fragilidade de tal categoria para os dias hodiernos. No caso de Joanildo Burity (2005; 2014) assim como Marcelo Camurça (2003), é possível articular os conceitos de secularização ao de reencantamento, partindo da premissa de que a contemporaneidade tem como marca uma constante ambiguidade. Camurça expressa esse esforço aglutinativo de tais categorias da seguinte maneira:

Se, por um lado, é acertada a interpretação dos novos movimentos religiosos como um “protesto sóciorreligioso” contra a razão instrumental e a burocratização da sociedade tecno-industrial, e que lhes empresta um caráter *desmodernizante*, por outro lado, o recurso às narrativas, mitos e rituais das tradições religiosas por esses indivíduos e grupos dá-se de forma *moderna*: pela valorização de subjetividades, pela liberdade individual, pela seleção pragmática daquilo que na tradição religiosa convém às suas necessidades particulares. (CAMURÇA, 2003, p. 6)

O próprio Berger passa a rever seu posicionamento sobre a secularização - à medida que descentraliza sua visão de sua própria nação que reside, passando a levar em conta outros dados empíricos e a realidade da América Latina, - reconfigurando o conceito naquilo que julgava ainda possível de explicar segmentos da realidade (CAMURÇA, 2003; BERGER, 2018). Em 1990, na revisão do seu célebre texto *Rumor de anjo*, publicado originalmente em 1969, Berger já dá as pistas de sua mudança de perspectiva quanto à teoria da secularização, informando que, enquanto fenômeno social, não era homogêneo e universal. Pelo contrário, talvez mais

concentrado nos EUA e Europa. Em uma de suas passagens no livro, o sociólogo austro-americano declara que:

Há evidência generalizada de que a secularização não é tão abarcadora assim, como muitos pensaram, de que o sobrenatural, banido da responsabilidade cognitiva por autoridades intelectuais, pode sobreviver em recantos e fendas ocultas da cultura. Mas, nesta matéria não estão tão ocultas assim. Continua a haver manifestações bastante maciça daquele sentido do misterioso que o racionalismo moderno chama de “superstição” – última coisa, mas não a menor na existência contínua e aparentemente florescente de uma subcultura astrológica! Sejam quais forem as razões, números consideráveis da espécie do “homem moderno” não perderam a propensão para o admirável, o misterioso, para todas aquelas possibilidades contra as quais legislam os cânones da racionalidade secularizada. Estes rumores subterrâneos de sobrenaturalismo podem, ao que parece, coexistir com toda a sorte de racionalismo superior. (BERGER, 2018, p. 51)

O próprio Berger (2018) nos fornece as pistas para questionar até mesmo o que ele *chama de naturalização do pensamento moderno*. A sociologia deve, assim como faz com o passado, colocar o discurso moderno dentro da perspectiva do relativismo, entendendo-o enquanto produção história e fruto de um contexto e não algo absoluto por si só. É desse modo que inicia sua crítica ao eixo duro da teoria da secularização.

Nesse sentido, pode-se dizer que Berger passa a ponderar os efeitos universalistas da velha teoria da secularização, combinando reencantamento e secularização enquanto fenômenos não isolados, mas em embates e confluências. É sabido que a forte divisão do trabalho e a complexificação das sociedades industriais produziram sociedades modernas altamente diferenciadas e segmentadas. O próprio sujeito passa a sentir esse impacto. O contexto impulsionou a pluralidade de tendências, ideologias e perspectivas de mundo. A categoria da *pluralidade* parece-me ainda bastante plausível para explicar o tecido contemporâneo, pois não nega o efeito de uma tendência moderna à secularização (conceito esse que se diferencia da tese dura de uma tendência ao desaparecimento da religião), mas ao mesmo tempo reconhece que os credos religiosos passam a conviver em uma disputa de narrativa com outras religiões e com o próprio saber científico. O autor aponta a existência de uma crise da religião contemporânea e que essa crise não ocorre por causa de uma certa hegemonia da ciência, porém pela natureza plural das sociedades contemporâneas.

Em um outro texto publicado em 1995, chamado *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, Berger aponta com mais insistência à tese de que a modernidade engendra uma crise e essa é produzida não pelo pretensão secularismo, mas exatamente pelo pluralismo moderno, como mencionei anteriormente. O próprio sentido do ser humano seria afetado em meio a uma gama imensa de ofertas ideológicas: “*O pluralismo moderno leva a um enorme relativismo dos sistemas de valores e da interpretação*” (BERGER, 2012, p. 52). Poder-se-ia contestar a noção de *crise de sentido* ocasionada pela pluralidade de ideologias no amplo mercado dos valores e ideias buscando o exemplo de outras realidades, como da própria sociedade brasileira, em que não é incomum ser verificada a convivência de um manancial de crenças até mesmo opostas em um mesmo ator social. E um cultivo muito presente da ideia de que cada qual possui uma opinião/verdade própria sobre qualquer coisa. Berger, porém, adverte que essa crise não é totalizadora. Alega que: “*Há pessoas que suportam esta exigência; e algumas até parece que se sentem bem com ela. Podemos chamá-las de virtuosos do pluralismo. A maioria, porém, sente-se insegura (...)*” (BERGER, 2012, p. 56). Entendo como problemática essa constatação de que a maioria das pessoas sentiria um mal-estar causado pelo efeito do pluralismo moderno.

Não se apresentam, do ponto de vista empírico, dados que legitimem a ideia de um mal-estar generalizado. No entanto, tal afirmativa é ponderada na obra *Os múltiplos altares da modernidade*, publicada originalmente em 2014. Nesse texto, Berger usa do conceito de *realidades múltiplas* para destacar que o indivíduo moderno consegue transitar sem grandes embates entre o universo religioso e o universo mais secularizado. O ethos moderno impulsiona, assim, essa tendência ambígua no sujeito. Porém, não se desfaz da ideia de que o forte relativismo, presente no tecido moderno, à medida em que gerencia a multiplicação das possibilidades do imperativo da escolha individual, também gera um ambiente de incertezas (BERGER, 2017). Em *Una gloria remota*, o autor elucida que:

O pluralismo cria uma condição de incerteza permanente com respeito ao que se deveria crer e ao modo como se deveria viver, mas a mente humana abomina a incerteza, sobretudo no que diz respeito ao que se conta verdadeiramente na vida. Quando o relativismo alcança uma certa intensidade, o absolutismo volta a exercitar um grande fascínio. [Tradução minha] (BERGER, 1994, p. 48)

É a partir dessas inseguranças que religiões tradicionais passam a despertar novos interesses, pois dedicam uma crítica ao mundo plural, oferecendo um catálogo de verdades absolutas e universais em oposição ao que seria efêmero, mundano (BERGER, 1994; 2017). Aliás, no seu texto *A dessecularização do mundo*, Berger chega a afirmar que o mundo atual é tão ferozmente religiosos como no passado, sendo até mais em determinados lugares. Salienta, ainda, que: “*O impulso religioso, a busca de um sentido que transcenda o espaço limitado da existência empírica neste mundo, tem sido uma característica perene da humanidade (...). Seria necessário algo como uma mutação de espécie para suprimir para sempre esse impulso*” (BERGER, 2000, p. 19).

Nessa sequência, compreendo que a categoria *crise de sentido* não perde por inteiro sua legitimidade e deve ser aglutinada a outros marcadores sociais para que se possa explicar o fortalecimento de religiões tradicionais em várias partes do mundo, como o próprio islamismo, catolicismo e, com muita força na América Latina, o pentecostalismo. Ademais, a ideia de crise de sentido por si só não conseguiria, a meu ver, explicar a complexidade do fortalecimento de segmentos religiosos tradicionais. É bem verdade que o fenômeno do fundamentalismo carrega uma faceta muito forte de negação da pluralidade e, em muitos aspectos, da própria modernidade⁵⁵. Porém, ainda, não deixa de possuir elementos de uma certa ambiguidade. A título de exemplo podemos citar a atuação de diversos movimentos religiosos ultraconservadores nas mídias digitais, fazendo uso do que há de mais moderno em termos de tecnologia para angariar sectários e reforçar laços a partir da demonização do pluralismo. O caso brasileiro é propício a ser citado enquanto exemplo. Segmentos evangélicos ultraconservadores têm conquistado importante espaço não só no Congresso Nacional, conseguindo alcançar, em 2018, o mais alto cargo do Poder Executivo, defendendo uma agenda contrária aos direitos humanos e à laicidade do Estado.

No tocante ao fenômeno cristão inclusivo, é possível afirmar que esse se traduz dentro do tecido contemporâneo mergulhado em um contexto altamente plural. Essas denominações surgem como mais uma alternativa entre tantos outros segmentos, cuja especificidade é a de valorização da identidade de gênero e de sexualidades não hegemônicas convencionalmente rejeitadas em espaços mais tradicionais. Ao que foi possível averiguar, por meio de entrevistas, alguns interlocutores relatam um sentimento de preenchimento existencial oferecido pela

⁵⁵ Quando afirmo que o fundamentalismo é uma negação, em muitos aspectos, da modernidade, não estou negando certos elementos modernos presentes em sua própria constituição, tal como o uso de um racionalismo pragmático no sentido da confecção de um plano de ação para o fiel (ARMSTRONG, 2009).

religião ou mesmo uma fuga de um estereótipo que coloca homens homossexuais como “promíscuos” sexualmente. Aderem a uma corrente evangélica, que os aceitam, por não se sentirem representados por discursos que apregoam uma “liberdade sexual sem limites”, no sentido de garantir segurança e proteção divina. É muito comum, sobretudo em igrejas inclusivas de caráter mais pentecostalizado, a defesa, por parte dos adeptos e até mesmo das lideranças, de um modelo de homossexualidade que questiona uma espécie de *hiperssexualização dos corpos* (NATIVIDADE, 2008; COELHO JÚNIOR, 2014).

Diante do exposto, concordo com Gilles Lipovetsky (2004) quando afirma que as *sociedades pós-modernas* têm como um dos seus valores o individualismo, todavia nem sempre um individualismo narcisista e hedonista. A individualização não ocasionou uma sociedade amoral ou o colapso dos valores coletivos. O que se percebe é a proliferação de um “politeísmo de valores”. Não há um rompimento com a ideia de um absoluto moral, porém a convivência com várias compreensões de moralidades. Nesse quesito, Lipovetsky e Berger estão em profícuo diálogo.

A sexualidade na contemporaneidade, por exemplo, tampouco pode ser caracterizada enquanto uma anarquia libidinal. Permanece seguindo parâmetros, que obviamente são diferentes das épocas passadas, mas que estão muito distantes de uma liberalização absoluta (LIPOVETSKY, 2004). Os processos de busca por uma cidadania religiosa por parte de pessoas que divergem do padrão heterossexual através do cristianismo – e não me restrinjo aos casos existentes de frequentadores de Igrejas Inclusiva -, a ideia de *casamento gay* e a crítica ao estereótipo do homossexual *devasso* e da constante troca de parceiros, aponta para uma importante valorização de princípios éticos e morais. Até mesmo entre LGBTI que não congregam em nenhuma denominação religiosa é comum uma preocupação com a ética da relação amorosa. Portanto, a saída, ou em muitos casos a expulsão, de segmentos evangélicos mais conservadores, comum à maioria dos interlocutores desta pesquisa, e a procura por vertentes religiosas de cunho cristão que aceitam a diversidade sexual, elucida bem esse panorama contemporâneo de multiplicidade de possibilidades ideológicas, bem como o desejo por parte desses sujeitos de vivenciar uma sexualidade mediada por valores religiosos. Além do mais, denota de maneira consciente ou não consciente a procura por reconhecimento social à medida que o cristianismo permanece sendo a religião hegemonicamente dominante no Brasil. Essas e outras questões serão tratadas em maiores detalhes no capítulo 04 e 05 a partir das falas dos interlocutores dessa pesquisa.

2.3 RECONFIGURAÇÕES MORAIS NO DISCURSO DO CATOLICISMO NO TOCANTE ÀS SEXUALIDADES DISSIDENTES DO PADRÃO HETEROSSEXUAL AO LONGO DO TEMPO

A sistematização negativa por parte da teologia cristã dos pais da Igreja em torno da sexualidade e do gênero feminino exerce, inegavelmente, influência até os dias atuais em diversos discursos de atores religiosos de correntes conservadoras de cunho pentecostais e até mesmo dentro da denominação romana. Todavia, é fato igualmente real que tais concepções originais foram sendo, em partes, remodeladas no último século sem invalidar o edifício teológico do cristianismo hegemônico, cujo alicerce ideológico se assenta em uma concepção de natureza um tanto engessada. Nesse sentido, pretende-se apontar, neste tópico, as origens do discurso antisssexualidade alicerçado paulatinamente pelo catolicismo, através dos seus pais fundadores, salientando que tais narrativas de demonização da sexualidade têm mais relação de influências culturais externas do que uma sintonia com os escritos bíblicos e, sem querer esgotar a temática discutida, demonstrar brevemente os processos de reconfiguração da teologia oficial Católica ao longo de sua existência, e as transformações mais significativas, no último século em um choque dialético com ideais da modernidade, em termos de posicionamento oficial e até mesmo em falas pastorais da mais alta liderança eclesiástica, o Papa.

Para que se possa compreender o próprio processo de surgimento das Igrejas Inclusivas, é necessário apreender a relação com o que também ocorre em outros segmentos religiosos, visando deixar claro que o fenômeno religioso de inclusão não é isolado e tem conseguido penetrar os mais diversos grupos religiosos. Nesse desenho sociológico que apresento, vou me deter ao catolicismo como exemplo por ser a denominação que primeiro construiu o imaginário que atrela sexualidade à ideia de pecado original, influenciando correntes protestantes. Ou seja, mesmo dentro de uma instituição tão hierarquizada e centralizada, cuja interpretação bíblica precisa seguir os ditames oficiais do Vaticano, há mudanças que refletem a própria complexidade do processo histórico contemporâneo.

2.3.1 SEXO E O PECADO ORIGINAL

Caso fôssemos resumir em três palavras a relação entre cristianismo e sexualidade, de acordo com Oscar Sáez (2017, p. 122), essas seriam: desconfiança, negação e repressão. Para o autor:

Nenhuma outra religião concede à virgindade e ao celibato o estatuto que o cristianismo lhes concede, e este ascetismo de partida favorece uma posição ultraconservadora em tudo que diz respeito a noções de gênero, matrimônio e família, e uma resistência ferrenha a aceitar mudanças na moral sexual, familiar e reprodutiva. O catolicismo, neste ponto, representa o extremo de um *continuum* em que outras variantes do cristianismo ocupam posições muito mais moderadas, fazendo dessa resistência um signo de identidade católica.

De acordo com essa compreensão, com o passar do tempo, o cristianismo foi engessando sua concepção de sexualidade, interpretando-a como um mal em si, porém necessária à reprodução da espécie humana. Para Sáez (2017), a prevalência desse imaginário negativo remonta à influência de uma corrente marginal anterior ao próprio cristianismo denominada de Enkratita. De acordo com essa linha de pensamento, a sexualidade teria uma relação direta com a primeira queda relatada no livro do Gênesis. Era inerente à corrente uma concepção apocalíptica cujo mundo estaria em total degradação e próximo ao fim, em que, com a chegada do reino dos céus, as dicotomias sexuais cessariam e todos seriam, novamente, um com o criador. O Enkratismo teria influenciado os primeiros grupos cristãos distantes dos espaços urbanos, pregando entre outras coisas total abstenção de carnes e vinhos.

A referida filosofia não se constituía enquanto ideologia dominante. Pelo contrário, era uma corrente que, de algum modo, entrava em choque com os valores mais arejados do mundo Romano (não negando determinados interditos), que concebia sexualidade no sentido natural, em uma espécie de concepção agrária, fazendo-se uma analogia com a ideia de semente que deveria ser regada para crescer e dar frutos. A sacralização da sexualidade, portanto, era visível e até mesmo os deuses do panteão romano carregavam consigo essa relação (SÁEZ, 2017).

Todavia, como uma corrente marginal tornar-se-á hegemônica dentro do próprio cristianismo? Para o autor, noções de celibato e virgindade eram comuns em outras religiões, porém para determinada corrente dentro do cristianismo, que vinha ganhando força, era preciso

construir uma diferenciação das outras crenças. Nesse sentido, tais compreensões passaram a ganhar caráter definitivo e de essencialidade, constituindo-se em uma identidade específica. Nessa disputa do campo religioso em Roma, era necessário construir uma marca eficaz e única que causasse um efeito psicológico de autenticidade. O signo surtiu efeito e tornou-se oficial dentro da teologia cristã. Ao decorrer do tempo, por meio de flexibilizações e acordos, a noção de castidade será canalizada na figura do clero, cabendo aos leigos procriar e dar continuidade ao mundo (SÁEZ, 2017).

Seguindo essa lógica, para a estudiosa em religiões abraâmicas, Karen Armstrong (2011), o papel de Santo Agostinho, enquanto intelectual, foi contundente na nascente teologia cristã, principalmente na construção do *ethos* negativo em volta da sexualidade.

O historiador Jean Phillipe Catonné (2001), no seu texto *A sexualidade, ontem e hoje*, também já apontava essa inovação que Agostinho faz da ideia de pecado original atrelada à sexualidade. Parecem concordar, portanto, Sáez e Armstrong, que o processo de demonização da sexualidade dentro do cristianismo que se institucionalizava ocorreu de forma paulatina por múltiplos fatores de âmbito contextual e psicológico dos seus ideólogos. Nessa lógica, retomando a compreensão de Sáez (2017) em torno da necessidade de edificação de uma identificação que contrapusesse outras forças religiosas do seu tempo, trago em questão a importante noção de identidade fornecida por Stuart Hall (2000). De acordo com o autor, as identidades adquirem significados por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais representam. As palavras criam realidades, adequam e modelam percepções. Ou seja, as identidades são socialmente construídas, pois são relacionais. Estão a todo momento entrando em choque com as diferenças ao redor e construindo para si significados novos, tal como verificou-se no campo cristão.

O *marketing* negativo ao aspecto familiar do mundo “pagão”, por exemplo, – difamado pelos ideólogos cristãos como sendo vinculado à uma constante orgia e impulsos animais – servia como pano de fundo para a defesa de um modelo totalmente oposto a este, angariando conversões e se impondo enquanto alternativa religiosa. No mesmo sentido, a dicotomia entre Deus e o diabo é construída de modo relacional. Satanás, por sua vez, será intimamente ligado à sexualidade: “O desejo sexual é seu principal instrumento de domínio, e a sua comunicação com os humanos realiza-se muito frequentemente por meio do sexo” (SÁEZ, 2017, p. 131).

Com o passar dos séculos, edifica-se o entendimento sagrado dos laços matrimoniais. A “sagrada família” é alicerçada a partir do pressuposto de que é funcionalmente assexuada, porém não assexuada essencialmente, já que sua representação estará alicerçada em determinadas personagens dos textos sagrados. Deus-pai simbolizará o patriarca; seu filho, Jesus, o modelo ideal do homem adulto; Maria servirá como o modelo perpétuo de mãe e mulher e São José, o protótipo do varão provedor. Satanás seria a desordem de toda essa hierarquia, representando o que é dual, ambíguo, transitando entre os gêneros, além de seu caráter hiperssexuado (SÁEZ, 2017). Assim ressalta Sáez (2017, p. 131) sobre o diabo:

Não se identifica com nenhum desses modelos de pessoa que configuram a estrutura familiar. É literalmente um degenerado, o grande satanás das missas negras, às vezes descrito como um supermacho de falo triplo, recebe seus adeptos numa postura passiva, oferecendo o ânus para beijar.

A arquitetura teológica que lança a condenação das práticas homoeróticas está alicerçada no construto teórico edificado, aos poucos, nos primeiros séculos da cristandade, em torno da sexualidade. Semelhantemente ocorre o processo de demonização da mulher. A tradição cristã passou a incorporar elementos da tradição judaica e da civilização greco-romana, intensificando um imaginário negativo em torno da mulher – a herdeira direta de Eva, a primeira a introduzir o pecado no mundo – ainda mais por conta da visão pejorativa dos primeiros pais da igreja acerca da sexualidade (NOGUEIRA, 2004). Monta-se o conjunto perfeito da clara misoginia religiosa. São Tomás de Aquino na *Summa Theologica* explicita bem essa visão de mundo negativa em torno da mulher. De acordo com o expoente da Escolástica (apud NOGUEIRA, 2004, p. 172):

No fenômeno da geração, é o homem que desempenha um papel positivo, sua parceira é apenas um receptáculo. Verdadeiramente, não existe mais que um sexo, o masculino. A fêmea é um macho deficiente. Não é então surpreendente que este débil ser, marcado pela *imbecilias* de sua natureza, a mulher, ceda às tentações do tentador, devendo ficar sob tutela.

Na própria Idade Média, tal visão que inferioriza a mulher construída paulatinamente pela tradição judaico-cristã é resgatada fortemente na *Summa demonologica Malleus Maleficarum*, que descreve em detalhes a existência do fenômeno da bruxaria (apud NOGUEIRA, 2004, p. 173).

Diante dessa breve explanação, podemos refletir sobre o processo de estigmatização pelo qual o cristianismo veio tratando a sexualidade de forma geral enquanto desvio da finalidade divina e, no tocante à sua diversidade, como quebra da hierarquia da sagrada família e aproximação do campo ambíguo que enseja o diabólico. Tais elementos repercutem até os tempos atuais em boa parte dos segmentos cristãos. Entretanto, como ressalva Sáez (2017) - e venho a concordar -, o campo católico parece ser mais fundamentalista nesse aspecto que determinados segmentos protestantes cujos espaços têm possibilitado o surgimento de experiências teológicas que contrapõem à visão hegemônica da doutrina moral. Apesar desse maior fundamentalismo, houve importantes mudanças sobretudo no quesito do tratamento pastoral dos religiosos católicos dispensados aos fiéis LGBTI.

Quanto ao protestantismo, como bem observou Max Weber (2006), há afinidades eletivas entre o capitalismo nascente e o calvinismo. Além do mais, os valores modernos estão em confluência com os segmentos protestantes. A separação entre Estado e Igreja foi uma bandeira defendida tanto pela burguesia nascente quanto por intelectuais protestantes. Dito isso, concordo com Berger (2018) quando afirma que tradicionalmente o pensamento de cunho protestante nunca se fechou ao espírito da modernidade. Pelo contrário, a própria modernidade tem muito de sua gênese oriunda da Reforma. Com ressalta o autor (2018, p. 39-40): “*foi o protestantismo que por primeiro se adaptou a sociedades nas quais várias crenças existiam em igualdade de termos, o pluralismo poderia ser considerado como um fenômeno gêmeo da secularização*”.

Em contrapartida, o catolicismo romano sempre olhou a modernidade com profunda desconfiança, somente se abrindo através do Concílio Vaticano II, em 1962. As mudanças no tecido religioso católico, quanto às questões em torno da sexualidade, são muito mais lentas que no âmbito protestante. Nas últimas décadas, porém, tem surgido alguns estudos de teólogos católicos⁵⁶ (ALISON, 2010; GIANNINO, 2010; SALZMAN; LAWLER, 2012;

⁵⁶ No âmbito da teologia feminista católica, o grupo Católicas pelo Direito de Decidir vem há décadas construindo uma reflexão sobre os direitos reprodutivos e a diversidade sexual, temas de algum modo silenciados dentro do catolicismo romano.

VIDAL, 2009; 2010) questionando o que entendem como sendo um “engessamento” por parte da velha concepção de natureza usada pela Igreja. Tais autores sugerem que é preciso uma flexibilização ou atualização da ideia de lei natural, entendendo que tal categoria de caráter fixista é anacrônica sobretudo quando se leva em conta os estudos das ciências humanas modernos, em que se revela o caráter cultural e histórico do ser humano. Nesse sentido, ao se flexibilizar a compreensão de natureza, desatrelando-a de uma espécie de determinismo biológico, passar-se-ia a compreender positivamente a sexualidade em sua infinidade de expressões. Nem sempre tais estudos são bem recebidos pelo próprio Vaticano, pois há uma resistência, principalmente de setores mais conservadores, em torno da adaptação da categoria de lei natural para uma visão mais fluida e flexível.

Apesar disso, o discurso católico, sobretudo externado em documentos oficiais, nas últimas décadas, tem se apresentado com um caráter de cunho mais humanista no tocante à questão da existência de pessoas LGBTI. Esse caráter diz respeito a uma separação ao que se entende como *pecado* e o *pecador*, o que outrora não era possível. O ato homossexual - ou seja a prática sexual - constituir-se-ia enquanto uma desordem em face da natureza pecadora do ser humano, todavia o sujeito homossexual é resguardado, diz respeito a uma outra questão. Sentir desejo homoerótico em si não seria pecado, o pecado estaria na efetivação prática do desejo “desordenado”. Nesse aspecto, a Igreja mantém a matriz fixista de lei da natureza, não contrariando seu edifício teológico milenar, mas ao mesmo tempo humaniza o sujeito homossexual, amenizando o estigma. Adiante, trago algumas reflexões dos teólogos católicos citados acima, mencionando, de forma breve, documentos oficiais produzidos pela Igreja ao longo dos últimos 60 anos com intuito de apontar processos de mudança e flexibilização na forma de lidar com a problemática da diversidade sexual. A própria reflexão de tais estudiosos católicos deve ser entendida à luz das condições objetivas e subjetivas que o contexto contemporâneo proporciona, cujo pano de fundo das lutas por reconhecimento deve ser levado em conta nos processos de mutação da ordem moral.

2.3.2 NOVO TESTAMENTO, SEXUALIDADE E A TRADIÇÃO CATÓLICA

O Novo Testamento, conforme o teólogo católico Marciano Vidal (2008), traz uma novidade acerca da moral sexual: o amor virginal, através do celibato. Elemento este bastante inovador, pois na tradição do Antigo Testamento era enxergado enquanto um contravalor. A personagem de Jesus Cristo será a grande referência para a emergência de um novo conceito acerca de amor. O amor conjugal não será visto enquanto contraposição do virginal. Pelo contrário, completam-se mutuamente. Cristo é a figura por excelência que representa as duas compreensões, pois ao mesmo tempo em que era celibatário, entregou a vida pela sua esposa – a igreja.

Em 1 Cor 7,9 lê-se o seguinte: “Entretanto, se não puderem controlar-se, sigam adiante e casem-se. É melhor casar-se do que arder-se em desejo”. A partir dessa passagem, interpretar-se-á que a prática sexual deve ser confinada ao casamento. Qualquer prática sexual para além do casamento será enxergada como um atentado ao corpo de Cristo, pois, conforme o escritor bíblico, todos compõem os membros do corpo místico do Senhor e o corpo humano é templo do Espírito Santo. No Novo Testamento, outras advertências contra práticas entendidas como imorais são citadas, entre as quais estão: fornicção, o adultério, a prostituição, que se for sagrada terá um caráter de coercitividade maior por estar atrelado à idolatria etc. Em 1 Coríntios 6, 9, Paulo é bem contundente ao anunciar quem não herdaria o reino de Deus: “Vocês não sabem que os que fazem tais coisas não têm parte no Reino de Deus? Não se enganem a si próprios. Os imorais, os adoradores de ídolos, os adúlteros ou os homossexuais⁵⁷, os efeminados (...)” (VIDAL, 2008).

O pensamento cristão primitivo em torno da sexualidade, segundo Vidal (2008), pode ser identificado por meio de escritos que estão divididos em alguns grupos: 1- padres apostólicos ou subapostólicos; 2 - padres apologetas (séc. II) e escritos do período patrístico (séc. III-VII). A compreensão da patrística acerca do amor preservou a essência da mensagem evangélica, principalmente no tocante ao amor conjugal e virgindade, entretanto, conforme Vidal seria preciso reconhecer a existência de diversos elementos não cristãos na doutrina patrística da moral sexual.

⁵⁷ A expressão “homossexual” presente em boa parte das traduções bíblicas é questionada entre as/os teólogas/ inclusivos. Para essas/esses, trata-se de uma tradução inadequada de um termo que, no original, não se refere ao que contemporaneamente entende-se por homossexualidade.

Conforme Vidal (2008), o pensamento dos pais da igreja, principalmente as ideias de Clemente de Alexandria, teria sofrido forte influência do pensamento estoico⁵⁸. Sobretudo no campo da moral sexual quando tem-se por perspectiva uma compreensão unilateral da sexualidade, vista como reflexo da reprodução, ou seja, tendo por finalidade exclusiva a perpetuação da espécie humana.⁵⁹ Apesar do apelo dos Padres ao usar o argumento de ser um princípio bíblico, referenciando ao “crescei e multiplicai-vos”, presente no Gênesis, esta passagem deve ser entendida a partir de uma visão mais integral da sexualidade, ressalta Vidal. A doutrina paulina acerca da virgindade e do matrimônio não teria insistido de maneira alguma na relação entre sexualidade e procriação.

A propensão ao exagero em vislumbrar a sexualidade unicamente focada na reprodução da espécie tem suas raízes no estoicismo. Tal influência perdura até os dias de hoje, engessando a própria moral cristã, que não acompanhou as problematizações das ciências humanas, e tem sido palco de obscurantismos diversos ao longo do tempo. Segundo o autor, além da influência estoica, há claros elementos acerca do dualismo helênico e do neoplatonismo. Indubitavelmente, com o passar da história, edificou-se uma metafísica que demonizou a própria matéria, e neste processo entra o ato sexual até mesmo no interior do matrimônio, vangloriando o espírito, que seria a forma perfeita por excelência.

Com o passar do tempo, a fixação pelo pecado será direcionada ao ato sexual, pois por meio do sexo é que se coloca outros seres no mundo. O sexo seria, portanto, o canal do pecado uma vez que introduz novos pecadores ao mundo. Nesse sentido, a influência encratista deixou sua marca nas noções de castidade relacionada a certo matiz com restrição e abstenção.

Dois são os gêneros da literatura eclesiástica no período da Idade Média: livros penitenciais (séc. VII – XII) e a teologia escolástica (XII - XIII). Nos penitenciais é destacada a percepção da moral sexual de acordo com a tradição patrística, em que o sexo só deve ser praticado dentro do matrimônio e com a finalidade da procriação da espécie; aos cônjuges que sofrem de esterilidade (ou seja, não podem ter filhos), fica permanentemente proibido o ato

⁵⁸ No tocante à influência do estoicismo, Vidal apoia-se em: J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der fröhscholastischen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (Munich, 1933); M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'glise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Paris, 1957); R. B. WARD, *Musonius and Paul on Marriage: "New Testament Studies 36"* (1990), p. 281-289.

⁵⁹ Acerca da importância decisiva que os estoicos deram à ideia de natureza, ver: VIDAL, M. **Moral cristã em tempos de relativismos e fundamentalismos**. 2ª ed. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

sexual; o aborto será da mesma forma repudiado. O historiador Jean Phillipe Catonne (2001, p. 63-65) ressalta as restrições sexuais impostas aos cônjuges:

(...) O casamento é uma concessão, um remédio para tratar o ardor do desejo (...). As relações conjugais são limitadas por uma quantidade incrível de interditos. O calendário é ferozmente restritivo. Na Alta Idade Média contam-se não menos de duzentos e setenta e três dias em que os contatos sexuais são condenados. (...) Os doutores da Igreja são particularmente excitados pelas posições. Assim, *mulier super virum*, dizemos simplesmente que a mulher “cavalga”, “é contrário a natureza”, isto é, a sua natureza passiva. Da mesma forma, contrária à natureza também é a posição retro, por trás, chamada também *more canino*, ou seja, à maneira dos cães; ela pode valer de dez a quarenta dias de penitência. Uma posição a tergo, outro termo significando “por trás”, pode visar à sodomia, podendo então ser tarifada em três anos de penitência.

As faltas no tocante à sexualidade serão vistas dentro de um contexto de magia e idolatria. Já nos textos penitenciais serão redigidos os indicadores de menor/maior gravidade na avaliação do pecado sexual. Todo o pecado cometido em ato que se entende como “contra a natureza” (a masturbação, por exemplo) terá sua punição muito mais severa. O adultério e a fornicação serão considerados como práticas de menor gravidade, pois não fere a determinação natural tal como a masturbação, por ser um ato solitário, portanto egoísta e sem finalidade procriativa (VIDAL, 2008).

Todavia, no período escolástico haverá uma sutil mudança em torno da percepção da sexualidade no matrimônio, apesar de que outros elementos terão continuidade aos que já vinham sendo ensinados no tocante à doutrina sexual. A conotação do sexo atrelado diretamente ao pecado perderá um pouco do seu sentido quando se trata de união matrimonial. Santo Alberto Magno e São Tomás de Aquino serão os precursores de um arejamento doutrinal nesse segmento. Alberto Magno, à luz do pensamento aristotélico, defenderá o caráter natural e honesto do ato sexual e do prazer entre os cônjuges, uma vez que em toda função natural o prazer é acompanhado, divergindo do pessimismo dos textos da patrística. A noção de “natural” é mais bem elaborada com este teólogo e também por Tomás de Aquino, que defende a naturalidade do ato sexual entre cônjuges no sentido da finalidade da procriação da espécie. O tema da moral sexual, por sua vez, entrará no quadro das virtudes, principalmente na virtude de temperança (VIDAL, 2008).

A tradição judaico-cristã tem utilizado a passagem de Gênesis 19,1-11. 24-29, que relata a história e destruição de Sodoma e Gomorra, para recriminar a conduta homossexual. Não sem motivo, aquele que mantém relações sexuais com indivíduos do mesmo sexo será classificado como “sodomita”. Marciano Vidal (2008) questiona o que considera reducionismo teológico e alerta sobre o que entende como descontextualização das referidas passagens que supostamente fazem referência à homossexualidade. Em Levítico é que estaria a condenação mais clara aos atos “homossexuais”. No capítulo 19, versículo 22 é dito: “Nenhum homem deverá ter relações sexuais com outro homem como se fosse mulher. Isso é repugnante”. Em Levítico 20,13 o discurso é mais incisivo: “Se um homem tiver relações sexuais com outro homem como quem se deita⁶⁰ com uma mulher, ambos terão de ser mortos por causa do ato imoral; eles são responsáveis pela sua própria morte”. Para os teólogos Todd Salzman e Michael Lawler (2012, p. 303):

O fato de um homem “deitar-se com” outro homem, ou seja, agir passivamente e permitir-se ser penetrado como uma mulher, comprometia seriamente a honra masculina, não apenas a do homem que se deixava penetrar, mas também a de todos os demais homens da família ou do clã. A passividade de um homem, de quem se esperava uma atitude ativa em tudo, inclusive no sexo, era sempre algo abominado e desonroso. Evidentemente, em um contexto social desse tipo, os atos homossexuais masculinos seriam uma abominação, não, entretanto, *qua* atos homossexuais, mas *qua* atos passivos e desonrosos que ameaçassem a organização sexual patriarcal e hierárquica impregnada no Antigo Testamento.

Tinha-se uma percepção reducionista e bem delimitada dos papéis de homens e mulheres, sobretudo pelo contexto patriarcal. Teria conotação de humilhação para o homem deitar-se com outro e fazer o papel de “passivo”, já que este é “característico” da mulher. Outro fator é o da negação da finalidade procriadora que uma relação homoerótica não garante.

Dito isso, esses teólogos católicos questionam a interpretação fundamentalista da Bíblia acerca da “homossexualidade” elaborada pela Igreja, afirmando que é necessário se construir uma reflexão profunda para entender o pano de fundo dessas condenações. De acordo

com tais estudiosos, O que fica nítido é uma espécie de condenação focada unicamente nas práticas sexuais, nos atos mais íntimos, por enxergar ser contrário a um determinado binarismo que coloca o homem na escala mais alta da hierarquia social e a mulher enquanto o segundo sexo. A condenação bíblica, portanto, de acordo com Salzman & Lawler (2012) e Vidal (2008), é realizada diretamente no exercício do coito sexual e não a outros arranjos e tendências pautadas por uma condição homofílica.

No âmbito Católico⁶¹ mais recente, o Catecismo da Igreja reforça essa visão limítrofe acerca da homossexualidade, legitimando e reproduzindo a ideologia fixista da *lei natural*, afirmando que nos textos bíblicos há uma sólida condenação das práticas homoeróticas. A Congregação para a Doutrina da Fé (CDF), importante setor da Igreja que cuida da “pureza” da doutrina Católica, reitera o que o Catecismo expressa. Salzman & Lawler (2012) questionam duramente o posicionamento da Igreja, que julgam ser de caráter fundamentalista. Afirma que o catolicismo utiliza-se do discurso de que é preciso contextualizar os textos sagrados para um entendimento mais preciso, todavia no tocante à moral sexual, fecham-se os olhos e mantêm-se uma leitura literalista, reforçando preconceitos no tecido social.

Apesar do pano de fundo católico que reforça o determinismo biológico, é indiscutível que a Igreja vem tratando as questões em torno da diversidade com um tom menos inquisitivo como foi recorrente em outros momentos de sua história milenar. É possível citar uma série de documentos oficiais produzidos pela Igreja desde meados dos anos 1970 até bem próximo dos dias atuais, tais como: Declaração da Congregação para a Doutrina da Fé (CDF), denominada *Persona Humana* (1975); Carta aos Bispos da Igreja Católica (1986), também emitida pela CDF; Comentário dos bispos sobre a criação de leis contra a discriminação à orientação homossexual (1992); Congregação para a Educação Católica (1983); Catecismo da Igreja Católica (1992); Pontifício Conselho para a Família (1995 e 2002); Instrução da Congregação para Educação Católica sobre Sacerdotes e Homossexualidade (2005). Quanto aos documentos episcopais: Nota do Cardeal B. Hume (1995); Documento da conferência episcopal dos bispos suíços sobre a “benção das “uniões homossexuais” (2002); Carta do Comitê sobre matrimônio e família da Conferência Nacional dos Bispos Católicos dos EUA (1997) e a Conferência episcopal do Canadá (2005) (VIDAL, 2008).

⁶¹ Nesse caso estou me referindo ao catolicismo romano, entendendo que dentro desse universo é possível encontrar outras denominações que se reivindicam enquanto católicas, como é o caso da Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB), não vinculada ao Vaticano, mas que segue o Cânon Romano.

Gostaria de tecer um breve comentário acerca da Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais (1986). De acordo com a referente carta, em que a CDF dirige-se a todos os bispos católicos do mundo, é preciso cautela no tratamento da homossexualidade, uma vez que não pode ser vista como normalidade e fechar-se os olhos para a *incongruência moral intrínseca*, tampouco pessoas homossexuais devem ser estigmatizadas. O escrito irá tratar a homossexualidade enquanto uma tendência e condição, apropriando-se em parte do discurso científico das ciências humanas.

Tal condição por si não constitui pecado, este consolida-se através da prática do sexo homoerótico. Nessa parte, o discurso da igreja rejeita toda a contribuição científica de ciências como a psicologia, antropologia e sociologia e recorre ao puro moralismo travestido de *sabedoria da igreja*, reforçando sua doutrina estática do binarismo do sexo com finalidade unicamente procriativa. Apesar de uma certa evolução na forma de se expressar, a Igreja acaba caindo em contradição, pois, na contemporaneidade, não tem como separar a essência do ser da ação desse ser. A expressão sexual é parte constituinte da identidade do sujeito nas sociedades atuais. Demonizar a prática homossexual é, em outras palavras, negar completamente a existência do outro. É um perverso mecanismo de controle pastoral que visa silenciar qualquer expressividade sexual que transcenda à ordem heterossexual estabelecida. Nesse sentido, a igreja ainda tenta disputar o controle sobre os corpos, tão eficiente quando possuiu uma hegemonia (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011).

Referente ao Magistério Eclesiástico, composto por membros do alto clero, vários são os documentos recentes que tratam da homossexualidade, alguns com ponderação maior e trazendo traços de avanço, outros seguindo estritamente a Tradição. Em uma análise geral, é possível avaliar várias tendências entre tais documentos, muitos desses, sobretudo os emitidos pela Congregação para a Doutrina da Fé (CDF), reforçam permanentemente o caráter de desvio das condutas homossexuais. No entanto, a “condição homossexual” não é rechaçada tampouco demonizada. O que são condenados são os atos postos em prática, como já salientei. Há uma sensibilidade do magistério em reconhecer o que seria uma condição homossexual, quase que intrínseca aos sujeitos que as possuem. No entanto, muitos dos textos orientam seus sacerdotes para uma compreensão e apoio ao sujeito portador de “homossexualidade”. Alguns textos advertem que a homossexualidade pode ser reflexo de várias questões, entre elas as más influências no âmbito social, assim como também ter caráter inato, estando presente no indivíduo desde seu nascimento. Outros documentos pedem a compreensão e paciência de pais e mães em torno dos seus filhos com tais tendências.

Em linhas gerais, pode-se afirmar que hegemonicamente há ainda no catolicismo romano o entendimento de que a heterossexualidade é a matriz sadia da sexualidade humana, sendo a homossexualidade reflexo da natureza imperfeita do ser humano desde o pecado original. Indivíduos podem nascer homossexuais, porém a ideologia católica afirma que tal fato reflete uma condição pecaminosa intrínseca à natureza humana. Nascer homossexual não colocaria ninguém em um plano de naturalidade. Mas, retira-se a culpa por determinada pessoa possuir essa *tendência* mais enraizada, oferecendo-lhe geralmente uma vida celibatária como opção em face dessa *tendência*. Em meio a essa cosmovisão, tem sido comum manifestações oficiais de rejeição a qualquer forma de discriminação ou violência perpetrada contra a comunidade LGBTI. O Papa Francisco, autoridade máxima da Igreja, tem utilizado dessa sensibilidade em seus posicionamentos quando questionado à respeito por jornalistas. A matriz heteronormativa permanece basicamente intacta, mas há um deslocamento significativo particularmente em suas falas no sentido do reconhecimento da dignidade humana de sujeitos LGBTI.

Por isso, é possível compreender que o fenômeno acerca da inclusão de pessoas LGBTI em diversos segmentos religiosos⁶² é fruto do espírito dessa época, marcada por mudanças importantes na concepção do que se entende por *homossexualidade*, reflexo, portanto, de lutas por reconhecimentos travadas através de diversos movimentos sociais. Tais lutas, como salienta Axel Honneth (2003), tem como foco modificar a cosmovisão social, por consequência a moral, acerca de um determinado grupo estigmatizado, proporcionando-lhe respeito e dignidade humana. Desse modo, compreendo a moral, tal como Nietzsche (2009) e Honneth (2003; 2007) já expressavam, enquanto uma construção histórica, sujeita à dialética da realidade. Em outras palavras, entendo que os diversos códigos da moral são forjados dentro de uma ampla e complexa rede de interações entre agência e estrutura, permeadas, indubitavelmente, por relações de poder.

As religiões, a seu modo, têm se adaptado paulatinamente a essas novas dinâmicas, reconfigurando noções no sentido de um maior acolhimento e tolerância. O catolicismo, religião milenar e historicamente grande propagadora de uma visão pejorativa em torno da diversidade sexual, tem sido impactado pelos efeitos de uma sociedade cada vez mais plural, obrigando-o a uma certa ponderação discursiva, servindo-nos como exemplo claro dessa

⁶² Quando trata-se da relação de abertura das religiões de matriz afro-brasileiras, sobretudo o Candomblé, como já salientei de forma muito breve no primeiro capítulo, é preciso ponderar certo ponto, uma vez que a estrutura de tais cultos reverencia e sacraliza o que se entende por feminino, abrindo espaço sobretudo para homossexuais efeminados exercer cargos de prestígio como a figura sacerdotal do Pai-de-Santo (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013), diferentemente da forte desconfiança do feminino presente na tradição cristã.

dialética presente na vida social, demonstrando que tal fenômeno da inclusão LGBTI, em ambientes religiosos, é mais amplo e complexo do que se tem noção. No próximo capítulo, tratarei do formato da IBP, organização dos cultos, a estrutura interna da igreja e o processo paulatino de abertura para a discussão acerca da diversidade sexual que culminou com a abertura para o batismo de pessoas LGBTI, destacando um pouco da própria trajetória do pastor-líder e as relações com a posição tomada pela comunidade religiosa.

PARTE 2
(DADOS DA PESQUISA DE CAMPO)
UM CRISTIANISMO “FORA DO ARMÁRIO”?
A CONSTITUIÇÃO DO MITO, DO RITO E DO *ETHOS* DA IGREJA
BATISTA DO PINHEIRO E A RELAÇÃO COM A ABERTURA PARA O
BATISMO DE PESSOAS LGBTI

CAPÍTULO 3

“FIZEMOS A OPÇÃO PELOS OPRIMIDOS”: ORGANIZAÇÃO INTERNA DOS CULTOS, DISCURSOS PRODUZIDOS NAS CELEBRAÇÕES E A RELAÇÃO COM UM *ETHOS* PAUTADO NO AMOR INCONDICIONAL E NA RENÚNCIA AO *STATUS*

Como o seu braço é cheio de poder! Como ele derrota os orgulhosos e os arrogantes! Derrubou governantes dos seus tronos e exaltou os humildes. Satisfez os corações famintos e despediu os ricos com as mãos vazias (Lucas 1, 51-53)

Introdução

Este capítulo tem como objetivo realizar uma contextualização acerca da história da IBP, relacionando-a com o que foi coletado através das observações - dos discursos produzidos pelo pastor líder nos cultos - realizadas entre o mês de agosto de 2017 até maio de 2018. A trajetória de vida das lideranças eclesiais, ao que pude constatar, é perpassada por uma maior sensibilização acerca de pautas referentes às minorias sociais. Portanto, em um primeiro momento, apresento de forma breve a emergência do protestantismo no Brasil - dialogando com autores como Ari Pedro Oro (2003), Cecília Loreto Mariz (1999), Clara Mafra (2001), Ricardo Mariano (2012), Paul Freston (1993) e Antônio Gouvêa de Mendonça (2008) - no sentido de apresentar brevemente o empoderamento das igrejas evangélicas nas últimas décadas

e o quanto nossa paisagem religiosa tem sofrido uma espécie de *revolução silenciosa* no tocante ao crescimento do pentecostalismo. O fenômeno do surgimento do movimento cristão inclusivo no Brasil, como já apontou Natividade (2008, 2010, 2013b), têm relação direta com a realidade de um país muito mais plural e cada vez menos católico e, ao que já discuti no primeiro capítulo dessa pesquisa, reflete igualmente os processos de luta de movimentos sociais pelo reconhecimento da diversidade sexual, entre outras transformações mais amplas no tecido social.

Outro suporte para a análise que construo nesse capítulo foi o acesso ao único trabalho acadêmico existente sobre o surgimento de um grupo de mulheres (Flor de Manacá) – que faz uma leitura da Bíblia pautada em uma epistemologia feminista – e do processo de abertura da igreja para o batismo de pessoas LGBTI, realizada por Andrea Santos (2017), fruto de sua dissertação de mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Alagoas. O foco maior da dissertação de Santos, todavia, foi dado em cima da construção do grupo de mulheres, relatando em seguida, um tanto de forma pontual, a fase inicial do conturbado processo de expulsão da IBP da CBB e a decisão da igreja pelo batismo de pessoas LGBTI. A dissertação não aprofundou essa questão uma vez que sua confecção já estava avançada quando o evento citado veio a ocorrer, assim como também não apresentou a visão das frequentadoras e frequentadores LGBTI acerca do ocorrido, uma vez que o recorte do trabalho priorizou os aspectos institucionais e a pesquisa documental, permanecendo centralizado apenas nas figuras dos pastores.

Enquanto isso, a minha proposta visa igualmente entender, à luz dos *crentes homossexuais*⁶³, os processos de abertura da igreja ao público LGBTI, e seus principais conflitos em torno da relação entre carreiras sexuais e vida religiosa de matriz evangélica, apreendendo, assim, as disputas e demandas internas de lutas por reconhecimento travadas por parte de um grupo de homossexuais (GGI) que estudava a Bíblia - desmistificando supostas passagens de condenação à diversidade sexual - e as correlações dessa abertura com as histórias de vida dos pastores e todo o processo de reflexividade teológica – por meio do que a IBP chama de *Leitura Popular da Bíblia* - que já se fazia presente desde a fundação do grupo de mulheres e da Pastoral da Negritude.

⁶³ Termo comumente utilizado pelos interlocutores.

Com base, ainda, nas observações dos cultos – que duraram um pouco menos de dez meses - , serão explanados, portanto, os aspectos característicos do templo, suas estruturas internas, de que forma a igreja é preparada para os diversos cultos e as particularidades das pregações pautadas em uma cosmovisão que tenta recuperar valores das comunidades cristãs primitivas - dialogando com o arcabouço teórico de Gerd Theissen (2009) - a qual a meu ver favoreceu o processo de maior inclusão e aceitação de demandas em torno da diversidade sexual.

3.1 UM BRASIL CADA VEZ MAIS EVANGÉLICO

O último Censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)⁶⁴, no ano de 2010, apontou o que ousou chamar de uma verdadeira *revolução silenciosa* no tocante à questão religiosa no Brasil. De acordo com essa pesquisa, comparada a sua última versão no começo dos anos 2000, houve uma maior diversificação na paisagem religiosa brasileira. Ao que se esperava, ocorreu uma diminuição no número de católicas e católicos, fenômeno este que já vinha acontecendo desde as duas últimas décadas. Houve um leve aumento de adeptas e adeptos do espiritismo e de outras religiões orientais e de matriz afro-brasileira, assim como também dos sem-religião. Porém, no tocante ao público evangélico, ocorreu um crescimento significativo comparado aos anos 2000 de 15,4% para 22,2% da população. No começo dos anos 1990 tinha-se um percentual de 9,0%, levando-nos a concluir que nos últimos 30 anos o Brasil vem passando por uma importante remodelagem religiosa. O país que ficou conhecido como *a maior nação católica do planeta*, agora pode também ostentar o fato de ser praticamente *o maior país evangélico do mundo*. No vácuo deixado pela Igreja Católica, e nas zonas de maior ausência do Estado no tocante às políticas públicas e acesso aos direitos básicos, o protestantismo, sobretudo sua faceta pentecostal, tem angariado muitas adeptas e adeptos.

A pesquisa apontou que as igrejas evangélicas vêm se expandindo sobretudo nos espaços mais periféricos das metrópoles. Seu público, de modo geral, advém das camadas sociais mais desprivilegiadas, que recebe até um salário mínimo, apesar de que templos de

⁶⁴Ver: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14244-asi-censo-2010-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos-espiritas-e-sem-religiao>> acesso em 06 de julho de 2019.

vertentes neopentecostais têm também atraído fiéis de classe média alta. Por décadas o catolicismo negligenciou e subestimou o movimento evangélico, tratando-o como seita em um sentido pejorativo. A reação tardia parece não conseguir conter a sangria. Uma das táticas da Igreja, no Brasil, foi a de reconhecer o movimento da Renovação Carismática Católica, segmento este que carrega em seu bojo elementos dos cultos pentecostais oriundos dos Estados Unidos. Seria a faceta pentecostalizada da Igreja Católica. Padre Marcelo Rossi, famoso sacerdote que virou uma verdadeira febre nos anos 1990, representou bem a estratégia de tornar atraente o culto católico, por meio de músicas que rompiam com o tradicionalismo católico, estando mais próximas do ritmo gospel evangélico, evocando práticas comuns da cultura pentecostal, como o uso nas *missas-show* do emocionalismo, a crença na expulsão de espíritos malignos, curas milagrosas e unção da água e de objetos como chave de carro, terços etc. De todo modo, é inevitável afirmar que há um descolamento da população antes católica para setores de religiões evangélicas. Indiscutivelmente, o país vem rompendo, de certo modo, com a hegemonia Romana, mas continua maciçamente cristã, de acordo com os dados do Censo, que apontam 86,8% de cristãos no país.

Apesar dos atuais números, a inserção protestante em solo nacional não ocorreu de forma tão simples. Conforme Antônio Mendonça (2008), em seu livro: *O celeste porvir: a introdução do protestantismo no Brasil*, por diversas vezes frustraram-se as tentativas de penetração e permanência protestante no solo brasileiro, profundamente influenciado pela cultura luso-católica. Até a vinda da Família Real ao Brasil, não houve praticamente protestante no país. Porém, em meio a dependência econômica portuguesa à Inglaterra, com a abertura dos portos às nações amigas, tornou-se inevitável a chegada de protestantes ingleses em ambiente nacional. Em meio a um impasse com a hegemonia católica, logo organizou-se meios de minimizar impactos da “nova religião” no tecido social. A liberdade religiosa estava garantida, porém alguns limites eram impostos pela legislação, como a proibição de qualquer prática proselitista de conversão de católicos e construção de espaços religiosos com arquitetura que remetesse a templos. Os locais de cultos deveriam ter aspectos normais de habitações comuns à época (MENDONÇA, 2008; MAFRA, 2001). Portanto, somente por meio de condições sociais objetivas foi que se deu a possibilidade de chegada protestante de forma menos conflituosa.

De acordo com a antropóloga Clara Mafra (2001), na obra: *Os evangélicos*, no final da primeira metade do século XIX, missionários que chegavam em solo brasileiro, como Ashbel

Green Simonton, um conhecido presbiteriano estadunidense, mantinham uma visão negativa do Brasil, tratando-o como terra de idólatras e pagãos. Convencionou-se, desse modo, a ideia de que seria preciso corrigir as crenças dos brasileiros para o *correto* cristianismo. Os principais grupos que começaram a chegar nesse período são de origem estadunidense, de vertentes congregacionais, presbiterianas, metodistas e batistas (MENDONÇA, 2008). Embora, em 1824 tenhamos também a chegada de imigrantes alemães de linha luterana, no Rio Grande do Sul (MAFRA, 2001).

De modo geral, a teologia praticada por esses grupos missionários sustentava uma visão bastante conversionista. Autocontrole e vigilância eram a tônica dos comportamentos exigidos. O crente precisava se contrapor aos *valores mundanos*, servindo como exemplo de postura equilibrada, longe dos vícios e frivolidades da vida, no que se podia chamar de ética de santificação. Para a realização do batismo, por exemplo, que simbolizava a nova vida restaurada em Cristo, era necessário frequência assídua aos cultos e estudos bíblicos para conhecimento da *Palavra de Salvação*. Em linhas gerais, é possível dizer que, apesar das especificidades de cada segmento protestante, teologicamente tais grupos mantinham crenças no amor de Deus para todos os homens pecadores, justificados pela Graça através da convicção no sacrifício de Jesus Cristo, regeneração da vida por meio da crença em um celeste porvir – segunda vinda de Jesus e instauração do Reino de Deus na terra -, sob forte influência do pietismo, universo teológico no qual o emocionalismo constitui um certo padrão de pregação (MENDONÇA, 2008).

Ainda segundo Mendonça (2008), três são as características do padrão de pregação do nascente protestantismo brasileiro: **avivalista** – que remete à conversão do fiel -, o **polêmico** – relacionado a um forte anticatolicismo. Ou seja, o proselitismo protestante é construído em cima da negação da crença concorrente e hegemônica no país – e o **moralista** – que diz respeito à obrigação do fiel em diferenciar-se das coisas do mundo, seja no modo de se expressar, mais contido, seja no tipo de vestimenta, obrigatoriamente mais modesta, recatada e nos tipos de espaços de lazer que frequenta. Ainda, para o autor, o emergente protestantismo carregava consigo marcas de um dogmatismo no sentido da fundamentação exigente aos dogmas centrais do cristianismo e ao mesmo tempo de um racionalismo claro, sobretudo na construção de sermões bem fundamentados e do ponto de vista lógico bem estruturados. O estudo da Palavra era indispensável para o novo cristão. Além disso, como complemento, apelava-se para o emocionalismo, com cânticos que conduziam o fiel a um ambiente de elevação espiritual,

favorecendo a uma melhor introjeção dos ensinamentos religiosos. O movimento que se constrói, a *posteriori* – refiro-me ao pentecostalismo – vai beber em demasia da fonte do emocionalismo e, em certa medida, até romper com o aspecto mais racionalista, principalmente com a chegada do que se convencionou a chamar, entre os estudiosos, de pentecostalismo de terceira onda ou neopentecostalismo (FREESTON, 1993; MAFRA, 2001; ORO, 2003; MARIANO, 2012).

O marco de início da emergência do pentecostalismo no Brasil dá-se por meio da fundação da igreja Assembleia de Deus, cujos indivíduos que se tornaram lideranças antes frequentavam um templo de denominação batista, no norte do país, tendo expulsões decretadas por conta de *desvios teológicos*, principalmente relacionados às práticas de oração em *línguas estranhas*, ocasionando desconforto entre lideranças batistas. Tal ruptura promoveu uma verdadeira transformação no cenário religioso brasileiro e latino-americano. Pastoreando um rebanho pequeno e composto por diversos trabalhadores de classes mais pauperizadas, os integrantes da nova *seita* – termo utilizado em sentido sociológico - presavam por um forte rigor nos tipos de vestimentas que faziam uso. O intenso puritanismo tornou-se a marca dos assembleianos, cujo *ethos* era pautado na valorização da terceira pessoa da Santíssima Trindade: o Espírito-Santo. A conjunção entre a entrega ao Santo Espírito – consistindo na expressão dos diversos dons do Espírito, como a glossolalia, mais comumente conhecida como oração em línguas estranhas -, e à leitura da *Palavra* tornou-se a característica constitutiva do pentecostalismo (MAFRA, 2001), expressão advinda do termo pentecostes, que inclusive remete-se ao fenômeno da descida do Espírito Santo em torno dos apóstolos, relatado nos textos bíblicos (MARIANO, 2012).

O sociólogo Ricardo Mariano (2012), por sua vez, no livro *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, explicita o que se convencionou a denominar de ondas do pentecostalismo. De acordo com o autor, é unânime dentro da literatura acadêmica a colocação Da Congregação Cristã e da Assembleia de Deus enquanto segmentos que demarcam o movimento pentecostal no Brasil, surgido no começo do século XX. Todavia, no tocante às outras ondas, não há um consenso entre pesquisadores em termos de classificação referente à igreja a qual onda pertenceria ou mesmo caracterização do movimento em relação às outras etapas. Apesar disso, Mariano (2012) constrói um espécie de tipo-ideal para distinguir o que chama de **pentecostalismo clássico** (primeira onda) – em que a ênfase na manifestação do Espírito Santo sobretudo através da glossolalia, o forte puritanismo nos costumes e

consequentemente uma ética intramundana e a leitura indispensável da Palavra constituirão a marca definidora -, **deuteropentecostalismo** (segunda onda) – cuja ênfase teológica é dada em cima do dom da cura divina, embora não carregando necessariamente rupturas teológicas com a primeira onda, apenas reavivando-a e complexificando outras compreensões em torno dos dons, exemplo da Igreja do Evangelho Quadrangular – e o **neopentecostalismo** (terceira onda), bem representado pela Igreja Universal do Reino de Deus, entre outras denominações como a Sara Nossa Terra, Igreja Internacional da Graça etc. Neste caso, temos uma expressiva radicalização na utilização do emocionalismo, em que exorcismos explícitos ocorrem juntamente com evocação das entidades diabólicas, visão de mundo pautada na Teologia da Batalha Espiritual⁶⁵, em uma espécie de luta constante entre forças do bem e do mal, crença na prosperidade como sinal de benção divina. Práticas que recordam semelhanças com o catolicismo popular, por meio da benção a objetos variados, resgatando um certo misticismo e crença em óleos ungidos, água purificada, entre outros utensílios usados como escudos contra às forças malignas.

Outro marco importante que destoa neopentecostais das outras ondas é a flexibilidade às coisas do mundo. O fiel de matriz neopentecostal, sobretudo o crente da Universal, pouco se diferencia de qualquer pessoa comum no tocante as vestimentas, comportamentos. Inclusive, abandona-se a perspectiva de fuga do mundo e preparação para o fim dos tempos, sendo defendida a interferência direta no mundo. O televangelismo, publicações de jornais, construção de gráficas farão parte do ideário de difusão do evangelho e de visibilidade perante à sociedade. O convite ao engajamento político-partidário também é a tônica entre os pentecostais de terceira onda e isso tem sido bastante nítido há mais de uma década. As casas legislativas do país podem ser vistas como prova dessa forte tendência de participação ativa no mundo com intuito de promover dominação religiosa. O neopentecostalismo carrega consigo uma aspecto teológico de crença na transformação da sociedade por meio do evangelho. São pouco afeitos ao diálogo inter-religioso, buscando inimigos em segmentos de culto afro-brasileiros e no próprio catolicismo⁶⁶.

⁶⁵ Ou Teologia da Guerra Espiritual. Para um balanço acerca dos estudos em torno dessa cosmovisão religiosa, ver: MARIZ, Cecília Loreto. A Teologia da Batalha Espiritual: uma revisão bibliográfica. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 47, v. 1, p. 33-48, 1999.

⁶⁶ Para maiores considerações a respeito da cosmovisão neopentecostal da Igreja Universal do Reino de Deus, consultar ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J-P. (Org). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.

Verdadeiramente, temos visto a construção de algo que pode desaguar muito em breve em uma provável hegemonia pentecostal no país. Dentro da diversidade de grupos protestantes, o pentecostalismo já é hegemônico. Tem sido comum até mesmo a pentecostalização de igrejas de matriz mais histórica como a batista. Muitas denominações dessa linha têm assumido uma faceta pentecostal na organização dos cultos e na cosmovisão doutrinária. O impacto do movimento pentecostal tem ocorrido principalmente entre as classes mais pobres. É possível se falar que o âmbito moral dessas classes, nas últimas décadas, tem mudado significativamente. De uma religião mais afrouxada e sincrética – pautada em elementos do catolicismo popular –, a mudança tem se dado para uma percepção mais rígida e alicerçada em um maior controle no tocante às condutas (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013b).

Em meio a isso, tem-se visto o recrudescimento moral, em que se reativam formas de opressão à grupos minoritários, especialmente à população LGBTI, escolhida como bode expiatório de discursos inflamados de intolerância, que responsabilizam tais segmentos por uma espécie de *degradação moral* da sociedade. Por meio da violência e do não reconhecimento do outro, mantém-se uma visão dicotômica e reducionista da realidade, o que favorecem processos de dominação através da religião. A não adaptação aos ditames plurais de sociedades globalizadas tem possibilitado o florescimento de novos fundamentalismos (MARIZ, 1999). Fenômeno esse que, a meu ver, carrega consigo o medo e temor do diferente, o receio de verdades imutáveis serem questionadas, favorecendo, em termos que recordam à teoria girardiana da violência e sua intrínseca relação com o sagrado⁶⁷, uma tipo de canalização do ódio para determinado ser ou grupo social que representa fragilidade, simbolizando a vítima sacrificial como em uma espécie de ritual religioso. Tais elementos estão sendo explorados por segmentos do pentecostalismo de modo geral.

Desse modo, quando evoca-se a emergência do fenômeno das igrejas inclusivas, é preciso compreender as transformações sociais, políticas e religiosas pelas quais o país vêm passando nas últimas três décadas. O movimento inclusivo está inserido em um cenário em que cada vez mais evangélicos das mais diversas denominações crescem, conquistam espaços sociais importantes e se impõem, fraturando uma hegemonia de séculos do catolicismo romano. Diante dessa grande difusão no tecido social brasileiro, muitos indivíduos LGBTI nascem em famílias evangélicas e são desde pequenos moldados por valores religiosos desses grupos, construindo uma identidade evangélica. Corroboro, portanto, com o termo *guerras sexuais* que

⁶⁷ Ver: GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. 3ª ed. São Paulo: Paz & Terra, 2008.

Natividade (2013b) utiliza para ilustrar os tempos atuais. A partir da categoria é possível visualizar um campo amplo de disputas entre grupos religiosos de matriz mais pentecostalizada reativando antigos preconceitos em torno da diversidade sexual. Em muitos casos, apelando ao aparato científico para justificar o racismo sexual ou o que o referido antropólogo chama de *homofobia religiosa* (2013b; 2013a).

Enquanto isso, as experiências inclusivas de segmentos cristão têm remado contra essa maré reconfigurando os significados das homossexualidades para um sentido positivo. Como já foi debatido em capítulos anteriores, as vertentes inclusivas são diversas e podem ser compreendidas dentro de dois tipos, um que está mais vinculado às mediações do campo pentecostal dominante – em que há um maior controle da sexualidade de sujeitos LGBTI – e outro que está em constante diálogo com diversos movimentos sociais. Neste existe um controle mais sutil ou até mesmo uma não preocupação com os aspectos relacionados à conduta dos sujeitos LGBTI.

Natividade (2008) compreende esse fenômeno como um processo de emergência de novos significados acerca da diversidade sexual, fruto de múltiplos fatores sendo um deles a luta do movimento homossexual, o que lhe faz propor a categoria da *homossexualidade santificada*, que tentaria explicar o modo de vida de pessoas LGBTI evangélicas que destoam de certas compreensões que erotizam em demasia identidades sexuais, distanciando-se de visões que tornam corpos LGBTI como ligados naturalmente a uma espécie de *promiscuidade*. Logicamente, estas novas visões estão também perpassadas por novas redes de controle-poder, através de pastorais, regras de conduta que reforçam valores do matrimônio e da fidelidade, proibições à áreas de lazer como boates gays etc. Porém, apesar de concordar que em determinados grupos inclusivos, como por exemplo a própria CCNE⁶⁸ - igreja inclusiva nitidamente pentecostal - há a criação de códigos de conduta destinados aos LGBTI, pregações direcionadas a reforçar diferenças entre gays promíscuos e os *gays cristãos*, creio que tal categoria lançada pelo antropólogo não possa ser generalizada e não explica por inteiro o fenômeno, precisando ser utilizada com cautela. Algumas modalidades de igrejas inclusivas – e aqui coloco a IBP - não possuem esse tipo de controle exacerbado em torno da prática sexual de seus fiéis gays, lésbicas, transexuais ou travestis, nem algum tipo de vigilância explícita dos corpos ou proibições.

⁶⁸ Comunidade Cristã Nova Esperança.

Determinadas leituras apressadas em torno de uma contenção corporal de pessoas LGBTI dentro de cultos religiosos ou mesmo um modo de vida mais *santificado* incorrem em erro, pois não necessariamente corresponde a um sistema de santificação da homossexualidade, entendida enquanto um conjunto de normas de condutas recomendadas ou impostas pelas lideranças religiosas de uma denominação. Determinadas posturas corpóreas, dentro do ambiente da igreja, estão também relacionadas a um *habitus* – entendido no sentido boudieusiano enquanto esquema de percepção desenvolvido pelo agente social em diálogo com estruturas objetivas para guiar suas ações (BOURDIEU, 2004) - comum dentro do seio de igrejas cristãs que evocam um comportamento de respeito e contenção dentro do templo, independentemente da orientação sexual. As vestimentas, como bem observei em campo, serão menos informais e expressões de carinho explícito até mesmo entre casais heterossexuais podem causar desconforto. Não estou negando a homofobia estrutural que, assim como em toda sociedade, estará de algum modo presente em agremiações religiosas por meio de seus adeptos ou de normas institucionais que naturalizam a heterossexualidade.

Porém, é preciso cuidado acerca de leituras reducionistas e que não levam em conta outras nuances. Então, antes da existência de um modelo de *santificação da homossexualidade*, há uma regra *a priori* de uma ética comum a esses espaços sagrados, que serve até como parte de uma espécie de ritual coletivo de submissão e docilidade à entidade divina, organizando assim um contexto de coesão grupal, antes do que necessariamente a manutenção de um sistema de controle e proibições pautado nas dicotomias homossexual promíscuo versus homossexual santo, ao que se configura mais comum em vertentes inclusivas pentecostalizadas.

3.2 ORIGENS DA “IGREJA VERMELHA”

A IBP está localizada na Rua Miguel Palmeira, n. 1300, no Pinheiro, bairro de classe média, com acesso fácil a uma das principais avenidas (Fernandes Lima) da cidade e próxima a um dos maiores centros educacionais da América Latina (Centro Educacional de Pesquisa Aplicada – CEPA), no bairro do Farol. O Pinheiro, desde o começo do ano de 2019, virou notícia, ocupando páginas de vários veículos da imprensa brasileira por conta de problemas geológicos, devido à extração de sal-gema (matéria prima usada na fabricação de soda cáustica

e PVC) por parte da empresa BRASKEM durante décadas. De acordo com relatório do Serviço Geológico do Brasil (CPRM), tal extração constituiu a principal causa de grandes rachaduras provocadas em todo o bairro, gerando uma onda de pânico. Parte do bairro virou uma espécie de cidade fantasma, devido a evacuação de uma parte dos moradores. A IBP teve papel importante na pressão por um parecer oficial das autoridades alagoanas, disponibilizando sempre que possível o espaço da igreja a qualquer reunião para esclarecimento da população, constituindo-se enquanto um agente de promoção da cidadania, marca importante da referida igreja nas últimas décadas.

De acordo com informações do blog oficial da igreja na *internet*⁶⁹, sua história remonta à década de 1930, quando adeptas e adeptos evangélicos deslocavam-se do bairro do Pinheiro para a Igreja Batista do Farol (IBF), a única mais próxima, situada no bairro do Farol. No entanto, a locomoção era perpassada por alguns impasses devido à falta de ônibus que os deixassem na denominação. O único transporte possível era um bonde cuja parada ainda se fazia distante do templo, exigindo um considerável percurso a pé. Em meio a estas dificuldades, uma adepta, auxiliada por um casal de missionários, organizou uma pequena congregação em sua casa, no bairro do Pinheiro, com o intuito de reunir as religiosas e religiosos das redondezas de identidade batista. Anos se passaram e somente em 1941 um terreno de uma pequena casa na rua Miguel Palmeira foi comprado, ampliando e possibilitando maior conforto aos fiéis. A nascente congregação não possuía pastor próprio, dependendo da boa vontade do pastor da IBF realizar os cultos. Alguns anos depois, por meio de voto democrático, foi eleito um novo pastor, que ficou responsável pela congregação Batista do Farol no Pinheiro. Em sua gestão, a igreja ganhou mais autonomia, deixando de ser chamada de Igreja Batista do Farol, ganhando nome próprio: Igreja Batista do Pinheiro, por volta de 1970. Ainda em 1971 nasce o estatuto da IBP, publicado no Diário Oficial do Estado em 07 de julho. Já nos anos 1980 a igreja começa a expandir por outros municípios de Alagoas. Já sob outra gestão, a comunidade batista consolida uma de suas marcas mais conhecidas na cidade, a preocupação com valores da cidadania. Cursos de alfabetização e qualificação para seus membros e a comunidade local tornaram-se a marca da igreja.

O protestantismo, desde sua origem, sempre prezou pela leitura e escrita, não à toa é conhecido como a “religião da palavra”, tanto pelo forte apreço de um dos valores da tradição

⁶⁹ As informações apresentadas a respeito da trajetória da igreja desde os anos 1930 são com base na história oficial retratada no blog da igreja na internet. Ver: <<http://batistadopinheiro.blogspot.com.br/p/nossa.html>>. Acesso em 05 de abril de 2017.

protestante – a *sola escriptura* – quanto pela questão da preocupação social. Todavia, uma das características da IBP ao longo dos tempos é seu distanciamento a qualquer forma de proselitismo. A questão social na igreja vai além de uma compreensão pautada na teologia da *Batalha Espiritual* (MAFRA, 2001), comum ao meio pentecostal, que enxerga o mundo como uma arena de forças binárias em constantes lutas, cuja missão do fiel evangélico seria a de levar a Boa Nova⁷⁰ e converter novos adeptos para Cristo. A IBP vai consolidando paulatinamente a autoimagem de igreja defensora da *justiça social*, da igualdade e defesa dos mais fracos. Nem sempre esse alinhamento com pautas de cunho social foi bem visto por membros internos entre outros de comunidades evangélicas irmãs. A igreja logo ganhou um apelido jocoso de “igreja vermelha”, em clara menção aos comunistas, fruto de uma polarização política presente no período da Ditadura Civil Militar.

Em 1993 assume o atual pastor Wellington como titular e sua esposa, pastora Odja, como auxiliar. Em mais de duas décadas de administração, o pastor reformou a igreja em vários sentidos. Ampliou o templo entre 2000 a 2001 e tem trabalhado paulatinamente os membros para um compromisso com a cidadania e a tolerância, resgatando *valores éticos* com base em um evangelismo com *preocupações sociais concretas*. O que de algum modo pôde ser confirmado durante o longo período que passei realizando as observações de campo.

Foi por volta dos anos 2000 que a igreja deu uma guinada com maior intensidade acerca de uma postura socialmente comprometida com a reflexão e o combate das opressões sociais, desde a causa da violência de gênero e do racismo (SANTOS, 2017), culminando na construção de alguns grupos de estudos e acolhimento, como a Pastoral da Negritude, emergida em 2005, por crentes negras e negros frequentadores da IBP, com o objetivo de discutir questões de raça e etnia sob o olhar bíblico, repudiando formas de segregação racial⁷¹. E um outro grupo, que ganhou muita proeminência na última década, batizado de Flor de Manacá, surgido em 2006. Seu nascimento está atrelado a reuniões de mulheres juntamente com a pastora responsável pela Escola Bíblica, cujo objetivo inicial era o de discutir o papel da mulher nas histórias sagradas, ocultado por uma leitura hegemonicamente masculina da Bíblia, de acordo com o grupo. Dos encontros, surgiu a ideia de organizar uma revista que tratasse da temática de gênero e cultura judaico-cristã, apontando também a problemática de uma cultura patriarcal muito forte no

⁷⁰ Expressão nativa relacionada à novidade do evangelho de Jesus de Nazaré, presente no Novo Testamento.

⁷¹ Uma das passagens bíblicas que a Pastoral da Negritude se ancora para denunciar o racismo encontra-se no livro de Gálatas 3,28. Que diz: “Já não somos mais judeus, nem negros, nem escravos, nem livres, nem simplesmente homens ou mulheres, porém somos todos iguais; somos um em Cristo Jesus”.

Brasil, de modo geral, e no Nordeste, de forma mais específica, sob a perspectiva de uma hermenêutica feminista (imagem 01).

O propósito da revista seria o de divulgar entre outros grupos de evangélicos os debates que vinham sendo desenvolvidos por essa agremiação, no sentido de propor uma desconstrução de uma velha leitura patriarcal da *história sagrada*, trazendo à luz o protagonismo de personagens femininas nos textos bíblicos.

Além da Pastoral da Negritude e do Flor de Manacá, há uma outra agremiação atuante na igreja e que concentra jovens de modo geral, o grupo Juventude Batista do Pinheiro (JUBAPI)⁷². Por conta das minhas visitas aos cultos, pegando carona sempre que possível com uma das integrantes do grupo, tive meu número de celular inserido no grupo de *whatsapp* da JUBAPI. Mesmo destacando que meu interesse na igreja era o da realização de uma pesquisa acadêmica, sentia que em alguns informantes mais próximos havia um certo interesse em minha conversão. Ao menos dois interlocutores confessaram que me queriam convertido ao fim da pesquisa. Apesar das falas um tanto quanto descontraídas, senti que havia de fato esse espírito de me levar a fazer parte efetivamente daquele ambiente religioso. Creio que além desse *ethos* evangélico de “trazer para a igreja”, certamente devido à afetividade desenvolvida ao longo de tantos meses, de interação e até mesmo amizade construída, talvez tenha despertado o desejo da minha companhia efetivamente.

Penso que o fato de introduzir meu contato no grupo do *WhatsApp* da Juventude poderia corresponder a uma estratégia de me colocar em um espaço de iguais – todos jovens, um pouco mais novos ou da mesma idade que a minha. De toda forma, isso teve um significado importante para a pesquisa. Havia uma confiança depositada na minha pessoa, o que favoreceu o meu empreendimento de obter as informações de forma mais espontânea possível por parte dos interlocutores. Ao longo de mais de um ano estive presente no grupo acompanhando as interações. Por mais que o meu recorte da pesquisa não estivesse direcionado a investigar o funcionamento desse grupo em específico, observar o comportamento virtual dessas e desses

⁷² De acordo com um dos interlocutores da pesquisa, entre os anos de 2012 e 2014 formou-se o Grupo de Gênero e Identidade (GGI), organizado por homossexuais que frequentavam a igreja e sentiam necessidade de problematizar questões referentes as supostas proibições acerca da diversidade sexual por parte da Bíblia. O grupo não era oficializado, tal como a Pastoral da Negritude e o Flor de Manacá, mas estava em um processo de diálogo com os pastores para um possível reconhecimento, quando veio a se fragmentar devido a questões de incompatibilidade de horário para as reuniões, que ocorria geralmente na casa de algum dos membros, e também devido a saída de um outro coordenador por desavenças com o pastor.

jovens me ajudou a compreender um pouco a lógica que operava a visão de mundo fornecida pela IBP.

Um dos pontos que me chamou a atenção foi a organização política do grupo para a manifestação em oposição à candidatura do atual presidente Jair Messias Bolsonaro, durante campanha eleitoral. Ao saber que parte significativa da JUBAPI iria à manifestação, na orla de Maceió, decidi conferir mais de perto, indo ao evento. Os jovens elaboraram uma faixa com dizeres contra todo tipo de preconceito, sobretudo o machismo e a homofobia – os quais Bolsonaro era caracterizado pela oposição seja de esquerda ou centro direita –, deixando clara a filiação a uma igreja evangélica (Imagem 02). O grupo era composto por maioria heterossexual. O fato virou notícia na mídia, vários portais da *imprensa alternativa*, através da rede social *Facebook*, replicaram-na.

3.3 ORGANIZAÇÃO INTERNA DA IGREJA, DOS CULTOS E OS DISCURSOS DO PASTOR LÍDER NO PÚLPITO

Minha entrada na igreja para realização da pesquisa não se deu de forma tão simples. Acabei entrando em contato com um dos meus principais informantes, frequentador há mais de um ano da igreja, ex-católico romano, que de rápida prontidão me convidou para visitar um culto de oração, que geralmente ocorre em dias de quarta-feira. Acabei por me encontrar com Mateus, 28 anos, dentro da igreja, sentado em um dos primeiros bancos do templo. Na entrada, fui recepcionado por duas senhoras, que estavam à porta principal, entregando-me um folheto da igreja (imagem 03) contendo elementos da celebração do dia e direcionamentos espirituais ou opinião do pastor ou pastora sobre um determinado tema.

A IBP possui uma estrutura arquitetônica clássica, que pode confundir os desavisados com uma igreja católica pela grande semelhança (imagem 04). Internamente, os bancos são contínuos, de madeira, e as janelas, embora não contenham vitrais, lembram o formato gótico. Ao centro do templo, um tapete vermelho leva-nos ao altar. Este, um pouco mais alto, contendo alguns degraus, possui em seu centro uma grande cruz de madeira sustentada por um suporte ao chão. Por trás da cruz, algumas fileiras de bancos de cor branca, que geralmente são ocupados por integrantes do ministério de louvor durante celebração dos cultos.

Do Lado esquerdo do altar há uma bateria, do lado direito, um piano. Um pouco à frente da cruz se posicionam cantoras e cantores, cada qual com seu suporte de microfone. Poucos metros mais à frente, um púlpito de vidro e ao lado esquerdo uma cadeira de madeira com forro avermelhado. Na lateral direita, três cadeiras do mesmo material da cadeira pastoral, uma ao lado da outra, permanecem encostadas na parede. A tonalidade clara das paredes do templo possibilita uma atmosfera de tranquilidade dentro da igreja. Do lado externo do templo, na lateral direita, há um pátio em que ocorrem algumas festividades, venda de lanches pós realização de alguns cultos para arrecadação da igreja. Na lateral do pátio, encontra-se um outro prédio, com alguns andares, contendo diversas salas, desde secretaria, sala pastoral, salão para encontros ou festividades e nos andares de cima, espaços destinados à escola bíblica, de responsabilidade da pastora Odja.

A IBP organiza seus cultos religiosos em dois dias da semana. Aos dias de quarta-feira ocorre o **Culto de Oração** (realizado geralmente às 19h30) – cerimônia religiosa mais informal, em que há um espaço para clamar à divindade soluções para problemas da comunidade e de cunho pessoal. É muito comum o pastor fazer menção a alguém da membresia⁷³ necessitado de oração, por estar acometido por alguma enfermidade, por exemplo –, o **Culto da Manhã** (realizado às 9h dos dias de domingo) – que geralmente possui uma mensagem mais branda, celebrando o início do dia – e o **Culto da Noite** (que geralmente ocorre às 18h do domingo) – possuindo uma mensagem mais elaborada, sempre contextualizando os textos bíblicos mencionados e fazendo um paralelo com os dias atuais, durando em média duas horas. É o culto principal da igreja, geralmente celebrado pelo pastor Wellington, contendo bastante cânticos e uma mensagem de otimismo e esperança para o começar de uma nova semana. Paralelamente ao Culto da Noite, ocorre o **Culto Infantil**. Logo após o cântico de abertura e da fala inicial do pastor, as crianças são chamadas até o púlpito. Todo domingo ocorre o mesmo ritual. O pastor convoca as crianças – em uma faixa de dois a seis anos de idade - de forma irreverente e descontraída, com um som lúdico de fundo executado pelo ministério de louvor. As mesmas correm, animadas e sorridentes, ao encontro do religioso. Após uma conversa rápida com as crianças, Wellington as autoriza para uma reunião particular no salão ao lado do pátio da igreja. Nos dias de domingo, após o Culto da Manhã (às 10h20), ocorre a **Escola Bíblica**⁷⁴.

⁷³ Expressão nativa muito utilizada na IBP.

⁷⁴ Por ser um ambiente mais restrito, não consegui autorização para visitar às aulas. Mas, segundo informantes, geralmente são feitos estudos sistemáticos sobre determinados livros da Bíblia, incluindo seus personagens. As aulas ficam sob responsabilidade da pastora Odja, que tenta familiarizar entre as frequentadoras e frequentadores termos de cunho acadêmico sem perder de vista a perspectiva de uma *leitura popular da Bíblia*.

Sobre os valores doutrinários, a igreja carrega consigo elementos caros da Reforma Protestante, como a crença na Bíblia como fonte de toda a revelação sagrada. O direito à livre interpretação dos textos sagrados por parte das adeptas e adeptos. A crença na Santíssima Trindade, assim como em Jesus enquanto salvador único. A ideia de igreja enquanto uma comunidade de fé que celebra a ceia como sinal da unidade em torno dos valores éticos do cristianismo. No tocante a esses valores, a IBP se destaca ao fazer menção ao que chama de *justiça social*⁷⁵, alegando que o Evangelho está do lado dos mais pobres e discriminados socialmente. Seria uma das facetas do cristianismo, segundo a igreja, a busca por essa justiça (imagem 05).

No imaginário da IBP, o cristão deve carregar consigo o espírito do combate à desigualdade, não se conformando com as condições objetivas do mundo. A igreja do Pinheiro afirma que tem por missão: “formar discípulos de Jesus Cristo, exercitar a comunhão e a justiça social” e por visão: “ser uma igreja missionária, distribuída em pequenos grupos, trabalhando de acordo com os seus dons, ajudando-se mutuamente e a comunidade em que está inserida, através da ação social”. No tocante à menção aos dons do Espírito Santo, a IBP acaba por revelar uma certa faceta pentecostal, o que ficou visível em uma das falas do pastor. Porém, não a colocaria no rol do movimento pentecostal, seja qual onda for, pois falta-lhe elementos para tal classificação. Tenho como hipótese que se trata de uma certa apropriação por conta, tal como afirma Clara Mafra (2001), de uma tendência de homogeneização “pentecostalizante” dentro do tecido religioso evangélico brasileiro. Quanto a distribuição em *pequenos grupos*, a denominação possui outras unidades em alguns povoados do interior alagoano, como a pequena cidade de Palestina e Paus Pretos, Lagoa da Arara (localizados no município de Monteirópolis-AL), assim como no município de Japaratinga e Chã Preta. Além de uma pequena comunidade em um outro bairro de Maceió (imagem 06).

Ao que pude constatar em entrevista realizada com o pastor, ao mencionar sua trajetória de vida – que irei tratar com mais detalhe no próximo capítulo –, a Teologia da Libertação – um ramo teológico de origem latino-americano muito difundida nos anos 1970 –, assim como o contexto mais humanista e progressista do seminário Batista no qual obteve formação, ajudou

⁷⁵ O termo justiça social, conceito esse que tem sua origem na tradição do pensamento marxista, tem por base a compreensão de justiça pautada pela ideia da redistribuição econômica. Nesse critério de compreensão, uma sociedade é entendida como mais justa quanto menor for o nível de desigualdade. O termo foi, de algum modo, apropriado pela teologia da libertação. Nos capítulos 03 e 04 serão melhor destacadas as influências políticas e doutrinárias que norteiam o pensamento do pastor líder.

a torná-lo mais sensível para questões ligadas aos movimentos sociais. Essa cosmovisão da igreja no tocante a esse olhar mais social vem sendo lapidada ao longo do tempo, ganhando mais força do anos 2000 em diante, já na gestão do atual casal de pastores.

3.3.1 PENETRANDO NO INTERIOR DA IGREJA BATISTA

A igreja tem espaço para comportar estimativamente uma média de duzentas e cinquenta pessoas, todavia nos cultos mais movimentados, em que pude participar, o número chegava a um pouco mais de cem pessoas. Apesar disso, é comum a identificação, por parte das lideranças, de algum visitante por haver uma fidelidade dos fiéis, parte já frequentadora há décadas. Assim ocorreu comigo, que logo fui percebido. Ao fim de um dos cultos, fui apresentado por um dos meus informantes ao pastor e à pastora. À pastora Odja perguntei acerca da possibilidade de realização de uma pesquisa acadêmica, indagando-a sobre a existência ou não de alguma formalidade por parte da igreja no tocante à permissão. Aparentemente, a pastora não estava tão atenta ao que eu falava, sobretudo pela atenção que dava a alguns fiéis que a procuravam ao fim dos cultos. Pediu-me gentilmente que eu falasse com o pastor. Infelizmente, não consegui naquela noite, pois o religioso já tinha se retirado do interior do templo.

No final de um outro culto, dirigi-me, por intermédio do meu informante, até o pastor. Mais uma vez fui apresentado e o cumprimentei. Com olhos fixos no que eu expressava, Wellington - que trajava uma calça jeans azul-escuro, uma camisa social de mangas longas arregaçadas, em uma tonalidade rosa-claro, sandálias de couro de coloração caramelo-escuro, carregando no peito uma colar com uma cruz de madeira e nas mãos sua bíblia, contendo diversas folhas soltas de papéis que fez uso durante a pregação - não me esperou terminar a fala. De forma direta, com aparência de cansaço e impaciência, informou-me que na Igreja Batista as coisas não dependiam unicamente dos pastores, mas de uma direção composta por várias lideranças escolhidas para chefiar a igreja. Pediu-me para redigir uma solicitação e que fosse entregue na secretaria da igreja, que em uma próxima reunião essa solicitação seria colocada em pauta para autorização ou não. Assim o fiz. Aparentemente, tive a sensação de que as coisas não seriam tão fáceis quanto imaginava. O que tornou-se um fato.

Passaram-se semanas e não obtive resultado algum. Ligações à secretaria foram feitas, em que geralmente me diziam que a reunião ainda não ocorrera por conta de incompatibilidade de horário entre as lideranças. Sempre me pediam para ligar na semana seguinte. Um tanto quanto cansado, resolvi procurar uma das filhas do pastor, na qual tive a oportunidade de conhecer, meses atrás, através de sua defesa pública de dissertação de mestrado em sociologia. A procura ocorreu via redes sociais, especificamente o *facebook*. De forma muito gentil e prestativa, a filha do pastor tentou me explicar os motivos pelos quais estava ocorrendo essa demora para análise do meu pedido. Havia sido montada uma espécie de *comissão científica* – uma vez que várias lideranças da igreja estão inseridas no mundo acadêmico – para averiguar solicitações de pesquisa no templo da IBP. Desde que a igreja se pronunciou oficialmente, no ano de 2016, acerca da sua abertura para realização de batismo de pessoas LGBTI, houve um grande aumento na procura de *pessoas da universidade* interessadas em investigar a dinâmica interna da denominação. Ao mesmo tempo, a igreja ainda encontrava-se em uma posição defensiva, causada pelos impactos de sua exposição. Além de ter sido expulsa da CBB, virado notícia nacional, ameaças nas redes sociais da igreja e até mesmo via telefone dos pastores ocorreram.

De acordo com a filha do casal de pastores, um documento estava sendo construído, uma espécie de regulamento em que se colocariam alguns critérios sobre a entrada de pesquisadores no recinto. Havia internamente grupos que não queriam visibilidade para essas questões, uma vez que provocou bastante desconforto para os membros da igreja. O comportamento da igreja, segundo a informante, seria de cautela diante da impactante decisão de abrir-se mais efetivamente às questões da diversidade sexual. Além do mais, a IBP estaria organizando a produção de uma coletânea que contaria toda essa trajetória e talvez o corpo eclesiástico tivesse receio de uma pessoa estranha ao círculo religioso viesse a contar essa história⁷⁶. Havia interesses, ao que ficou claro, da IBP manter uma certa hegemonia no trato dos últimos acontecimentos, apresentando a leitura oficial dos fatos. Ao fim da mensagem, ela sugeriu que eu voltasse a me fazer presente aos cultos como forma de dar visibilidade a minha pessoa, com objetivo de romper uma certa resistência e conquistar a empatia por meio da aproximação.

⁷⁶ No final do mês de setembro de 2019, confirmando o que a própria filha do pastor tinha mencionado, a igreja lançou o livro *Vocação para a igualdade*, tratando sobre o processo de abertura para o batismo de pessoas LGBTI.

Um tanto quanto receoso, retornei depois de um mês às observações dos cultos. Em um deles, decidi ir pessoalmente na sala da secretaria e perguntei se havia alguma novidade referente à solicitação. A secretária, que estava com outras senhoras naquele espaço, um tanto desconfortável, informou-me que a pastora encontrava-se lá e queria falar comigo. Repentinamente, Odja aparece na sala, sorri de forma tímida para mim. A secretária reforça: “esse é o rapaz que tem interesse em desenvolver uma pesquisa na igreja”. A pastora, que fez sinal de positivo com a cabeça, dando um tímido sorriso, conduz-me a sua sala particular. Entrando no local, repleto de quadros com imagens em preto-e-branco de lideranças históricas da igreja, a religiosa, aparentando um certo desconforto, sem as vezes olhar diretamente nos meus olhos, expõe algo semelhante ao informado pela própria filha. Contou-me do processo traumático que foi para a comunidade a decisão sobre o batismo, não pelo fato em si, mas pelo lado negativo da repercussão. Muitos membros da IBP possuem familiares evangélicos de denominações mais conservadoras, o que gerou uma espécie de assédio e conflitos familiares, causando impasses também para os pastores.

Tive o pressentimento de que a pastora queria expor todo o ocorrido, mas ao mesmo tempo aparentava querer sentir quais percursos eu seguiria com a pesquisa. A preocupação maior parecia ser a de proteger o rebanho, uma vez que a igreja, segundo meu informante, perdeu parte dos membros com a decisão. Parece-me que, para a instituição, seria preciso camuflar um pouco o ocorrido, para que tudo retornasse à normalidade habitual. Ao mesmo tempo, reforçou que eu precisaria esperar mais uma pouco, pois uma reunião estava agendada para o final do mês. E que eu voltasse a entrar em contato em breve. A religiosa, que também era doutoranda em Teologia, nesse período, trabalhava questões relacionadas a gênero e religiosidade cristã, precisando se ausentar por muitas vezes da IBP uma vez que o Programa de Pós-Graduação no qual estudava ficava na região Sul do país. Sutilmente percebe-se uma tentativa de controle por parte das lideranças em torno do que poderia ser pesquisado. Precisei ressaltar que não tinha como objetivo entrevistar o público heterossexual. Que havia um recorte no trabalho direcionado às pessoas LGBTI que frequentavam a comunidade, o que aparentemente acalmou mais a religiosa. Algumas hipóteses vinham a mente.

De fato, a abertura da igreja para a aceitação da diversidade sexual por meio do batismo trouxe algumas consequências negativas como a perda de uma importante parcela da membresia. Certamente, um certo silêncio fosse necessário como estratégia para se evitar novas perdas. A IBP não voltaria atrás da decisão, uma vez que ocorreu via voto democrático da

própria comunidade em um dia de culto. Porém, o tema no qual investigava possivelmente era considerado *polêmico demais* para ser discutido com membros heterossexuais, maioria na igreja. Chegado ao fim do mês, retornei o contato com a secretária. A secretária, uma senhora aparentando ter na faixa dos cinquenta anos de idade, pediu que eu retornasse a ligação em um outro dia, quando a pastora estaria presente na igreja. Assim o fiz. Em uma nova ligação, de acordo com a secretária, a pastora teria autorizado a pesquisa e consequentemente a entrevista com o pastor.

Odja, a pastora, não poderia me conceder em virtude da sua vida atribulada com as viagens.

Ao fim, fiquei sabendo, através da entrevista com o próprio pastor, que a referida comissão nunca conseguiu se reunir devido à incompatibilidade de horários comuns entre os membros. Tais resistências estiveram presentes do começo ao fim da pesquisa, desde o processo burocrático para poder estar presente nos cultos para efetuar as observações até mesmo acerca da realização de entrevistas com os membros LGBTI. Alguns não tiveram interesse em participar, outros alegavam indisponibilidade por conta do trabalho etc. Creio que em parte devido ao aspecto um tanto quanto polêmico e gerador de inquietudes quando se trata sobre as relações entre diversidade sexual e religiosidade cristã, historicamente entendidos como opostos.

3.3.2 ESTRUTURA DE PARTICIPAÇÃO DEMOCRÁTICA

A IBP por muitos anos esteve filiada à CBB, entidade que reúne milhares de denominações batistas em todo país. A filiação carrega um valor simbólico, estando mais relacionada ao prestígio de se fazer parte de uma entidade nacional que necessariamente a uma espécie de submissão. Uma das características da cultura batista é a autonomia. As igrejas espalhadas por todo o Brasil detém regras próprias quanto ao seu funcionamento e decisões, possuindo estruturas complexas do ponto de vista institucional, tendo a participação democrática das decisões internas de suas fiéis e seus fiéis como marca importante da denominação (MAFRA, 2001). Ressalta Mafra exemplificando a cultura democrática das denominações batistas (2001, p. 64):

Além dessa socialização democrática, a autonomia local e um funcionamento por assembleia chamam todo membro batista para uma formação cívica intensa em que o sentido da representação é valorizado. Como relata Nilson Fanine, o pastor da 1ª Igreja Batista de Niterói, com mais de 8 mil membros, e presidente da Aliança Batista Mundial, um deputado federal, um desembargador e um pedreiro morador de uma favela próxima, todos membros de sua igreja, sentam-se para decidir os rumos da igreja em pé de igualdade na assembleia a cada final de mês, pois ali aprendem que “um voto é igual ao outro”

Pude observar, no final de dezembro de 2017, antes do início de um dos cultos, a realização de uma assembleia extraordinária para decidir as finanças do ano de 2018 e apresentar a nova diretoria executiva. O pastor geralmente preside a sessão, prestando conta dos gastos realizados e quais as metas para o decorrer do novo ano, abrindo espaço para qualquer divergência entre os fiéis quanto as escolhas efetivadas pela direção. O pastor anunciou 02 secretários (um deles é homossexual declarado), 02 tesoureiros, 02 presidentes e 02 vice-presidentes. Apresentou também os membros da Comissão Jurídica e da Comissão de Finanças. Apresentou igualmente os ministérios: Ministério de Educação Cristã e Teológica (dirigida pela pastora Odja), Ministério de Música e o Ministério da Administração e Patrimônio. Dentro desse último ministério, tem-se várias comissões, como a Comissão de Cozinha (composta por 03 membros), de Projetos de arquitetura (composta por 03 membros), de Projetos de engenharia (03 membros), de Ornamentação (03 membros), de Visitação e de Mídias Sociais⁷⁷. Além do mais, foi comunicado a criação de um conselho fiscal, responsável pela fiscalização da tesouraria e toda as finanças da instituição. Ao fim do anúncio, não houve alguma contestação entre a membresia presente. O culto prosseguiu normalmente. Com isso, percebe-se toda uma estrutura racionalizada e burocratizada da Igreja Batista do Pinheiro⁷⁸.

Além do mais, a igreja desenvolve vários projetos sociais sem realizar proselitismo em suas ações. No período natalino, por exemplo, a IBP distribui sopa para moradores em condição de rua da cidade. Além de vários outros projetos, já existentes na igreja há muitos anos, como atendimento psicoterápico, o Banho Solidário (imagem 07) – baseado em uma experiência de uma outra denominação evangélica fora do Estado de Alagoas – foi absorvido pela IBP, final

⁷⁷ A quantidade de membros não foi informada durante o culto.

⁷⁸ Semelhantemente ocorreu na assembleia que abriu a igreja para o batismo de pessoas LGBTI. No próximo capítulo discorrerei sobre o processo que culminou na decisão da comunidade.

de 2017, tornando-se uma de suas marcas registradas. O projeto consiste em levar um banheiro adaptado dentro de uma cabine móvel, juntamente com materiais de limpeza e vestimentas, para que pessoas em situação de rua possam se sentir reconhecidas e cuidadas. A compreensão de evangelho da IBP destoa de práticas comuns dentro do pentecostalismo, como a crença muito forte da necessidade de converter pessoas para a igreja. A própria caridade por si já é enxergada pelas lideranças e todas e todos envolvidos nos projetos sociais como a concretude da ética evangélica, o que carrega consigo uma espécie de respeito às crenças dos mais vulneráveis, que nem sempre são evangélicos ou cristãos de modo geral.

3.3.3 GRAMÁTICA MORAL DOS DISCURSOS DO PASTOR LÍDER NOS CULTOS: COMPREENDENDO O *ETHOS* DA IBP

Os cultos que ocorrem aos dias de domingo correspondem às principais celebrações da igreja na semana. Geralmente, a cerimônia dominical noturna deixa a igreja quase inteiramente com seus bancos preenchidos. Embora, nunca presenciei um culto em que todos os acentos estivessem preenchidos por fiéis. De acordo com um dos informantes, no ano de 2016 o pastor teria se ausentado por diversas vezes, em viagens de estudo e outros trabalhos – era comum o religioso receber inúmeros convites para palestrar dentro e fora do Estado -, o que gerou descontentamento e um certo esvaziamento, culminado, também, com a decisão da igreja se abrir para o batismo de pessoas LGBTI, o que teria gerado desconforto em alguns evangélicos.

De todo modo, o público que frequenta a IBP geralmente é bem fiel e está na comunidade há muitos anos ou mesmo décadas. Há uma variedade de pessoas, das mais diversas profissões (advogadas/os, professoras/es, arquiteta/os, comerciantes, vendedora/o artesã/o, funcionárias/os públicos de modo geral etc), predominantemente do sexo feminino. Boa parte dos homens que pude observar nos cultos era de jovens ou estava sempre acompanhados de suas parceiras. Parte do grupo, uma média de um terço, é nitidamente composta por pessoas acima dos 50 anos.

Diferentemente do público dos Cultos de Oração, nas celebrações noturnas de domingo é possível ver um número maior de jovens de ambos os sexos (contabilizei, auxiliado pelo meu principal informante, uma faixa de 18 jovens gays/lésbicas). A maior parte de classe média,

entre brancos e maioria negra e parda. A igreja é bastante liberal no tocante aos costumes, inclusive, o próprio pastor dispensa qualquer formalismo (usando terno apenas em cerimônias festivas) desde sua vestimenta até mesmo na forma de conduzir suas pregações, sempre muito divertidas, descontraídas, repletas de jargões nordestinos e de uma linguagem em que mesclam elementos coloquiais e um certo intelectualismo. A IBP tem um fundamento muito forte no ensino bíblico pautado em elementos que contextualizam a cultura da época pela qual os textos sagrados foram forjados. Portanto, algumas expressões acadêmicas são comuns. Muitos dos cultos carregam uma faceta bem pedagógica e racional em que o pastor explica a etimologia das palavras, desmistifica alguns personagens colocando-os como alegorias do escritor bíblico etc. Abaixo, reproduzo alguns dos registros realizados ao longo da pesquisa de campo:

O culto de domingo começa às 18h. A igreja estava com quase todos os seus bancos ocupados. Mulheres (a maior parte), homens, crianças e idosos constituem a paisagem do ambiente. No púlpito, o pastor trajava uma camisa de tecido jeans de mangas cumpridas, calça também jeans. No fundo, a cruz de madeira seguia desde dezembro ornamentada com um manto branco cintilante. Nas laterais do púlpito, a equipe de louvor estava presente para abrir a cerimônia. As duas principais vozes eram das duas únicas filhas do pastor, uma delas vem construindo carreira no estado como cantora de Música Popular Brasileira (MPB), ganhando aos poucos reconhecimento e cantando com importantes nomes da música alagoana.

Ao iniciar o culto, o pastor faz uma oração na qual pede proteção à toda igreja, aos enfermos, como ocorre de costume em todas as aberturas. Pediu também que quem quisesse orar no altar, se aproximasse do altar. Algumas pessoas se deslocaram dos seus lugares e foram até próximo ao púlpito. Uns permaneciam de joelhos, outros em pé, sempre de cabeça baixa, enquanto o pastor proferia suas palavras de intercessão, ao som do piano, produzindo um ambiente profundo de paz e tranquilidade. Nos momentos de oração, o religioso costuma fechar os olhos, envolvendo-se na dinâmica da própria oração. Uma entonação sentimentalista caracteriza sua performance, com gestos com o punho fechado para o alto, voz alterada com uma das mãos segurando o microfone.

Ao fim desse momento inicial, o pastor explica, sobretudo aos que estão visitando a igreja, nesse que era o primeiro culto de domingo, que a IBP segue o calendário litúrgico ecumênico, que seria uma forma de manter uma unidade entre as denominações cristãs. Informou, igualmente, que passaria a manter novamente a participação de membros na igreja na leitura do texto bíblico. O texto desse domingo,

lido por uma senhora com aproximadamente 60 anos, estava no livro de Salmo, capítulo 72. No texto, conhecido como Salmo de Salomão, é feito uma súplica a Deus pedindo que o governo do rei seja justo com os fracos e proteja as famílias pobres, perpetuando um ambiente de homens justos.

O pastor reforça a ideia de que Deus faz uma escolha pelos mais pobres e oprimidos da sociedade. Não é um deus dos ricos e privilegiados, mas dos necessitados. Fazendo uma analogia com o país na atualidade, critica figuras evangélicas que apoiam governos de cunho “neoliberal”, que, de acordo com o religioso, são duros com as populações pobres, favorecendo as camadas mais enriquecidas da sociedade por meio de privatizações de serviços essenciais à sociedade, como saúde, educação, previdência etc. Conta, indignado, o caso do dono da Riachuelo, uma rede de lojas de departamento, uma das maiores redes de confecções do Brasil, que é protestante e em um culto na igreja neopentecostal Sara Nossa Terra, na presença do Ministro da Fazenda do governo Temer, afirmou que o Brasil precisava de um político liberal na economia e conservador nos valores.

Com um tom de indignação, o pastor pergunta a igreja se alguém sabe o que é um governo neoliberal. Ao mesmo tempo explica o que, em sua visão, seria um governo de poucos, dos grandes grupos empresariais, destacando que conservadorismo traz injustiça e desigualdade. Seria um governo de “capitalistas”. E que as pessoas poderiam chama-lo de esquerdista ou comunista, como quisessem, mas a bíblia fez uma escolha pelos mais humildes e não o contrário. Uma realidade de desemprego traz muito mais problema que a homossexualidade, que combatem tanto, de acordo com o religioso. (Diário de Campo, 10 de janeiro de 2018)

Cada culto possui um certo significado, embora ambos mantenham a centralidade na compreensão da adoração de uma divindade que possui *amor infinito* e que se expressa não somente na vida individual de cada um, mas sobretudo na comunidade. A IBP, ao que pude observar, preza pelo comportamento ético de suas adeptas e adeptos no mundo. Apesar da igreja não possuir códigos rígidos de conduta, garantindo a liberdade de ação de seus fiéis, sempre explicita que o cristão precisa ter uma atitude ética perante o próximo. A igreja foca em suas pregações o valor da relação social entre as pessoas, questionando o individualismo exacerbado. Não há uma crítica ao que os crentes fazem em suas vidas íntimas com relação aos locais que frequentam, relações amorosas ou questões em torno da sexualidade de cada um. No culto da Noite, mencionado acima, há uma preocupação de fazer um paralelo mais contundente dos textos bíblicos com o mundo atual, um pouco diferente do Culto de Oração, focado um pouco

mais no louvor. De toda forma, a abertura da celebração sempre é feita com vários hinos musicais, criando um ambiente de considerável emocionalismo. Após esse primeiro momento, o pastor apresenta a leitura bíblica do dia e em seguida tece suas considerações, que geralmente são didáticas e cheias de ensinamentos históricos e teológicos. O teor do culto segue uma lógica que recorda as cerimônias dos protestantes de missão no começo da inserção evangélica no país, pautadas em um discurso metódico-racional⁷⁹, mas envolvidas também em uma atmosfera de emoção, produzindo impactos importantes no processo de conversão e fixação dos preceitos religiosos que se queiram passar.

Apesar de, segundo Mendonça (2008), a mentalidade protestante que acabou sendo formada no Brasil ter traços de um individualismo conservador - alimentados pelo tripé escolasticismo-pietismo-apocalipsismo - afastando-o dos movimentos sociais, a IBP é uma exceção a essa suposta regra de tendência evangélica no Brasil. Suas pregações estão longe de abstrações idealísticas ou marcadas pela crença de um fim do mundo iminente (apocalipsismo). O posicionamento social do pastor é bem claro e incisivo. Advogando uma *teologia bíblica*, afirma contundentemente que Deus encarnou em um corpo humano pobre e periférico para dar-nos uma lição e uma mensagem de que está do lado dos que são esmagados pelos sistemas político-econômicos pautados em ganância e poder.

Expressões como *comunidade* e *família* são bastantes comuns nos discursos, em púlpito, do pastor. A solidariedade é anunciada como a marca da comunidade, sobretudo o engajamento em projetos sociais da igreja, contribuindo direta ou indiretamente com esses. A seguir, vejamos esta relação na descrição de dois cultos observados:

Nesse momento de início da cerimônia é comum o pastor mencionar o nome de pessoas da comunidade que estão precisando de oração, por conta de uma enfermidade, problemas econômicos, entre outras questões. Nunca é mencionado o sobrenome, geralmente o religioso se refere à pessoa que precisa de oração como esposa ou esposo de alguém, mãe/pai/filha/filho de alguém. É claramente visível que, mesmo não sendo uma igreja pequena, ambos os fiéis se conhecem, mantém relações afetivas que são costuradas não somente nos cultos, mas em festejos, na vizinhança e

⁷⁹ O termo *metódico-racional* é empregado aqui no sentido de destacar o tipo de pregação utilizada pelos protestantes de missão. Os discursos geralmente eram bem estruturados e criteriosos. Organizados de uma forma que convidavam o adepto a ter contato com as verdades de fé a partir dos problemas do cotidiano da comunidade (Mendonça, 2008).

em momentos de estudos bíblicos e acampamentos, práticas corriqueiras da IBP. Logo, é montada uma teia de sociabilidade solidária, por sinal, solidariedade é uma das expressões mais repetidas nos cultos nos quais tenho feito as observações de campo.

Após a tradicional oração do pastor pelos que estão necessitando, este convida as pessoas a se colocarem em oração, em dirigir súplicas à divindade sobre seus dilemas pessoais. De fundo, o som apenas de piano cria um ambiente de calma e sentimentalismo necessário para essa “conversa” pessoal do fiel em direção ao sagrado. Alguns se ajoelham nos bancos de madeira, outros permanecem sentados com olhos fechados e cabeças para baixo. Alguns gesticulam em silêncio, colocam mão no peito, enquanto uns permanecem em pé de cabeça baixa. Depois de poucos minutos, o pastor reconduz o discurso, todos retomam aos seus respectivos bancos.

*A fala do religioso geralmente é construída dialogando com trechos bíblicos, explicando-os contextualmente e aplicando-os aos dias de hoje. Seria uma forma de tornar, aparentemente, a bíblia compreensível às condições de vida contemporâneas. No referido culto, a pregação girou em torno do texto do novo testamento do discípulo João (capítulo 06), em que há um relato de uma pregação realizada por Jesus para mais de cinco mil pessoas e a realização do milagre da multiplicação do pão e peixe para a multidão. De acordo com o texto, o suposto milagre seria a prova de que Jesus era o profeta tão esperado. Todavia, a utilização do texto pelo pastor focou menos na especificação da divindade de Cristo e mais na lição que a mensagem pode exortar, de acordo com a leitura feita da mesma. Eram 05 pães e 02 peixes. O religioso ressaltou a importância da **comunidade** participar dos projetos sociais da igreja e multiplicar simbolicamente esses pães e peixes. (Diário de Campo, 13 de dezembro de 2017)*

Seguindo o calendário ecumênico, a palavra de hoje se encontra no livro de João 1, 43 – 51, e trata da narrativa do chamamento dos discípulos por parte de Jesus. O pastor foca muito na noção de comunidade, acrescentando que é essa ideia que a IBP tenta trabalhar, contrapondo-se ao discurso hegemônico evangélico, por sinal, sempre combatido pela liderança da IBP. Ao falar do texto, o pastor menciona que o evangelho de João foi o último a ser aceito dentro da comunidade cristã, que havia umas divergências internas se o evangelho era digno ou não de entrar no cânon cristão. No discurso, o religioso aponta que a proposta de Jesus em nada tinha a ver com a igreja institucional, repleta de regras, leis, tratados teológicos, bulas papais. A mensagem evangélica se compreendia na simplicidade da comunidade, da proposta da partilha e do amor. A igreja institucionalizada seria uma espécie de deformação

da proposta primitiva. Nesse sentido, há uma reverência, por parte da IBP, de uma certa crença de que é possível viver como nas comunidades primeiras do cristianismo.

Continuando a pregação, o pastor enumera uma série de exemplos do quanto a igreja-instituição perseguiu quando se tornou religião oficial do Império Romano. Retrata a perseguição dos povos “bárbaros”, das cruzadas contra os “infiéis mulçumanos”. Salienta que hoje em dia se tem uma ideia pejorativa do mulçumano como terrorista, mas a igreja cristã não ficaria atrás em torno de crimes cometidos contra outros povos. Que é muito fácil associar o mulçumano ao que é beligerante quando não se contextualiza a participação das ditas nações cristãs no processo de desestabilização política no território oriental. A legitimação da escravidão por autoridades eclesiais, chegando ao Brasil e falando da forte imposição da igreja católica quando era a religião oficial antes do advento da república, e a perseguição à protestantes, tudo em nome de Deus. (Diário de Campo, 14 de janeiro de 2018)

O foco do discurso da IBP geralmente tende a um certo coletivismo. Das vinte cerimônias observadas, muito raramente foram visíveis pregações que focassem no indivíduo isolado, ou qualquer tema que remetesse à prosperidade pessoal, bastante comuns em vertentes evangélicas de cunho hegemônico⁸⁰. O pressuposto doutrinário da igreja do Pinheiro se alicerça a partir da noção de comunidade enquanto corpo coeso e manifestação do sagrado. Os crentes dentro do grupo teriam que, por amor fraternal, garantir o espaço de solidariedade interna e externa, colaborando com os projetos sociais da denominação. Importante ressaltar as engrenagens sociais da construção desse tecido religioso, tal como Berger (1985) já nos elucidou. Conforme também expressa Durkheim (2008), a manutenção da coesão é fator essencial para a harmonia grupal, e a religião – enquanto fato social – teria que, por sua própria natureza, manter um elo entre suas adeptas e adeptos, ao ponto que as coerções já não são sentidas como obrigações, mas naturalizadas e cumpridas aparentemente por “livre” e “espontânea vontade”. É hábito consolidado e introjetado na IBP, entre suas e seus fiéis, o imaginário da doação, da partilha e comunhão. A reflexão de Bauman (2003, p. 07), portanto, acerca do conceito de comunidade pode nos ajudar a entender como funciona esse sistema que

⁸⁰ As comunidades batistas possuem alguns princípios elementares: são igrejas autônomas, não precisando enviar arrecadações econômicas para alguma entidade maior, perpassadas por processos de decisão democráticos. As decisões da igreja passam sempre pela votação da membresia. Apesar disso, não são homogêneas em suas visões de mundo, ficando muito a critério do corpo eclesiástico e da comunidade uma tendência mais conservadora ou menos conservadora nos seus discursos e práticas. A igreja do Pinheiro se coloca como uma comunidade *progressista* por conta da defesa irrestrita do que compreendem como justiça social e crença da predileção dos Evangelhos pelos mais pobres e oprimidos de modo geral.

acaba por unir “iguais”, produzindo uma rede de consensos e, conseqüentemente, acolhimento. Conforme o sociólogo:

A comunidade é um lugar “cálido”, um lugar confortável e aconchegante. É como um teto sob o qual nos abrigamos da chuva pesada, como uma lareira diante da qual esquentamos as mãos num dia gelado. Lá fora, na rua, toda sorte de perigo está à espreita; temos que estar alertas quando saímos, prestar atenção com quem falamos e a quem nos fala, estar de prontidão a cada minuto. Aqui, na comunidade, podemos relaxar – estamos seguros, não há perigos ocultos em cantos escuros.

A comunidade religiosa significa um espaço de elo, acolhimento e proteção, diante de um mundo caótico. Além do mais, caberia ao grupo organizar meios de promover a partilha e o cuidado de uns pelos outros. Corriqueiramente os pastores promovem visitas a algum integrante da membresia que esteja enfermo, encontrando-o em casa ou em hospitais. Ou mesmo participam de almoços, churrascos ou jantares com membros mais próximos. Evocava-se constantemente, no culto, o exemplo da comunidade primitiva de cristãos, que tudo partilhava como uma família. Não à toa é comum entre o pastor e a pastora anunciar a igreja como “Família IBP”. Fora do espaço do culto, a igreja disponibiliza um dia da semana em que o pastor Wellington atende e dá aconselhamento aos fiéis, fortalecendo, assim, os laços mútuos de solidariedade e sentimento de pertença contra qualquer anomia externa. Nesse sentido, verificou-se, a partir do que foi observado, que as lideranças possuem profunda sensibilidade para as diversas demandas de seus adeptos.

De acordo com o discurso em púlpito do pastor Wellington, a igreja deve ser o local do acolhimento por excelência, uma vez que a própria criação divina é complexa tal como a natureza do respectivo deus a quem prestam culto. Há uma tendência entre as lideranças da IBP de partir do pressuposto de que ninguém deve ser excluído ou marginalizado, mas compreendido na sua dimensão complexa, tanto que para participar da Ceia do Senhor – cerimônia que ocorre uma vez ao mês – não há restrições, exceto àqueles que não creem em Jesus como Salvador e Deus encarnado. Ao ser entrevistado e perguntado como ele enxergava a própria IBP, o pastor reforça a compreensão da igreja como comunidade reunida pelo o amor,

em contraposição à ideia de instituição ou corpo administrativo, repleta de dogmas e leis canônicas:

Essa é uma concepção de um recorte de cristãos, que insistem em dizer que a fé cristã não é apenas a institucionalização, não é o seu corpo dogmático, não é seu corpo doutrinário, não é seu corpo administrativo, mas a igreja é o conjunto de pessoas que se reúnem para cuidar umas das outras, né? o querer bem, e desse querer bem, mútuo, poder querer bem também do mundo e cuidar do mundo, então essa grande família, ampliada, família de Deus. E essa perspectiva é uma perspectiva, inclusive, para quebrar de fato com esse individualismo que não está presente só nos movimentos mais, digamos, verticalistas, né? 'Eu me basto na minha relação com deus', mas está presente no mundo secular, né? 'cada um por si e dane-se'. Então, uma fé de resistência é exatamente isso, voltar aquela coisa lá da igreja primitiva, da multidão dos que creram, eram um só coração (...). (Wellington, pastor presidente).

De forma sintética, seria possível resumir a cosmovisão teológica da IBP enquanto um sistema pautado na crença da existência de uma divindade que não tem apego tampouco monopoliza uma religião em específico. O cristianismo seria o anúncio da boa nova da salvação e a reabilitação humana do pecado (entendido enquanto negação a Deus e ao próximo), não fazendo parte de sua constituição natural a sacralização dos rituais da religião por si só⁸¹ nem o apego à ideia de uma religião exclusiva e unicamente verdadeira, que burocratizaria uma mensagem que teria como base o amor incondicional e a liberdade, mantendo-se flexível às ondas da existência humana dentro do tempo histórico, repleto de elementos culturais que imputam uma identidade a um determinado povo. A igreja seria a assembleia dos que partilham a esperança da transformação do mundo pelo poder de pessoas restauradas através do Espírito Santo e comprometidas com a justiça social. O ser humano não tem poder por si só, mas refletiria a transcendência do Criador. Logo, a noção de comunidade enquanto expressão do amor-comum e a crença de que fazendo a opção pelos oprimidos se estaria cumprindo radicalmente a proposta do evangelho constitui a linguagem de sinais da IBP. Cosmovisão essa, a qual tento demonstrar, que foi sendo construída paulatinamente, mediada pelas histórias de

⁸¹ Nesse ponto pode ser usado como exemplo as vestimentas dos próprios pastores, que geralmente não seguem critérios litúrgicos. Sequer usam os tradicionais ternos muito comum no universo evangélico brasileiro.

vida dos pastores⁸², entre outras lideranças, as influências recebidas dentro do seminário teológico, fruto também de uma reflexividade que ajudou na construção da Pastoral da Negritude e, sobretudo, o Flor de Manacá. Além de possibilitar que questões relativas à abertura para o batismo LGBTI viessem a tornar pautas de discussões internas.

Indubitavelmente, pressões de segmentos dentro da própria membresia ajudaram no processo de configuração do que a Igreja do Pinheiro tornou-se nos últimos anos aos dias de hoje. A seguir, exponho mais alguns fragmentos do que registrei em diário de campo, de um culto de Santa Ceia, a respeito da forma pela qual a igreja do Pinheiro, através de suas lideranças, constrói sua ação mediante a cosmovisão que relatei:

A igreja estava cheia para um culto de oração, boa parte dos bancos preenchidos. Uma decoração peculiar ornamentava o ambiente. No púlpito, ao lado direito da cruz de madeira, havia uma árvore confeccionada artesanalmente, com grandes galhos compostos por poucas folhas amareladas. Um manto branco-cintilante cobria a parte horizontal do madeiro. Abaixo dos poucos degraus do púlpito havia uma pequena mesa redonda, coberta com um pano branco na base e acima dessa base um outro tecido amarelo com tiras compridas que se estendiam até próximo aos bancos de madeira do templo, formando um círculo, grudadas no chão. Nessas tiras havia escrito algumas palavras como: fé, esperança, favor, amor. Na pequena mesa, posicionada no centro, uma bíblia aberta, duas taças de vinho e dois pratos pequenos cada qual com um pão, assim como um arranjo de flores brancas e uma vela de coloração vermelho-púrpura enfeitando-a.

(...) O pastor titular agradece a presença de um morador de rua, que estava sentado em um dos bancos, mais ou menos no centro do templo, que participou do projeto "banho solidário", e em gratidão resolveu aparecer no culto. Este aparentava ter mais de 50 anos, negro, rosto com fortes traços, carregando um semblante de sofrimento, corpo franzino em trajes simples e performance corporal efeminada. Após a fala do pastor agradecendo, Pedro (nome fictício) se levanta e em voz alta e embargada, com uma postura corporal não convencional aos padrões de masculinidade hegemônicos, diz que não era cristão, mas acreditava em algumas doutrinas como a do batismo e que se sentia grato de estar naquele local, que não era puro o suficientemente para estar ali, que precisava ainda se livrar de alguns vícios para ser digno. O pastor reforçou o agradecimento.

⁸² Tratarei, no próximo capítulo, a respeito da história de vida do pastor.

Após um outro louvor, como de costume, é começado o ritual da Santa Ceia. A pastora, que estava sentada em um dos bancos ao lado direito da igreja, dirige-se ao altar, permanecendo em posição contida, semblante reflexivo e calmo, ao lado da mesa com os pães. O pastor pede que o senhor morador de rua participe do ritual segurando um dos pães, chamando-o ao púlpito. Profundamente emocionado, sob olhar de todas e todos, ele se levanta do banco, aparentando não acreditar que tal convite tinha sido feito. Simplesmente se dirige até o altar, não contendo as lágrimas. Uma mulher sobrevivente de um acidente, negra, altura mediana e trajando um longe vestido estampado, e que tinha prestado um depoimento acerca do “milagre” de sua salvação, também é convidada para segurar uma das taças de vinho, juntamente com a pastora. As pessoas começam a fazer fila para a comunhão. Pedro se emociona e chega a enxugar as lágrimas na manga de sua camisa, já que suas mãos seguravam a bandeja com o pão, porém tentando manter postura um tanto séria e focada no ato. Seus olhos permaneciam fechados em quase todo o ritual. Aparentava conectar-se com algo sagrado. As pessoas iam até ele e tiravam seu fragmento de pão, dirigindo-se à moça ao lado para molha-lo na taça com o vinho. O pastor se dirigiu a Pedro, pegou o seu fragmento de pão e comungou. Ao fim, a pastora recolheu o pão e aparentemente perguntou se o mesmo desejaria participar comendo do alimento, Pedro balança a cabeça negativamente e retorna ao seu banco, coloca as mãos no rosto, já devidamente acomodado, e começa a chorar. Do banco em que eu estava, consegui ouvir os ruídos do seu choro, pois os ventiladores do salão por um tempo tinham sido desligados, facilitando escutar com mais clareza todo e qualquer som.

Confesso que me emocionei com o ocorrido. O pastor sabia muito bem o que estava fazendo. Pedro, dentro de sua condição de vulnerabilidade social, foi percebido, enxergado, sendo retirado simbolicamente da invisibilidade, colocado como protagonista de um momento de extrema importância, na igreja, que é a Santa Ceia. Essa hipótese fica clara na fala do pastor, que salienta, depois, que Jesus comeu ao lado dos excluídos do seu tempo, dos que eram tratados como escória da sociedade. O culto dessa quarta-feira foi regado por forte emoção por conta dos testemunhos ali presentes. As pessoas estavam nitidamente emocionadas. (Diário de Campo, 27 de dezembro de 2017).

De acordo com Theissen (2009), em sua teoria do cristianismo primitivo, a religião cristã, que começa a se constituir nos primeiros séculos, ampliará a tendência judaica do **amor ao próximo** para os inimigos, estrangeiros e pecadores. Aglutinado à **renúncia ao status**, esses dois elementos tornar-se-ão a marca fundamental do cristianismo, divergindo de um antigo código de honra comum, pelo qual cada indivíduo deveria se comportar mediante sua condição

social. No cristianismo primitivo, o amor ao próximo é amor entre os pares, portanto pressupõe um nível de igualdade através da renúncia por parte do superior de sua superioridade e valorização da condição dos socialmente inferiores. A humilhação passa a combinar com a elevação, o exemplo da entrada de Jesus em Jerusalém montado em um jumento é a expressão maior dessa nova gramática de sinais.

Dito isso, é possível enxergar na cosmovisão da IBP uma certa nostalgia do modo de vida da comunidade dos primeiros cristãos, relatada nos textos do Novo Testamento. A pregação centrada no valor e importância da comunidade como corpo de Cristo – pautada na solidariedade mútua –, a construção de uma pastoral para debater das mazelas da população negra de Alagoas e do país, as discussões em torno das questões sobre desigualdade de gênero e o acolhimento, liberação do batismo e participação de membros LGBTI nas comissões da igreja refletem esse *ethos* de amor incondicional e renúncia a todo tipo de *status*, marca do sistema de sinais elaborado pelo cristianismo primitivo.

A problemática da renúncia ao *status* fica mais evidente quando o pastor não poupa críticas incisivas às igrejas evangélicas hegemônicas. Em um dos cultos, pude fazer o registro em diário de campo dessa crítica:

Seguindo a linha de raciocínio, o líder da IBP critica o projeto de poder que vem sendo construído, no Brasil, por políticos que dizem representar a família e os bons costumes, especificamente os grandes conglomerados de igrejas pentecostais, que se destacaram pelo poder econômico que tem conquistado na última década. De acordo com o pastor, com uma fala inflamada, é profundamente grave e contraditório que igrejas evangélicas estejam seguindo um caminho autoritário, tentando competir com a igreja católica no tocante a quem impõe mais. O Evangelho, segundo ele, é livre escolha, liberdade, nada tem relação com obrigação. Conforme o pastor, a instituição mata, transforma a pessoa em “herege”, não aceita as peculiaridades de cada indivíduo, homogeneiza todos.

“Jesus estaria pensando em um movimento para cuidar das pessoas”, ressaltou o líder religioso. Nesse momento o pastor fala de uma entrevista que deu numa rádio local, explicando ao entrevistado a polêmica da igreja ter aberto suas portas ao público LGBTI sem tentativa de demonização, “aceitando-os como são”. Diz que o entrevistador o questiona se a decisão da igreja não teria sido estratégia para ganhar mais adeptos. De forma irônica, o líder da IBP fala que, caso fosse seguir uma

estrutura de “igreja-empresa”, seria totalmente contraditório pensar dessa forma. Toda empresa elimina aquilo que não serve, não dá lucro. Que, em clima cômico, adoraria que gays velhos e ricos viessem a congregar em sua comunidade e que o que mais tem em igreja evangélica é homossexual. E que as igrejas fingem não ver, pois precisam do dinheiro dessas pessoas. E que tem muitos homossexuais que são conservadores, que acham que bandido bom é bandido morto, que não ligam para moradores em situação de rua. Conforme o pastor, a IBP tenta ser uma comunidade que não faz distinção de pessoas, não rotula, portanto, prefere pessoas que se identifiquem com as causas reais do Evangelho e não com rótulos em si.

Adverte também que a ética dos heterossexuais é mais “imunda” que a dos gays, citando o caso do presidenciável⁸³ Jair Bolsonaro, em entrevista a uma repórter da Folha de São Paulo, afirmando que usou auxílio-moradia, mesmo tendo residência própria, para “comer gente”, já que era solteiro. Nesse momento, com voz inflamada, transitando de forma inquieta pelo púlpito, o pastor levanta questionamento sobre a suposta hipocrisia dos conservadores, que se calaram diante dessa fala do presidenciável, mas que se tivesse sido proferida pelo deputado Jean Wyllys⁸⁴, abertamente homossexual, ou qualquer outro membro de partido não conservador, teria provocado a ira dos “homens de bem”, defensores da “moral e bons costumes”.

Retomando o discurso da igreja enquanto comunidade, o religioso dá ênfase que a igreja deve repartir o que tem, centrar o foco na pessoa em específico, pois a “Palavra de Deus” não poderia enquadrar as pessoas de forma monolítica. A igreja-comunidade teria como missão carregar os fardos pesados uns dos outros. (Diário de Campo, 31 de janeiro de 2018).

A crítica à *Bancada Evangélica* assim como aos discursos das igrejas de cunho neopentecostal estavam muito presentes nos cultos, comandados pelo pastor Wellington. Sabe-se que uma das características do movimento pentecostal de terceira onda (Mariano, 2012) é a defesa irrestrita da teologia da prosperidade, na qual defende-se que a prosperidade material do indivíduo seria o sinal palpável da graça divina. Segundo Wellington, o país a cada década torna-se mais evangélico e os índices de violência de modo geral crescem a cada ano. No seu ponto de vista, existe algo de errado uma vez que a mensagem do evangelho defende a paz e a justiça, porém a realidade brasileira estaria apontando crescentemente o inverso. Implicitamente, o religioso denuncia uma *falsa conversão dos crentes*, pois conversão real

⁸³ Quando fiz a coleta dos dados, Jair Messias Bolsonaro ainda era candidato.

⁸⁴ Deputado e militante LGBTI.

também acarretaria, segundo o religioso, em uma transformação social. Boa parte dos segmentos protestantes brasileiros estaria mais interessada na acumulação de capital, extorquindo seus fiéis e servindo a *Mamon* (termo esse que deriva do hebraico e biblicamente significa literalmente dinheiro ou “deus do dinheiro”). Ao mesmo tempo em que lança essa crítica aos setores neopentecostais brasileiros, o religioso denuncia o que chama de hipocrisia moral dessas vertentes em torno da homossexualidade, que fingiriam não enxergar fiéis homossexuais em seus templos, mantendo a visão que associa diversidade sexual ao pecado, porém usufruindo do dinheiro – através de dízimos e ofertas – dessa parcela da população.

Segundo Santos (2017), em sua dissertação de mestrado intitulada *As fronteiras mutantes do pecado: Informalização erótico-religiosa, formação pastoral e o batismo de homossexuais na Igreja Batista do Pinheiro*, o discurso mobilizado pelo pastor da IBP, que acusa as outras igrejas evangélicas de se constituírem, em parte, em meio à extorsão do dinheiro de sua membresia, refletiria uma estratégia de atrair um outro tipo de público, uma espécie de disputa por novos membros dentro de uma lógica de concorrência do mercado religioso. A partir do que pude observar em termos de constituição do *ethos* da IBP, discordo em partes, pois seria reducionista e monocausal associar uma maior sensibilização das questões discutidas nos espaços da igreja do Pinheiro à disputa concorrencial, uma vez que uma série de outros fatores dialogam nos processos que constituem a visão de mundo da igreja nas quase últimas duas décadas. Com isso não estou negando o fator concorrencial, as disputas por um nicho nesse tão amplo mercado, todavia, saliento que outros elementos mobilizaram e mobilizam a construção desse *ethos* que, em certos casos, vão além de uma decisão verticalizada, a exemplo das pressões internas por parte de grupos como a pastoral da negritude e o GGI, grupo no qual irei costurar uma análise no próximo capítulo.

Caso o processo que culminou na forma como pensa hoje a igreja tratasse primordialmente de uma estratégia racional de disputa no mercado de bens religiosos, tal empreitada estaria sendo um tanto mal sucedida uma vez que a igreja perdeu uma percentagem considerável de seus membros e necessariamente não ganhou um público mais arejado na mesma proporção que perdeu fiéis, tornando-se mais ainda estigmatizada dentro do campo evangélico local. De acordo com um dos informantes, antes da decisão da igreja pelo batismo de pessoas LGBTI, havia mais frequentadores, ao ponto dos bancos serem totalmente preenchidos em um culto de domingo, por exemplo, o que não estava mais ocorrendo.

É possível compreender as atuais tendências dentro da igreja do Pinheiro como reflexo de um mosaico de fatores. Desde os de âmbito externos, no tocante ao que vem sendo discutido dentro da sociedade mais ampla – os processos de maior sensibilização às pautas identitárias, fruto de lutas travadas em torno da busca e do reconhecimento da dignidade humana (HONNETH, 2003), que acabam, inevitavelmente, por afetar correntes do pensamento teológico contemporâneo, às brechas encontradas dentro da igreja, por alguns grupos, a partir do fomento de um pensamento crítico que visibilizassem debates em torno de desrespeito à alteridade, além da própria história de vida do casal de pastores – a qual tratarei no próximo capítulo -, perpassada por todos esses elementos no seminário no qual se formaram, a convivência com diversos movimentos sociais etc. A decisão pelo batismo de pessoas LGBTI reflete mais uma necessidade de se manter coerente com o que a igreja, ao longo de quase duas décadas, já vinha trilhando em termos do conjunto de ideias em torno de denúncia ao que se entende por opressões de gênero, do que necessariamente apenas o interesse objetivo por um determinado nicho evangélico dentro de um campo de disputas mais amplo, como subentende-se no trabalho mencionado.

O reforço de *denunciar* o que se considera como *desvio* das igrejas neopentecostais, ancoradas nas noções de prosperidade e em um moralismo conservador e inquisidor, trata-se igualmente de uma estratégia de reforço da identidade batista do pinheiro, que seria exatamente ao inverso do que é criticado no campo evangélico hegemônico. Uma vez que, dialogando com Stuart Hall (2000), parto do entendimento que as identidades são socialmente construídas e, portanto, relacionais, necessitando entrar em choque com as diferenças existentes no entorno para se perceberem as próprias particularidades de cada qual, construindo para si novos signos. Nesse sentido, a IBP se coloca como uma exceção dentro do campo evangélico, pregando o comunitarismo ao invés do individualismo; a defesa de uma renúncia ao *status* do que a *convivência com os poderosos*.

Imagem 01



Ciranda de mulheres – logotipo do grupo Flor de Manacá (Fonte: Arquivo Pessoal)

Imagem 02



Foto: JUBAPI

Postagem via Facebook – JUBAPI vai à manifestação contra candidatura de Jair Bolsonaro (Fonte: Arquivo Pessoal)

Imagem 03



**IGREJA
Batista**
do Pinheiro



IBP 48 ANOS

Comunidade de Amor e Resistência

Processional
Comunicações
Prelúdio

LOUVANDO A DEUS EM COMUNIDADE



Leitura Bíblica:
Salmos 146:1-10

Dirigente: Aleluia! Louve, ó minha alma ao Senhor. Louvarei ao Senhor por toda a minha vida; cantarei louvores ao meu Deus enquanto eu viver.

Congregação: Não confiem em príncipes, em meros mortais, incapazes de salvar. Quando o espírito deles se vai, voltam ao pó; naquele mesmo dia acabam-se os seus planos.

Dirigente: Como é feliz aquele cujo auxílio é o Deus de Jacó, cuja esperança está no Senhor, no seu Deus, que fez os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há, e que mantém a sua fidelidade para sempre!

Congregação: Ele defende a causa dos oprimidos e dá alimento aos famintos. O Senhor liberta os presos, o Senhor dá vista aos cegos, o Senhor levanta os abatidos, o Senhor ama os justos.

Todos e Todas: O Senhor protege o estrangeiro e sustém o órfão e a viúva, mas frustra o propósito dos ímpios. O Senhor reina para sempre! O teu Deus, ó Sião, reina de geração em geração. Aleluia!

Oração

Louvor Congregacional
VIM PARA ADORAR-TE (Tim Hughes)
*Luz das Nações
Que dissipa as trevas
Para meus olhos abrir
Tua beleza me fez louvar-te
Quero viver só por Ti.*

*Vim para adorar-te
Vim para prostrar-me
Vim para dizer que és meu Deus
És totalmente amável
Totalmente digno
És maravilhoso para mim.*

*Vindo do céu
Humilhado na terra
Pobre se fez por amor
Eterno Rei, Exaltado e Glorioso
Preço tão alto pagou.*

**Não saberei jamais contar
Vilá na cruz o meu pecar**

BEM AVENTURADO (Aline Barros)
Bem-aventurado é o que está firmado em Tua casa
Aqueles que Te louvam

Cujo o coração está no nosso Deus.
Bem-aventurado é o que tem
Sede da justiça de Deus
Aqueles que são filhos da luz
Cujo a força vem do nosso Deus.
Que o Teu Reino venha sobre nós
Queremos Tua glória sobre nós.

Ouve, oh Deus, nossa oração, Altíssimo
Sara esta nação, é o clamor da igreja que Te adora.

Só Tu és santo
Só Tu és santo
Só Tu és santo, Senhor. (4x)

ENQUANTO VIDA HOVER (Atilano Muradas)
Enquanto vida houver.
Eu vou louvar ao Senhor Jesus.
Meu coração eu Te entrego,
Faça o que dele quiser, a Tua cruz é minha luz.

Eh! Todas as coisas que eu tenho foi o Senhor quem me deu.
Eu sou feliz em servi-lo, meu coração é só Teu.
Minha família, meus bens, e tudo que eu possa fazer,
Devo ao Senhor que me faz viver. Eu só posso agradecer.

Eh! Todas as coisas que eu faço são para Te agradar.
Minha alegria é viver constantemente no altar. Vem derramar sobre mim, graça, humildade e amor. Para melhor Te servir, Senhor. Santo, Santo é o Senhor.

Boas-Vindas/Comunhão
HÁ UMA UNÇÃO (Kléber Lucas)
Há uma unção já posso sentir
verdadeiramente Deus está aqui (2x)

Eu prefiro estar em Tua casa ó Senhor
Onde flui um rio de amor
Onde fluem as bênçãos do Senhor.

Eu prefiro estar no meio da congregação
E no meio desta comunhão
Servindo ao meu Deus
E aos meus irmãos.

Ah! Ah! Ah! Ah! Como é bom viver em comunhão
Ah! Ah! Ah! Ah! Como és precioso meu irmão

Oração pelo Culto Infantil
[somente no culto da noite]

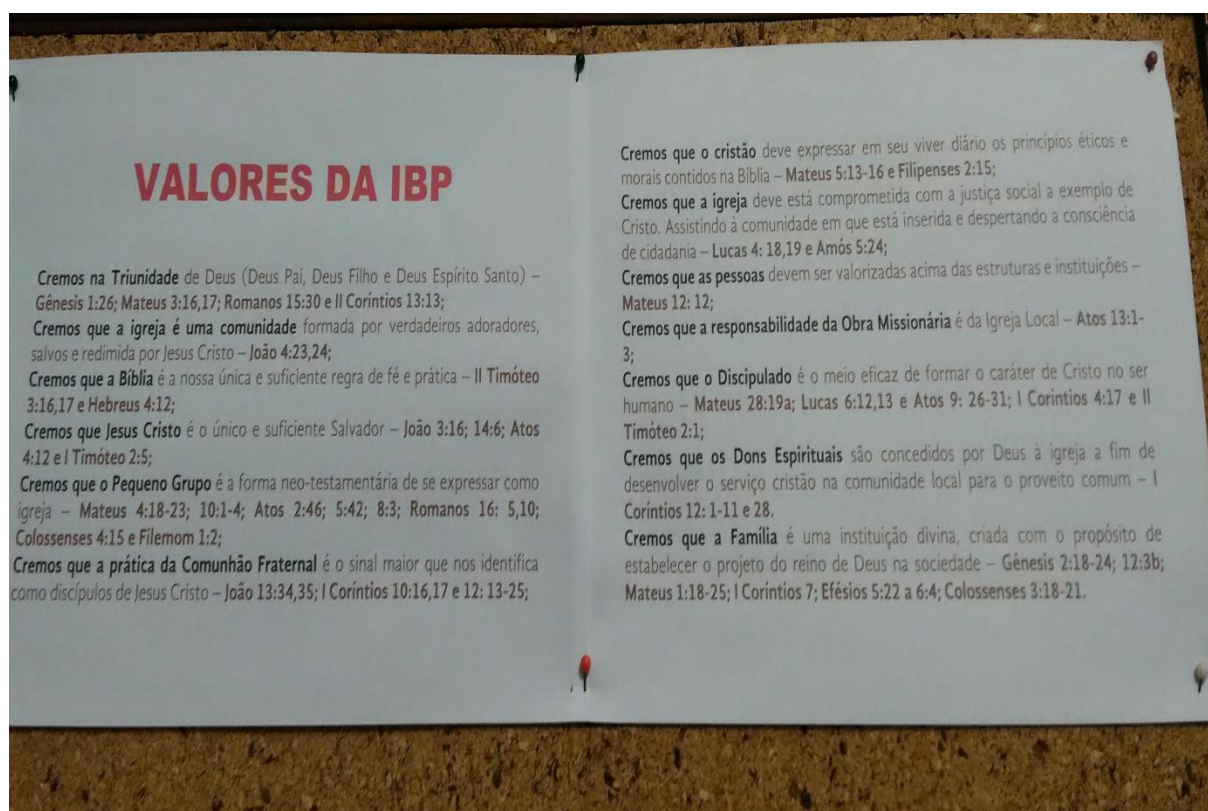
MOMENTO DE ORAÇÃO
Instrumental



Leitura Bíblica:
Tiago 2:1-10;14-17

Imagem 04*Fachada da igreja (Fonte: Arquivo Pessoal)*

Imagem 05



Esquema contendo os valores da IBP no mural da secretaria da igreja (Fonte: Arquivo Pessoal)

Imagem 06



Congregação na comunidade Quilombola de Paus Pretos (Fonte: blog da IBP)⁸⁵

⁸⁵ < http://batistadopinheiro.blogspot.com/p/blog-page_8.html > Acesso em 12 de julho de 2019.

Imagem 07



Cabine móvel do Projeto Banho Solidário (Fonte: Arquivo Pessoal)

CAPÍTULO 4

“A IGREJA DOS VIADOS”:

RECONFIGURAÇÃO DOS DISCURSOS ACERCA DA DIVERSIDADE SEXUAL E A CONSTRUÇÃO SOCIAL DO PROCESSO DE ABERTURA DA IGREJA PARA O BATISMO DE PESSOAS LGBTI

O impulso religioso, a busca de um sentido que transcenda o espaço limitado da existências empírica neste mundo, tem sido característica perene da humanidade (...) Seria necessário algo como uma mutação de espécie para suprimir para sempre este impulso (Peter Berger, A dessecularização do mundo, 2000).

Introdução

O bojo teórico que sustenta as linhas desse texto incide nas considerações de Axel Honneth (2003; 2007), principalmente em torno do conceito de *luta por reconhecimento*, fazendo-nos compreender o panorama social atual dentro da dialética proposta pelo sociólogo no tocante aos embates promovidos pelos novos movimentos sociais e o processo de sensibilidade e mutações da moral na sociedade face à temática da diversidade sexual. Nesse sentido, parto da compreensão da moral enquanto construção social, tal qual Friedrich Nietzsche (2010) concebeu no clássico texto *Genealogia da moral* e que serviu de inspiração para pensadores posteriores. Nesse sentido, será feita uma ponte direta com os embates

organizados pelo Grupo de Gênero e Identidade (GGI), criado por membros homossexuais da igreja, com intuito de se discutir uma teologia inclusiva e pressionar as lideranças por medidas mais efetivas de abertura para o reconhecimento da diversidade sexual. Ademais, através da apresentação de fragmentos da biografia do pastor presidente, salientarei como o passado de sua formação teológica ecumênica e progressista é reativado no contexto do pastoreio de sua comunidade religiosa, na cidade de Maceió, assim como a relação com sua esposa e pastora o fez incorporar novos hábitos e visões de mundo diferentes das suas. Evidenciando, por conseguinte, como o processo de construção de sua história de vida, perpassada por diversificada rede de socialização, contribuiu na tomada de posição frente ao batismo de pessoas LGBTI. Assim, far-se-á uso da perspectiva de Bernard Lahire (2001; 2006; 2013) quanto à sua compreensão de uma sociologia em escala individual no sentido de compreender a heterogeneidade dos esquemas de percepção do ator social e consequentemente sua ação no mundo.

4.1 CRISTIANISMO FORA DO ARMÁRIO⁸⁶? A DECISÃO DA IBP SOBRE O BATISMO DE PESSOAS LGBTI E SUA EXPULSÃO DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA

A primeira vez que soube da existência da IBP foi através de pesquisa de campo para o trabalho de conclusão de curso. A investigação tinha como objetivo apreender a representação social a respeito da violência homofóbica entre frequentadores homossexuais de um espaço de sociabilidade gay na cidade de Maceió. Um dos jovens entrevistados frequentava a igreja do Pinheiro e tinha me informado que a igreja aceitava LGBTI sem demonizar ou conduzir pregação contrária, diferentemente do que pude constatar em experiências de outros jovens também oriundos de segmentos evangélicos, porém mais pentecostalizados. Após alguns anos, já em 2013, reencontrei o interlocutor nas redes sociais, tornando-se um dos principais informantes da atual pesquisa. Demonstrei interesse em visitar a igreja. Marcamos em um dia de quarta-feira, em que se celebrava o Culto de Oração. Após a celebração, pude conversar um

⁸⁶ A expressão “cristianismo fora do armário” advém do termo “sair do armário”, expressão bastante usada pelos movimentos LGBTI para expressar o ‘assumir-se gay’, demanda incentivada pelos referidos movimentos como estratégia de visibilidade para a causa. Nesse caso, “cristianismo fora do armário” refere-se ao universo cristão inclusivo no tocante à mudança de uma visão reprodutivista da sexualidade para uma compreensão mais ampla que vê a diversidade sexual como reflexo da complexidade humana.

pouco mais sobre sua relação com a denominação. Fui informado que, assim como ele, havia outros homossexuais que frequentavam assiduamente as atividades da igreja exatamente pelo acolhimento e por não existir pregações negativas acerca da homossexualidade.

Embora se comportassem de forma *reservada* nos cultos, meu informante garantiu que os pastores tinham em mente que a igreja possuía muitos gays e isso nunca tinha sido visto como um problema. Vez ou outra o pastor presidente mencionava a discriminação que pessoas LGBTI sofriam na sociedade. Todas essas informações despertou minha imaginação sociológica no sentido de elaborar o projeto de doutorado focado em compreender se havia uma visão oficial da instituição em torno da temática da diversidade sexual e como aconteciam as supostas mediações acerca das questões referentes às confluências entre diversidade sexual e religiosidade cristã, uma vez que dentro do campo dos estudos de gênero e sexualidade a intersecção com os estudos sociológicos e antropológicos da religião, no tocante ao cristianismo, ainda era bastante escassa. Além do mais, não havia dentro da literatura disponível pesquisa que tratasse de como ocorria o processo de abertura de uma igreja tradicional – liderada por pastores heterossexuais - para a inclusão de pessoas LGBTI, isto é, abertura para que tais sujeitos pudessem ser membros sem exigir processos de cura/exorcismo ou penitência alguma e até mesmo permitindo a participação em cargos de liderança no templo, existindo basicamente trabalhos, a nível de mestrado e doutorado, sobre igrejas fundadas por pastores homossexuais, ou seja, igrejas cuja causa primeira de sua fundação está atrelada diretamente à questão do reconhecimento da diversidade sexual (NATIVIDADE, 2013b).

No ano de 2016, já cursando o doutorado, fui surpreendido com uma notícia, que saiu nos jornais, informando que a IBP, em decisão fruto de uma votação em assembleia, tinha definido que batizaria fiéis LGBTI (Imagem 08), aceitando-os integralmente sem qualquer tipo de discriminação. Ou seja, simbolicamente, a igreja sinalizava sua abertura. Mesmo a comunidade religiosa já sendo frequentada por homossexuais há anos, apesar dos discursos em púlpito proferido por ambos os pastores condenando a violência homofóbica, não existia uma percepção muito clara e oficial em torno de ser ou não pecado as relações homoeróticas. Os discursos, de acordo com os informantes, focavam em condenar atos de violência, não deixando muito clara a forma que as lideranças enxergavam a questão.

De acordo com Santos (2017), a organização de propor uma votação sobre se permitiria ou não o batismo para fiéis LGBTI ficou a cargo da diretoria. Os pastores evitaram envolvimento na organização da assembleia, sob o pretexto de garantir imparcialidade de toda

a preparação uma vez que a membresia já tinha em mente a opinião favorável do casal. A assembleia extraordinária foi realizada em um culto de domingo, pela noite, no dia 28 de fevereiro de 2016. Ao abrir a sessão, o pastor sugeriu um debate com a comunidade antes da votação, mas a igreja permaneceu em silêncio. A partir daí, passou-se para a etapa da votação, obtendo 123 votos favoráveis, 15 abstenções e 3 votos contrários ao batismo. O evento basicamente constituiu um marco histórico para a igreja do Pinheiro, pois tornava-se a primeira igreja evangélica do estado de Alagoas, e uma das poucas do nordeste, a aceitar pessoas LGBTI no rol de membros da comunidade de fé.

Alguns meses depois, uma outra notícia viria à tona. A Convenção Batista Brasileira, na qual a IBP era filiada, por pressões de outras denominações batistas, resolveu expulsá-la, alegando desvio doutrinário (imagem 09/Imagem 10). Por pressão de outras denominações batistas filiadas à organização, que caso não tomasse alguma medida punitiva deixariam a convenção, a CBB não teve escolhas a não ser excluir a igreja do Pinheiro. Algo que de algum modo já era sentido pelo pastor Wellington e a pastora Odja. A igreja resolveu escrever uma carta direcionada à convenção (Anexo 01), explicitando as causas da abertura e reforçando o espírito autônomo e democrático da instituição em suas decisões, o que seria um valor batista por essência. Todavia, a decisão não foi revista. A partir disso, a igreja tentou articular outras parcerias de viés mais progressista, tanto com movimentos sociais e outras comunidades evangélicas no Brasil e no mundo, construindo novas pontes de diálogo e se reinventando mais ainda em um claro processo de intelectualização da fé. Wellington explicita bem sua filiação a uma rede progressista de evangélicas e evangélicos já desde 2005:

Eu sou membro da Aliança de Batistas do Brasil (ABB), que é um movimento... é... que se propõe a ser um espaço religioso, ecumênico, inclusivo, plural, entendeu? É... de narrativa batista, o que todos somos em sua origem batista. E aí a gente que quer disputar esse espaço para não ficar com aquela coisa que 'todos os batistas são conservadores, todos os evangélicos são'. Todos, não! Pode ser que só tenha o zero ponto um por cento, mas tem o zero ponto alguma coisa que diz 'não'. Não são todos. (...) É uma instituição que a gente criou, como membro fundador, a igreja do Pinheiro é membro fundadora, nasce no nordeste, mas tem um caráter nacional e esse foi um dilema porque você sabe que 'o que nasce em São Paulo é nacional, o que nasce no nordeste é regional', e.... mas, a Aliança vem se fortalecendo, desde a eleição, por exemplo, de 2014, tem um pesquisador aqui em Recife, o Joanildo Buriti, que ele diz que na eleição... e ele diz assim: "a Fundação Joaquim Nabuco, que na eleição, na

*primeira eleição de Dilma, tiveram três atores muito forte, tem aqui um vídeo famoso do *****, da 1ª [Igreja Batista] de Curitiba, teve um outro documento e um terceiro documento foi da Aliança de Batistas do Brasil, que naquela ocasião era... e ainda somos, somos um organismo minúsculo, mas que fez o contraponto, entendeu? E aí esse documento rodou o país e acabou de alguma forma pesando. Nós somos pequeninhos, mas já faz discussões, enfim.*

No ano seguinte, 2017, iniciei a pesquisa de campo. A IBP tornou-se mais uma das poucas igrejas tradicionais – a maioria situada na região sudeste – a se posicionar em torno de uma abertura para o público não heterossexual. Além de querer investigar como se configuravam os cruzamentos entre carreiras sexuais e vivência religiosa entre fiéis LGBTI, um outro ponto que me instigou foi buscar apreender as razões que levaram a igreja do Pinheiro a se tornar uma dissidência do discurso evangélico hegemônico. Além de entender que o contexto social de um ambiente cultural cada vez mais plural, alicerçado, de certa forma, em cima de um *politeísmo de valores*, e de um espaço de visibilidade construído através de lutas por reconhecimento, exercem influência no modo como pensamos e agimos no mundo, uma série de outras variáveis precisavam ser reveladas para uma melhor compreensão acerca do processo social de construção dessa abertura na IBP.

Nesse sentido, buscar as relações diretas e indiretas na história de vida do pastor presidente, a partir de entrevistas em profundidade, as interrelações com a biografia da pastora sua esposa, como a trajetória construída no interior da igreja do Pinheiro e as pressões internas por parte de um grupo que começava a se formar (GGI) - e exigir o reconhecimento da cidadania religiosa -, explicitam o complexo mosaico que fez aprofundar o debate dentro da instituição, culminando com a decisão de também batizar indivíduos homossexuais. Não há como entender tal fenômeno sem averiguar as relações sociais embutidas nele, em outras palavras, analisar os processos de subjetivação forjados mediante as interações com diversas instituições socializadoras. Revelar, assim, em diálogo com a perspectiva disposicionalista e contextual de Bernard Lahire (2001), a pluralidade de experiência (passado e presente incorporados) enquanto modeladora dos atores sociais.

4.2 A DIALÉTICA DAS EXPERIÊNCIAS COM MEMBROS E UM PASTOR HOMOSSEXUAL NO INTERIOR DA IBP E O PAULATINO PROCESSO DE MUDANÇA DE MENTALIDADE DOS PASTORES AO LONGO DE MAIS DE UMA DÉCADA

A problemática da homossexualidade veio à tona na igreja a partir da existência de membros e até mesmo um pastor homossexual bastante querido pela comunidade. Este passou por um processo de constantes crises por conta de sua orientação sexual e do cargo que chegou a ocupar na igreja. As “lutas” travadas por Ismael⁸⁷, de acordo com relatos do pastor Wellington, já eram conhecidas pelo casal de pastores desde quando ele era seminarista cujos estudos foram financiados pela IBP. A partir desse caso, e de outros contatos dentro da igreja, os pastores puseram-se a estudar mais a fundo a questão uma vez que é unânime entre as vertentes hegemônicas do campo evangélico pentecostal atrelar homossexualidade ao pecado devido à suposta relação feita nos textos sagrados.

Todavia, a postura tomada pelos pastores seguiu um percurso pautado pela cautela, o que pode ser explicado também pela própria trajetória de participação dos dois líderes em movimentos sociais, a influência progressista do seminário teológico etc. Ismael, ao que o pastor Wellington relata, possuía um comportamento exemplar dentro da igreja, ganhando destaque entre membros e lideranças pelo potencial carisma que possuía. O comportamento condizente com os princípios éticos da congregação produziu uma espécie de ruído nos resquícios de preconceito existentes no imaginário dos pastores. A representação negativa da figura do homossexual como sexualmente promíscuo e desvirtuoso não correspondia com a existência do recente pastor, totalmente oposta ao imaginário homofóbico comum. Um outro membro, **Daniel**⁸⁸, 54 anos, também instigou as lideranças a partir do momento, em um encontro de preparação para o batismo, que confessou naturalmente sua homossexualidade ao público, provocando um certo desconforto no grupo, que não soube lidar de imediato com a questão. A cerimônia do batismo acabou sendo desmarcada para que se fosse avaliada essa questão em específico. Para a membresia, esse era o primeiro caso concreto a ocorrer dentro da igreja, não imaginando que os pastores já estavam lidando com tais inquietações há muitos anos. Assim narra o pastor Wellington sobre todo o processo de relação da IBP com a problemática da diversidade sexual:

⁸⁷ Nome fictício.

⁸⁸ Nome fictício.

Veja, uma coisa importante que se deixe claro, toda igreja evangélica está povoada de irmãos e irmãs LGBTs, toodas as igrejas! Não tem uma. Então, todas as igrejas possui uma população silenciada, invisibilizada, devidamente dentro dos armários, guarda-roupas, o que quer que seja, quietinhos, né? Onde as pessoas fazem de conta que não sabem ou não querem saber. E essas pessoas inclusive também vivem um dilema mesmo, de ser um demônio, é o espinho dela etc. etc. e tal. Segundo... só para você ter uma ideia, eu cheguei aqui em 1993, a presença desse diálogo imaginário 'ah, tinha um irmão no coral que era gay', por exemplo, este prédio, aqui que nós estamos, o rapaz que desenhou foi no ministério de Moisés [nome fictício], ali, entre, acho que 1983, 1985 e esse rapaz morava aqui do lado. Fazia, salvo engano, engenharia na universidade e se percebeu com AIDS. Veja, estou falando de 1983 ou 1985. Depois esse rapaz vem para cá, se converte e o pastor entrega a ele a responsabilidade de desenhar, fazer o projeto, ele era aluno ainda, alguma coisa assim. Mas, ele não pegou AIDS num espirro, entendeu? Ele tinha, nós já tivemos um ministro de música aqui na igreja, lá atrás, que quando eu cheguei ouvia o folclore da época de Moisés também [nome fictício atribuído ao pastor que presidia a igreja antes de Wellington] (...), que dizia assim, 'ah, que ele gostava de vestir roupa feminina, ele era muito folclórico, ele era muito expansivo, eu não vou citar o nome dele porque hoje ele é autoridade da universidade em ***** [local da universidade ocultado], filho de pastor, entendeu? De família tradicionalíssima, protestante batista em ***** [local ocultado], um monstro, um gênio, um cara à frente do seu tempo, realmente. Então, na verdade esse imaginário sempre rodou aqui pela igreja do Pinheiro, né? Quando eu cheguei, encontrei alguns casos, né, de pessoas que... mas, sempre naquela perspectiva que 'o irmão está em luta', né? Digamos, 'todo mundo num é pecador? Então é o pecado dele, um dia quem sabe ele muda de vida'. Até que nós tivemos a presença do **Daniel**, eu até brinquei com ele esses dias, '**Daniel**, vamos ver... porque o **Daniel** não é batizado, por exemplo, até hoje... e aí o **Daniel** vem, aceita-se Jesus, vai para classe de batismo e quando chega lá está todo mundo no final da classe, muito feliz que descobriu essa igreja, porque 'eu ainda fumava e eu achava que não poderia ser crente', outro bebia... aí o **Daniel**: 'e eu que sou gay!!!'. Aí o pessoal para e diz assim: 'hã?', né? E eu lembro a gente vindo com o **Daniel**, eu e Odja aqui para sala para explicar para ele que agora a questão era muito mais... porque era a primeira vez, não que a igreja não tivesse batizado homossexuais. Mas esses próprios homossexuais se batizaram como heterossexuais em luta com a homossexualidade. Eles não se batizaram plenos e inteiros. Alguns assumiram e aí a igreja não excluiu e outros ficaram calado até aquele momento [refere-se ao momento da preparação para o batismo]. **Daniel** não, aí entrou a questão teológica, que é mais profunda, que é, espera aí, se o batismo é

um processo de arrependimento do pecado, né? E deixar o pecado e eu enquadrar a homossexualidade como pecado, como que alguém pode.... mas, a pessoa mentirosa não deixou de mentir, mas ela está lutando para deixar de mentir. Só que deixar de mentir eu posso, deixar de roubar eu posso. Não é? Deixar de matar... mas, se eu enquadrar a homossexualidade como pecado, a pessoa tem que se arrepender da homossexualidade e deixar a homossexualidade, a pergunta é: como ela vai deixar? E eu não quero entrar no mérito 'ah, mas fulano foi curado', 'mas fulano hoje está casado e tem filho...', amém, glória a deus [fala em tom irônico], eu tenho outras explicações. Mas, não estou na pele dele, não vou perder minha energia com a luta dele ou dela, entendeu? Então ela estava dentro dessa categoria, então como se resolve isso? Então ele não poderia, se na época levasse para o plenário, a igreja do Pinheiro.... a igreja do Pinheiro sempre foi muito... cordial, amorosa, ela batizaria, mas batizaria meio por solidariedade, meio, né por... assim... é, por necessidade (...). Então seria um gesto de magnificência, 'olha, eu, hetero, que não sou pecador, vou lhe acolher, vou lhe batizar até, está certo?' Não é em uma reflexão profunda de desconstruir e aí se perguntar 'de onde lá veio essa narrativa, mas está pautada na Bíblia? Está escorada na Bíblia? Está? Então vamos olhar'. Aí a gente vai olhar com calma, descobre que são 06 textos etc. etc. E vai descobrir que o discurso de Jesus é muito mais pesado contra dinheiro, do que... Jesus não toca nessa questão. E Jesus vive no contexto de Roma, que não faltava homossexualidade, se bem que a homossexualidade ali em Roma não tem nada a ver com a concepção de homossexualidade... então, a gente começa a entender, começa essa ebulição de perguntas e perguntas, e aí claro, a gente começa a provocar a igreja, provocar como? Nesse processo, alguns que se batizaram como heteros, no armário, decidem pelo menos sair do armário. E eu começo a provocar a igreja. Se a gente não batiza esse porque é homossexual, mas esse que se batizou como hetero e ele agora está dizendo que é homossexual, então para ser coerente eu tenho que excluir ele. 'Não, pastor, não pode excluir'. Então como eu não posso excluir ele porque é gay e não posso aceitar o outro porque é gay? 'ah, mas esse eu não sabia'. Ah, então quer dizer que se ele ficasse... mentisse... então, você começa a fazer pergunta do ponto de vista ético e criar o questionamento na cabeça das pessoas para refletir... isso levou 11 anos. A gente fez seminários, a gente fez palestras, a gente fez estudos, retiros, revirou a Bíblia, a gente conversou (...).

Em um claro processo reflexivo, mediado pela figura da própria esposa, que é teóloga e acadêmica, as antigas concepções começaram a ser questionadas e substituídas por uma nova visão que levava em conta diversas variáveis como contexto histórico, cultura patriarcal e até mesmo influências ideológicas do tradutor dos textos sagrados. A mudança foi profunda ao

ponto que o próprio religioso passou a usar o que denominarei de *pedagogia da desconstrução*, instigando o senso crítico de fiéis a partir de exemplos concretos e por meio do afeto.

Wellington comenta que, em uma visita ao Rio de Janeiro, em conversa com o reverendo da Igreja Cristã de Ipanema (outra denominação tradicional que se tornou inclusiva), em uma bar, recebeu o conselho de não esquecer de trabalhar a temática com os fiéis também pela ordem do afeto, questionando qual o *mal* estaria presente em pessoas homossexuais:

‘Esse é um assunto que só vai ser destravado afetivamente. Trabalhe no afeto das pessoas, pergunte para as pessoas em que mesmos esses irmãos ameaçam, de onde vem mesmo essa ojeriza, de onde vem mesmo essa concepção de asco, de anátema, seria da Bíblia mesmo?’ [Em menção ao conselho dado pelo reverendo da ICI]. **Ai entra, claro, um momento hermenêutico e exegético, que Odja foi fundamental porque ela se dedicou a isso, fez mestrado, doutorado, inclusive até hoje tem membro que saiu da igreja que ‘ah, depois que a pastora se desviou com esse negócio de estudar, deu nisso’.** Mas, é, toda desconstrução que é feita, é feita com dois pilares. Um pilar, é usando obviamente a inteligência, a razão. E eu chamaria de espírito mesmo para entender os textos, para questionar, de onde vem, em que momento a homossexualidade é tratada dessa forma, o que os textos querem dizer. Mas, outro viés, foi o viés do carisma e do afeto. Eu falei do **Daniel** hoje, mas não há problema em falar do Ismael [nome fictício], que foi ordenado com Odja, Ismael é um menino que eu chego aqui e um ano ou dois anos depois ele se converte comigo e já ali começa a apresentar as lutas dele [sobre sua homossexualidade] e eu o considero um filho, espiritual, e o carinho que eu tenho e respeito por ele, e ele numa luta enorme (...), ele vai para o seminário, ele... mas, toda a luta, mas lutando, lutando, lutando, lutando.... acredita que ao ser ordenado, ele então venceria tudo isso, foi ordenado pastor, assumiu o ministério, a igreja é louca por ele até hoje, com 06 meses ele disse: ‘pastor, não dá não. Não dá porque eu posso resvalar e isso vai expor, vai causar problema para o ministério de vocês e eu não quero’, entregou o ministério. Só que a igreja é louca por ele. Foi líder de crianças a vida inteira e etc. Então claro, eu comecei a usar afetivamente o carisma daquele Ismaelzinho, toda vez que alguém se referia: ‘ah, porque os viados vão se beijar na boca dentro da igreja do Pinheiro’ (...) – me desculpa até o termo, eu gosto de usá-lo porque é para provocar mesmo (...). Então eu comecei a usar [como exemplo] o Ismaelzinho. Porque se **Daniel** era uma figura nova, mas Ismaelzinho era a figura que a igreja amava e conhecia desde a adolescência e não tinha nada para dizer contra ele. Ele e, eu diria, o **Daniel** é o cara que provoca o início da discussão. Mas, o Ismael é aquela figura que as pessoas diziam ‘e agora o que é que eu faço com ele?’ Por ser

*muito amado, muito querido, muito gente boa, muito... sabe? 'E agora, ele é gay, meu deus! (...). Ai você vai usando as duas coisas, levaram 11 anos. E óbvio, agora muito mais pessoal, houve o assassinato do jovenzinho de 21 anos, que eu também não quero citar o nome dele porque até hoje os pais dele, não sei, à época o pai dele era dono de uma Faculdade aqui da cidade e ele caiu numa emboscada e foi queimado vivo, entendeu? Dois grandes.... quer dizer, quem fez a merda já morreu, já.... mas, os mandantes são dois grandes homens de bem [ironiza] da cidade, poderosos... com um menino de 21 anos. Logo depois disso eu declarei no púlpito da igreja: 'os jovens homossexuais da minha igreja não serão encontrados queimados em matagais, ou esfaqueados clandestinamente, eles não vão precisar mais viver no gueto, eles não vão viver no gueto'. Então aquilo foi um.... ali eu estava pronto para, se a igreja quisesse ou não quisesse, me demitiria, não tinha problema algum, eu seguiria meu ministério, sabe, sendo pastor de ninguém, mas não poderia mais fazer de conta, né, que esses crimes, essas violência.... cara, quando eu cheguei em Alagoas o vereador⁸⁹ de Coqueiro Seco [município de Alagoas] tinha sido esquartejado, entendeu? Então esses assuntos vão lhe atravessando que você nem imagina, o **Espírito vai aprontando com você ali que você nem imagina. Veja que coisa simbólica, eu chego em Alagoas e tem esse crime.***

A interação com o novo pastor homossexual teve colaboração importante na mudança de perspectiva dos pastores líderes. Através do contato com o mundo de Ismael, houve uma compreensão cujo foco na dignidade da pessoa do jovem pastor favoreceu o processo de rompimento com ideologias que demonizam qualquer dissidência sexual. Ao fim, o pastor ressalta que esse processo só foi possível também graças à atuação do Espírito Santo. Ou seja, a crença na mística é mantida, acoplada à ideia da busca pela verdade por meio de uma investigação teológica. A crença na atuação da terceira pessoa da Santíssima Trindade nos processos de transformação do sujeito é uma marca fundamental da doutrina pentecostal, todavia, não é verdade que o crente que assim o faz de imediato pode ser caracterizado como pentecostal (MARIANO, 2012). A IBP consegue mesclar diversos elementos, entre eles uma certa crença no poder do Espírito Santo e o uso do emocionalismo em alguns momentos dos cultos.

⁸⁹ José Renildo dos Santos, político alagoano que assumiu sua homossexualidade e por isso acusado de ferir o decoro parlamentar, foi brutalmente assassinado com requintes de crueldade no ano de 1993, no município de Coqueiro Seco. Ver: MOTT (2000).

4.2.1 PASTOR WELLINGTON: TRANSMUTAÇÕES EM SUA BIOGRAFIA

As mudanças ocorridas na igreja, sobretudo à respeito da abertura para o batismo de pessoas LGBTI, não ocorreram de forma repentina, mas foram fruto de um longo processo e de vários fatores que se aglutinaram, possibilitando que a igreja se constituísse tal como hoje se apresenta. Um desses fatores, e por sinal muito importante, tem relação direta com a própria biografia do pastor presidente. Apesar de que a definição pela batismo ter sido fruto de decisão de uma assembleia de fiéis, de acordo com alguns interlocutores, os pastores citavam sempre que possível nos cultos a questão da homofobia como sendo algo lamentável e injusto. A percepção do pastor, no passado, nem sempre foi a mais *progressista* no tocante à diversidade sexual, porém a forma pela qual ele veio sendo moldado, desde sua passagem pelo seminário teológico e principalmente sua experiência como pastor na comunidade do Pinheiro, além da própria interação com sua esposa - criadora do grupo de estudos sobre teologia feminista -, permitiram o processo de transmutação e amplitude de sua visão de mundo, desenvolvendo empatia pela questão da discriminação por orientação sexual e aceitação da diversidade sexual por considera-la reflexo da complexidade humana, criada por Deus. Nesse sentido, faz-se importante compreender a fabricação social dessa percepção, que através das experiências de socialização plural proporcionam ao pastor um *repertório de esquemas* mais sofisticados para lidar com a questão da diversidade sexual (LAHIRE, 2001, 2006, 2013). A seguir, trago fragmentos de vida que salientam os novos esquemas internalizados e externalizados dentro da comunidade do Pinheiro.

Da infância católica e o interesse em servir na igreja à juventude batista

Wellington, branco, estatura mediana, nasceu em uma família católica, no estado de Sergipe, e desde muito novo, aos 14 anos de idade, despertou interesse em ser sacerdote católico. Porém, aos 15 anos acabou por conhecer a fé protestante batista, convertendo-se. Seu interesse pelo sacerdócio católico logo foi transferido para o desejo em se tornar pastor. Ao indagar um pastor batista sobre o seu interesse pela vida eclesiástica, o religioso o questionou se já tinha lido a Bíblia por completo, condição básica para alguém tornar-se pastor. De acordo

com Wellington, foi uma maneira do pastor dizer que ele ainda era muito novo para escolher esse caminho. Que seria preciso mais maturidade e estudo. Apesar disso, continuou engajado como voluntário em projetos missionários da igreja. O futuro pastor da Igreja do Pinheiro afirma que sua *vocação* não foi fruto de uma escolha puramente individual, apelando para a ideia de um chamado divino, que o instigava a servir os mais pobres.

Ativando as disposições do passado no contexto do pastoreio na IBP

Ainda adolescente, enquanto estudante secundarista, participou de alguns protestos organizados pelo Movimento Estudantil, embora até então não havia nada muito sofisticado em termos de preocupação política. Apesar de que já era presente no jovem Wellington uma curiosidade por tais questões. No Seminário Teológico do Norte do Brasil (situado em Recife), no qual desenvolveu seus estudos em teologia, uma compreensão mais humanística foi se fortalecendo em sua formação. Diferentemente de outros seminários, mais ao sudeste do país – de caráter mais conservador e sobretudo ainda vigiados por conta do período da Ditadura Militar – o seminário na cidade de Recife tinha, segundo o religioso, uma característica mais progressista, ecumênica e plural. Porém, mesmo com a influência de perspectivas teológicas mais abertas ao diálogo, Wellington afirma que sua cabeça ainda tinha fortes resquícios de um certo conservadorismo, fruto de sua conversão em uma igreja batista bastante fechada para questões políticas e sociais.

O grande divisor de águas na vida do recém formado pastor foi quando começou a pastorear a igreja do Pinheiro, em Maceió. Esta era frequentada por lideranças sindicais, movimentos de esquerda, o que acabou por contribuir muito no aprimoramento de sua visão de mundo, passando a se aprofundar em leituras de teólogos vinculados à Teologia da Libertação, muito comum entre os integrantes batistas voltados aos movimentos sociais que frequentavam a IBP. Portanto, havia em Wellington uma clara sensibilidade em torno da problemática da justiça social, da reforma agrária, da defesa dos trabalhadores do campo e da cidade.

Uma coisa que eu sempre faço questão de destacar.... é que o pessoal diz assim 'ah, comunista!', eu nunca li, por exemplo, um livro de Karl Marx, eu nunca li Trotsky, eu

nunca li Gramsci, eu nunca li esse monte de gente, então toda a minha formação se dá pelo encontro com Jesus de Nazaré, mas também claro, né, muitos teólogos que me influenciaram, foram influenciados por essas leituras, então eu digo 'eu não li', mas eu li através da vida deles, seus discursos, que acabaram cruzando o evangelho com a vida prática. (Pastor Wellington, diário de campo)

Wellington afirma que, apesar de desafetos o chamarem de *petista*, nunca foi filiado a partido político algum, inclusive, sempre permaneceu muito crítico ao que ele chama de aparelhamento de determinados movimentos sociais pelo Partido dos Trabalhadores (PT) quando tornou-se governo. Sustentando que, apesar de se colocar dentro do espectro político de esquerda, sempre foi oposição responsável à esquerda governista. Inclusive, segundo o religioso, quando era convidado à eventos de alguns movimentos sociais, às vezes era olhado de forma *torta* por certas lideranças quando *denunciava* os *equívocos* do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva.

Em dezembro do mesmo ano que chegou na igreja, por influência de membros sindicalistas que frequentavam a IBP, o pastor já estava participando de uma manifestação em frente a Companhia Energética de Alagoas (CEAL), que ocorreu devido ao assassinato de um trabalhador pelo próprio patrão. De acordo com o religioso, a IBP conseguia reunir importantes nomes de movimentos progressistas, seja de partidos políticos ou lideranças evangélicas. A visão de mundo de Wellington foi atravessada pelas experiências construídas nas relações com movimentos sociais como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) e a Pastoral da Terra, na qual uma liderança importante até hoje é membra da IBP.

A experiências com tais movimentos e o diálogo ecumênico – herança da sua formação batista em Recife – reverberam na construção dos projetos sociais da IBP e de suas filiais em um outro bairro da cidade e em algumas cidades do interior alagoano:

Eu não tenho hoje como quantificar no campo social o que é feito por todas as congregações da igreja, né? (...) Você vai para Chã Preta [cidade do interior alagoano], a gente reúne a cada quinze dias o grupo que vai para lá, que é outra congregação nossa em parceria com a Igreja de Nazareth, em Salvador, a gente atende cem.... setenta a cem crianças e aí, por exemplo, se eu disser assim que a gente vai da comida ao abraço, mas não é uma coisa, assim, é um.... então hoje a gente não

está muito nessa [referindo-se ao fato de que a igreja dá liberdade para suas congregações realizarem os projetos sociais e não pede relatório, não quantifica quantos projetos existe hoje atrelados ao nome do Pinheiro]. O Banho Solidário, hoje, digamos, é o.... foi um presente de Deus, cara. Porque no fundo, no fundo, a gente vinha naquela fase, assim, de 'a igreja do demônio, a igreja dos viados, a igreja que Deus vai queimar, que o demônio tomou conta', e aí Deus toca no coração de José [nome fictício] que me... eu estava fora do país e 'pastor o que o senhor acha?' eu: 'cara bota para frente' e aí no final daquele ano a gente está com o Banho Solidário, dando, cuidando de morador de rua, enquanto a sociedade estava matando, a igreja do Pinheiro demonizada por causa das gay [risos] e das feminazi, cuidando dos pobres, então isso ganhou uma força, né... isso vem, antes os homens da igreja fazendo a questão da Sopa, aí a Sopa, aí vamos levar carinho, vamos levar música, O vamos levar roupa, aí entra o Banho Solidário, perfeito, então essa, vamos dizer, isso é o... mas a gente tem a Pastoral da Negritude, que faz um trabalho de diálogo inter-religioso maravilhoso, né? A gente tem o atendimento psicológico na igreja, quando as psicólogas da igreja e psicanalistas se revezam atendendo à comunidade (...). A percepção da igreja, a gente tem a distribuição de comidas, de cestas básicas e tal, o Natal Solidário (...). Tem uma sub congregação ligada à Palestina [cidade do interior] que é um povoado quilombola, chama-se Paus Preto, aí a gente desenvolve não só um trabalho de evangelização, mas um trabalho ali lento de conscientização, da questão da pertença da pessoa. (Pastor Wellington, diário de campo)

Ao que se percebe, na maioria dos seus projetos, a igreja tem uma preocupação com a conscientização social dos beneficiados, indo além de uma ideia proselitista por si só, trabalhando a questão do reconhecimento e valorização de identidades, possibilitando espaços de contato com outros grupos religiosos, exercitando a empatia e o respeito mútuo.

Transformações da concepção de homossexualidade a partir das interações com a visão de mundo da pastora Odja e a aplicação de pedagogias de desconstrução da homofobia entre os fiéis

A noção da homossexualidade atrelada ao pecado permeou o imaginário do pastor em boa parte de sua vida. Apesar de ter estudado dentro de um seminário ecumênico e bastante sensível às causas sociais, tal temática basicamente não era pautada. A herança dentro do

próprio cristianismo que atrela sexualidade ao pecado ainda é muito potente culturalmente falando, o que torna muitas vezes o debate um grande tabu. Natividade (2009; 2013a) denomina tal fenômeno de homofobia religiosa ou homofobia pastoral. Para o autor, a homofobia, entendida enquanto a desqualificação sistemática de toda identidade sexual e/ou de gênero que transcenda ao padrão heteronormativo - e que acarreta assimetrias sociais, constantes desigualdades de oportunidades, obstrução de direitos - deve ser compreendida de forma plural. Portanto, existem várias modalidades de homofobia presentes no tecido social, entre elas a religiosa/pastoral. A homofobia religiosa, assim, principalmente em âmbito cristão, diz respeito à concepção de que a sexualidade consiste em um caminho linear que interliga gênero e o desejo (NATIVIDADE, 2013a). Caso destoe do padrão focado na reprodução da espécie, no binômio macho versus fêmea, é considerada enquanto um defeito, seja genético ou mesmo atrelada às forças demoníacas. Em linhas gerais, há dentro dessa ideologia religiosa uma tendência a banir toda uma pluralidade de práticas, desejos, experiências e a própria complexidade da construção das identidades em uma única caixa reducionista denominada de “pecado da homossexualidade” (NATIVIDADE, 2009).

Tal homofobia atua de forma mais sutil, distanciando-se da agressão verbal e física, constituindo-se enquanto uma *violência simbólica*. A meu ver, a partir dos relatos de membros do GGI, alguns elementos da homofobia pastoral estiveram presentes por muito tempo nas figuras dos pastores, sobretudo Wellington. Havia, no pastor presidente, uma carga de preconceito que o levava a acreditar que a *homossexualidade* seria pecado, porém o pecado não deveria ser confundido com o pecador. Ao pecador, acolhimento.

Todavia, o histórico da igreja do Pinheiro de defesa de outras minorias sociais, fazia com que não se tocassem diretamente na questão do *pecado da homossexualidade* nos discursos em púlpito, para que não se confundisse com uma espécie de rejeição ao acolhimento por parte da igreja de pessoas LGBTI. Porém, essa era a compreensão mais íntima do religioso.

A experiência, conseqüentemente, construída paulatinamente na comunidade do Pinheiro, lidando com uma diversidade de problemas de pessoas de carne e osso, contribuiu com o processo de transformação da visão de mundo do líder religioso:

Eu fui o que demorei mais [para mudar a visão sobre a homossexualidade], porque o processo aqui foi mais ou menos assim: eu começo com essa coisa no coração

pastoral de acolher todo mundo, a me aproximar, né, e Odja, a se aproximar, mas tinha muita barreira... não curto, não dá certo, não gosto e tal. Depois, aí, desses processos, nós todos nos aproximamos, só que aí Odja continua os estudos. Ela cai nesse de campo de estudar a homossexualidade na Bíblia, descobrir que isso tem uma grande construção cultural etc e tal. Ela resolve essas questões e eu esbarro exatamente aonde? Acolho pastoralmente, é um direito e tal e tal. Mas, é pecado. Então, enquanto não resolvesse isso... hoje, para mim, 'Deus criou o homem e mulher', não, Deus criou, sim, homem e mulher, mas a Bíblia não diz que Deus criou heterossexual ou não. Deus criou homem e mulher, né? A questão trans é outra questão, outra discussão, mas se você perguntar para o Isaías e Daniel, eles em nenhum momento querem ser mulher. O caso deles dois especificamente, então Isaías e Daniel são homens. Homens homossexuais. E aí só para você entende, nós temos o acampamento de homens aqui na Igreja do Pinheiro, que é um espaço interessantíssimo. Quanto o acampamento está nascendo, este debate está nascendo na igreja. E teve um momento em que eu precisei dizer assim, 70 homens na igreja e eu perguntei no final do acampamento: "isso aqui é um acampamento de homens da igreja do Pinheiro ou um acampamento de heteros da igreja do Pinheiro? Porque se for de heteros, ano que vem, nós teremos o acampamento de homens heteros e teremos o primeiro acampamento de homens gays da igreja do Pinheiro. Não duvido que eu faço, a não ser que vocês me demitam antes". Eu sempre destaco isso de demito porque a igreja não tem nem um outro poder a não ser a assembleia, então ela pode me demitir a qualquer hora que ela queira. (...). Eu lembro que eu fiz uma dinâmica lá que o pessoal se chateou, chamei quatro pessoas pra frente e pedi para ficarem nus, e aí todos ficaram nus. Tinham os mais desavergonhados, mais esculhambados, ficaram todos nus. Então eu disse gente olha, do ponto de vista, nós somos isso aqui, um pênis, um testículo, bunda, tal, beleza? Se você é hetero ou homo, cara, então nesse processo eu fui desconstruindo algumas coisas... então minha concepção básica, hoje, é que Deus criou o ser humano a sua imagem e semelhança, como Deus é espírito, ele não é homem-macho, nem mulher-fêmea, logo, ele não é hetero ou gays, ele é espírito. Então como você vai desenvolver a sua condição é uma coisa muito particular, debaixo da orientação do espírito de Deus e o que for confortável porque eu não acredito em sofrimento, Deus não criou a gente para viver em sofrimento. (...). Qual a minha visão da homossexualidade? É uma condição da sexualidade humana, igual a qualquer outra, que precisa ser vivida com graça diante de Deus para não me trazer mácula, ferida, nem para você, nem para ninguém. Por isso que eu luto contra quem quer machucar, quem quer ferir, quem quer agredir. (Pastor Wellington, diário de campo)

O pastor ressalta as dificuldades que teve no sentido de uma compreensão não pautada na ideia de pecado antes da construção do debate e dos estudos organizados pela pastora Odja . Levando-se em conta que o Grupo Flor de Manacá foi construído anteriormente à toda essa problematização em torno da inclusão de pessoas LGBTI, é preciso destacar o papel importante que a leitura da Bíblia pela ótica dos estudos de gênero organizada pelas mulheres da IBP teve no processo que se instalou na igreja sobre a temática da diversidade sexual. O grande dilema da pastora Odja estava posto no seguinte ponto: ao se desconstruir os papéis de gênero pautados na submissão e no não protagonismo de mulheres – construídos por uma leitura machista dos textos sagrados -, como não problematizar a subalternização de outros grupos sociais existentes, por exemplo, em *leituras homofóbicas* dos textos sagrados?

O dilema de se perceber as diferenciações entre sujeitos muito mais além de elementos de ordem natural, mas sim social, perpassadas por teias de poder, foi de grande relevância na mudança de perspectiva da pastora Odja. Em outras palavras, o processo de reflexividade construído a partir de uma leitura feminista da Bíblia conduziu mais rapidamente a pastora a elaborar um outro olhar para a questão da diversidade sexual, distanciando-se do lugar comum das correntes evangélicas hegemônicas. Até então, o pastor Wellington não estava envolvido diretamente com tais estudos, sofrendo influência de sua esposa por conta da própria convivência cotidiana. Aqui observa-se o quanto a visão de mundo de um indivíduo é maleável e absorve esquemas mentais de sujeitos pelos quais convivemos, nesse caso, a companheira de vida de Wellington.

Portanto, entende-se que o *habitus*, compreendido enquanto saber social incorporado, não é um esquema uniforme e engessado, pelo contrário, reflete a própria complexidade das relações cada vez mais diferenciadas dentro de um mesmo campo. De acordo com Bernard Lahire (2001; 2006; 2013), as disposições variam dentro de um campo, não são tão rígidas e fechadas tal como compreendeu Bourdieu à sua época. Em outras palavras, estamos diante da categoria que o autor denomina de *homem plural*, em que se constata que uma pluralidade de experiências engendram os atores⁹⁰ sociais⁹¹. Ou seja, em uma sociedade cada vez mais

⁹⁰ Aqui utilizo o termo ‘ator social’ não no sentido apregoado por Goffman (1988), por exemplo, em analogia à performance teatral, mas no sentido que Bernard Lahire emprega, relacionado à própria etimologia da palavra ator que advém do termo ação.

⁹¹ A perspectiva de Lahire, segundo Lilia Junqueira (2010), diferencia-se por exemplo da perspectiva de Norbert Elias. Esse entende que – a partir de sua análise configuracional – os indivíduos são forjados a partir das relações de interdependência e coerção social. Todavia, para o sociólogo francês, não só as relações de interdependência

diferenciada, haverá mais opções para a ação, para a própria subjetividade. Nessa lógica, o quadro plural de socializações dos pastores⁹², uma vez que cada ator está mergulhado sucessivamente em vários grupos, socializações essas que podem ser bastantes heterogêneas, explicam as razões das quais a Igreja do Pinheiro se organiza da forma pela qual expus.

Apesar de prevalecer a compreensão de uma dicotomia clara quando o pastor afirma que a divindade criou macho e fêmea, diferenciação essa que Teresa de Lauretis (1987) denomina de *tecnologias de gênero*, é perceptível uma mudança significativa na sua visão de mundo. É comum dentro de uma teologia mais tradicional, presa a um viés ideológico biológico-determinista, enxergar esse binarismo enquanto uma complementaridade natural, apesar do polo feminino ser o mais frágil e submisso aos ditames masculinos. Todavia, o pastor coloca o desejo e a orientação sexual como questões que vão além da fisiologia anatômica, possuindo uma independência do corpo, permanecendo dentro da ordem da subjetividade, dos caminhos que o indivíduo vai construindo, nada disso fora da vontade do Espírito de Deus. Ou seja, as diversas possibilidades do desejo seriam reflexo da complexidade da criação divina, imagem e semelhante de um Deus também complexo.

4.3 LUTAS POR RECONHECIMENTO E A BUSCA DA CIDADANIA RELIGIOSA: O SURGIMENTO DO GRUPO DE GÊNERO E IDENTIDADE (GGI)

Depois de alguns anos, a temática da homossexualidade voltou a circular a partir de um seminário, chamado Vida Nova em Cristo, de preparação para o batismo de um grupo de fiéis, que ocorreu em 2011. Geralmente, o batismo demora um certo tempo para ocorrer na vida de um membro, quando o crente já possui mais maturidade e se sente de fato engajado na igreja e decidido a viver em comunidade. Em um debate, que ocorria no seminário, sobre alguns tabus a respeito da condição do crente para o batismo, em que muitos relatavam surpresa em saber

constroem os atores sociais, o passado vivido e incorporado, porém, deve ser levado em conta. A interação, portanto, não é o único mecanismo a fabricar o comportamento humano. Existem paralelogramas de forças.

⁹² No caso de Wellington, a experiência juvenil com movimentos estudantis, a conclusão dos estudos teológicos em um ambiente mais aberto ao diálogo com outros credos, as influências da membresia progressista existente na IBP quando passou a pastorear e as interações com a visão de mundo de sua esposa feminista. No caso da própria pastora, a formação teológica humanista, a vivência com a membresia da IBP, os debates proporcionados pelo Flor de Manacá e as interações com pesquisadoras e pesquisadores mais progressistas no âmbito do seu curso de Doutorado, orientada por uma das maiores referências da América Latina em Teologia inclusiva/gay/queer.

que, por exemplo, mesmo sendo fumante poderia ser batizado, **Daniel**, negro, 54 anos, que participava da preparação, acabou mencionando que era homossexual. A questão de sua orientação sexual era tão bem aceita por si – o mesmo militava e prestava serviço para o Grupo Gay de Alagoas – que se expressou com a maior naturalidade possível, além do fato de que se sentiu à vontade principalmente por conhecer a postura de tolerância por parte do pastor (nessa época, apesar da tolerância, para Wellington a homossexualidade ainda era pecado). Todavia, a opinião de maior abertura do pastor ainda não era necessariamente a opinião da membresia. Sequer havia uma decisão formal a respeito dessas questões. Diante do mal-estar que foi gerado, os pastores precisaram conversar pessoalmente com **Daniel**, explicando-o que essa era uma temática sensível e a igreja ainda não estava preparada, apesar do repúdio à homofobia ser tocado por diversas vezes nos cultos. Na ótica dos pastores, essas questões tinham que ser trabalhadas de forma paulatina para não provocar conflitos, cisões. Em meio a isso, ampliou-se o debate para a membresia da igreja. Seria preciso analisar com cautela a questão. Apesar disso, os outros fiéis que participavam do seminário se recusaram a serem batizados caso **Daniel** fosse excluído. Houve certa comoção e empatia pelo caso. Então, a cerimônia de batismo, de modo geral, acabou sendo suspensa.

Diante desse processo, em meio a visibilidade que **Daniel** passou a ter, outros membros homossexuais que frequentavam a IBP o procuraram e decidiram criar um grupo paralelo à igreja para discutir a temática da homossexualidade e a relação com o cristianismo. As reuniões passaram a ocorrer na casa de um dos membros, sempre havendo revezamento do local. Aos poucos, outros amigos gays de variadas denominações evangélicas passaram a participar das discussões (Imagem 11). No total, segundo **Daniel**, eram 07 os integrantes que mantinham a ocorrência dos encontros. As reuniões eram marcadas por debates sobre a teologia gay/inclusiva, ramo que surge nos EUA e chega ao Brasil⁹³ juntamente com a criação das primeiras igrejas inclusivas. Tal teologia contextualizaria as supostas condenações à homossexualidade, afirmando que houve traduções bíblicas equivocadas, ou mesmo que certas condenações precisavam ser compreendidas à luz do contexto da época, marcado por outras variáveis cuja finalidade não seria a rejeição da diversidade sexual em si, mas uma série de outros elementos como a questão do combate à idolatria. **Daniel** relata sobre o material que era utilizado nas reuniões:

⁹³ Para maior aprofundamento em torno da emergência de teologias inclusiva/gay/queer, ver André Musskopf (2005; 2012).

Tem muito texto, hoje, disponível na internet. Apesar de não.... essa discussão que você está acompanhando aí não ter é... atingido a sociedade, mas já tem muita coisa que é produzida, né? Que a gente tem acesso, né, na internet, ah, com colegas, livros que são publicados que a gente é... pegava e socializava, copiava textos, fazia discussão em cima desses textos para entender melhor essa situação. (Daniel, 54 anos).

Além do discurso de desconstrução do preconceito que era feito pelo GGI, **Daniel** ressalta a problematização acerca da desconstrução do racismo e do machismo que já era uma realidade entre outros grupos consolidados na igreja e da ideia de construir uma pastoral que abarcasse também questões específicas do público LGBTI:

Quando eu cheguei lá na IBP, também já tinha esse discurso de desconstrução do papel da mulher, do negro, entendeu, que era enfatizado muito, que ajuda.

Pesquisador: *Havia interesse em construir algo semelhante à Pastoral da Negritude e o Grupo Flor de Manacá?*

Daniel: *A ideia era uma pastoral, uma coisa assim, a ideia sempre foi essa, entendeu? De ter uma pastoral dentro da igreja que a gente pudesse ser referência para alguém que estava chegando. Acolher. Mas, não foi possível naquele momento. Acho que, quem sabe agora que a igreja já tomou uma posição mais definida com relação a isso, né? Eu continuo lá, Marcelo também [nome fictício para um dos advogados da IBP, assumidamente gay que hoje encontra-se fazendo parte de um dos cargos de prestígio da igreja], mas a coisa tem que acontecer naturalmente.*

Após um período em que as reuniões eram organizadas nas casas uns dos outros, o grupo decidiu que seria importante que as discussões pudessem ocorrer dentro do próprio prédio da igreja. À medida que os encontros passaram a ocorrer no templo, com autorização dos pastores, algumas reivindicações começaram a surgir em termos de cobrança por posicionamentos mais incisivos dos pastores, solicitação de abaixo-assinado para alguma demanda do grupo, o que começou a gerar um clima conflituoso e de recuo das lideranças. A membresia acabou por tomar ciência da existência do grupo, levando muitos adeptos a não simpatizarem com a existência do GGI, gerando até mesmo a saída definitiva de alguns fiéis. O que ampliava mais ainda os boatos pela cidade de que a IBP seria a “igreja dos viados”, a “igreja do demônio”. O

grupo começou a desenvolver a pretensão de se fixar e se afirmar dentro da igreja, lutando por um espaço de reconhecimento. A preocupação com uma crise maior por parte dos pastores começou a gerar ruídos na comunicação com o grupo. Inclusive, atritos internos ao grupo começaram a ocorrer, ocasionando a saída de Marcelo por um conflito direto com **Paulo**, 35 anos. Para **Daniel**, a pressão do grupo foi essencial para ampliar a discussão entre as lideranças da igreja⁹⁴:

Se não tivesse essa militância, essa pressãozinha, a igreja continuaria da mesma forma, né? Ninguém, é.... acho que nada muda, a sociedade é assim. A sociedade não muda se você não coloca ela em cheque, entendeu? Se você não a afronta. Não tem mudança se você não... enquanto você achar que está tudo normal, que está tudo bem, o status quo, né, das pessoas se mantém porque é... as pessoas que têm privilégios não querem... tudo passa por essa questão dos privilégios. Na realidade, os gays são considerados, assim, meio inferiores, vivem na clandestinidade. Também lá, dentro da igreja, as pessoas como são, vivem na sociedade, nesse mundo, carregando, né, esses estereótipos que nós temos para lá dentro da igreja porque a igreja não é diferente de lugar nenhum. (...).

Pesquisador: Ainda há resistência da igreja para outras pautas?

Daniel: Ainda sim com relação ao **casamento**, por exemplo, né, que eu acho que... o pastor Wellington disse que não vai casa ninguém, 'se a pastora Odja quiser casar, case, mas eu não caso' [fazendo referência à fala do pastor]. Ele já tomou uma posição, mas acho que é um processo também isso aí. Tudo muda. Sei lá, daqui a 10 anos como é que vai estar isso aí. Talvez com Bolsonaro pode até retroceder [risos]. (...) Aquela igreja sempre teve uma tendência de ser meio, era considerada a 'igreja vermelha', a 'igreja de comunistas', sempre foi uma igreja mais progressista de esquerda, entendeu? Tem uma militância de esquerda dentro da igreja, né, sempre foi...

Apesar da igreja se abrir para o batismo de pessoas LGBTI, o pastor manteve resistência à possibilidade de realização de cerimônias de casamento. Percebe-se que há um certo receio em Wellington de mudanças um tanto mais radicais em virtude de uma suposta reação negativa por parte dos fiéis e até mesmo da opinião pública em virtude do processo um tanto traumático

⁹⁴ Após alguns acirramentos e um clima de instabilidade que gerou na igreja, **Daniel** resolveu sair por alguns anos. Retornando somente quando a igreja já tinha oficializado a possibilidade do batismo para pessoas LGBTI. O posicionamento da igreja foi interpretado por ele como um ato de coragem, instigando-o ao retorno. Seu batismo ocorreu em 2018, poucas semanas antes de entrevista-lo.

de expulsão da CBB. No imaginário cristão o casamento carrega um elemento de sacralidade muito potente, o que talvez pudesse ser interpretado como uma apostasia ainda maior que a simples aceitação pelo batismo. Os membros que aceitaram a abertura para o batismo de pessoas LGBTI podem ter agido de tal forma por diversas motivações, das mais humanistas até às noções de que pelo batismo e seguindo uma vida cristã, o indivíduo LGBTI se transformaria. Um *casamento gay* dentro da igreja poderia representar uma certa rachadura a um sistema que naturaliza e sacraliza a todo custo a heterossexualidade. A decisão pelo batismo, a meu ver, ainda possibilita uma certa compreensão ambivalente. Ao mesmo tempo, ao que pude constatar nas falas do pastor tanto no púlpito quanto na entrevista, as lideranças agem com cautela pelo fato de que a igreja é uma comunidade que possui suas peculiaridades e que essas são diferentes de um movimento social ou de um partido político, por exemplo. Os movimentos no tocante à abertura da igreja à diversidade sexual e de gênero são paulatinos por conta da natureza própria da instituição.

Entre todos os membros do GGI, **Paulo**, pardo⁹⁵, 35 anos, e **Pedro**, negro, 46 anos, eram os mais incisivos no embate com as lideranças. **Paulo** tinha uma personalidade mais inquieta, o que levou a sentir interesse em congregar na IBP, uma vez que as aulas ministradas pela pastora Odja na Escola Bíblica dominical o instigavam mais que alguns cultos, que segundo ele eram na maior parte emotivos, presos a cunhos de fé e que não conversavam com a vida real. Seu interesse acabava sendo mais no âmbito acadêmico, o que também o fazia sentir como algo espiritual, uma vez que para **Paulo** o intelecto também era espiritual. **Pedro**, por sua vez, cresceu dentro da Igreja do Pinheiro, diferentemente dos outros fiéis gays. Desde pequeno acompanhou todos os ritos da comunidade e viu de perto o desenvolvimento dos grupos que hoje estão instalados. Por muito tempo *militou* na pastoral da negritude. Nunca tinha se posicionado sobre questões relacionadas à diversidade sexual ou mesmo saído do *armário* na igreja, o que mudou por completo com a iniciativa de **Daniel** ao se revelar homossexual em seminário de preparação para o batismo:

*Eu sempre tive uma vida muito tranquila, muito tranquila dentro da igreja, até que... surge o conflito que é quando **Daniel** chega na igreja. Ai eu não sei como ele te falou a questão dele, mas que quando **Daniel** está pronto a se batizar, se revela como militante LGBT e gay e a igreja suspende o batismo. Há uma reviravolta. E ai quando*

⁹⁵ A identidade étnico-racial dos interlocutores foi definida pelos próprios através de autodeclaração.

***Daniel** se declara gay, e que suspende [o batismo], ai entra a minha ética moral. Eu sempre como o justiceiro, aquela coisa de trazer a militância, eu comecei a questionar. Eu disse: “poxa, eu estou batizado, eu sou gay e tal e eu nunca...”, porque começou a surgir dentro da igreja que um militante gay iria influenciar os adolescentes, iria assediar os homens dentro da igreja, as crianças estavam correndo o risco, e não sei o quê, para um militante gay, entende? Então, eu trouxe aquilo para mim. Foi quando eu resolvi, ai sim, falar com os pastores e enfrentar e chegar até **Daniel** e: “poxa, **Daniel**, estou junto com você, nunca me declarei aqui, mas agora com você eu vou estar junto porque é injustiça o que estão fazendo com você”. Então a partir daí, foi que a gente começou a conversar sobre, e ai que surgem os debates. A gente surge nesse contexto todo. (Pedro, 46 anos).*

Percebe-se que um certo sentimento de pertencimento a um determinado grupo social é aflorado em **Pedro**, que ao sentir as dores de **Daniel**, coloca-se em solidariedade ao ponto de também revelar-se homossexual perante às lideranças eclesiais. O fortalecimento dos laços de solidariedade entre os membros do recente grupo criou uma organização mais efetiva de estratégias para promover maior visibilidade das questões LGBTI dentro da comunidade, buscando-se o reconhecimento perante a igreja. Uma delas consistiu na busca pelo aprofundamento de estudos teológicos que já existiam a respeito da desmistificação da ideia de homossexualidade enquanto pecado. As reuniões do GGI tinham por um dos objetivos a construção de um aprendizado bíblico tanto para responder aos anseios pessoais de dúvidas acerca da não pecabilidade da homossexualidade como também de organizar o embate contra a visão de mundo das lideranças religiosas, uma vez que o grupo já tinha em mente que pelas vias do debate racional seria possível conquistar espaço entre os pastores. O outro objetivo, ao menos da parte de **Paulo** e **Pedro** com mais ênfase, seria o embate mais direto, cobrando da igreja posicionamentos e posturas em sintonia com um dos próprios pilares da igreja: a opção pelos oprimidos.

4.3.1 O EMBATE E O CONFLITO ENQUANTO ESTRATÉGIAS DE DESCONSTRUÇÃO DO PRECONCEITO

Um dos valores mais caros da Reforma Protestante consiste na luta pela livre interpretação da Bíblia, antes monopólio da Igreja Romana basicamente até o século XVI. Na perspectiva do reformador Martinho Lutero, o cristão não precisaria de tantos intermediários e representantes entre Deus e o ser humano. Diferentemente da cultura católica medieval, o luteranismo advogava uma relação mais direta e pessoal com a divindade. A única intermediação, radicaliza Lutero, seria por meio do que está escrito nos textos sagrados. Somente os textos bíblicos deveriam importar uma vez que tradições estão suscetíveis a erros e falhas humanas. A igreja do Pinheiro, enquanto uma comunidade de tradição batista, sempre valorizou a independência dos indivíduos no sentido de uma autonomia para a interpretação da Bíblia. Nesse sentido, os membros do GGI, usando da legitimidade dessa liberdade de compreensão e construindo uma argumentação racional que levasse em conta a história do povo judeu, entre outros elementos culturais, focada somente nos textos sagrados, conseguiu aos poucos sensibilizar os pastores, sobretudo a pastora Odja, que já fazia esse mesmo exercício só que voltado para a questão das mulheres. **Pedro** expressa bem como se organizou essa rede de estratégias para o embate:

Nós começamos a ter como objetivo principal questionar a igreja por que ele [Daniel] não estava sendo batizado, que era questão da homossexualidade. E se tinha gays dentro da igreja já batizados, como ele poderia ficar de fora? E aí esse processo a gente sempre cobrava o batismo, sempre cobrando o batismo. Era um ponto chave para gente. E aí a gente precisava, também, nos fortalecer diante do estudo bíblico para questionar e desmistificar textos bíblicos. Foi quando a gente... com essas nossas reuniões, nós começamos a traduzir nossos encontros para o pastor. A evolução que fomos tendo na leitura, e alguns questionamentos e dúvidas, nós levávamos isso para o pastor. Nós tínhamos uma resistência, sim, com os pastores. Com a pastora Odja e com o pastor Wellington, mas essa resistência era também porque para eles era algo novo. Mas, também existia uma luta de gênero que eles já estavam também trilhando na igreja que era a questão.... a questão de uma mulher pastorear, o que já era uma vitória e estava tendo um conflito grande na igreja (...). Então eram lutas, vamos dizer, paralelas, não é? Iguais... quase paralelas. De uma mulher que estava pastoreando um conflito. Então eram coisas que a gente via que eles nos ouviam. A gente muitas vezes questionava com o pastor Wellington e eu lembro de uma das reuniões nossas, que só dizíamos para os pastores: “nossos encontros estão maravilhosos porque é nesses encontros, pastor, que podemos orar por nossos namorados. Nós... estamos podendo orar, pedindo a Deus em voz alta e perante todos para nos proteger contra a violência, contra a criminalidade, contra

alguém que queira chegar... porque a gente via muitas mortes de assassinatos de homossexuais. Então a gente nos protegia nessas orações, então a gente começou a perceber isso no nosso grupo. A se tornar importante porque a gente começava a orar e pedir a Deus o que a gente não podia pedir no templo. Orar abertamente para a comunidade. (...). E aí os pastores começaram a ter interesse pela nossa leitura e começaram a querer ir ao nosso encontro. Pastor Wellington foi, o Breno [nome fictício referente a um outro pastor que não congrega mais na comunidade] foi, entendeu?... aos nossos encontros e tal. E a igreja começou a entrar também nesse processo de estudo. (Pedro)

Além desse conflito ocasionado pela revelação da sexualidade de **Daniel**, alguns outros dilemas foram vivenciados dentro da igreja. Três outros casos foram relatados pelos membros do GGI. Um deles ocorreu no Acampamento da Família, que acontece uma vez por ano. Geralmente, casais heterossexuais têm direito a um quarto reservado. Solteiros do sexo masculino e feminino ficam respectivamente em quartos separados. Um novo conflito surge pelo fato de que **Pedro** e **Paulo** tinham namorados e não puderam permanecer em quartos reservados, ficando no mesmo ambiente dos outros rapazes solteiros. O embate girou em torno de questionar ao pastor por qual razão a distinção estava ocorrendo:

*Eu já estava lá há muito tempo. Eu já tinha levado um, dois, três parceiros para a igreja, três namorados, coisa de anos, sei lá, três, quatro anos, na mesma comunidade. Ai a gente teve um Acampamento dos Jovens (...), ai como era? 'Vamos ver, vamos dividir os alojamentos e etc'. Ai tem alojamentos que eram quartos... eram trios e quartetos e.... bom, ai teve.... Tinha alojamentos que eram para casais casados, diziam, não sei até onde era verdade. Ai era quarto de casal. E tinha alojamentos que era para trio ou quatro. Ai beleza, tudo bem. Ai eu, Pedro e Daniel, não... eu, o meu namorado na época e um outro rapaz, que nem era gay (...). Nós três... ai, 'eita, a gente vai ficar no mesmo quarto', que era um quarto para trio. Ai isso foi negado a gente. A igreja proibiu. Ai eu disse: "oxe, vocês acham que vai acontecer o quê? Uma suruba naquele quarto, é!?" Ai foi a maior discussão, como o meu namorado na época era uma pomba lesa, ele não tinha uma voz ativa assim, ai a gente foi, Eu e Pedro, que a gente discutia esse papel. Ai comecei a questionar, no caso era o pastor ***** e a ex-esposa. A eu disse assim, olha, vamos lá: "Olha o que você quer fazer. Você quer tirar o meu namorado do meu lado e colocá-lo em uma outra sala com outra pessoa, tudo bem! Sem problemas. Vamos fazer assim, digamos que vamos fazer assim. Eu pego você, pastor ***** e sua esposa, você, fulaninha, Se eu colocar....*

pastor, você gostaria que eu colocasse ela em um quarto com outro homem, você iria gostar? Só me responda isso, sim ou não?” Não! “Por quê? Qual o objeto de desejo dela, se a gente fosse colocar assim... o objeto de desejo dela é para com quem? É para com o outro sexo. Então, pensa aí. O desejo do meu namorado é para com o mesmo sexo. Você vai colocá-lo com outros homens? Você vai submetê-lo aos mesmos desejos”. Não seria para mim nem um problema. O problema para mim é porque o inverso não acontece, entendeu? Porque se eu não posso, vocês também não podem. Se vocês não podem, eu também não posso. (...). “Se vocês devessem, porque isso é uma obrigação, se vocês tivessem que separar, a gente também teria que separar. E por que a gente tem que separar e vocês não?” Então a gente confrontou isso, eu e Pedro, porque Pedro era uma pessoa que se juntava nessa luta. E mesmo assim foi negado. (Paulo, 35 anos)

É perceptível a manutenção da dicotomia homem versus mulher na divisão dos quartos sob a justificativa de se evitar *problemas sexuais*. Porém, no caso de **Paulo**, a divisão tornava-se insuficiente para compreender o desejo sexual que transcendia as questões de gênero. **Paulo** tenta pedagogicamente explicar a um ex-pastor da comunidade que se a divisão visava inviabilizar desejos e supostas práticas sexuais pelo sexo oposto, no caso específico dos homens gays seria contraditório coloca-los em quartos de heterossexuais, uma vez que o desejo desses eram por pessoas do mesmo sexo. O *correto* seria dividir os quartos também por orientação sexual. Apesar da explanação, a igreja não recuou da medida em separar os quartos por gênero. O que ocorreu no acampamento, de algum modo, está *naturalmente* difuso no tecido social. Lauretis (1987), de certa forma, nos ajuda a pensar a construção dessas diferenciações de gênero perpassadas por ideologias, por complexas tecnologias políticas. As instituições são as grandes construtoras e mantenedoras dessas ideologias de gênero. Nesse caso, em específico, a igreja. Não se pode falar em divisão sexual/gênero enquanto algo universal. Pelo contrário, masculinidades e feminilidades são edificações historicamente situadas. Do mesmo modo em que Foucault (2011) problematiza a sexualidade enquanto dispositivo de poder, ou seja, como um conjunto de discursos, de práticas emergidas no tecido social, Lauretis, em clara influência foucaultiana, situa as relações de poder existente também nas dicotomias de gênero.

4.3.1.1 ÉTICA DE SANTIFICAÇÃO VERSUS HOMOFOBIA RELIGIOSA NO ESPAÇO DOS CULTOS: OUTROS CONFLITOS

A igreja do Pinheiro não possui nem um tipo de estatuto que regule o comportamento dos féis. Em todos os vinte cultos que pude fazer as observações de campo, pregação alguma girou em torno de proibições quanto a qualquer tipo de comportamento no âmbito da vida privada. Geralmente, há a abertura para que o fiel perceba por conta própria o que é ou não excesso. Tornou-se muito mais comum observar no discurso em púlpito o reforço da ideia do amor como regra de conduta. Porém, sutilmente se deixava claro, quando o pastor tecia críticas aos segmentos evangélicos hegemônicos, alguns comportamentos reprováveis, como o culto demasiado a bens materiais, ganância ou mesmo a corrupção, seja no âmbito individual ou em sentido mais largo, voltando-se para à política. Na entrevista coletada, o pastor mencionou que deve existir, entre heterossexuais ou LGBTI, uma ética do bom senso, sem distinção de orientação sexual ou gênero:

Porque geralmente se dizia assim: ‘e como é que vai ser, os gays vão viver como?’ Eu dizia: “claro, claro. Por exemplo, é... os heteros que são putões da igreja do Pinheiro, né, os esquerdomachos, outros putões e tal, eles são por que o púlpito estimula? Não! Então, os gays putões da igreja do Pinheiro não serão putões estimulados pelo púlpito”. A gente não tem um código. O código é a Bíblia, é a conduta de ética, de fé do amar o próximo, né? A gente aqui gosta de uma frase de Martinho Lutero, né, ‘ame a Deus e faça o que você quiser’, entendeu? Se você conseguir. (...) A mesma ética sexual para um hetero é a mesma ética sexual para um gay porque na verdade isso foi uma maldade construída dentro da igreja e fora da igreja, de que... claro, a homossexualidade é uma subversão. Mas é uma subversão de quê? De uma ordem que foi criada da heteronormatividade. Mas, não significa dizer que o homossexual viva sua sexualidade de forma promíscua. Então isso foi maldade. Então, é colar na figura do homossexual a pedofilia. Uma puta de uma maldade. A maioria dos pedófilos são heteros, entendeu? (...) A promiscuidade desse país foram os heteros. Se você for levantar o número de mulheres casadas com AIDS, o número de filhos sem pais, o número de estupros, o número de violência. Então colar isso, sabe, nos irmãos e irmãs era de uma maldade terrível, entende? (...) Um hetero pode ir lá para à praia, aqui pensando o hetero, o ‘homem’, né? E colocar um fio dental, a gente não recomenda, mas a bunda é dele. Entendeu? Quem foi que disse que o gay, que os irmãos homossexuais.... outro detalhe, nós não estamos, não podemos responder por todas as sacanagens dos heteros e homos da sociedade brasileira e do mundo. A gente tenta responder por aqueles que aceitam o evangelho e se torna crente. E eu sempre brinquei muito com alguns jovens que chegavam aqui, gays que iriam se converter, e eu: “ô, cara, tu está entrando em uma furada porque

você conseguiu vencer sua família para viver sua vida livremente. Igreja de crente agora você tem uma família dez vez maior que a sua. Então entrar em uma igreja de crente e viver em comunidade é pensar duas vezes antes de fazer uma merda. (...) A regra é o amor. Todos cuidando de todos para que todos possamos ser pessoas melhores independente da sua condição. Sal e luz da terra, é a regra para todos. (Wellington, pastor).

Em contrapartida, **Paulo** relata alguns incômodos que o levaram a abandonar a igreja. Apesar da IBP não possuir um código de condutas explícito, alguns comportamentos no ambiente do culto chegavam até mesmo a serem chamados a atenção pelo pastor. Na perspectiva de **Paulo**, manifestações de carinho, como um abraço ou mesmo um toque no companheiro durante a cerimônia, eram motivo de advertência sutil por parte de Wellington a sua pessoa. O que ele não observava ocorrer quando essa mesma expressão de afetividade ocorria entre a filha do pastor e o seu namorado:

Eu sempre levei todos os meus parceiros para a igreja. Eu sou uma pessoa religiosa, então as pessoas que me acompanhavam gostavam da discussão também da espiritualidade e acabavam indo comigo. E assim, como eu estava em um ambiente, quer dizer, eu percebia que eu estava em um ambiente que eu tinha esse tipo de discussão um pouco mais visível, né, assim, eu não era.... o fato de eu ser gay era mais visível, eu era visível na igreja, não era os outros gays escondidos das outras igrejas, então eu confrontava meio que cobrando direitos assim, estilo assim: “a filha do pastor está agarrada com o namorado no culto e beija e até beija dentro no templo e abraça e etc”. Ai eu realmente era afrontoso. Ai eu via isso, ai teve até um momento que eu gravei com o celular, eu gravei um casal de namorados nas carícias no tempo. E... ai eu gravei mesmo isso. E um outra situação, abracei meu namorado ou não sei o que foi depois, eu não lembro (...). O pastor se incomodou, ou alguém se incomodou, alguns membros foram lá falar como ele, eu não sei.... e ai teve uma fala lá no púlpito dizendo de carícias dos casais, de forma generalizada, né, mas eu já sabia o que era e ai pronto. Ai nesse momento eu gravei e cheguei, não lembro, não sei se cheguei a falar com ele [pastor Wellington], mas estava pronto para conversar. Olha ‘se eu não posso ele não pode’. (Paulo)

De acordo com Natividade (2013a), em determinados contextos evangélicos, quando não são expulsos ou cargos e funções não são retirados do membro que tem sua homossexualidade descoberta, alguma tolerância pode ser dirigida àqueles ou àquelas que não dão visibilidade a sua orientação sexual, ou seja, mantêm um comportamento de discrição. O que possivelmente pode ter ocorrido no caso de **Paulo**, uma vez que as discussões ainda estavam sendo travadas na igreja e os pastores não estavam totalmente familiarizados com elas. Além da preocupação com a repercussão negativa nas mentes de muitos fiéis e o receio de cismas internos, podendo gerar uma espécie de anomia na comunidade.

Na perspectiva de **Paulo**, seriam necessários criar alguns enfrentamentos diretos para conquistar mudanças mais efetivas, uma vez que os pastores apesar de terem sinalizado positivamente para as discussões levantadas pelo GGI, teriam permanecidos inertes diante do caso do batismo de **Daniel**. Em um outro trecho da entrevista, ele diz acreditar que havia uma espécie de hipocrisia, pois enquanto do ponto de vista teórico o pastor condenada a homofobia durante a realização dos cultos, na prática qualquer expressão mínima de afetividade ou qualquer tentativa de maior visibilidade de pessoas LGBTI era silenciada:

Antes de eu chegar lá, já existiam membros na igreja, que eram assíduos na igreja e eram reconhecidos enquanto homossexuais há muitos anos. E essa situação estava muito 'empacada', digamos assim. As discussões não surgiam, ele era invisibilizado, o Daniel especificamente. A situação que teve do batismo dele foi silenciada por muitos anos, silenciada! Disseram que estavam trabalhando paulatinamente a situação, isso não era verdade. Porque muitos anos depois eu cheguei e eu fiquei sabendo sobre a situação e... 'o quê que aconteceu até agora desde o dia em que você foi barrado de se batizar até agora, o que é que teve?'. Nada, não aconteceu nada! Não tinha instruções, estudos etc. disseram que faziam sobre isso, que discutiam sobre isso. O que tinha eram pinceladas de falas aleatórias e que efetivamente não desconstruía nada.

Pesquisador: qual o seu olhar acerca dessa situação?

Paulo: (...) Essa situação é uma tentativa de manter o status quo dizendo que está trabalhando a inclusão. (...) Enquanto **Daniel** esperou sei lá, eu não sei... eu sou péssimo de tempo. Esperou quatro anos para aparecer novamente essa discussão e a gente poder discutir, em um ano muitos trabalhos poderiam ter sido feitos que poderiam ter conquistado outras coisas que não foram. Então ele perdeu quatro anos. Eu digo que ele perdeu mesmo. E eu acho que foi até mais. Perdeu mesmo porque ele era invisibilizado. Era simplesmente um membro que ia e saía, só. A sexualidade dele nunca apareceu na igreja. Então não teve uma construção paulatina e pedagógica.

*Construção paulatina é... ele teria que se tornar visível, ponto! 'O que é que a gente faz a partir daqui?' Não teve. Ele se tornou visível, ele foi apagado, aí o tempo foi lá... o tempo passou, aí com a nossa chegada - eu digo com a nossa chegada porque eu comecei a aparecer, como eu era afrontoso, então, como eu entendia que **as situações só mudavam diante do conflito**, na minha visão **tudo só muda diante de um conflito**, né, se não tem um conflito o status quo permanece. Então, algumas situações eu fazia questão de vivenciar porque era uma momento de reivindicar. Tanto o silenciamento, tanto o apagamento era o momento de reivindicar. Por exemplo, eu já estava lá há muito tempo, **eu já tinha levado um, dois, três parceiros para a igreja, três namorados, coisa de anos**. (Paulo).*

Um outro embate entre **Paulo** e uma das filhas do pastor trouxe o pastor Wellington diretamente para um conflito maior com aquele, ocasionando sua saída definitiva da igreja. A igreja proporcionava alguns encontros para debater temáticas diversas que eram sugeridas pelos membros do grupo. A sugestão do tema era feita no grupo do aplicativo de mensagens instantâneas, *WhatsApp*, passando pela averiguação de uma comissão e por último pela escolha da pastora, que decidia se iria debater sobre o tema ou não. O fato do tema ter que passar pela aprovação ou não da pastora deixou **Paulo** inquieto, uma vez que a igreja alimentava o discurso da existência de uma democracia interna:

Eu disse: "olha, pessoal, vamos sugerir temas para gente" ... isso no grupo já de WhatsApp. (...) Ai eu disse, eita, beleza! Vou sugerir um tema: monogamia. Pronto, aí sugeri. Foi lá no grupo que eu perguntei como era o processo. Foi lá no grupo mesmo. (...) Ai eles explicaram qual era o processo, aí eu disse assim: "então a gente não escolhe, alguém escolhe no final, né? Beleza. Esse foi o meu questionamento. Então a gente não escolhe, quem escolhe é a pastora, ela que decide. Ai isso, é... para as pessoas foi muito... embora todos já soubesse que era assim, mas eu perguntar isso parecia uma ofensa. Mas eles disseram 'não como assim?', mas era verdade. Era essa a hierarquia, né? (...). Isso parecia incomodar, a pergunta. E depois... aí sim, depois da pergunta, as pessoas voltaram para os temas propostos. Ai, eu acho que releram, aí foi quando a filha do pastor começou a questionar: "você está.... você está... (não lembro bem das palavras, mas...) você está querendo criar problemas, não sei o quê. Aqui não é lugar para isso não, blablabla! Eu disse: "eu não estou nem argumentando sobre a minha sugestão de tema, eu não falei nada. Sugeri um tema. Qual foi o problema? Não entendi". Ai nesse diálogo aí, simples diálogo, o pai dela,

o pastor Wellington, entrou pelo WhatsApp dela. E começou a falar comigo no privado. Ai falou coisas loucas, assim, que eu digo: sério que a gente está tendo essa conversa? Parecia que eu estava discutindo com alguém da rua, um rapaz, um moleque na rua. 'Que a gente não constrói.... você está criando problema, lá tem clientes novos [em referência a fala do pastor]'. E eu não havia, realmente, de verdade, falado nada. (...) Ai ele começou a brigar comigo de certa forma, ai... dizendo assim: "você está construindo barreiras e não pontes e não sei o quê". Eu disse: "olhe, até onde eu sei eu não nunca vi, nunca soube que questionar criava muros ou barreiras, pelo contrário. Questionar criava pontes. Ai, mas já que você está falando isso eu saio". Só que eu me referi a sair do grupo. Mas só que ele falou como se estivesse saído da igreja. Ai eu disse: "ah tá. Eu estava me referindo a sair do grupo. Mas, se você quer que eu saia da sua igreja, eu saio da sua igreja. Pronto. Foi assim. (Paulo)

Paulo atribui sua saída da igreja indiretamente à questão da sua sexualidade. Uma espécie de incômodo do pastor com sua homossexualidade *fora do armário* e pelo fato de exigir reconhecimento efetivo da igreja. Segundo seu relato, sua saída ocorreu no momento em que a igreja começava a ser difamada com mais frequência por outras pessoas evangélicas e comunidades religiosas. Boatos de que a igreja tolerava homossexuais e a homossexualidade começaram a circular pela cidade. A igreja começava a ser colocada à prova. Ou manteria os homossexuais que frequentavam o templo forçadamente no armário, silenciando-os e agradando setores evangélicos mais conservadores, ou tomaria uma decisão mais clara e precisa sobre o reconhecimento LGBTI, desagradando outras igrejas, porém podendo entrar para a história como a primeira igreja batista, no estado de Alagoas, a se abrir para o reconhecimento da diversidade sexual. Obviamente que essas questões eram demasiadamente complexas, uma vez que a igreja dependia, para subsistir, de uma maioria heterossexual.

É possível igualmente se pensar tais eventos pela ótica do poder pastoral, em sua dialética do revelar e silenciar, mencionado por Foucault (2001). Hegemônica no contexto medieval, o poder pastoral se dilui nas diversas instâncias sociais da modernidade, colaborando, paradoxalmente, com o processo de criação da individuação moderna (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2001). Dessa forma, não é nada fácil o controle dos corpos dentro de uma lógica social pautada na liberdade individual. Tal controle necessariamente não se exerce por meio de repressões, mas sutilmente através do discurso. Por discurso, Foucault (1996) o entende enquanto uma rede de signos que pode se conectar a outros discursos formando uma rede mais

ampla. Sua compreensão vai muito além de um aglomerado de palavras e ideias. Antes de tudo, é um instrumento de organização funcional que exerce uma estruturação de um determinado imaginário coletivo. O discurso, portanto, constrói a cosmovisão. Apesar das declarações de crítica à homofobia, do respeito à dignidade de pessoas LGBTI, há toda uma constelação ideológica dentro da tradição cristã, a exercer coerções, que naturaliza e sacraliza a heterossexualidade colocando a procriação da espécie como o elemento justificador do binarismo sexual.

Ao que tudo indica, o posicionamento do pastor, apesar de repudiar as formas de violência, ainda transitava dentro do arcabouço ideológico cristão heteronormativo. Qualquer opinião ou comportamento manifesto por parte de algum indivíduo LGBTI, que contrapusesse esse *regime de verdade*, era enxergado como afronta, desordem. Por isso a importância da compreensão da abertura da igreja e mudanças na forma de pensar a diversidade sexual por parte dos pastores enquanto reflexo de um processo complexo de embates dentro da própria instituição.

Paulo acredita que a decisão da abertura oficial, tomada já anos depois de sua saída, para o batismo de pessoas homoafetivas, não foi fruto de uma *bondade natural da igreja*, mas reflexo de uma série de fatores, entre eles – e de grande importância em seu ponto de vista - a chegada de um público jovem, adolescente, com perspectivas de mundo mais progressista, forçando as lideranças a acelerar o processo de aceitação:

A igreja iria cair nessa situação. Ou eles diziam que não ou eles diziam que sim. Mesmo que ela dissesse que não, ela ainda iria sofrer por muitos anos esses desligamentos [de pessoas descontentes com a presença de homossexuais no templo] e eles [os pastores] teriam que retroceder em muitas falas que tinham feito até ali. Por exemplo, iam ter que retroceder... como é que eu posso dizer.... nessa fala de inclusão. Então eles estavam meio que no limiar... ‘a gente está empurrando fulano por tantos anos e até hoje ele não se batizou. E aí, como é que vai ser?’. Então, assim, eles estavam nesse momento. (...) Acho que teve uma decisão que demonstrou sim um pouco de amadurecimento, mas que foi, era... ela foi empurrada pelas situações. A situação era inegável, a realidade era inegável. A presença das pessoas era inegável. Eles foram pressionados, entendeu? Mas, houve sim, claro, uma tomada de decisão, ainda bem que foi positiva. É.... outra coisa, a força mais jovem – eu digo assim, mais jovem, sei lá, vinte e poucos, adolescente, vinte e poucos, os jovens mais velhos são

mais problemáticos -, mas os jovens, sei lá, vinte e três, vinte e quatro, descendo um pouco mais até à adolescência, eu acho que [tem] uma visão mais progressista da vida e isso também ajudava porque era um número maior de pessoas e isso também pressionava mais porque eles estavam vendo que os jovens também tinham um pensamento muito diferente. (...). Então assim, essa outra camada de adolescentes para jovens estava se ampliando muito, a questão da sexualidade aparecia muito. Tinha muitos jovens, muitos adolescentes, que eles já visualizavam que possivelmente seriam homossexuais, então 'a gente vai ter problemas também'. Estava gerando uma certa pressão. (Paulo).

O discurso de **Pedro** quanto a seu papel no GGI e a função que o grupo desempenhava, segue a mesma linha esboçada por **Paulo**. O embate seria mola propulsora para uma transformação mais efetiva. Um outro conflito travado ocorreu quando membros da direção da igreja estava organizando uma homenagem ao pastor Wellington. A comunicação entre lideranças dos diversos grupos, como o Ministério Flor de Manacá e a Pastoral da Negritude, ocorria por e-mail. Em uma das trocas de mensagens para decidir como seriam as solenidades, **Pedro** reforçou a importância da presença do GGI no evento de homenagem, o que causou um descontentamento em quem estava gerenciando a organização, alegando que o GGI não era um grupo oficial da igreja, não estava no livro de registros oficiais da comunidade e, portanto, não seria interessante para aquele momento. O que acabou gerando indignação por parte de **Pedro** por ter enxergado o fato como uma segregação. Era comum, sempre que se entrava em choque com a direção, o GGI, sobretudo na figura de **Pedro e Paulo**, questionar o discurso da igreja que se autocolocava como uma comunidade que tinha feito a escolha pelos oprimidos e injustiçados (Imagem 12, 13, 14). Todavia, sua opinião, hoje, sobre o comportamento dos pastores em ter tido um certo ponderamento, anos atrás, acerca da abertura da igreja para aceitação do público LGBTI sem demonização é de que o contexto à época pedia cautela:

Eu vejo o recuo, eu consigo entender o recuo não como um não. Para gente na época era um não. Mas, não era o momento e o pastor trabalhava a questão do momento. Mas, ele era muito, evidenciava isso muito no púlpito. Não contra a gente, pelo contrário. Ele: 'olha, se vocês falam assim... se fala em amor, nós devemos aceitar'. No sermão dele sempre a gente via a acolhida. Ele sempre questionava na reflexão da assembleia. E isso eu acho que contribuiu muito. Eu já bati de frente, muito, com algumas outras... algumas pessoas, entendeu? Muito sério. De posicionamento.

Agora o Paulo era muito mais, vamos dizer que ele trazia um ressentimento forte, né? De ficar muito assim, em muitos questionamentos. (Pedro).

Em contraposição a fala de **Paulo** sobre sua sensação de proibição de manifestação homoafetiva durante o culto, o pastor Wellington mantém uma visão diferente e respaldada na ideia de uma *ética de santificação do corpo* durante a cerimônia religiosa:

Agora falo como pastor, né? Aquela posição de quem está lá na frente e tal. Eu acho estranho, por exemplo, durante um momento de culto, casais heterossexuais estejam se alisando ou se beijando ou.... Porque o que seria carinho? Você vai ter o carinho e vai ter o.... sabe aquela coisa da paquera, da paixão? O momento do culto, uma hora e vinte, cara, uma hora e meia, duas horas, sei lá, né? Vamos dizer, é o momento em que você está acariciando, vou usar uma expressão, a divindade. Você está acariciando Deus, né? (...) Então, vamos dizer, se você tem que acariciar, se você tem que beijar, se você tem.... Naquela hora e vinte, uma hora e meia, duas horas, é a divindade que você veio para adorar, né? Mas, eu diria que lá atrás isso já foi mais forte, né? Atualmente não tanto, agora sempre com muito bom senso de ambos os lados porque assim, afinal de contas, é o momento de culto, né? Você termina o culto, entende? Então você já tem pessoas que termina o culto e ficam de mãos dadas, você já tem... entende? Agora, você não vai encontrar casais heterossexuais, de regra, em regra! dando amasso. Então, em regra, se não pode para lá, é de bom ouvido que não se pode para cá. (...) Agora, é como eu estou lhe dizendo. Acredito, acredito que, lá na frente, essa geração já terá outra perspectiva, entendeu? Mas, também tendo que respeitar quem.... Olha, na verdade, cara, os mais velho aqui deram um show de acolhimento. O problema aqui não foram os mais velhos e nem foram os bem mais novos. O problema foi um recorte entre vinte e cinco, quarenta anos de idade. A maioria esquerda, progressista, certo, que esbarraram numa teologia conservadora no que tange à questão da sexualidade. Então, sendo objetivo, você já vai ter.... de vez em quando em vejo casais de mulheres uma vez ou outra em que ela ajeita o cabelo da outra, sei lá, dá um... mas, sempre uma coisa muito soft [suave], né? Muito discreto porque não é uma questão de patrulhamento, mas assim, você não tem casais heterossexuais nesse afã. O culto não é o momento para isso, entendeu? Então assim, pode parecer caretice, não sei, talvez seja. Mas, é hora de acariciar a divindade.

O pastor compreende que, durante o culto, a performance corporal deve sinalizar reverência à divindade. A efusividade, caso exista, precisa ser deslocada para Deus, seja por meio de forte emoção, choro, oração em voz alta etc. O ambiente do culto possui uma sacralidade que necessitaria ser respeitada. De certo modo, durante as observações de campo, pude presenciar casais heterossexuais de mãos dadas e até mesmo um casal de lésbicas, aparentando ter seus vinte e poucos anos, igualmente de mãos dadas durante toda a celebração religiosa, sem haver qualquer tipo de advertência pública por parte do pastor. De modo geral, ao que observei, os homossexuais que frequentavam o culto mantinham-se sempre em postura comedida, vestimentas discretas, tal como todos os outros membros. Há uma introjeção dessa ética de santificação no espaço sagrado e, conseqüentemente, adequação e ativação de uma performance corporal mais dócil no campo em questão.

Isto posto, é possível enxergar o conflito sob múltiplos aspectos, desde o de caráter mais subjetivo cujo embate com uma variedade de cosmovisões, através dos processos diferenciados de socialização, edifica assim a personalidade (que é plural), aos conflitos de ordem mais ampla no sentido de lutas sociais travadas pelo reconhecimento. Os múltiplos aspectos dos conflitos não estão separados, pelo contrário, interligam-se. Não é possível pensar a subjetividade desvinculada dos diversos arranjos sociais. O sociólogo Axel Honneth (2007; 2003) nos fornece uma chave interpretativa importante para compreender as noções de moralidade, conflito e justiça embutidos nas sociedades contemporâneas. Em sua compreensão, uma nova normatividade pautada na ideia de reconhecimento em torno de categorias como dignidade humana e respeito emerge no mundo hodierno, possuindo relação direta com o aumento da sensibilidade moral da sociedade.

Todavia, o crescimento dessa sensibilidade é entendido dentro do polo da dialética social. Enquanto hegeliano, Honneth advoga a tese de que o mundo e as ideias sobre o mundo estão em constantes transformações. Em outras palavras, as lutas por reconhecimento devem ser lidas como força moral que impulsionam o desenvolvimento social, edificando padrões novos de moralidade. Nesse sentido, Honneth transcende a compreensão dicotômica da tradição marxista da luta de classes como motor da história. A luta de classe é mais um aspecto de um aparato maior. As lutas por reconhecimento – sejam por questões redistributivas e/ou no campo das identidades – gerenciam os processos de mudanças na sociedade, que por sua vez estão interligados às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco.

Dito isso, é visível no interior da igreja do Pinheiro um processo de luta por reconhecimento da cidadania religiosa construído por membros do GGI. Como bem elucida **Paulo**, em uma de suas falas, a igreja não tomou a decisão pela abertura do batismo para pessoas LGBTI por bondade intrínseca, mas sofreu fortes pressões internas de atores homossexuais. Os processos de transformação e reconfiguração moral a respeito da diversidade sexual se deram em meio a diversos conflitos e embates. O resultado do reconhecimento intersubjetivo está intimamente ligado ao sentimento de integridade e dignidade. Uma vez que a identidade dos atores sociais é construída de forma relacional, o reconhecimento social das diferenças proporciona a edificação de um ambiente de qualidade moral das relações sociais, uma vez que essas não podem ser mensuradas unicamente em termos de distribuição equitativa de bens materiais (HONNETH, 2007).

Diferentemente do que expôs Santos (2017), em sua pesquisa realizada na IBP, ao atrelar as mudanças configuracionais da interpretação teológica executada na igreja em termos de uma maior sensibilidade às pautas identitárias como reflexo de disputas em torno do mercado religioso por fiéis, acredito que outras nuances precisam também ser levadas em conta para a compreensão do fenômeno investigado. Em sua análise sobre o processo de abertura para o batismo de pessoas LGBTI, Santos apresenta a trajetória da igreja na última década, sobretudo a construção do ministério Flor de Manacá e os casos específicos do conflito causado quando **Daniel** revela sua homossexualidade, em pleno seminário de preparação batismal, assim como o caso de um outro pastor ordenado que deixa a igreja por acreditar que sua homossexualidade poderia causar escândalo dentro e fora do templo, como fatores que impulsionam o debate sobre inclusão. Todavia, em sua análise, negligencia a criação do GGI⁹⁶, o fomento dos estudos bíblicos que desconstruíam a ideia de proibição das práticas homoeróticas e os embates travados por alguns membros do grupo no intuito de construir uma plataforma de reconhecimento da cidadania religiosa de LGBTI.

Nesse sentido, compreendo que os novos significados emergidos e que contornam os atuais discursos sobre diversidade sexual, dentro da igreja do Pinheiro, estão sintonizados com

⁹⁶ O GGI nasceu entre 2011 e 2012 e encerrou suas atividades provavelmente entre 2013 e 2014. De acordo com **Paulo**, as reuniões começaram a não mais manter a periodicidade tal como no início do grupo por conta das ocupações do dia a dia dos integrantes. Depois da saída de **Paulo** da igreja, **Daniel** também se afastou, retornando apenas dois anos depois, quando a igreja já tinha oficializado a decisão pelo batismo. **Daniel** batizou-se um mês antes da realização da entrevista para esta pesquisa. No cenário atual da igreja, não há grupo organizado de homossexuais. A negligência de Santos (2017) ocorre pelo fato de que em sua pesquisa os atores LGBTI não foram entrevistados, focando basicamente em uma análise a partir do contexto das lideranças, o que, a meu ver, limita uma compreensão mais ampla do fenômeno em questão.

uma rede de múltiplos processos. A trajetória biográfica dos pastores, a realidade de uma igreja bastante frequentada, desde suas origens, por atores sociais de viés político mais progressista e ecumênico e, principalmente, a organização interna do GGI e todo processo de luta por reconhecimento travado no seio da comunidade, construíram a igreja do Pinheiro, que contemporaneamente se autointitula enquanto *uma comunidade de amor e resistência*.

Imagem 08



Notícia postada no *facebook* informando a abertura da IBP para o batismo de pessoas LGBTI (Fonte: Arquivo Pessoal)

Imagem 09



Notícia postada via *facebook* anunciando que a IBP poderia ser expulsa pela CBB (Fonte: Arquivo Pessoal)

Imagem 10



Convenção Batista exclui igreja em Maceió por batizar homossexuais

Presidente da igreja excluída afirma que medida é um 'retrocesso'. Convenção é o órgão máximo da denominação Batista no Brasil.

11/07/2016 19h36 - Atualizado em 11/07/2016 20h01

Derek Gustavo, em Do G1 AL



Notícia postada no facebook anunciando a expulsão da IBP da CBB (Fonte: Arquivo Pessoal)

Imagem 11

Roda de conversa no espaço da igreja com o professor e teólogo queer André Musskopf (Fonte: Blog da igreja: http://batistadopinheiro.blogspot.com/p/blog-page_8.html. Acesso em 14 de janeiro de 2020)

Imagem 12

Galera linda...
nesse momento não devemos incluir o GGI...
pois uma das coisas mais discutidas nas
reuniões para programação do aniversário era
o momento da participação de cada
ministério... E ficou bem claro que apenas o
que era de fato ministério para a Igreja iriam
participar das comemorações... Sugiro ao
grupo GGI que façam uma homenagem
específica do grupo para nossos pastores...
mas que o momento da Pastoral da Negritude
seja apenas dela...

Beijos,

Print de E-mail fornecido por Daniel retratando embate entre ele e uma das pessoas que dirigiam a comemoração dos vinte anos de pastoreio de Wellington⁹⁷

⁹⁷ Arquivo fornecido por um ex-integrante do GGI.

Imagem 13

Assunto: RE: 20 anos de pastoreio

Vou não amigo, me perdoe, vou depois sozinho e dou meus agradecimentos. Não consigo separar. Nessa ação to fora. Minha consciência não admite tal ato. Não poder agregar não poder somar. Eu sou negro e gay e se eu não poder falar e agradecer aos meus pastores que desde o início eu o acompanhei e sou membro dessa igreja desde criança. Me sinto impedido de agradecer por caprichos de pessoas que chegam a igreja ontem.... Eu particularmente agradecerei a eles.

Date: Thu, 24 Oct 2013 08:18:00 -0200

Print de E-mail fornecido por Daniel retratando embate entre ele e uma das pessoas que dirigiam a comemoração dos vinte anos de pastoreio de Wellington (continuação)⁹⁸

⁹⁸ Arquivo fornecido por um ex-integrante do GGI.

Imagem 14



acho que esta existindo um equivoco na sua interpretação, não existe nenhum tipo de exclusão por parte da Pastoral da Negritude. Estamos cumprindo uma programação da Igreja. Gostaria também de lembrar que você faz parte dos dois grupos, no momento estamos falando da Pastoral da Negritude. Caso vocês como grupo GGI se sintam descriminados ou excluídos dessa atividade, tenha certeza de que a nossa Pastoral estará sempre contra esse tipo de atitude, mas devemos separar as coisas. Contamos com a sua participação, como membro efetivo e atuante que você vem demonstrando ser, da nossa Pastoral da Negritude do Pinheiro.

Print de E-mail fornecido por Daniel retratando réplica de uma das pessoas organizadoras da comemoração dos vinte anos do pastoreio de Wellington

CAPÍTULO 5

ADESÃO RELIGIOSA E CARREIRAS SEXUAIS: NARRATIVAS DE CONFLITOS E CONFLUÊNCIAS ENTRE RELIGIOSIDADE EVANGÉLICA E SEXUALIDADES NÃO- HEGEMÔNICAS

De um lado, é verdade, nossas sociedades endeusam o prazer, a sexualidade, a satisfação do desejo, etc. Por outro lado, contudo, elas são tudo menos sociedades entregues à orgia ou à anarquia sexuais (Gilles Lipovetsky, Metamorfoses da cultura liberal, 2004).

Introdução

No capítulo anterior apresentei um conjunto de elementos que culminou no processo de abertura da igreja ao batismo e aceitação de pessoas LGBTI no rol da membresia da igreja. Foi destacado que tanto elementos no tocante à formação mais humanística dos pastores, em um seminário teológico com características ecumênicas e *progressistas*, assim como as discussões que já vinham sendo debatidas na comunidade sobre a questão racial e de gênero, quanto alguns embates travados pelo GGI em torno da luta pela cidadania religiosa, tiveram um papel importante nas reconfigurações da igreja sobre a temática da diversidade sexual. No capítulo presente pretende-se, portanto, explorar de que forma é construída a relação entre a trajetória religiosa e as carreiras sexuais por parte de membros homossexuais – **Lucas, Daniel, Emanuel, Mateus, Paulo, Pedro, Tiago** - frequentadores da IBP. Seguindo esse panorama, elucidarei os percursos e trânsitos religiosos e as reconfigurações de si por meio da incorporação de uma

nova leitura do universo religioso cristão. A constituição desse novo *self* por parte dos adeptos será perpassada pela crença bíblica de que Deus não faz acepção de pessoas. O imaginário da inclusão que passa a ser elaborado paulatinamente no tecido da igreja, e defendido no púlpito pelas lideranças, tem papel fundamental na construção desse novo eu dos adeptos, proporcionando a experiência do bom viver por meio da resolução de antigos conflitos em torno da relação entre sexualidades dissidentes do modelo heterossexual e identidade religiosa cristã.

5.1 MASCULINIDADE COMO NEGAÇÃO DO FEMININO

Tiago, negro, 26 anos de idade, nasceu no interior do estado de Alagoas. Conforme o seu relato de vida, a questão de sua orientação sexual dissonante da heteronorma já estava, de algum modo, posta desde sua infância. Seus gostos por brinquedos do gênero oposto, segundo sua própria interpretação, já eram um indício de que sua sexualidade trilhava um percurso distinto das outras pessoas a seu redor. Com o passar da idade, percebeu-se sentindo atração física por garotos, todavia não havia ainda uma noção clara do que viria a ser de fato uma identidade homossexual. Além do mais, **Tiago** pôde vivenciar diversas situações de homofobia nos mais variados ambientes como, por exemplo, na escola, na igreja e no espaço da própria casa. Entretanto, a violência perpetrada no contexto familiar, em especial pela figura do seu pai, produziu várias sequelas, carregadas até hoje, e que mexem diretamente com sua autoimagem. As experiências da violência física, psicológica e verbal constituíram um importante elemento no entendimento de sua condição de diferente dos demais. Através da violência sofrida, **Tiago** conseguiu se perceber como alguém que era diferenciado sobretudo no tocante a sua performance corporal *efeminada*. As constantes agressões cumpriam a função de corrigir qualquer ambivalência corporal. A princípio, sua masculinidade fora do padrão hegemônico era o ponto objetivo do incômodo do seu pai, um policial com personalidade bastante rígida e autoritária, que absorvera o espírito de disciplina militar de forma bastante eficiente.

Eu tinha que apanhar para aprender a ser homem.

Pesquisador: *de quem você apanhava?*

Tiago: *dos dois [em alusão ao pai e a mãe], mas o meu pai era bem mais agressivo. Ele sempre dizia que preferia ter um filho morto a um filho gay. (...) Ele não me batia*

como um pai batia em um filho. Meu pai era militar e sentia que ele me batia como um pai bate em um bandido. Porque tipo, não é aquela coisa 'ah, uma palmada'. Não, ele me batia tipo tapa no rosto para me derrubar. E tipo, eu fui me achando tão estranho, porque eu me achava uma pessoa estranha, que eu não gostava... foi na infância que eu comecei a não gostar de mim. Eu me achava anormal. Porque eu apanhava, apanhava, apanhava e apanhava, por mais que eu fizesse coisas para chamar a atenção do lado positivo, eu sempre era tachado como o anormal, digamos assim, por ser quem eu era... que eu tinha que ser assim, que eu tinha que ser assado. E me cobravam muito. Meu pai me vestia do jeito que ele queria e não tinha direito de escolher nada porque ele me vestia como se eu fosse um mini soldado. Cortava meu cabelo como se tivesse no exército e eu fui crescendo desse modo. (Tiago)

Diante de uma realidade pautada na negação constante de sua dignidade, nos mais diversos espaços de sociabilidade, o sentimento de morte era vivenciado corriqueiramente por ele:

Eu sentia vontade de morrer. Durante toda a adolescência eu senti vontade de cometer suicídio. Toda a adolescência.

Pesquisador: *Você já tentou o suicídio?*

Tiago: *Sim. Na adolescência. Uma vez. (...). Pro meu pai sempre.... é, se dizia assim: 'tem que ir para o psicólogo', mas meu pai sempre dizia que psicólogo era coisa de fresco. (Tiago)*

Primeiro contato com um grupo de oração católico e o sentimento de pertencimento

Na adolescência, o primeiro contato com um grupo de oração católico proporcionou a **Tiago** uma experiência de partilha e acolhimento em uma comunidade de fé. Devotos da Virgem Maria, o grupo, majoritariamente composto por mulheres, reunia-se para cantar louvores e reverenciar a mãe de Jesus. **Tiago** nunca tivera experiência com a religião uma vez que sua mãe era católica não praticante. Esse confessa, ainda, que o que mais lhe motivava a ir aos encontros era a possibilidade de se sentir pertencendo a *alguma coisa*. Um outro desafio estava posto uma vez que seu pai acreditava que homens não deveriam frequentar grupos de

oração organizados por mulheres. O jovem passou a dizer que estava fazendo artes marciais, um esporte viril no qual seu pai certamente aceitaria sem maiores problemas:

Por eu ter começado a me achar tão estranho, porque eu me achava tão estranho, tão anormal... eu queria me encontrar em algum grupo. Então... e o meu pai não me deixava. E teve um grupo... como eu sempre tive mais amigas meninas, que tinha lá no interior, que era chamado de Legião de Maria, era da Igreja Católica. E eu comecei a frequentar, só que meu pai quando descobriu proibiu porque ele dizia que isso era coisa de viado e eu não poderia frequentar o grupo da Legião de Maria. Então o que eu fiz? Eu mentia para o meu pai, dizia que fazia caratê e não ia para o caratê. E, todo sábado, pela manhã, por volta das nove horas, eu ia para a Legião de Maria. Um belo dia meu pai foi no caratê e não me encontrou no caratê. Ai chegou, foi para casa, ai eu fui para Legião de Maria, como todo sábado eu ia, cheguei em casa por volta de onze e alguma coisa da manhã. Ai ele foi e perguntou onde eu estava, ai: “eu estava no caratê”. Ai como no interior, não sei se você é assim, a gente costuma a pedir a “bença” Ai ele fez: “dormiu comigo?” Ai eu fui pedir a “bença”. Ai eu estendi a mão para ele e ele já me deu um tapa no rosto que eu cai sentado. Me bateu, me bateu, me bateu. E tipo, eram muito violentas as surras que ele me dava. Ele, tipo, costumava a me levantar pelas pernas e me bater com o lado da fivela do cinto. (Tiago)

Escola e o reforço do dispositivo da masculinidade hegemônica

A história de vida de **Tiago**, sobretudo sua infância, é marcada por constantes experiências das mais variadas formas da violência. No âmbito da escola, o interlocutor relata ter sofrido constantemente *bullying* por sua performance corporal não corresponder a um determinado modelo de masculinidade:

Na escola eu sempre sofria muito bullying porque eu sempre andava com mais meninas e a minha voz era fina (...). Ela era bem fina, na infância, e então eu sofria muito preconceito porque a maioria das pessoas que eu andava era meninas, sempre meninas. (...) Teve um [caso] que eu lembro que o menino ficava sempre me chamando de viado, nessa época: ‘fulaninho é viadinho, não sei o quê, não sei o quê’. Uma vez

eu revidei, revidei nas ofensas e ele me bateu. E nessa época eu meio que cai e por conta disso cai por cima do braço e não chegou a fraturar. Mas eu cheguei... machucou, tanto que teve que ficar imobilizado. (Tiago)

Outras linguagens da violência

Com o passar dos anos, a violência perpetrada em casa, pela figura de seu pai, apenas mudou de forma. Dessa vez, adquiria um caráter mais sutil e simbólico, todavia provocava efeitos tão corrosivos quanto as agressões vivenciadas na infância:

Quando eu comecei a crescer, tipo, meu pai foi perdendo essa influência na questão física. Porque eu cresci, digamos tipo, eu fiquei bem alto. Mas, aí a agressão começou a ser verbal, psicológica. Ele dizia que eu era feio, que eu não ia ser ninguém na vida, dizia que eu ia passar fome. Eu tinha vontade de fazer jornalismo, ele dizia que isso não era profissão. Tudo ele me colocava para baixo. Tudo, tudo, tudo que eu fizesse ele menosprezava. Ai chegou uma época, como ele não me agredia mais, ele parou de me dar as coisas. Ele não me dava mais nada, nada, nada, nada! E uma coisa, assim, que me marcou muito, não que ela me tenha feito nada, mas é que tipo, eu e minha irmã, filhas do mesmo pai, da mesma mãe, fomos criados de forma totalmente diferente. A minha irmã estudava em escola particular, eu estudava em escola pública. A minha irmã podia viajar, eu não podia. A minha irmã, o que ela queria ela ganhava. Eu não ganhava. Meu pai me dava roupas usadas. Eram as roupas que ele não queria. Eu me vestia... as pessoas diziam que eu parecia um saco de batatas. Porque tipo, eu vestia roupa de adulto! Só porque ele enjoava aí ele me dava a roupa. (Tiago)

No caso de **Pedro**, 46 anos, negro, nascido na capital de Alagoas, as primeiras percepções quanto ao desejo homossexual deram-se na adolescência, mas não estavam claras para ele, uma vez que em sua época juvenil, em meados dos anos 1980, não se falava muito sobre diversidade sexual. No ambiente da escola, acabou sofrendo *bullying* por ter trejeitos mais efeminados. Através da experiência do estigma e abjeção, Pedro passou a ser perceber como diferente dos outros garotos. Por conta da ausência de repertórios positivos em torno de outros

modelos possíveis de masculinidade, nosso interlocutor acabou por reprimir-se e externar uma performance corporal masculina hegemônica:

Quando criança, eu sou onze meses apenas de diferença entre a minha irmã, então nós íamos à escola juntos. E eu lembro que as pessoas, os colegas e outros meninos, me chamavam de viado, de gay e tal, essa coisa toda. Muitas vezes eu era chamado pelo SOE, hoje eu não lembro, mas era.... Serviço de Orientação Educacional, uma coisa desse tipo. Que para mim era um lugar de receber só esporro porque a professora... lembro que a professora dizia assim 'poxa, por que estão lhe chamando assim? Tome jeitinho, você é um homem, se comporte, porque aí você vai evitar que seus colegas ...' Eu era sempre o problema, não eles que estavam me assediando. Eles que achavam sempre que eu estava dando condições deles me xingarem. Eles eram certos. Era como se eles fossem os certos e eu o errado porque eu tinha trejeitos. E para eles era ser viado e não ser homem. Então fui crescendo sempre com isso. E muitas queriam me bater e minha irmã me defendia. Eu lembro que ela tomava à frente e tal, e eu sempre retraído. À proporção que o tempo foi passando e eu fui tornando adolescente e tal, eu não sei.... mas, o meu jeito foi o mesmo, mas me parece que eu fui me tornando mais sério. Eu não sei se as pessoas se intimidavam comigo porque como eu comecei a dançar, a fazer dança de bolero, samba, gafieira, comecei a entrar numa coisa... isso modificou um pouco meu estilo, me deu um corpo, eu me desenvolvi rápido. E eu não sei se com isso, a voz, tudo, então isso inibia as pessoas. (...). Eu também incorporei uma coisa que para mim passou dessa questão de viado. Eu tinha aquela lembrança de criança, aquele jeitinho infantil que eu tinha de menina na época, de gay e tal. Mas, isso passou muito na adolescência. Eu atribuo essa questão... acho que foram os exercícios físicos, que eu comecei a dançar, fazia treinamento e tal. E comecei a me socializar com outras pessoas e tal. (Pedro)

Para **Mateus**, 28 anos, pardo, nascido em Maceió, assim como no caso de **Tiago**, os gostos por brincadeiras que geralmente não são associadas como *brincadeiras de meninos* causavam desconfianças sobretudo entre outros garotos. Manifestações corporais que fugiam do socialmente esperado eram rechaçadas através de piadas e insultos tanto no âmbito da escola como em outros espaços de sociabilidade juvenil. Essa rede de poder que vigia e pune os dissidentes da norma de gênero o fez sentir que algo estava errado consigo próprio:

Tem a questão que, primeiro, você não sabe exatamente o que é. E, segundo, a convivência na escola, na rua, porque enquanto os meninos brincam de algo, tem um determinado comportamento, você brinca de outra coisa, você quer brincar de outra coisa, você tem outro comportamento. Então, e sem falar das piadinhas, das desconfiças, é.... isso tem muito. Apesar.... violência [física] eu nunca sofri porque quando faziam... é.... quando tentavam fazer comigo, é.... eu respondia, eu reagia de imediato. Apesar de eu ser uma pessoa muito calma, mas eu não permitia não isso comigo. (Mateus)

Os desejos homoeróticos afloraram na pré-adolescência, mas logo eram associados à doença:

Eu acredito que desde os meus onze, doze anos porque eu olhava para os meninos com desejo. Eu queria tocar eles, eu queria sentir eles, eu queria beijar eles. Eu ficava apaixonado. Enquanto os meninos ficavam apaixonados por meninas, eu ficava apaixonado pelos meninos. Eu ficava imaginando beijando os meninos, mantendo relação sexual com os meninos. (...). Na aulas de educação física, no momento de trocar de roupa, eu ficava olhando para os meninos e ficava excitado. (...). Eu imaginava que era uma doença, mas que com o passar do tempo ia deixar de existir, eu iria mudar.... era passageiro. (Mateus)

Em relação a **Lucas**, 26 anos, pardo, natural de Maceió, a atração por pessoas do mesmo sexo se manifestou no final da infância. Todavia, esse sentimento era perpassado por insegurança e dúvida uma vez que não existia qualquer menção positiva a seu alcance em torno de afetividade homoerótica. A construção de uma identidade gay foi dada já na fase da adolescência, quando começou a conhecer outras pessoas como ele, sentindo-se acolhido e seguro quanto aos seus desejos:

Você sempre se vê como uma criança, sabe, gay. Porém, só que você não tem um exemplo de ninguém. Você não se vê na TV, você não se vê em casa, você não se vê em outras pessoas e você ainda é reprimido a isso, entendeu? Então, quando você... assim quando você.... já na sua fase que você é criança, que você começa a ser reprimido, entendeu? E você não sabe nem o porquê, aí você já começa a se

identificar, só é uma identificação negativa. Você começa a tipo a se repreender porque você está se identificando com isso. Aí vem o segundo ponto, que tipo seria a aceitação, né? Que tipo assim, você começa a se identificar realmente com aquilo que você é. Então eu vim enxergar já na minha adolescência. Porque eu fui começar a realmente, tipo assim, a ir de frente com o discurso que eu mesmo tinha contra mim, entendeu? E que as pessoas reproduziam contra mim. Tipo assim, não, eu realmente acho homens bonitos, eu realmente acho aquele cara que está ali na revista eu sinto alguma coisa diferente. Eu sinto uma atração, eu acho ele bonito e tal. É.... eu acho que na minha adolescência foi quando eu vim me identificar como no caso homoafetivo e tal. E foi mediante a conhecer também outros homoafetivos, e ter essas relação e essa vivência e ver que não era essa coisa de outro mundo e tal. (Lucas)

Apesar de não ter vivenciado qualquer tipo de violência no âmbito da casa, durante sua infância e boa parte da adolescência, já que sua performance corporal não era dissidente do padrão de gênero dominante, **Lucas** passou a enfrentar alguns conflitos quando revelou sua orientação sexual aos pais. O estopim de um conflito ocorreu quando a mãe ironizou uma suposta fala efeminada de **Lucas**. O choque foi tamanho que ocasionou sua saída de casa por um tempo. Apesar de seu pai não ser religioso, diferentemente de sua mãe, evangélica da Igreja Universal, os dois basicamente não se comunicavam para evitar possíveis atritos por questões relacionadas a sua sexualidade:

No caso, eu me assumi, né, para minha família com, eu acho que eu na época tinha dezessete anos, e foi o maior choque. Ai minha mãe chorou, o meu pai veio descobrir dias depois. Aí ele não teve esse discurso de repressão, mas é aquela.... você sofre aquele preconceito primeiramente leve, que é de piadinha, que é tipo de sempre que possível ter um discurso de repressão, colocar a culpa nos seus amigos e depois que você vai passando com o tempo, eles vão ver que não é uma fase que mudou e eles continuam falando, né, tipo assim, um discurso meio de repressão religiosa. Apesar de eu ser religioso, a minha mãe, que no caso é religiosa, ela fala que não é uma coisa de Deus, que Ele não aceita e que eu estou errado em ser assim, que eu sou pecador e tal. Mas.... e fora o meu pai também, ele não é religioso, mas ele tem esse discurso, mas pelo fato assim de não querer ter um filho gay porque essa visão de ser gay é para ele uma coisa negativa, pejorativa, não é uma coisa legal. Em casa é sempre isso, sabe? Sempre uma piadinha, sempre um debochinho e tal. E você como gay, por estar na casa dos meus pais, eu tenho que ouvir calado e tipo não falar nada.

No caso, a relação com meu pai... eu não falo com meu pai porque eu acho que se eu não falar com ele eu evito a ter discussões, entendeu? E tipo, é melhor para mim, é melhor para ele porque a gente não entra em conflito, a gente vive harmonioso e tal. Mas, o preconceito é justamente isso, né, você ficar fazendo piada só porque a pessoa é gay. O fato de eu sair de casa foi porque, foi recentemente, inclusive, faz um tempo e tal. Eu estava aqui e meu pai ficou com raiva, do nada começou a me xingar. Na verdade, a minha mãe tirou uma brincadeira comigo porque uma amiga veio me chamar e eu falei 'já vou'. Acho que de uma maneira até com a voz fina e tal, acho que para mim falei normal e ela tipo, é.... ironizou essa minha fala e eu peguei e fiquei com raiva dela (...) aí vieram os dois em cima de mim e tal. (...). Agressão verbal é quase sempre. Eu não vou falar quais são as agressões porque eu acho desnecessário, mas são palavrões mesmo. O que a gente homoafetivo está acostumado a escutar. Eu vou falar... eu falo. (...) Tipo assim, eu vou sair com meus amigos, [o pai fala:] 'vai sair para dar o cu, seu viado', entendeu? 'Seu viado, vai sair para dar o cu', deixa eu ver.... mais o quê? viadinho, bicha. É.... esse tipo de coisa, bem pejorativa mesmo. A minha mãe evita, a minha mãe não fala tanto, porém ela.... o discurso dela é meio assim, que viado é errado, que viado é abominação, que as pessoas têm preconceito, que você vai ser menor por causa da sexualidade e tal. (Lucas)

Para **Daniel**, 54 anos, negro, natural do interior de Alagoas, as questões quanto aos desejos por pessoas do mesmo sexo se deram de forma bastante reprimidas na sua infância e adolescência uma vez que no contexto do interior no qual morava, além do próprio recorte temporal, era impossível se ter uma percepção mais clara sobre tais fatos.

Nem se falava nisso, né, eu tenho 54 anos. Então na minha adolescência não se falava em LGBT, né? E como eu morava no interior, então, era muito pejorativo, né, quando se falava. Era 'viado', assim. E eu sempre fui muito resguardado com relação a isso, né? Sempre brincava com os meninos, aquela coisa, mas assim na minha adolescência não me revelei como homossexual. Eu já sentia atração, mas nunca me revelei. Eu tinha namoradas quando eu morava no interior. Era cobrado com relação a isso. Então tive namoradas, né, assim, só na vida adulta foi que eu tomei ciência de que era gay, já com vinte anos, vinte e dois anos, que eu comecei a tomar consciência a essa questão da homossexualidade. (Daniel)

Após os vinte anos de idade sua percepção acerca da própria sexualidade começou a ganhar contornos mais consistentes:

Quando começou a surgir, apareceram namorados. Comecei a ter relacionamento com pessoas, já com vinte e poucos anos, e aí eu comecei a perceber que era disso [desejo homossexual] que eu queria porque até então com dezenove anos eu me achava ainda que era bissexual. Eu transava com mulheres e com homens, entendeu? Eu já tinha mais essa versatilidade, que hoje eu estou uma coisa mais definida. Eu já sei mais ou menos.... mais ou menos não, definitivamente o que eu quero. (...) Eu comecei a ter namorado, aí, sabe, começou conflito de amor, que-não-sei-o-quê... aí eu comecei a perceber que era isso que eu queria quando eu comecei a ter esses namorados. (Daniel)

No entanto, apesar de não se falar sobre, principalmente na infância e adolescência, seu próprio corpo manifestava alguns sintomas, segundo **Daniel**, de somatizações de suas angústias internas:

Quando eu era criança eu adoecia muito com dores de cabeça, assim, ia a médico, fui para médico várias vezes e o médico nunca conseguia identificar o que que era, qual era a causa, né, fazia eletroencefalograma e mais eletroencefalograma e nunca identificava. E eu tinha muito pesadelo. Mas, é por isso que eu digo assim, ah, eu não era gay quando criança porque eu não me reconhecia como tal. Informação também, para você ter ideia... eu nasci aqui em Maceió, mas a minha mãe foi conhecer meu pai aqui nessa cidade, mas foram morar no interior. Não tinha nem televisão. Na época, quando eu era criança, a geladeira era de gás, tudo, o candeeiro era de gás, então não tinha informação. (...). Você sente as coisas, mas não sabe dividir, não tem com quem compartilhar. Isso interferiu na minha vida, interferiu na minha vida pessoal. Então, eu adoecia por conta disso. (Daniel)

Nesse sentido, **Daniel** nunca vivenciou qualquer experiência de violência porque manteve-se no *armário* basicamente até a vida adulta e jamais manifestou trejeitos efeminados,

o que acredita que ocorreu mais por um mecanismo de autoproteção em um contexto bastante machista e conservador:

Eu Nunca fui afeminado, nunca fui afeminado. Mas, eu acho que isso também era uma forma de me proteger com relação a situação que... mas eu cresci assim, até hoje as pessoas perguntam 'ah, mas você não é afeminado e tal?' Mas, eu acho que foi mais uma proteção e o medo que eu tinha de estar revelando e não sei o quê. Também não tinha naquela época amigos gays. Os meninos brincavam e parecia que era uma coisa normal, você ir para o rio e ficar um masturbando o outro, aquela coisa. Era tudo da mesma idade, adolescente. Então as crianças faziam isso. Não tinha... parecia normal, num lugar afastado do mundo.

Ao que se verifica, é possível destacar uma série de semelhanças entre a maioria dos relatos aqui esboçados. Em todos os casos, as percepções de si no tocante ao campo do desejo e da sexualidade começam a manifestar-se já na infância. Os interlocutores mencionados, exceto **Daniel**, foram expostos à situações violentas à medida que solapavam, através da performance corporal, qualquer modelo hegemônico de masculinidade. Esses processos sinalizam uma espécie de barreira na qual ninguém deveria ultrapassar. A percepção da diferença, para **Tiago, Mateus, Pedro e Lucas**, é dada mediante situações de sofrimento intersubjetivo. Em outras palavras, pode-se dizer que as percepções dos próprios desejos são atravessadas pela experiência do estigma e da abjeção. No tocante a ideia de estigma, Erving Goffman (1988) elucida bem como engendra esse processo. Para o autor, a sociedade é que estabelece os meios de categorização dos indivíduos. A produção das diferenças, e portanto do não desejado, ocorre mediante às interações sociais.

O “ser humano normal” enquanto ideia pode ter tido sua origem na abordagem médica ou mesmo ser reflexo de organizações burocráticas tal como o Estado-nação, que costuma homogeneizar os indivíduos. O estigma, portanto, é uma marca presente no próprio corpo (do latim *stigma*, cicatriz na pele), que reduz a humanidade e a complexidade de sujeitos a essa característica *anormal* em relação ao que é tido como normal (GOFFMAN, 1988). Nesse sentido da redução do outro, o conceito de estigma carrega algumas semelhanças com a noção de abjeção proposta por Judith Butler (1999, p. 155). Para a autora:

O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito.

O fenômeno da abjeção é produzido socialmente. Em outras palavras, é perpassado por complexas redes de poder que demarcam quem é digno de ser compreendido como sujeito e quem não é. Os desumanizados são até certo ponto úteis para que se possa definir o que não é abjeto. O sujeito abjeto perturba, portanto, a ordem de gênero.

Esses processos de classificação consistem em atos de incluir e excluir. Para Bauman (1999), classificar é dar ao mundo uma estrutura. O mundo moderno, verdadeiramente, é fundado na ambivalência, mas ao mesmo tempo persegue a ordem como elemento de combate a qualquer sinal de ambiguidade. Todavia, seu próprio combate a tudo que possui existência simultânea acaba por reforçar essa mesma existência, uma vez que só há ordem se existir o *caos*. Em outros termos, são elementos que se retroalimentam. Inegavelmente, a vida se expressa de maneira diversificada e de forma ambivalente por conta da sua própria complexidade. A modernidade, desse modo, se configura no exercício de categorização e classificação do mundo para melhor manipulá-lo. Tudo, por consequência, que acaba escapando de uma ordem preestabelecida encerra sendo compreendido como uma anomalia que precisa ser destruída.

Nesse sentido, nos relatos dos interlocutores, fica nítido o combate a qualquer possibilidade de corpos que expressem formas ambivalentes de ser. As tecnologias sociais são acionadas para resguardar o *status quo* de gênero (DE LAURETIS, 1987; MISKOLCI, 2012). Seus atores sociais reproduzem a ordem desse discurso e tornam-se agentes que fiscalizam e punem os corpos transgressores. Pensando com Butler, é possível compreender o gênero não simplesmente como um artefato socialmente construído, fixo, imóvel. O sujeito *gendrado* nada mais é que o resultado de repetições, de reiterações ao longo do tempo, de uma norma e a instauração de uma fronteira. Dito de outra forma, afirmar que o gênero é uma produção histórica e localizada implica entender que as diversas instituições do meio social atuam na fabricação e no disciplinamento constantes desses corpos *generificados* (ARÁN; PEIXOTO, 2007; BUTLER, 2010). O modelo de gênero, que se divide em pólos opostos – masculino/feminino -, contemporaneamente, está situado no sistema da heteronormatividade,

dispositivo construído dentro do contexto do biopoder, sendo esse entendido enquanto uma forma de poder emergida na sociedade burguesa moderna e industrial, após a queda do antigo regime, e que consiste no poder destinado ao controle populacional, por meio das taxas de natalidade, pedagogização da sexualidade etc (MISKOLCI, 2012).

É possível, de acordo com Miskolci (2012), afirmar que não mais vivemos a era da heterossexualidade compulsória. Ao menos para um nicho de classe média, a homossexualidade já é até tolerada. Entretanto, em um panorama atual, a sociedade brasileira continua muito resistente à possibilidade de questionar padrões de gênero. O binômio masculino (ativo) versus feminino (passivo) ainda povoa o imaginário social. Nesse sentido, a título de exemplificação, a homofobia acaba atingindo com muito mais virulência àqueles que subvertem os padrões de gênero que necessariamente a ordem sexual (MISKOLCI, 2012; NATIVIDADE, 2013a) Para além de uma heterossexualidade compulsória, o modelo heteronormativo é naturalizado e por vezes absorvido até mesmo entre demandas dos movimentos de luta pelos direitos civis de homossexuais.

Dito isso, torna-se inteligível as constantes agressões que **Tiago** sofreu corriqueiramente de seu pai. A força bruta dispensada servia, ao que nomeio como *pedagogia do terror*, para *corrigir* a postura ambígua daquele. Quando **Tiago** veio a crescer, tornando-se maior fisicamente que o próprio genitor, uma nova modalidade de agressão instaurou-se. O fato do interlocutor ter crescido em altura talvez deixasse seu pai um tanto apreensivo de não conseguir discipliná-lo por meio de surras e espancamentos, temendo um revide. Uma outra estratégia mais sutil foi utilizada. As agressões psicológicas ou mesmo o jogo ténue em desestabilizá-lo emocionalmente tinham por função punir constantemente o filho, que apesar de ter se tornado adulto, não suprimiu os aspectos mais ambíguos de sua performance corporal. Além do mais, podemos enxergar no comportamento do genitor a interiorização de um *ethos* bélico, um tanto típico do cenário das forças armadas em que trabalhava. Esse *ethos* está em total sintonia com o modelo de masculinidade hegemônica (CONNEL, 1987; KIMMEL, 2016), que consiste em um sistema de gênero no qual o homem deve estar no poder e ser a própria personificação desse poder. De modo que subalternize as mulheres e até mesmo outros homens que se julguem frágeis. O bojo da confecção desse panorama de masculinidade, por conseguinte, consiste na construção de uma identidade que mais se firma pelo que não é do que necessariamente pelo que é. A regra geral é não ser como as mulheres. Não expressar emoção ou fraqueza, ser medida pela força, sucesso e *status*.

A repulsa ao feminino é demonstrada no comportamento dos pais de **Lucas** para com sua pessoa. O fato de **Lucas** ter supostamente afinado a voz e *lembrado uma mulher*, para responder a uma amiga que o procurava em sua residência, foi o estopim de um conflito muito mais intenso que a própria revelação de sua homossexualidade, fator este que nos instiga a pensar as fortes relações entre masculinidade hegemônica, homofobia e misoginia.

Um outro ponto que se torna muito expressivo nas falas dos interlocutores é acerca da aprendizagem do que venha a ser a sexualidade, seus corpos e seus desejos, através da experiência da injúria no ambiente escolar. É sabido que a escola é uma das principais instituições do meio social, e é nela que interagimos com uma infinidade de mundos distintos, supostamente na qual aprendemos a conviver com uma diversidade real. Ao menos, essa deveria ser a razão de existir da escola. Porém, nas lentes de Foucault a instituição de ensino também é vista como espaço de articulação do biopoder. Nela, uma rede de disciplinamentos administra nossos corpos e mentes.

As falas de **Tiago**, **Mateus** e **Pedro** ilustram o ambiente no qual qualquer comportamento que denote ambivalências é punido pelos colegas e até mesmo pelos professores. No caso de **Pedro**, a naturalização, por parte dos professores, da violência que sofria dos amigos de classe o fazia sentir-se culpado por ser diferente. O pecado de Pedro consistia em não estar dentro de uma caixa predefinida ao que se entende como comportamento esperado de um garoto. Quando a norma não é suficiente por si, a violência é a estratégia mais viável de controle, pois *“atos isolados de violência emergem quando formas anteriores, invisíveis de violência, se revelaram ineficientes na imposição de normas ou convenções culturais”* (MISKOLCI, 2012, p. 34). Ao tornar-se mais velho, Pedro passa a reprimir qualquer elemento *feminino* em si. Como nos informa Miskolci (2012, p. 33-34), *“na esfera do desejo e da sexualidade, a ameaça constante de retaliações e violências nos induz a adotar comportamentos heterossexuais”*. Na ótica de Pedro, o desenvolvimento do seu corpo para uma postura *séria* ocorreu por ter se encontrado na dança e também nos treinamentos físicos. Ao mesmo tempo, uma de suas falas deixa escapar os conflitos que lhe causavam quando associado ao feminino ao dizer: “Então fui crescendo **sempre** com isso”. Crescendo com esse estigma que precisou ser reprimido paulatinamente para melhor ser aceito por si e pelos seus pares.

Para **Daniel**, o fato de ter uma performance corporal mais masculinizada no sentido hegemônico, o que atribui à repressão, o colocou em uma situação de proteção psíquica. Construir relações afetivo-sexuais igualmente com mulheres o deixou protegido de qualquer

violência. Todavia, os desejos por rapazes estavam latentes, mas as práticas homossexuais somente se concretizaram efetivamente com a mudança do seu contexto, através de sua chegada à capital para estudar na universidade. O desejo por homens foi ativado e vivido na prática, enquanto o desejo por mulheres deixou de existir.

5.2. ADESÃO RELIGIOSA E OS IMPACTOS NAS CARREIRAS SEXUAIS: CONFLITOS E CONFLUÊNCIAS

Quando se pensa em sexualidade logo se remete à ideia do ato sexual, reduzindo o que poderia ser compreendido de forma mais elástica. Com efeito, Foucault (2011) ajuda-nos a compreender a sexualidade sob o prisma da construção social, portanto enquanto fenômeno histórico e localizado no tempo, rompendo com entendimentos que a interpretavam enquanto um aparato natural, algo dado, e disposto quase que exclusivamente nas genitálias humanas. Na realidade, a sexualidade deve ser compreendida na qualidade de dispositivo, ou seja, como um conjunto de discursos socialmente forjados por diversas instituições sociais, seja a religião, a escola, o Estado etc., cujo objetivo visa muito mais o disciplinamento que a repressão. Pelas lentes foucaultianas, o discurso da sexualidade emergiu a partir do século XVII e em meio a um processo paulatino adquiriu os meandros atuais nas sociedades ocidentais. Na modernidade, as pessoas passaram a ser compreendidas através de suas sexualidades (MISKOLCI, 2012). Em outras palavras, é possível dizer, a grosso modo, que o discurso da sexualidade universalizou-se nas sociedades hodiernas.

Todavia, é preciso reconhecer que alguns segmentos sociais não estão tão expostos à lógica cultural da modernidade, pautada no individualismo exacerbado que coloca a sexualidade como algo do foro íntimo e individual. Assim como a antropóloga Maria Heilborn (1999) pondera, há diversas culturas, distintas, coexistindo em uma mesma sociedade, disputando os significados acerca de uma infinidade de coisas. É preciso, de antemão, fazer essa colocação para que não se caia em compreensões que acabem por reificar a ideia de sexualidade. Todavia, no recorte que faço entre meus atores sociais investigados, oriundos de classe média, praticamente todos com ensino superior, a sexualidade carrega um efeito simbólico deveras importante. Assim, as *carreiras sexuais*, categoria na qual utilizo para

compreender essas representações e percursos afetivo-sexuais, consistem nos processos de significação da vida mediante às esferas afetivas, aos percursos e experiências físicas, a iniciação amorosa/sexual (HEILBORN, 1999), entendendo que esses processos de subjetivação são igualmente perpassados por vários marcadores sociais das diferenças, tal como raça/etnia, gênero, orientação sexual, classe social entre outros.

Nesse tópico, proponho-me a compreender os intercruzamentos entre concepções em torno das carreiras sexuais e do trânsito e identidade religiosa, de que maneira eles são construídos e estão em diálogos e/ou conflitos, levando-se em conta que, não apenas a sexualidade, mas a religião, sobretudo no contexto brasileiro, também exerce um importante papel na construção das identidades dos atores sociais.

5.2.1 RELIGIÃO, CRISE DE SENTIDO E REPRESSÃO SEXUAL

Na concepção sociológica de Peter Berger (1985; 2008)⁹⁹, a religião é compreendida enquanto um sistema de símbolos sagrados e antídoto contra qualquer anomia social. Do mesmo modo que o autor entende a religião como uma instituição de grande importância para a coesão social, coibindo sobretudo crises existenciais, não deixa de explicitar seu caráter de legitimadora do *status quo* e o aspecto de alienação no sentido apregoado pela tradição marxiana, ou seja, a religião entendida enquanto produção humana e projetada como criação divina.

Todavia, para além dessas características mencionadas, a religião também é produtora de crises de sentido, utilizando-se em determinadas situações do medo e do sentimento de culpa para exercer o seu domínio. Para além da coesão social, a religião, de acordo com Theissen (2009), pode ajudar a produzir instabilidade. É dentro dessa ótica que, em um certo momento da vida dos interlocutores dessa pesquisa, a religião assim foi representada.

A história de vida de **Emanuel**, 29 anos, branco, demonstra essa realidade. **Emanuel** nasceu em uma família católica não praticante e passou a frequentar a IBP com mais assiduidade em 2017, chegando a fazer visitas mais pontuais alguns anos antes. Os pais não

⁹⁹ Ver capítulo 02.

tinham o hábito de frequentar as missas. Nunca houve uma preocupação religiosa no ambiente de sua casa. Aos 12 anos, porém, por intermédio de sua avó, passou a frequentar os cultos da Assembleia de Deus, sendo batizado nessa congregação. Mas, também chegou a frequentar a igreja Adventista e uma outra denominação Batista em determinados momentos da sua vida. Apesar de se perceber sentindo atração física por garotos desde criança, essa questão nunca foi um problema que o levou ao conflito interno, uma vez que também sentia atração por meninas e não exclusivamente por garotos. Até os 21 anos de idade, frequentou a Assembleia e sempre presenciou discursos de demonização das sexualidades dissonante do padrão hegemônico, fazendo-o recolher-se sexualmente por todo esse período. Assim relata:

Eu nunca tive uma preocupação com isso, eu só sabia que eu sentia algo pelas pessoas do mesmo sexo que eu. Mas, eu nunca fiquei preocupado ou me sentindo esquisito com isso, não. Eu já sabia que eu era gay, só que, ao mesmo tempo, eu gostava de meninas, de ficar com meninas. Até uns 12 anos, eu sempre fui gostando de meninas, ficando com meninas. As vezes acontecia uma carícia com um coleguinha e tal. Ai tive entre 12 até 21 anos, eu frequentei bastante a igreja e essa parte da homossexualidade ficou de lado. Eu não tinha relações nem com homens nem com mulheres. Nem uma relação. Só questões de sonhos e desejos que eu reprimia. Eu acreditava, segundo a Bíblia, que não era correto, não era correto. Tanto era que eu não tive relações no período que eu frequentei a Assembleia. E eu acreditava que não era correto e nunca tive. (Emanuel, 29 anos).

Apesar de sentir atração por pessoas do mesmo sexo, **Emanuel** reprimiu seus desejos homoeróticos por conta de uma norma religiosa que tratava a homossexualidade como pecado. Para ele, seria contraditório manter relações com pessoas do mesmo sexo e ao mesmo tempo ser cristão. Os conflitos eram reprimidos e os desejos liberados constantemente através de sonhos.

No tocante a **Paulo**, pardo, 35 anos, o processo de construção de si ocorreu mediante o conflito com o interdito da homossexualidade dentro de sua comunidade religiosa:

Eu acho que me percebi no momento de conflito com a religião. Eu acho que quando eu entrei na igreja Monte das Oliveiras, a idade mais ou menos eu tinha uns quatorze

para quinze anos, então foi nesse momento em que eu comecei a perceber interesses, né, interesses afetivos, não necessariamente sexuais, mas interesses mais afetivos, diferentes. Ao invés de, digamos... eu digo assim, não necessariamente homossexual porque eu não tinha constituído muito isso, constituído na minha cabeça e.... assim, percebia, que por exemplo, que gostava de abraçar, de ter amizades com meninos, só que eu não entendia como funcionava, não entendia assim, eu não conseguia perceber o quão diferente as pessoas percebiam. Por exemplo, quando eu costumava dizer que gostava ou escrevia alguma coisa para alguém e as pessoas não faziam a mesma coisa e eu estranhava. 'Hômi! Não é assim que funciona?' Pensei que era assim que as pessoas se comportavam. Quando entrei na igreja, né, na igreja batista Monte das Oliveiras, lá no [bairro] Benedito Bentes, aí comecei a vivenciar amizades mesmo com o pessoal de lá, e então eu comecei a me deparar com essas situações que eu falei e essas situações me fizeram questionar, né, a sexualidade, como eu posso dizer... talvez de forma mais 'enfrentiva', assim, porque, anterior à igreja, em situações de rua, de vizinhos, ou de xingamentos, porque necessariamente a gente nunca foi de jogar bola (...), então não tinha todo aquele estereótipo de menino de rua, então assim tinha esses xingamentos, o bullying acontecia, mas isso não era tão pesado assim, eu acho que eu não era tão confrontado. Exceto por algumas situações de escola. Mas as situações de escola muito se aproximam, quer dizer, eu digo temporalmente, da igreja. (Paulo)

Seu primeiro contato com o universo religioso se deu por volta dos quatorze anos de idade, momento no qual, após passar a frequentar uma igreja evangélica, sua identidade religiosa foi se firmando:

Mais ou menos quatorze, quinze anos, mais ou menos, é.... meus pais, como eu falei, minha mãe especificamente, tinha uma origem mais protestante, embora não vivenciasse. Meu pai, uma coisa entre catolicismo e umas.... como é que chama? É.... umas crenças desse misticismo religioso, Candomblé, não sei até onde é Umbanda, enfim, não sei (...). Ai pronto. Comecei a me constituir, aí fui para a igreja católica, frequentava algumas missas. Fiz... é, não cheguei a me crismar, mas frequentava o catecismo. E.... pronto. Um pouco tempo com isso, né, fazia parte do catecismo, conheci umas pessoas da igreja Batista Monte das Oliveiras, no Biu [bairro Benedito Bentes], e comecei a ir para lá. E aí comecei a vivenciar outras experiências no sentido religioso. Começou a fazer sentido para mim. Eu comecei a pensar 'ah, eu

queria conhecer esse Deus, não sei o quê e tal'. A ideia de Deus começou a se constituir mais para mim aí (...). (Paulo)

Porém, as percepções acerca do desejo por pessoas do mesmo sexo começaram a aflorar dentro desse ambiente, provocando uma crise à medida que entendia como antagônica a relação entre ser cristão e atração física por rapazes:

[Na igreja] Os ciclos, a igreja em si, comecei a ter mais gente perto de mim e comecei a ter experiência mais com pessoas mais próximas e provavelmente que tinha mais contatos físicos mesmo, como abraço, coisa parecida. Isso começou a despertar em mim a percepção que era diferente mesmo a percepção que eu sentia de quando abraçava um rapaz e de quando abraçava uma moça. E aí pronto. Então eu comecei nesse universo a me deparar com algumas crises e dizer 'eita, eu sentia interesse pela pessoa x, e não é uma moça, é um rapaz'. Então eu comecei a entrar em crise por essa questão. Porque o espírito religioso estava se constituindo, as leituras, as falas, e etc, e estava... e ele vinha de encontro a qualquer desejo que não fosse heterossexual. Que era o que parecia estar surgindo em mim nesse período. O discurso que era o cerne era totalmente contra, abominava etc. Agora eu não lembro de pregações específicas, mas lá havia um discurso único, um discurso único de abominação como em boa parte das igrejas, tradicionais ou não. (Paulo)

Ao mesmo tempo em que **Paulo** desenvolvia sua identidade evangélica, percebia-se sentindo atração por pessoas do mesmo sexo. O fato de enxergar que o grau de afeto dirigido aos rapazes da igreja não era devolvido na mesma proporção, começou a fazer **Paulo** entender-se enquanto alguém diferente. Com as pregações que associavam homossexualidade à abominação, começou a sentir repúdio de si próprio.

Para **Tiago**, além do preconceito vivenciado dentro de casa - por meio da figura do seu pai - e na escola, a experiência da homofobia também pôde ser sentida dentro da igreja. Todavia, o mal-estar maior ocorreu por conta de insultos proferidos por colegas de um grupo de adolescentes da primeira igreja evangélica, também batista, que passou a frequentar. Sua ida ao templo primeiramente se deu por conta de uma paixão desenvolvida por um rapaz heterossexual:

*Quando eu comecei a adolescência, na escola, eu conheci um garoto, chamado *****. Ele foi minha primeira paixão platônica, mas nunca soube. E ele que frequentava a igreja batista de lá e tipo, para eu me aproximar dele, eu comecei a ir à igreja também. Ai foi assim que eu conheci a batista¹⁰⁰. (...). Foi ai que eu comecei a, tipo, Deus existe, tal. Eu nunca fui, tipo.... meus pais nunca falavam de religião e tal. Então foi ai que eu tive a oportunidade de conhecer sozinho, digamos assim. (...).*

(...) Teve um membro e tal que também me chamou de viado. Aí... isso foi em público. Aí (...), nós éramos do grupo de adolescentes, né? Aí, 'nossa, você não pode deixar que ele fale isso com você. Se eu fosse vocêalaria para o pastor que ele se comportando dessa forma com você' [em alusão à fala de um dos membros do grupo], mas ai nisso ficou. Eu me continha. Sempre me contive quando eu estava no interior. Ah, não podia ser afeminado. Eu pensava muito nisso. 'Ah, não tenho nada contra, e não sei o quê e tal', esses velhos termos preconceituosos [fazendo referência às falas que ouvia na igreja]. Eu me sentia infeliz. Era como se eu não tivesse sendo eu. Como se eu não tivesse sendo cem por cento, como se eu estivesse escondendo alguma coisa. Era como se eu estivesse duplamente no armário. (Tiago)

Tiago foi vítima de insultos que o reduziam em sua dignidade humana, levando-o a adotar uma performance discreta. Para Miskolci (2012), homens gays que se utilizam de uma estética masculina, que conduzem suas vidas dentro de um estilo de vida heteronormativo, estão menos suscetíveis à violência por manter intacta a ordem binária do gênero. Sua saída dessa igreja ocorreu por não suportar mascarar o que entendia como seu próprio jeito de ser e se expressar. O fantasma da ideia de pecado também o fez ficar afastado por um longo tempo de qualquer igreja evangélica.

No caso de **Mateus**, a cosmovisão religiosa, quando ainda era católico, juntamente com todo imaginário negativo acerca da diversidade sexual, o fazia sentir uma espécie de repulsa de si após atos homoeróticos:

Eu lembro que eu gostava, eu ficava ansioso para fazer isso [atos sexuais], mas quando eu chegava em casa e que olhava para os meus pais, ficava me sentindo

¹⁰⁰ Tiago se refere a uma outra igreja batista e não a IBP.

culpado, ficava me sentindo sujo. É.... eu lembro até que eu me ajoelhava e ficava pedindo perdão a Deus, ficava rezando. É.... antes de dormir eu rezava para que eu parasse de ser assim, não fizesse mais essas coisas. (Mateus)

De acordo com **Pedro**, a IBP foi a única igreja evangélica na qual frequentou, não passando pela experiência do trânsito religioso. Como se inseriu na comunidade por volta dos anos 1980, quando a igreja sequer discutia as questões voltadas para a desigualdade de gênero, a discussão sobre homossexualidade basicamente não existia. O que se sabia e se apresentava sobre a homossexualidade, em seus espaços de sociabilidade, sempre era no sentido da marginalização. Em meio a ausência de representações positivas, **Pedro** se direcionou a construir uma relação heterossexual, namorando uma jovem da igreja. Os desejos por rapazes existiam e corriqueiramente apareciam, colocando-o em situação de conflito interno:

Foi quando eu comecei a frequentar a igreja batista do Pinheiro. Eu comecei a fazer parte de grupo de danças e tal, folclóricos e tal. Fui trabalhar em um hotel. Fiquei noivo de.... eu não sabia que [ela] era membro da igreja, por coincidência eu a conheci fora da igreja. E ela já era membro da igreja. Então a partir daí foi que eu não tinha ideia ainda [sobre sua própria sexualidade]. Eu estava com dezoito anos, dezenove... claro, tinha aquela coisa de admirar um cara, mas eu não me reconhecia como gay. Mas, como eu trabalhava num hotel, né, eu tive, assim, uma paixão repentina por um hóspede. E aí foi onde tudo aflorou e esse conflito veio muito à tona. Mas, como na época não era algo muito falado, discutido, a homossexualidade, né, então foi um conflito muito meu, muito eu, muito individual. Muito secreto. (...). Então era muito esse conflito de me ajoelhar, e pedir perdão a Deus do que eu estava sentindo e tal. Mas, eu sempre fui um cara reflexivo e eu sempre questionava porque era algo muito legal que eu sentia, mas eu via que as pessoas não achavam muito legal. Mas, eu percebia que existiam ‘n’ pessoas iguais, né. Então foi quando eu conheci esse rapaz, a gente não teve relação nenhuma, eu sentia que era algo recíproco de sentimentos, mas não falado. Existia felicidade de estar junto, a questão de tocar na mão desse cara, a questão de conversar. (Pedro)

A decisão pelo fim do noivado

Antes mesmo de conhecer o argentino pelo qual se apaixonara, **Pedro** já tinha acabado o noivado e tido sua primeira relação homossexual com um rapaz que conhecera em uma boate no estado do Ceará. Seus primeiros contatos homossexuais ocorreram longe de sua cidade natal, Maceió. Em Fortaleza, cuja estadia estava sendo custeada pelo hotel no qual trabalhava em Maceió em virtude de um curso de aperfeiçoamento que estava a realizar, **Pedro** resolveu sair para aproveitar a noite. Foi seu primeiro contato com um local destinado ao público gay. Na boate, conheceu um rapaz. Após aproveitar o ambiente, os dois foram para um motel:

(...) Eu lembro como hoje, todo mundo dormindo, eu acordei de madrugada, peguei um mototáxi e digo 'moço, me leva para uma boate gay. Onde tem uma boate gay aqui?' Aí fui para uma tal de Rainbow. E foi lá que eu cheguei nessa Rainbow e conheci um rapaz conversando. (...). Foi onde rolou o primeiro beijo, depois sai dali, foi minha primeira relação, foi com ele e tal. E para mim.... eu me soltei nessa aventura porque eu estava em outro lugar e para mim ninguém me conhecia, entende? Então para mim foi muito fácil. E o que isso me marcou muito foi que o cara que eu sai com ele, fui no motel, foi a primeira vez que fui no motel, foi tudo muito novo. Ele não me deixou contato nenhum. (...) Porque no outro dia eu senti muita vontade de ligar e tal. Então foi uma noite inesquecível, mas única. (...) Aquilo ali marcou para mim como sabedoria.

Depois dessa primeira experiência sexual, começou a se relacionar com um dos hóspedes, apaixonando-se e levando-o até mesmo para os cultos. O desejo de estar ao lado do rapaz o fazia não ter receio de qualquer preconceito dentro da própria igreja. O relacionamento perdurou por mais de um ano e por conta da moradia fora do país do seu companheiro, o fim acabou ocorrendo. De todo modo, essas experiências deram maior segurança no tocante à aceitação de si, dos seus desejos. Com a criação do GGI, **Pedro** já se sentia mais confortável para assumir uma identidade homossexual.

Assim como **Mateus, Tiago, Paulo, Emanuel e Pedro, Lucas** também alimentava uma visão negativa acerca de sua própria sexualidade graças a uma série de discursos diluídos no tecido social, entre esses o situado no âmbito religioso cristão.

Eu não aceitava por causa do meu discurso religioso. A minha família era religiosa e eu também comecei a entrar na igreja quando eu tinha dezesseis anos e, tipo, eu sempre fui reprimido desde criança a andar direito, 'ande direito!' [Em alusão à fala dos pais], na própria rua, chamar de viadinho, e por algo ruim, algo negativo, então eu nunca quis ser aquilo. Então, depois que eu me tornei religioso, o discurso era tipo assim, você já é odiado pela família e tipo é odiado por Deus, então você não tem ninguém. Então eu lembro, você não se aceitava porque eu não iria ser digno de respeito, não seria digno de Deus. (...) Eu lutava contra isso para ser alguém melhor. (...) Eu estava na igreja e lembro que eu pedia a Deus para tirar esse demônio de mim e tal. E nunca aconteceu. (Lucas)

Para Além da crise proporcionada por conta dos conflitos em torno da sexualidade, **Lucas** também relatou um outro processo de crise existencial emergida recentemente e que diz respeito às dúvidas em torno da existência ou não de uma divindade tal como sua religião prega:

Hoje, atualmente, aos vinte e seis anos, é que eu comecei a ter um conflito religioso, entendeu? Em relação, tipo assim, será realmente se Deus existe ou será que isso é certo, entendeu? Na verdade é só em relação se Deus existe ou não o fato, entendeu? Porém eu nunca deixei de frequentar.... eu diminui muito a frequência que eu tinha na igreja por causa dessas questões. Mas, eu nunca deixei de me denominar, né, de evangélico. (...) O que eu tive em relação a esse conflito foi tipo assim: é em relação a realidade social atual, entendeu? Ver a injustiça social e, tipo assim, cadê Deus? Ou, por exemplo, pensar, tipo aqui, que... um pensamento que eu tenho aleatório, no caso quando Hitler era na época... quantos judeus pediram ajuda para Deus naquele momento e morreram mesmo assim, entendeu? O que será que Deus estava achando daquilo? (...) Essa injustiça, tipo assim, me dá um nó na garganta tão grande e tal. Aí eu ficava me perguntando se Deus existe (...). Porém eu me identifico como cristão, eu acredito em Deus, eu frequento a igreja, entendeu? Mas, eu estou nesse conflito ainda. (Lucas)

Ao que se pode observar, de modo geral, a experiência religiosa desses atores mencionados foi perpassada por uma série de instabilidades. De um lado, o desejo sendo direcionado a pessoas do mesmo sexo. Do outro lado, a verdade de fé colocando a homossexualidade no âmbito da abominação, do pecado, gerando importantes crises

existenciais à medida que deslegitima qualquer menção à diversidade sexual. Porém, uma mudança de perspectiva irá ocorrer na vida desses interlocutores. Alguns, ainda na denominação de origem, vão conseguir questionar essas normas remodelando a noção de cristianismo e da própria sexualidade. Outros desenvolverão esse senso crítico através da experiência religiosa em uma nova comunidade de fé, a Igreja Batista do Pinheiro. No próximo tópico, serão discutidos os processos de reconfiguração do sagrado, a mudança de discurso pautada na ideia bíblica de que *Deus não faz acepção de pessoas*, colaborando no processo de reconstrução de si e da confluência entre carreiras sexuais e identidade cristã. Ademais, tratarei dos efeitos psicológicos, como o desenvolvimento da autoestima por meio da experiência do autorrespeito, na medida em que tais atores sociais são acolhidos e reconhecidos, destacando a relação existente entre as esferas do reconhecimento intersubjetivo e a boa vida dos atores sociais.

5.2.2 “DEUS NÃO FAZ ACEPÇÃO DE PESSOAS”: CARREIRAS SEXUAIS E IDENTIDADE CRISTÃ EM SINTONIA

Ao que já foi explanado, historicamente falando, o cristianismo institucionalizou uma espécie de ojeriza à sexualidade por causa de uma série de elementos que já foram apresentados no interior do capítulo dois desta tese. Diante de uma visão que atrelou sexo a pecado, a procriação passou a ser entendida como um mal menor. O sexo tornou-se cada vez mais compreendido como um instrumento cuja função seria a de colocar novas criaturas no mundo. A prática sexual cujo foco fosse apenas o desejo era e ainda é enxergada sobretudo pelo catolicismo como um pecado contra a natureza por quebrar a finalidade primeira da procriação da espécie humana. A Igreja Católica Romana parte de um pressuposto ancorado no que se convencionou a chamar de determinismo biológico, no qual se enxerga o ser humano quase que exclusivamente pelo prisma da biologia, ao menos no tocante à sexualidade. A igreja, nesse aspecto, rejeita o saber científico moderno que compreende o ser humano de maneira mais plástica, maleável, que reconfigura a própria biologia, construindo e se reconstruindo no processo de interação no reino social. Nesse sentido, a maioria das igrejas cristãs carrega em seu bojo a dicotomia entre identidade cristã e sexualidade.

Essa polarização interfere, até os dias atuais, negativamente na construção das identidades de uma série de pessoas que não se enquadra dentro do modelo hetero-reprodutivo – modelo que advoga, a partir da tese biologicista, a ideia de que o binômio homem/mulher é o único protótipo aceitável quando se pensa a sexualidade, repudiando qualquer forma que transcenda esse esquema. Torna-se comum, por conseguinte, diversos processos de crise existenciais vivenciados por pessoas que não se encaixam dentro do esquema citado, mas que se enxergam enquanto cristãs. As igrejas cristãs inclusivas acabam aceitando a diversidade da sexualidade humana, quebrando o referido binômio e reconfigurando a teologia moral a partir do diálogo com as ciências humanas contemporâneas.

A abertura da IBP para realização de batismo de pessoas LGBTI e o gradativo processo de aceitação da diversidade sexual proporcionaram mudanças significativas na visão de mundo de muitos adeptos LGBTI, que já frequentavam a comunidade, assim como também acabou por trazer novos membros que não se sentiam confortáveis em outras igrejas evangélicas por conta do discurso repleto de preconceitos. O novo posicionamento da igreja proporcionou um contexto de maior aceitação de si por parte da membresia LGBTI, colaborando com o processo de desenvolvimento de diversas potencialidades desses sujeitos.

5.2.2.1 NOVAS VISÕES SOBRE A HOMOSSEXUALIDADE

O caso de **Paulo** é interessante, pois o processo de reconfiguração de si começa a ocorrer dentro de sua antiga denominação evangélica, o que culmina em sua saída definitiva, efetivando-se na IBP:

A saída da Monte das Oliveiras se deu mais ou menos assim: Se deu com uma gradação dessa relação, desse reconhecimento de sexualidade. Eu comecei nesse processo mesmo de conflito a me conhecer e ter algumas experiências sexuais, com um membro da igreja, uma única pessoa da igreja, e nesse momento comecei a ler sobre, né, coisas que explicavam, a meu ver, quer dizer, que refutavam aquele discurso da comunidade, da abominação, de pecado, de mau etc, e que eu achava ver na Bíblia. E eu comecei a ler, a buscar, sobre isso. Comecei a achar estudos outros que refutavam aquilo. Ai comecei a confrontar aquilo. (Paulo)

Esse processo reflexivo de Paulo foi mediado pelo acesso à internet, local em que pôde encontrar alguns estudos sobre teologia e homossexualidade do ponto de vista da inclusão disponíveis em sites de denominações inclusivas, colaborando no desenvolvimento de sua auto-aceitação. Nesse sentido, o acesso à internet pôde desempenhar um impacto positivo nos processos de subjetivação. No tocante às questões LGBTI, as redes sociais carregam um papel importante de emancipação à medida que facilitam a interação com outros iguais, solapando algumas barreiras do preconceito presentes no cotidiano.

Medida disciplinar e saída definitiva da igreja

E nesse momento ainda de confronto, sem entender exatamente as coisas, mas ainda num confronto, surgiram alguns boatos de que eu tinha tido alguma coisa com algum membro específico de lá. Mas, foi meramente um boato porque sobre quem falou foi algo criado, não teve nada. Falaram sobre duas situações específicas, as duas situações eram mentirosas, mas... aí me levaram a uma espécie de concílio, né, de meio que de redenção ou expulsão. E, formado por pastor, membros etc, e levaram essas pessoas sob as quais falaram e que existia esse boato. Ai foi uma coisa muito constrangedora porque além de eu ser relativamente novo ainda, como falei num período confrontivo, e pior, era tudo mentira. Mas, ali, aquele momento, expunha uma verdade que eu estava me entendendo não como gay ainda, mas como alguém que não cumpria os requisitos heteronormativos. Mas, que não cumpria os princípios heteronormativos segundo à igreja. Aquela situação constrangedora praticamente foi um ultimato para mim. E ai eu disse 'não, vou sair dessa igreja'.

Pesquisador: Como ocorreu esse processo disciplinar?

Paulo: Ouviu as pessoas [o pastor], chamou para conversar, teve meio que um estudo, num sentido de uma conversa mesmo. Teve, eu lembro, teve um momento que um vizinho meu, ele era dessa comunidade, ele sentava comigo para ler a Bíblia, essas coisas, nesse sentido ainda. E orar etc. (Paulo)

Apesar de **Paulo** ter chegado à IBP em um momento em que a igreja ainda não tinha formalizado a abertura do batismo para pessoas LGBTI, alguns discursos sutis em torno da condenação à homofobia já podiam ser vistos nas falas dos pastores da igreja. O fato de estar em um processo de construção de um novo *self* desde a antiga igreja fez com que **Paulo** fosse um dos responsáveis pela fundação do GGI. Através do grupo, pôde discutir com outros membros LGBTI e levar algumas reivindicações aos pastores da igreja, que ficaram

interessados pelos estudos desenvolvidos. O modo de se enxergar, hoje, e de compreender que não há oposição entre diversidade sexual e cristianismo, vêm de um conjunto de fatores e experiências, desde a possibilidade de acessar materiais diversos na internet sobre a temática, a interação com outras pessoas iguais a ele na própria igreja e a formação de um pensamento crítico pelo qual a universidade lhe proporcionou, sobretudo por meio da construção de uma carreira acadêmica. Para **Paulo**, a homossexualidade deve ser entendida enquanto um processo complexo de interações biopsicossociais:

(...) [ser gay] é um conjunto da constituição do homem, estilo 'sociopsíquico' e até biológico também. Então assim, eu não saberia dizer até que ponto biologicamente isso... eu não diria que há algum gene ou qualquer coisa parecida. Não tem nem um estudo sobre isso, pra mim, de certa forma, isso é irrelevante porque a concepção social ela é muito mais definidora do que qualquer aspecto meramente biológico, mas eu acho que é um conjunto, nesse sentido. Eu acho que tem um conjunto. Sei lá, deve ter questões da constituição biológica e constituição social. Eu não digo constituição social no sentido de influência ou coisa parecida, mas constituição social da minha própria identidade, né, me reconhecendo etc. (Paulo)

Diferentemente de **Paulo**, **Tiago**, **Lucas** e **Emanuel** passaram a compreendê-la enquanto algo natural. Romperam com a noção que atrela homossexualidade a pecado/abominação, fazendo-se uso de um discurso biológico-determinista no sentido de legitimar o que julgavam entender como uma questão intrínseca ao ser, rejeitando a tese de que a homossexualidade seria uma opção, uma escolha, portanto algo aprendido.

Tiago, em meio aos processos de mudanças acerca da percepção de si e do sagrado, passou a entender que se seus desejos sexuais eram fortemente direcionados às pessoas do mesmo gênero, ao ponto de senti-los como elementos de sua própria *essência*, desde que se entendia por pessoa, não haveria possibilidade de Deus tê-lo criado propositalmente como homossexual para sofrer. A certeza de sua sexualidade alimentou a própria crença na existência da divindade:

Foi aí que eu comecei a realmente acreditar em Deus que eu pensava: “se Deus existe por que... Ele não me criou, Ele não me fez ser gay para sofrer, para ser maltratado e tal. Não é pecado porque se fosse pecado como Ele iria criar um ser para pecar, para sofrer, para sofrer humilhação, para semear tanta coisa ruim?”. Deus não é isso, eu pensava assim. (Tiago)

Emanuel segue a mesma linha de raciocínio de **Tiago**. Sua mudança de percepção, antes negativa, ocorreu mediante o conhecimento de outros estudos bíblicos, que questionavam a suposta condenação da homossexualidade na Bíblia, fortalecendo-se quando passou a congregar na IBP.

Eu acreditava que era pecado porque eu fazia uma leitura dos textos sem interpretar os textos. Então quanto eu passei a interpretar os textos, ver o contexto e estudar e escutar vários estudos sobre o tema, então eu passei a acreditar que não era mais pecado. E acredito que não é pecado porque não é uma escolha, uma escolha que você faz. Então eu acredito que a pessoa nasce assim. Não há como ser pecado algo que você nasce. Por isso. (Emanuel)

No tocante a **Lucas**, sua compreensão reconfigurada perpassa pela ideia de que todos nascem basicamente sem barreiras sexuais quanto aos desejo, e a sociedade é quem orienta sexualmente os indivíduos para um padrão construído como verdade, no caso, a heterossexualidade. Fazendo com que muitos não se adequem a esta imposição e insistam na sua *sexualidade inata*. No mesmo discurso, contraditoriamente, afirma acreditar que existem tendências definidas biologicamente, como nascer heterossexual, homossexual, bissexual etc., e a partir da interação social é que essas tendências podem aflorar ou não:

(...) Eu acho que todas pessoas nascem homoafetivas, entendeu? Tipo assim, é.... você nasce sem uma sexualidade definida. Porém, você é orientado, de acordo onde você nasceu, a ser algo, entendeu? No caso a ser heterossexual. Mas, eu acredito que você já nasce as vezes com uma tendência, no caso, ou tendência a ser hetero, ou tendência a ser homoafetivo ou tendência a ser bissexual e com o desenvolver da sua vida você vai, tipo, aperfeiçoando isso, entendeu? Eu acho que.... eu provavelmente nasci gay,

entendeu? Tive experiências heterossexuais, mas depois que eu vi que, tipo, depois que eu parei de reproduzir o discurso que era de reprimir, de negar aquilo que eu sou e comecei a me aceitar, então eu comecei a me identificar no nicho que eu realmente sou, em que eu realmente me enquadrava, que no caso é ser homoafetivo e tal.
(Lucas)

Ao que se percebe, a partir dos próprios repertórios socialmente construídos, as percepções acerca dos desejos e orientação sexual são redesenhadas por esses atores. Alguns a partir de viés naturalista; outro, dentro de uma perspectiva que edifica um diálogo entre noções de construção social e interações biológica e psicológicas. De modo geral, o processo de reflexividade, fruto de vários fatores, ajudou a modificar os sentidos atribuídos à sexualidade, gerando um outro tipo de comportamento. Um desses elementos, indiscutivelmente, está ancorado na ideia de que Deus, por amor incondicional, não faz acepção de pessoas. A IBP tem um papel, portanto, fundamental nesse processo a partir do momento em que fornece meios, recursos, que justificam uma positivação em torno da questão da diversidade sexual, encorajando seus fiéis LGBTI a confiarem em seus sentimentos e desejos. Assim, constrói-se toda um cenário de coesão social, de reconhecimento, fornecendo meios efetivos para o fortalecimento do autorrespeito e autoaceitação.

5.2.2.2 RELIGIÃO E RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO: A IGREJA ENQUANTO ESPAÇO DE ACOLHIMENTO E PROTEÇÃO EMOCIONAL

Devido à experiência da injúria e por não se sentir acolhido dentro de sua antiga denominação religiosa, **Tiago** resolveu afastar-se dos templos religiosos. Todavia, a ausência em pertencer a uma instituição provocou uma sensação de *vazio existencial*. Em sua concepção, estar afastado de uma comunidade de fé simboliza o enfraquecimento dos laços com a divindade:

Eu fiquei muito tempo sem ir para a igreja, muito tempo mesmo. Só que aí eu fui ficando muito depressivo, muito depressivo, muito depressivo. E tipo, eu sempre fui

uma pessoa muito, não sei definir bem... é tipo, sempre que eu conseguia alguma coisa me faltava algo. Eu sempre me sentia incompleto. Incompleto, incompleto, incompleto, incompleto! E eu não sabia o que era. Conseguia uma coisa, por exemplo, ficava com alguém, mas não me sentia satisfeito. E viajava, mas eu não me sentia satisfeito. Comprava uma roupa, era maravilhosa, mas eu não me via bem naquela roupa. Daí foi desenvolvendo, desencadeando isso. Eu nunca me sentia completo. Até voltar para a igreja. (Tiago)

É possível analisar a fala de **Tiago**, nesse trecho, levando-se em conta alguns aspectos. Primeiramente, Durkheim (2008), em seu célebre texto *As formas elementares da vida religiosa*, já elucidava a necessidade da instituição religiosa, através de seus mitos e ritos, em reforçar sempre que possível, por meio de celebrações, festejos etc, os seus próprios valores. Seria uma forma de manter sempre viva a chama da crença e garantir a coesão social. Assim funcionaria na sociedade como um todo para o sociólogo francês. Uma vez que **Tiago** se desgarrou do contexto religioso, que lhe servia como fonte de sentido, aqueles valores e crenças foram sendo gradativamente ofuscados, reascendendo o sentimento de descolamento daquelas crenças, de vazio, por assim dizer.

Ao mesmo tempo, contudo, esse processo constante de insatisfação relatado denuncia uma personalidade cuja a baixa autoestima estimula o descontentamento generalizado. Essa mesma autoestima fragilizada deve ser compreendida a partir dos variados elementos presentes na história de vida do interlocutor. Um desses elementos está ligado a todo o processo traumático de violência física, verbal e psicológica sofrida durante a infância e adolescência por meio da figura de seu genitor. Compreendo, dessa forma, a violência tal como elucidada Gilberto Velho (2000). Para o autor, ela está associada a uma ideia de poder, sobretudo no sentido da imposição de uma vontade ou mesmo do desejo sob o outro. A violência seria a negação do outro, do diferente. Não há como conceber a ideia de sociedade sem compreender a importância primaz que a diferença desempenha na vida social. A diferença, por conseguinte, é a base do tecido social, e - complementando, à luz das contribuições sociológicas de Honneth (2003, 2007) – o reconhecimento dessas diferenças a garantia elementar da autorrealização dos atores sociais. A religião, nesse caso, preenche as lacunas existenciais, camuflando ou aliviando os traumas vivenciados:

A religião para mim significa isso, esse encontro com Deus. É preencher o que estava faltando. Tipo, o meu vazio foi quando eu percebi que era Deus, que faltava Deus na minha vida. Eu estava uma pessoa, assim, bem materialista. Pensava só no hoje e não pensava no amanhã. E hoje eu penso, eu faço planos. Porque, tipo, teve uma época em que estava tão depressivo, tão depressivo, que eu fazia planos... a minha vida só se estenderia até os 30 anos. Eu não me imaginava depois dos 30 anos. Porque, eu imaginava que até os 30 anos eu teria que cometer suicídio. Só não cometeria antes porque acho que minha mãe não superaria minha morte. (...) E hoje, não. Hoje eu me vejo... é... tenho planos, tenho vontade. Tanto que é que eu estou na metade da minha graduação. Penso em fazer uma segunda. Penso em financiar uma casa, penso em viajar, tenho vontade de conhecer lugares. Tenho vontade de ajudar as pessoas principalmente essas pessoas que foram rejeitadas pelos pais, que foram humilhadas, maltratadas, que foram expulsas de casa. Tenho muita vontade. Tenho vontade de ajudar crianças que se percebem como diferentes e não são 'normais'. Tudo isso que eu vivi. (...) Às vezes vem aquela coisa assim: "você não vai conseguir, você é feio, você não é atraente. Você não é isso. Tudo aquilo da infância que já começou na época do meu pai volta na minha cabeça. Ai eu coloco uma música, da Gabriela Rocha, da Priscila Alcântara [cantoras gospel] (...). Não me considero aqueles cristãos fervorosos. Aqueles assíduos de conhecer a Bíblia de cabo a rabo, mas tipo é algo que me conforta. (Tiago)

De acordo com Theissen (2009, p. 22):

Emocionalmente a religião possui funções semelhantes: ela proporciona um sentimento de segurança neste mundo e uma confiança de que no final, porém, tudo ficará bem ou poderia ficar bem. Precisamente por esse motivo, ela ocupa-se das situações-limite, quando essa confiança é ameaçada e abalada: na angústia, na tristeza, na culpa e no fracasso. Aqui ela estabiliza as pessoas diante do perigo de desmoronamento emocional. Ela motiva atitudes extremadas, como a ascese e o martírio, ou suscita profundos sentimentos de culpa: o medo do inferno pertence igualmente ao cristianismo primitivo como a confiança no amor de Deus.

Desse modo, a busca pela religião, de acordo com o relato de **Tiago**, cumpriu a função de lhe proporcionar equilíbrio emocional diante das instabilidades da vida e dos conflitos

internos fruto de um passado traumático e sofrível, tornando-se fonte de sentido, renovação e esperança.

Novos sentidos para a ideia de Deus e a descoberta da IBP

Diante do vazio existencial e do desejo em voltar a congregar em uma igreja cristã, **Tiago** descobre o espaço da IBP. Antes, chegou a frequentar uma outra denominação neopentecostal, a Igreja Bola de Neve, por um curto espaço de tempo, acreditando tratar-se de uma igreja inclusiva, por conta de sua estética moderna e arrojada. Todavia, na prática, a igreja mostrou-se tão conservadora quanto a primeira comunidade evangélica que chegou a participar. A busca ocorreu via internet. A igreja, em seu imaginário, deveria atender as suas demandas internas, ou seja, aceitar sua sexualidade sem tentar curá-la:

Pesquisador: *como foi o processo de retorno à igreja?*

Tiago: *Foi engraçado, eu acordei, no dia vinte quatro de dezembro de 2017, abri os olhinhos, eu estava dormindo aqui nessa sala.... “eu quero ir para a igreja, hoje!”. Fiz uma pesquisa porque eu sempre fui uma pessoa sexualmente resolvida depois que sai de casa, né? E eu sabia que eu era gay e que nada iria mudar isso. Então, devido a tantos discursos preconceituosos, eu queria uma igreja que me aceitasse como eu era. Então fiz umas pesquisas sobre igreja inclusiva e tal, e achei primeiramente a Bola de Neve. Fui na Bola de Neve¹⁰¹. Maravilhosa, as músicas, as pessoas. O ambiente bem diferente das igrejas que eu tinha acostumado a ir na infância-adolescência, só que chega um momento em que o pastor... e na hora que o pastor começa, não sei se você observou, mas geralmente ele começa com uns anúncios, ‘ah, na terça-feira tem isso, na terça-feira tem isso, na quarta-feira tem isso, na quinta-feira tem isso, na sexta-feira tem o NV’¹⁰². Culto da Nova Vida. ‘Se você que é drogado, se você que usa droga, está na prostituição, se você é gay, se você é não-sei-o-quê....’ [Tiago imita sarcasticamente a fala do pastor da Bola de Neve]. E tipo,*

¹⁰¹ A Bola de Neve Church é uma denominação pentecostal de terceira onda. Geralmente sua estrutura arquitetônica é moderna, o altar é em formato de uma prancha de surf e os discursos carregam gírias juvenis para atrair esse segmento. Todavia, apesar da aparência liberal, a denominação segue doutrinas bastantes conservadoras no tocante à sexualidade, tratando a homossexualidade como pecado.

¹⁰² De acordo com Tiago, o Culto da Nova Vida é uma espécie de ritual de exorcismo. O casal de pastores da Bola de Neve o convidou a ir para esse culto. Segundo aquele, provavelmente o fato de ser efeminado destacou sua homossexualidade, gerando o convite por parte dos pastores, interessados em ‘curar’ sua homossexualidade.

caralho, ele está comparando gay a outras coisas assim, tantas atrocidades como se hoje eu escolhesse 'ah, hoje vou ser gay'. Aí foi aí que eu pensei: "hum, aqui não é para mim". Só que eu continuei a minha busca porque, tipo, eu sentia que era aquilo que eu estava precisando só que ali não seria o meu ambiente. Aí eu pesquisei, joguei no Google 'igrejas inclusivas'. Achei uma que tinha sido desfeita, que tinha aqui por volta de 2013, que era uma lá no Poço¹⁰³. E aí depois sem querer, em um assunto relacionado desse site, acabei achando a IBP. Daí achei alguns assuntos no site sobre a igreja batista, que tinha sido banida [da Convenção Batista] porque batizava gays. Aí eu digo: "é essa aqui que eu vou!". (Tiago)

Antes mesmo de sua entrada na IBP, **Tiago** Já compreendia Deus e até mesmo a estética corporal do ser cristão sob um outro viés. A igreja passa a atuar no reforço de sua auto-aceitação, possibilitando repertórios que justifiquem a sintonia entre a possibilidade de ser homossexual e cristão:

Eu comecei a alternar, tipo, ia para a célula de uma, da Bola de Neve, que era nas terças. E ia para os cultos [na IBP] aos domingos. (...) Na Batista, eu entrei e me apaixonei com os discursos do pastor Wellington, apoiando a mulher (...), que acolhia, que não tinha isso de se era gay ou não era. Que o importante era estar ali na presença de Deus e tal. E eu fiquei, tipo: "aqui eu estou me encontrando, estou me encontrando. Eu posso ser quem eu sou, eu não vou ser rejeitado". E foi sabendo que tinha outras pessoas gays. (...) E o pastor Wellington é aquele ser que é só felicidade. Você percebe só no sorriso dele. É uma igreja mais diferente porque ela parece ser voltada para gente mais velha. É! Só que ali, tipo, eu percebi que as pessoas me aceitam do jeito que eu sou. A Batista é onde eu encontro paz. Tipo, eu vou ali, tipo, para fazer um breve retiro, digamos assim, não que tipo Deus a gente só conversa na igreja, mas ali é como se fosse um encontro. Eu marquei um encontro com Ele e vou lá. Eu gosto de ir para lá porque eu me sinto em paz.

Eu não acho que Deus seja essa pessoa que julga por você ser assim ou ser assado. Deus é amizade. É empatia, Deus é respeito, é compreensão. Deus não é preconceito, Deus é amor. Porque tipo, o fato deles terem aberto ao batismo, eles só demonstram que a função da igreja é essa, acolher, é ensinar coisas sobre Deus. Não é separar, não é estereotipar. Para você ser evangélico não tem que estar de terno e gravata. Para Maria ser evangélica não tem que estar os cabelos arrastando no chão, então

¹⁰³ Tiago refere-se à Igreja Missionária Inclusiva, comunidade na qual menciono na introdução geral desta tese.

uma saia jeans passando do joelho. Eu me entendo como cristão. Evangélico é uma palavra muito pesada.

Pesquisador: *por qual razão a palavra 'evangélico' é algo pesado?*

Tiago: *Não sei... evangélico para mim também é estereotipado. É aquela coisa que vai, assim, com a Bíblia debaixo do braço, neurótica, 'você tem que ser evangélica e tal' e eu não sou assim. Digamos que tipo, uns artistas desse meio, a que eu mais me identifico é a Priscila Alcântara. Porque a Priscila, ela não é aquela coisa assim bem estereotipada. 'Ah, você vai ser evangélico', aquela coisa estereotipada. Não, Priscila tem cabelo rosa, Priscila é tatuada, Priscila vai em festas, Priscila vai em todos os programas. Mas, a Priscila não canta um evangélico... um gospel, assim, tão estereotipado. (Tiago)*

Assim como **Tiago**, a história de **Mateus** também é perpassada pelo trânsito religioso. Esse cresceu em um lar cuja mãe sempre foi do Candomblé, diferentemente do pai, que era católico, mas que na adolescência de **Mateus** converteu-se à religião da esposa. Todavia, sua mãe preferia que ele frequentasse o catolicismo e não o terreiro, temendo algum tipo de ato de intolerância religiosa. Sempre incentivou seus filhos a fazer a Primeira Comunhão e a Crisma, sacramentos de iniciação da vida católica. Por muitos anos, **Mateus** frequentou a paróquia do bairro. Apesar de se considerar católico, confessou que nunca teve tanto apreço pela invocação e culto dos santos, bastante comum no catolicismo popular. Suas orações geralmente eram dirigidas a Deus, sem intermédios. Sua primeira experiência com comunidades evangélicas deu-se quando recebeu o convite para visitar uma igreja adventista. Frequentou durante um ano, somente abandonando a religião pelo fato de que outros vizinhos que o faziam companhia na igreja deixaram de ir aos cultos. Nesse período, acabou retornando ao catolicismo. Nunca teve interesse em participar de grupos de jovens de sua paróquia, pois acreditava que não seria bem recebido por ser gay, relatando que as pessoas muitas vezes acham que por se tratar do catolicismo, existiria uma maior tolerância, o que na sua opinião não seria verdade.

No último dia do ano de 2015, **Mateus** organizou-se com amigos para assistir a tradicional queima de fogos na orla de Maceió, mas antes os jovens combinaram de ir à igreja. Inocentemente, **Mateus** acreditou que iria à uma missa católica. Apenas percebeu que se tratava de outra igreja quando o carro em que estava seguiu outro percurso. Os amigos dirigiram-se para a IBP. Com uma estrutura arquitetônica que lembra um templo católico, **Mateus** somente

veio a perceber que se tratava de uma igreja evangélica quando não viu o pregador trajando uma túnica¹⁰⁴, mas sim vestimentas comuns, camisa social e calça jeans escura:

Daí eu não deixei de frequentar mais porque eu gostei muito desse culto de fim de ano. O pastor... ele é muito observador e ele, quando me viu ali como visitante, os meninos já haviam ido antes, né, ele mandou uma pessoa me abraçar. Ele de lá do púlpito me viu e já mandou uma pessoa de lá, que já frequenta há mais tempo, me abraçar. E a pessoa falou 'é um abraço do pastor, que ele mandou para você'. E eu fiquei querendo retornar mais vezes. (...). (Mateus)

A permanência de **Mateus** na igreja ocorreu devido ao posicionamento da igreja em torno da aceitação e acolhimento de pessoas LGBTI, mesmo mantendo algumas crenças oriundas do catolicismo:

Pesquisador: *Por qual razão decidiu permanecer como frequentador assíduo da IBP?*

Mateus: *Sem dúvida nenhuma foi a questão da aceitação dos homossexuais na igreja. Lá, os homossexuais são batizados e podem participar da direção, enfim, da vida ali da comunidade da IBP. (...). Eu era católico e não era devoto de nem um santo, né? E quando eu comecei a frequentar, [a IBP] eu fiquei mais crítico com relação a isso porque eu ia para a igreja católica, mas eu só falava com Deus. Não falava com Santo Antônio, não falava com São Pedro. Eu rezava a Ave Maria porque era uma coisa meio que imposta por nossa mãe na infância. Embora eu tenha uma relação com Maria muito, é... de muito respeito e carinho porque eu lembro de que quando eu era criança, eu rezei em frente a imagem dela pedindo muito que ela solucionasse um problema que tinha. E esse problema, coincidência ou não, ele desapareceu. E até hoje meus pais não sabem como esse problema desapareceu porque os médicos na época já havia até descartado, assim, não tinha diagnóstico, não tinha solução (...). (Mateus)*

A IBP, para **Mateus**, simboliza o refúgio, o descanso. O local no qual se sente acolhido e reconhecido sobretudo pelos pastores:

¹⁰⁴ Traje clerical usado pelos padres católicos durante celebração da Missa.

Para mim ela representa o momento da minha vida que eu sei que ali eu vou parar. Ali eu paro. Ali eu paro e sou eu e Deus. É o momento onde eu paro, descanso a mente, descanso a alma. É como se eu saísse de mim, sabe? E isso acontece porque eu acredito na igreja, no objetivo da igreja. Eu acredito na honestidade dos próprios pastores porque nós temos tantos casos, né, de pastores que infelizmente não se comportam como tal e quando você vê aqueles dois [pastor Wellington e pastora Odja] é que você pensa que nem tudo está perdido, mas é tão pouco ainda, né? Temos tão pouco pastores Wellington e pastoras Odja que eu tenho que aproveitar ao máximo o momento em que eu estou ali porque a interpretação que eles fazem, da Palavra [A Bíblia], é algo libertador e ao mesmo tempo que lhe abraça. (...) Sempre quando eu precisei, eles estavam ali presentes (...). Eles representam uma espécie de fortaleza porque eu posso contar com eles em todos os momentos. (Mateus)

Diferentemente do período em que não frequentava a IBP, atualmente, **Mateus** acredita que não há anacronismos entre a experiência de ser cristão e sua sexualidade dissonante do modelo padrão:

Hoje eu vejo [a homossexualidade] com tranquilidade graças a IBP, aos esclarecimentos, né, que a gente acaba tendo lá. E isso tende a aumentar ainda mais com a frequência na Escola Bíblica, quando a gente tem ali, é, o estudo da Bíblia. (Mateus)

Para **Lucas**, que frequenta a IBP há quase uma década, antes do discurso oficial de abertura para o batismo de pessoas LGBTI, não era comum a igreja se dirigir ao tema da diversidade sexual, o que lhe dava um certo conforto uma vez que em outras denominações evangélicas geralmente se explicita o caráter abominável de qualquer prática sexual que escape da heteronormatividade nos cultos. No entanto, segundo ele, o posicionamento oficial da igreja o ajudou a *desmistificar* resquícios de crenças na impossibilidade de ser gay e cristão. Apesar da abertura da igreja ocorrer somente no ano de 2016, **Lucas** sempre se sentiu acolhido de outras maneiras. A igreja proporcionava-lhe um espaço em que podia exercer a caridade e a doação, valores primordiais para **Lucas**, fazendo-o sentir-se valorizado e realizado:

Eu sempre fui uma pessoa que sempre quis fazer algo pelo mundo. Ajudar pessoas e tal. E quando eu comecei a frequentar a igreja batista do Pinheiro foi algo que eu

tive a possibilidade de fazer. Algo que a igreja me proporcionava. Como eu era adolescente e tinha bastante tempo livre na época, eu lembro que eu fazia viagens para ajudar as pessoas, no caso os trabalhos missionários, que era você ir em comunidades, tanto periféricas da capital, quanto a dos interiores aqui do estado de Alagoas para ajudar mesmo, conhecer e tal. (...). E isso me fazia me sentir muito bem. Isso me fazia sentir uma pessoa melhor, além de ter esse discurso na igreja de, tipo assim, você ser uma pessoa boa e eu acreditar que aquelas pessoas que estavam ali também estavam buscando se tornar pessoas boas, entendeu? No caso, pessoas que são caridosas, pessoas que perdoam, pessoas que amam, pessoas que fazem o bem, entendeu? Foi esse discurso que eu comprei e que eu vi, e que eu me identifiquei e me fez permanecer na igreja.

Eu me entendia como evangélico sempre. E era engraçado, né, porque eu fui lutando contra isso, né, [os desejos homossexuais] e depois teve uma época em que a própria igreja se posicionou... na verdade, começou de maneira sutil, que o pastor... eu lembro que o pastor... foi na época em que eu estava me descobrindo, também tinha outros gays na igreja, na minha faixa etária, e eu fui me identificando, a gente foi se conhecendo e tal. E depois o pastor chegou a tocar e falou de um filme chamado Orações para Bobby, falou que era um filme incrível e tal. E eu já tinha assistido aquele filme. Depois que o pastor falou aquilo (...), eu comecei a me aceitar melhor, a me entender melhor, tipo assim. A falar 'velho, Deus não me odeia por causa disso!'. E eu fui levando melhor a minha homoafetividade. E eu fui construindo isso e tal. E era engraçado que as pessoas perguntavam e eu dizia que era evangélica, que eu era um 'gay gospel' (...).

Eu compro muito o discurso de.... toda vez que eu vou para a igreja, eu vejo que eles tem um discurso pró-LGBT e não somente isso. E também a igreja batista é uma igreja 'socialista', sabe? Realmente ajuda as pessoas. Você vê onde é gastado realmente o dinheiro e tal, lá tem essa transparência. E você vê também que ela é pró-sociedade, entende? O que me mantém lá bastante as vezes é realmente esse discurso de ajudar as pessoas porque realmente eles fazem.... eu realmente consigo enxergar. (Lucas)

A igreja como extensão da família

No discurso de **Lucas**, a igreja do Pinheiro é representada enquanto uma extensão da família. Parte dessa visão advém da compreensão que a própria IBP tem de si mesma: uma igreja focada na vivência em comunidade. Ao que pude verificar em campo, a igreja mobiliza

uma série de atividades que estimulam a cooperação entre seus membros. A coesão grupal é alimentada corriqueiramente dentro do templo, pois há a crença baseada no estilo de vida das primeiras comunidades cristãs. O *ethos* do amor incondicional e da renúncia ao status, marca característica do cristianismo primitivo (THEISSEN, 2009), sempre é resgatado e assimilado como um valor da IBP. A igreja, através dos pastores Wellington e Odja, esforça-se no sentido de compreender e respeitar as particularidades de suas adeptas e adeptos. É comum que cada membro tenha seu nome recordado, seus problemas ouvidos e compreendidos sem ser repreendido ou considerado pecador. Todos esses aspectos, combinados com o discurso de aceitação da diversidade sexual, estimularam o resgate da autoestima de **Lucas**:

Eu tenho um apelido chamado 'família', na igreja. Toda vez que você vê o pastor falando 'está vendo, família?', no caso sou eu. Aí, é.... eu vejo a igreja como uma segunda família, sabe? Porque lá eu aprendi muitas coisas que, tipo, hoje eu tenho no meu caráter graças a igreja. Então, a igreja para mim era um segundo lar. Um segundo lugar de aprendizagem. Eu aprendi a perdoar muito com a igreja, eu aprendi a ser uma pessoa.... eu acho que eu aprendi a ser uma pessoa melhor, também, por causa dos ensinamentos da igreja. Então eu realmente vejo como um segundo lar, no caso uma escola, uma lugar onde você realmente encontra com as pessoas para compartilhar as experiências. É um psicólogo também. Igreja é isso, psicólogo, família.

(...) Eu já levei outros amigos LGBT que se sentiram, meu Deus, muito à vontade, sabe? Falaram: "velho, a sua igreja é realmente diferente. Eu não me senti reprimido, eu não me senti menor aqui", entendeu? (...) Ficam falando que até o estilo musical é diferente, que as vezes toca um reggae, que as vezes toca algo diferente e, tipo, o discurso não é opressor, o discurso não é diminutivo. E eu acredito que a igreja batista do Pinheiro, ela realmente, tipo assim, ela acolhe, entendeu? Ela diz assim 'aqui é o local onde você pode ficar, aqui é o lugar que você pode ser respeitado, aqui é o lugar onde você poderá exercer sua fé cristã, entendeu? sem ser diminuído', está entendendo? Agora, se a igreja compra as nossas causas, eu já não sei, entendeu? Porque eu nunca vi ela lutando em uma parada gay, a igreja batista do Pinheiro, não. Mas, que você realmente é acolhido lá, é. (Lucas)

Para **Manuel**, a igreja do Pinheiro lhe desperta confiança uma vez que *interpreta corretamente as escrituras* e proporciona um espaço que garante o exercício da liberdade de seus adeptos. Nesse caso, nosso interlocutor refere-se à questão da contextualização e ruptura

com uma leitura fundamentalista no tocante à problemática da homossexualidade. O imaginário de um Deus que é amor e não faz distinção de pessoas está por trás da justificativa de **Manuel** para conciliar vida cristã e orientação homossexual. Essa conciliação ocorre mediante sua experiência pessoal, de seus desejos e anseios. Para esse, os indivíduos dispõem de particularidades fruto da complexidade e liberdade de cada um. O papel de Deus é compreender e amar essas peculiaridades, não cabendo a igreja antecipar qualquer tipo de condenação ou mesmo segregar pessoas que não se adequam aos modelos estabelecidos:

Eu acredito em Deus e acredito que a igreja evangélica é a que mais me aproxima de Deus. Mas, atualmente eu não sou membro [batizado] da igreja. Eu frequento a igreja, a instituição batista. Eu gosto da Batista do Pinheiro porque ela interpreta os textos, os textos bíblicos de uma forma que eu acredito que apresenta Deus como ele é. É por isso que eu vejo na Batista um lugar bom de ir. Que vai me aproximar de Deus... é, de um Deus que realmente é aquilo. Que a maioria fala, mas não vive. Ser cristão é ser parecido com Cristo. No aspecto da personalidade, isso é ser cristão. É ter uma personalidade parecida com Cristo. Amar o próximo, fazer o bem, perdoar, nesse sentido ser cristão.

Pesquisador: Como você vê o posicionamento da igreja em permitir o batismo para pessoas LGBTI?

Manuel: Eu acho correto porque a vida íntima da pessoa com Deus só diz respeito aquela pessoa. Cada um vai prestar conta a Deus dos seus atos. Então, se alguns acham errado, eu acho que mesmo achando errado não deveriam impedir de participar das coisas da instituição. Porque é como eu falei, né, os cristãos acreditam que a sua vida.... a prestação de conta que você vai fazer é para Deus. E tudo que você faz se não for errado o que você faz, você vai prestar contas a Ele. Essa abertura do batismo e de aceitar.... e de não proibir as pessoas a participar das coisas, das atividades da igreja é corretíssima. (Manuel)

Na ótica de **Pedro**, que se assemelha à visão de **Manuel**, o cristão deve se comportar como Cristo. Nesse sentido, Jesus é representado pelos ideais do não julgamento, do acolhimento, do amor ao próximo e da justiça. A igreja do Pinheiro simboliza uma espécie de espelho de Jesus quando se propõe a discutir temáticas que são consideradas tabus no tecido social, mas que diz respeito à compreensão da pluralidade da vida humana, acolhendo em sua comunidade indivíduos socialmente estigmatizados.

Foi uma decisão corajosa, eu acho que [a igreja] ganha na qualidade de membros. Qualidade de pessoas que respeitam a individualidade, que respeitam o amor, né? A afetividade. Eu acho que a igreja traz pessoas realmente que vem e levam o mandamento do Nazareno. Que hoje eu aprendi muito a identificar o discurso do Sermão da Montanha de Jesus Cristo. Então, com isso, só com exercício que eu tive na igreja batista do Pinheiro. Ela me surpreende com essa decisão e eu acho que ali tem membros que ali de fato estão no propósito de ajudar seu semelhante. E como tem um mandamento, o primeiro mandamento, que é amar a Deus sobre todas as coisas e amar o próximo como a si mesmo. E existe um terceiro, um outro, que diz que Cristo é a nossa imagem e semelhança. Então, você priorizar a vida cristã é você ver outro como Cristo, ajudar. E aí acho que entra nesse processo, de entender a mulher, de identificar/respeitar a mulher, o empoderamento da mulher, a questão da identidade, do livre-arbítrio, da decisão, do respeito ao outro. Deixar o espírito Santos trabalhar. Não impor, não querer trabalhar pelo Espírito Santo. Eu acho que a igreja traz esse amadurecimento, traz essas questões. E aí os que estão ali dentro da igreja são bem garimpados, que estão ali pela fé mesmo. Eu acho que é isso que o pastor pensa. Acho que não precisa de uma igreja grande, com nome, cheia de membros, mas membros que não estão comprometidos com a causa. Com o ideal da igreja, o evangelho. (Pedro)

Nos relatos explanados, expressões e frases, referindo-se à relação dos interlocutores com a igreja do Pinheiro, tal como: *refúgio, família, “local em que se aprende a perdoar”, “local em que eu estou me encontrando”*, dão a tônica dos discursos. É possível se pensar essas relações e efeitos vivenciados pelos atores sociais à luz da teoria do reconhecimento, elaborada por Honneth (2003; 2007). Sua proposta delineia a compreensão de que as mudanças no âmbito da moralidade, na sociedade, acontecem mediante processos travados de luta por reconhecimento. O conflito é inerente à vida em sociedade uma vez que a diferença é a base das relações sociais, que geralmente pode ocasionar tensões e embates. Essas tensões ocorrem sobretudo quando determinados valores de certos grupos ganham um caráter hegemônico no corpo social. A construção da identidade, como Stuart Hall (2000) salienta, dá-se de forma relacional. Edificam-se os sentidos e as percepções de si e do grupo a partir da relação com o outro. Desse modo, segregações e posturas etnocêntricas acabam sendo comuns nesse processo. Todavia, para Honneth, o florescimento humano, ou seja, o processo de autorrealização pessoal, depende de relações éticas bem estabelecidas. O referido sociólogo aprimora a compreensão hegeliana de que a autoconsciência de um indivíduo deriva das experiências de reconhecimento.

A matriz da abordagem honnethiana evoca preceitos sociológicos básicos de que o indivíduo está envolvido à diversas redes sociais. Não há como se pensar em autonomia absoluta do sujeito. Pelo contrário, uma boa vida - ou seja, quando se é possível desfrutar do gozo da existência por meio da experiência da felicidade – depende do reconhecimento intersubjetivo.

Dito isso, é possível se pensar a abertura da igreja para o batismo e a aceitação de pessoas LGBTI, entre seus membros, como reflexo de lutas por reconhecimento, tanto a partir de lutas no âmbito mais macro da sociedade, como no sentido mais restrito, dentro da própria IBP - por meio do engajamento de atores sociais homossexuais dentro da comunidade, da abertura por parte dos pastores, reflexo das próprias histórias de vida, das trajetórias, dos elementos perpassados em suas biografias. Ao mesmo tempo, por mais que alguns dos interlocutores já estivessem em processos reflexivos, que ocasionariam paulatinamente transformações em suas percepções acerca do que entendiam de Deus e de suas sexualidades, antes da chegada à IBP, com a entrada na igreja do Pinheiro e consequentemente a mudança de postura da igreja em torno da abertura e defesa das minorias sexuais, costurou-se o terreno propício para o aprofundamento dessas alterações e surgimento de um novo *self* cuja visão de mundo se organiza a partir da ideia de confluência entre carreiras homossexuais e identidade cristã.

Os trabalhos desenvolvidos na igreja, tanto os projetos sociais como o acolhimento via atendimento psicológico e pastoral - centrados no *ethos* do amor incondicional, da partilha e vivência em comunidade, em alusão à comunidade cristã primitiva – possibilitam o engajamento dos adeptos e o fortalecimento do altruísmo e da solidariedade, assim como o desdobramento da autoestima, gerando um efeito de mútuo acolhimento e reconhecimento.

As experiências da injúria moral, que solapam a liberdade ao negar a existência e integridade do outro, vivenciadas pelos interlocutores nas mais diversas esferas da vida, produziram o efeito de degradação subjetiva e social, induzindo os atores ao sofrimento intrapsíquico e ao descolamento da vida em sociedade. Essas experiências do não reconhecimento, portanto, produziram efeitos nocivos à existência de **Tiago**, por exemplo, cujo sentimento de morte acompanhou parte de sua infância e adolescência. Assim como **Tiago**, **Lucas** experimentou uma rede de insultos em sua casa, levando-o a evitar o diálogo com o próprio pai por receio de atrito e do desrespeito. **Pedro** experienciou, na escola, a homofobia dos rótulos pejorativos por conta de sua postura corporal fora do padrão, fazendo-o reprimir qualquer comportamento entendido como ambíguo. **Paulo** foi punido, na igreja na qual fez

parte, por afrontar o paradigma da sexualidade sadia. Ambos, de todo modo, socializados em ambientes religiosos de cunho cristão, carregaram consigo algum tipo de repressão ou conflito por acreditar que suas performances sexuais insultavam a santidade de Deus.

Entretanto, a experiência do acolhimento na IBP colaborou com o desenvolvimento da autoconfiança corporal, edificando condições psicológicas necessárias para o desenvolvimento do autorrespeito. A igreja atuou em uma espécie de complemento das relações primárias como as elaboradas dentro do âmbito da família. Desse modo, é possível a construção da representação da igreja como uma família ou mesmo aquela que presta auxílio psicológico no sentido da compreensão das diferenças e particularidades de cada sujeito. Os atributos e qualidades dos atores sociais, que antes eram menosprezados por conta da orientação sexual, passam a ser desenvolvidos na igreja¹⁰⁵. O caso de **Lucas** ilustra esse aspecto. O Engajamento nos projetos da igreja tanto o fazia sentir-se valorizado da mesma forma que o possibilitava externar o desejo de ajudar outras pessoas em situações de vulnerabilidade social. A aprovação e permissão, por parte dos pastores, sobretudo a pastora Odja, da ocorrência de reuniões do GGI nas dependências da igreja, para discutir a teologia sob o aspecto das experiências de vida de corpos gays, proporcionaram um espaço de ajuda mútua, troca de experiências e solidariedade entre os frequentadores do grupo, gerando uma atmosfera de autoconfiança.

Para Honneth, (2007, p. 88):

(...) Essa autoconfiança ou formas sem ansiedade de se relacionar com o seu eu formam aspectos de uma relação positiva com o eu, que pode somente ser alcançada através da experiência de reconhecimento. Desta maneira, o escopo por auto-realização (sic) depende de pré-condições não disponíveis aos próprios sujeitos, já que elas podem ser adquiridas somente com a cooperação de seus companheiros. Estes diferentes padrões de reconhecimento representam pré-requisitos intersubjetivos, que temos que acrescentar a nossas mentes quando tentamos descrever as estruturas gerais de uma vida bem-sucedida.

¹⁰⁵ Um outro membro homossexual, que não pôde ser entrevistado por alegações de que estava muito ocupado, atua como advogado da igreja, fazendo parte do corpo de atores que compõe a liderança da igreja. A IBP, nesse caso, atua reconhecendo o valor das habilidades profissionais desse membro.

Em outras palavras, uma vida bem sucedida depende do desenvolvimento dos padrões de reconhecimento dentro da sociedade. A autorrealização dá-se mediada pela qualidade das interações entre os atores sociais. Destarte, o que Honneth chama de *boa vida* não decorre exclusivamente da ação individual. O comportamento do ator social, seus anseios, desejos e receios, devem ser compreendidos levando-se em conta os aspectos estruturais, o contexto pelo qual está inserido.

Outro aspecto importante a se ressaltar diz respeito à compreensão de que modo tem sido buscado o reconhecimento em torno das questões LGBTI na sociedade, sobretudo no contexto brasileiro. Diferentemente do que alguns discursos apontam, no sentido de denunciar uma escalada de destruição da moralidade ou do fim dos limites em termos de comportamento sexual, por exemplo, a realidade tem mostrado outros contornos. As lutas por reconhecimento de parcela do movimento homossexual tem ocorrido de forma mais assimilacionista e menos radical - no sentido de uma transformação profunda da sociedade. Em outras palavras, dialogando com Lipovetsky (2004), os tempos hodiernos trazem consigo uma nova ética, não mais pautada no sacrifício, mas baseada na escolha autônoma. Nesse sentido, há uma renovação dos valores, uma nova regulamentação da própria ética. Estamos distante de estarmos vivendo tempos que negam a moral. No tocante à sexualidade, como o próprio Lipovetsky adverte, a ideia de uma anarquia sexual beira a uma fábula. A luta pela união civil, que não deixa de ser monogâmica, de importantes parcelas do movimento LGBTI, aponta quão determinadas ideologias são mantidas de forma intacta e naturalizada.

Não estou com isso diminuindo a importância da igualdade de direitos. O ponto de reflexão que apresento diz respeito ao fato de que muitas vezes, em nome da luta por reconhecimento, naturalizam-se determinados dispositivos de disciplinamentos, construindo um simulacro de determinadas instituições que sustentam a heteronormatividade. Por volta dos anos 1980, sobretudo com o *boom* do HIV/AIDS, a população LGBTI foi profundamente estigmatizada sob o rótulo de sexualmente devassa. Entretanto, as relações amorosas homoeróticas igualmente são atravessadas por uma série de normatizações, ideias como a repulsa à *traição*, a manutenção da monogamia, o sonho do casamento convencional, a adoção de crianças etc., são recorrentes. O crescimento do movimento cristão inclusivo é um sintoma claro desse processo de reconhecimento por vias de assimilação da ordem estabelecida. Ao que foi verificado, esse imaginário mais amplo reflete no universo micro da Igreja do Pinheiro. Um dos questionamentos mais recorrentes levados aos pastores diz respeito à possibilidade de

realização do casamento religioso entre pessoas do mesmo sexo. Em um de seus relatos, **Mateus**, que namorou um dos membros da igreja, falou de algumas dúvidas que tinha surgido, entre o casal, quando a igreja passou a realizar o batismo:

Ele [o ex-companheiro] procurou o pastor para ter uma conversa mesmo, que ele já queria, né... ele já iria conversar de qualquer maneira. Mas, o que motivou ele a conversar mesmo, a procurar de imediato, foi o nosso relacionamento. Porque ele queria saber... ele queria ter uma conversa com o pastor para saber como eram dois gays namorar sendo membros da igreja. E o posicionamento do pastor, ele disse, que é como qualquer outro casal, ponto. Como qualquer outro casal, que se.... e meu ex [ex-companheiro] chegou a perguntar 'ah, mas se se eu quisesse casar com o Mateus, como seria?'. Ele respondeu que nós temos os mesmos direitos como qualquer membro. Ai ele [o ex-companheiro] perguntou se ele casaria a gente. Ai o pastor disse que só casa amigos, que só casa família e amigos. Que é uma decisão pessoal dele mesmo de pastor, que ele só casa amigos.... família e amigos. Ele não realiza casamento de qualquer pessoa não. Só de pessoas que ele têm uma aproximação. Seja hetero, seja gay. (Mateus)

Em sintonia com o imaginário do casamento monogâmico, muitos membros pensam a troca de parceiros como algo reprovável. Assumir um *ethos* cristão inclusivo, no caso dos membros homossexuais da IBP, diz respeito a introjetar princípios cristãos pautados na ideia da família, da fidelidade monogâmica. **Tiago**, mesmo fora da igreja sempre se considerou cristão e não necessariamente evangélico, descreve que, no período em que se distanciou de uma comunidade evangélica por sentir-se discriminado e não bem acolhido por ser gay e efeminado, passou a recorrer ao sexo sem compromisso como forma de conter o vazio existencial:

Eu precisava ocupar minha mente de alguma forma, então eu marcava encontro. Só que, tipo, eu fui começando a perceber que aquilo também não me satisfazia. Porque tipo, eu fazia sexo, então ejaculava e a pessoa estava lá, e eu ficava: "acaba, acaba, acaba". E tipo acabava e a pessoa queria ficar mas eu ficava: "meu Deus do céu, o que foi que eu fiz. Eu quero embora, eu quero embora, eu não posso demonstrar isso. Eu quero que fulano vá embora e fulano não vai. Parece que quanto mais eu quero

que ele vá embora mais ele quer ficar. E era assim, eu me sentia muito descartável. Era um relacionamento muito descartável. (...). (Tiago)

Nesse sentido, o *sexo descompromissado* simboliza a banalização do corpo, a promiscuidade e a ausência de Deus. Quando retornou à igreja, **Tiago** não mais via a necessidade de buscar vários parceiros. Ser cristão, na sua visão, significa também conseguir manter um autocontrole das práticas sexuais, buscar a construção de *algo mais sólido* através de um namoro.

Apesar de não ter presenciado discurso algum, no púlpito por parte dos pastores, durante processo de observação participante, que tratasse sobre normas em torno das práticas sexuais, ou modelo ideal de matrimônio, quando se trata de cristianismo existe toda uma carga cristalizada em torno da cosmovisão da fidelidade, monogamia, criação de filhos e família. Como todos os interlocutores entrevistados vieram de alguma denominação cristã, seja evangélica ou católica, é comum trazer consigo a compreensão de uma *sexualidade sadia*, não mais focada apenas na heterossexualidade, mas reconfigurada no sentido de incluir pessoas LGBTI. Portanto, o que se verifica é a construção de uma nova visão sobre a homossexualidade que absorve, até determinados pontos, as *verdades* das instituições hegemônicas. Essas concepções estão permeadas por conflitos sociais, disputas entre setores mais fundamentalistas da sociedade que insistem na representação da homossexualidade a partir da demonização e do pecado e grupos que acreditam que dentro de instituições religiosas, como o cristianismo, é possível a edificação de um *ethos* inclusivo enquanto estratégia de reconhecimento social, fazendo-nos pensar sobre como mesmo dentro do universo cristão inclusivo a religião opera, direta ou indiretamente, no disciplinamento das condutas sexuais. Levando-se em conta a compreensão da relevância do aspecto religioso na vida social brasileira na contemporaneidade (NATIVIDADE, 2013a).

Além disso, em consonância ao pensamento de Berger (2000), indiscutivelmente é preciso entender que no mundo atual aspectos tanto secularizantes como religiosos estão presentes desenhando o mosaico social. Assim sendo, negligenciar o aspecto religioso quanto os aspectos sexuais e de gênero das análises sociológicas, sobretudo no contexto brasileiro, significa incorrer em reducionismos da realidade.

TABELA 01 – PERFIL DOS ENTREVISTADOS

NOME	IDADE	ESCOLARIDADE	PROFISSÃO	BAIRRO	COR
Mateus	28	Superior incompleto	Produtor de TV	Bebedouro	Pardo
Emanuel	29	Superior completo	Advogado	Bebedouro	Branco
Lucas	26	Superior completo	Desempregado	Pinheiro	Pardo
Paulo	35	Superior completo	Professor universitário	Petrópolis	Pardo
Tiago	26	Superior incompleto	Operador de telemarketing	Serraria	Negro
Daniel	54	Superior completo	Economista	Jacarecica	Negro
Pedro	46	Superior completo	Economista	República/SP	Negro

NOME	ORIENT. SEXUAL	ESTADO CIVIL	RENDA MENSAL¹⁰⁶	RELIG. DOS PAIS	CIDADE DE ORIGEM
Mateus	Homossexual	Solteiro	01 Salário Mínimo	Candomblé	Maceió
Emanuel	Homossexual	Solteiro	01 a 03 Salários Mínimos	Católica	Maceió
Lucas	Homossexual	Solteiro	01 a 03 Salários Mínimos	Católica	Maceió
Paulo	Homossexual	Solteiro	06 a 09 Salários Mínimos	Católica/ S/religião	Maceió
Tiago	Homossexual	Solteiro	01 a 03 Salários Mínimos	Candomblé	Delmiro Gouveia
Daniel	Homossexual	Solteiro	01 a 03 Salários Mínimos	Católica/Evangélica	Maceió

¹⁰⁶ No questionário semiestruturado aplicado foram dadas as seguintes opções para o interlocutor marcar uma delas: não possui renda; até 01 salário mínimo; de 01 a 03 salários mínimos; de 03 a 06 salários mínimos; de 06 a 09 salários mínimos; de 09 a 12 salários mínimos; de 12 a 15 salários mínimos; mais de 15 salários mínimos.

Pedro	Homossexual	Solteiro	03 a 06 Salários Mínimos	Católica/Evangélica	Maceió
-------	-------------	----------	--------------------------------	---------------------	--------

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fenômeno que se convencionou a chamar de *igrejas inclusivas*, termo esse surgido entre fiéis e lideranças dessas novas igrejas, e que passou a ser incorporado ao ambiente acadêmico, não deve ser compreendido de forma homogênea. Desde os trabalhos pioneiros do antropólogo Marcelo Natividade (2008) e da antropóloga Fátima Weiss (2012), em comunidades como a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) e a Igreja Cristã Contemporânea (ICC), esse universo religioso vem se multiplicando e se complexificando. Hoje, existe uma série de outras denominações, com características peculiares e teologias diversas. Há mais de dez anos, o que era um acontecimento restrito ao eixo Rio – São Paulo, atualmente está presente em todas as regiões do país.

Quando se define, portanto, igrejas inclusivas como instituições de cunho evangélico-protestante que reconfiguram a teologia tradicional no sentido de construir uma nova hermenêutica capaz de ler os textos sagrados levando em conta o contexto de sua produção e - na maior parte dos casos, a partir das experiências de sujeitos LGBTI - não se quer com isso acoplar uma diversidade de experiências e produções de saberes dentro de um esquema engessado. O termo é utilizado enquanto tipo ideal para ilustrar esse novo fenômeno nascido no interior do universo cristão, que questiona, em importantes aspectos, a hegemonia da interpretação tradicional acerca das relações entre diversidade sexual e religiosidade cristã. Historicamente, ao que este trabalho ressaltou, na cultura ocidental cristã, os discursos sobre a sexualidade sempre estiveram envolta das noções de pecado e abominação. Paulatinamente se edificou a ideia de uma sexualidade sadia, atrelada exclusivamente à procriação. No entanto, toda e qualquer prática que transcenda ao aspecto procriativo é tratada, pela Igreja Católica Romana, enquanto pecado contra a natureza. Uma importante parte do universo protestante absorveu o discurso fundamentalista católico em torno da sexualidade. No caso brasileiro, refiro-me sobretudo às denominações pentecostais.

Diferentemente das pesquisas realizadas até então sobre o universo inclusivo, o trabalho no qual realizei buscou apontar um outro evento dentro desse movimento: a existência de igrejas protestantes de linha tradicional, cujos pastores são heterossexuais, que se abrem para o acolhimento de pessoas LGBTI sem discursos de patologização ou tentativas de cura. A Igreja Batista do Pinheiro (IBP), dessa forma, reflete essa modalidade de igreja inclusiva.

A tese teve como objetivo, portanto, apreender os processos de construção de um novo *ethos* pautado na aceitação da diversidade sexual dentro desse universo cristão, analisando os discursos produzidos nos cultos em torno da temática, e através das falas de membros e ex-membros LGBTI, revelando as tramas internas que proporcionaram a emergência dessas questões dentro do contexto da IBP. Nesse sentido, por meio da compreensão de uma *sociologia em escala individual*, ou seja partindo do pressuposto de que o social não existe apenas nos aspectos mais institucionais, mas que se desdobra em cada ator social (LAHIRE, 2013), pude apreender as relações existentes entre trajetórias biográficas, as experiências socializadoras, e a construção dos esquemas de percepções dos sujeitos e suas respectivas tomadas de posição no mundo.

Dito isso, reitero que aspectos mais amplos que ocorrem na estrutura social – e no caso em questão referindo-me às *transformações da intimidade* (GIDDENS, 1993), os processos de mudança da ordem moral da sociedade (HONNETH, 2003, 2007) mediante lutas organizadas por movimentos sociais – fornecem repertórios diversos que são introjetados pelos atores sociais, servindo-lhes como esquemas de percepção para a ação. A realidade, nesse sentido, é construída dialeticamente em um campo de conflitos de interesses e disputas. O espírito do tempo (*zeitgeist* em alemão) contemporâneo, que se pauta na valorização da dignidade humana e do respeito, aponta para uma mudança sobre as perspectivas em torno da ideia de justiça.

Ao menos uma ampliação da concepção de que o ideário de justiça não deve se resumir apenas às questões de redistribuição econômica, mas refletir também o reconhecimento do outro em sua diversidade. Esse processo de mudança de sensibilidade moral presente nas sociedades ocidentais, em torno dos direitos das mulheres, dos LGBT, dos negros e negras etc. ocorreu mediante lutas dos movimentos sociais travadas por reconhecimento. Nesse sentido, parte-se do arcabouço teórico honnethiano (2003, 2007) de que o reconhecimento intersubjetivo é condição necessária para o desenvolvimento das potencialidades dos sujeitos. De acordo com o autor, o conflito é inerente à vida em sociedade e o reconhecimento sua gramática. A construção do que Honneth denomina de *boa vida* – estado esse pautado na plenitude de uma vida em que os atores sociais são reconhecidos em suas peculiaridades e capacidades por seus pares – não ocorre desligada do aspecto mais amplo da interação social. A *autoestima*, o *autorrespeito* e, por conseguinte, a própria felicidade como consequência dessa relação, não podem ser desenvolvidos e compreendidos de forma isolada. Não são fenômenos individuais no sentido de um descolamento de aspectos mais macros.

Ademais, a pesquisa de campo foi direcionada para a compreensão dessa relação complexa entre sujeito e sociedade à medida que foi apreendida a trajetória de vida do pastor-líder. As relações entre a formação teológica em um seminário ecumênico, a possibilidade de contato com outras teologias - tal como a Teologia da Libertação - a partir da influência de vários membros sindicalistas que frequentavam a IBP logo quando Wellington passou a pastorear a igreja, a própria relação com sua esposa, pastora Odja, através do seu engajamento na discussão das questões de gênero, possibilitaram a tomada de consciência e a abertura intelectual necessária para que se reconfigurasse a ideia em torno da relação entre diversidade sexual e vida cristã.

Desse modo, esses processos de mudança de visão de mundo, por parte do pastor, e da direção da igreja, e conseqüentemente a tomada de decisão de colocar a questão do batismo de pessoas LGBTI para votação em assembleia, não aconteceram exclusivamente por benevolência das lideranças religiosas. Ao que pude constatar, houve pressões e lutas internas travadas por parte de um grupo - Grupo de Gênero e Identidade – formado por membros homossexuais. Interlocutores como **Daniel, Paulo e Pedro** tiveram papel importante no desenvolvimento de pautas que pressionavam a comunidade por um posicionamento, argumentando que ao se negligenciar discussões sobre a diversidade sexual e a inclusão de LGBTI nos espaços da igreja e a participação em seus sacramentos, a IBP entrava em contradição, uma vez que a própria igreja se autodeclarava enquanto uma comunidade voltada para uma teologia popular e preocupada com as injustiças sociais, sejam no tocante às questões raciais, de gênero e econômicas. Alguns anos depois, quando **Paulo** já tinha deixado a instituição por desavenças com o pastor, a igreja se posicionou oficialmente à abertura ao batismo. Sendo assim, a postura pela inclusão ocorreu paulatinamente, entre embates, estudos bíblicos, desmitificações de certos estereótipos.

O empoderamento da igreja do Pinheiro sobre tais questões - denunciando a homofobia religiosa de setores evangélicos hegemônicos, tratando a diversidade sexual como um fato tão natural quanto a diversidade cultural e reflexo da complexidade humana, em suas pregações - favoreceu à construção de repertórios positivos sobre sexualidades dissonantes da heteronorma. Apesar da igreja já ser frequentada por alguns membros LGBTI antes da decisão oficial, como **Pedro e Lucas**, a formalização do batismo marcou uma ruptura na igreja e uma tomada de posição mais incisiva e clara sobre o reconhecimento daqueles sujeitos que divergem do modelo sexual hegemônico. A postura dessa agremiação religiosa proporcionou maior segurança entre fiéis LGBTI que já tinham carregado consigo, por conta da influência religiosa de

denominações anteriores, seja católica ou evangélica, uma visão altamente pejorativa sobre a relação entre homossexualidade e identidade cristã, mas que estavam em processo de transição, ou seja, de construção de um novo *ethos* pautado na ideia de que *Deus não faz acepção de pessoas*. Esses elementos foram visíveis nos relatos de **Tiago, Emanuel, Mateus, Pedro, Daniel, Lucas e Paulo**. Ao serem construídas as condições palpáveis, necessárias para o reconhecimento, dentro da IBP, as vidas desses interlocutores ganharam um outro sentido. A possibilidade de fazer a conexão entre carreiras (homo)sexuais e identidade cristã, participando efetivamente de uma comunidade de fé, proporcionou o reestabelecimento de um equilíbrio emocional, fortalecendo a coesão e minando determinados comportamentos e sentimentos que favoreciam ao isolamento e à infelicidade.

Isto posto, tal como expõe Natividade (2008, 2013b), o fenômeno das igrejas inclusivas, do ponto de vista sociológico, também nos faz pensar sobre os embates no tecido social acerca das representações em torno da ideia de homossexualidade. Enquanto assistimos a articulação do neoconservadorismo e seus esforços de guerra em demonizar e patologizar as experiências sexuais dissidentes, utilizando-se da máquina do estado e de tantos outros artifícios, por outro lado, o movimento cristão inclusivo desafia o próprio fundamentalismo cristão, afirmando ser possível o diálogo entre sexualidades não hegemônicas e vivência cristã, rompendo com um certo imaginário que atrela homossexualidade à *promiscuidade sexual*.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. A pastoral do silêncio: Michel Foucault e a dialética revelar e silenciar no discurso cristão. **Bagoas**, n. 06, p. 69-89, 2011.

ALISON, James. **Fé além do ressentimento**: fragmentos católicos em voz gay. São Paulo: Editora É Realizações, 2010.

ARMSTRONG, Karen. **Em defesa de Deus**: o que a religião realmente significa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Em nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ARÁN, Márcia; JÚNIOR, Carlos Augusto Peixoto. Subversões do desejo: sobre gênero e subjetividade em Judith Butler. **Cadernos Pagu**, n. 28, p. 129-147, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BERGER, Peter. L. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n.1, p. 9 – 24, 2000.

_____. **Rumor de anjos**: A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2ªed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. **Una gloria remota**: avere fide nell'epoca dell pluralismo. Bologna: IL Mulino, 1994.

_____. **Os múltiplos altares da modernidade:** rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade:** tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

_____. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido:** a orientação do homem moderno. 3ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Estudos Feministas**, v. 13, n. 02, p. 403 - 414, 2005.

BORRILLO, Daniel. **Homofobia:** História e crítica de um preconceito. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

_____. **Coisas ditas.** São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero:** Feminismo e subversão da identidade. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2010.

_____. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O Corpo Educado:** pedagogia da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

BURITY, Joanildo. Religião e República: desafios do pluralismo. **Cadernos de Estudos Sociais**, Recife, v. 21, n. 1-2, p. 23-42, 2005.

_____. A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação e líderes religiosos. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 57, n. 03, p. 601-631, 2014.

_____. Novos paradigmas e estudo da religião: uma reflexão anti-essencialista. **Religião e Sociedade**, v. 21, n. 01, p. 41 – 65, 2001.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. **BIB**, São Paulo, n. 56, p. 55-69, 2003.

CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio Assis. Sexualidade, Cultura e Política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 28, s/n, p. 65 – 69, 2007.

CENSO 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. **Agência IBGE Notícias**, 20212. Disponível em:
<<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14244-asi-censo-2010-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos-espíritas-e-sem-religiao>>. Acesso em: 06 de julho de 2019.

CHABAUD-RYCHTER, Danielle; DESCOUTURES, Virginie; DEVREUX, Anne-Marie; VARIKAS, Eleni. O gênero nas Ciências Sociais: releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour. São Paulo: Unesp, 2014

COELHO JUNIOR, Carlos Lacerda. (2014) “**Somos as ovelhas coloridas do Senhor!**”: uma análise sociológica acerca da vivência homossexual em uma igreja inclusiva. Maceió. Dissertação de mestrado, PPGS/UFAL.

CONNELL, Raewyn W. **Gender and power**. Stanford, CA: Stanford University Press, 1987.

COSTA, Joaquim. **Sociologia da religião**: uma breve introdução. Aparecida: Editora Santuário, 2009.

DA SILVA, C. A.; RIBEIRO, M. B. **Intolerância religiosa e Direitos Humanos**: mapeamento de intolerância. Porto Alegre: Sulina; Editora Universidade Metodista, 2007.

DE LAURETIS, Teresa. The Technology of gender. **Technologies of gender**, p. 1-30, 1987.

DEREK, Gustavo. Convenção Batista exclui igreja em Maceió por batizar homossexuais. **G1**, 2016. Disponível: <<http://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2016/07/convencao-batista-exclui-igreja-em-maceio-por-batizar-homossexuais.html>>. Acesso em: 09 de abril de 2017.

DURKHEIM, Emily. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas?** Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciado em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **Os Anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

_____. **Microfísica do poder**. 3ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. 3. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FRANÇA, Isadora; FACCHINI, Regina. Estudos de Gênero no Brasil: 20 anos depois. In: MICELI, Sergio; MARTINS, Carlos B. (Orgs). **Sociologia brasileira hoje**. Cotia: Ateliê Editorial, 2017.

FREIRE COSTA, Jurandir. A construção cultural da diferença dos sexos. **Sexualidade, Gênero e Sociedade**, V. 02, nº 03, p. 03 – 08, 1995.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil**: da Constituinte ao impeachment. São Paulo. 1993. 308 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1993.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

FRY, Peter. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

_____. **As transformações da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Editora Unesp, 1993.

GIUMBELLI, Emerson A. **Da religião como problema social**: secularização, retorno do sagrado, liberdade religiosa, espaço e comportamento religioso. Rio de Janeiro, PPGA/Museu Nacional, 1996.

_____. **O fim da religião**: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo, Attar Editorial, 2002.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. 3ª ed. São Paulo: Paz & Terra, 2008

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

GREEN, James Naylor. **Além do carnaval**: a homossexualidade masculina no Brasil do século Não XX. São Paulo: Unesp, 2000.

GRUBITS, Sonia; NORIEGA, José A.V. (Orgs). **Métodos qualitativos**: Epistemologia, complementaridades e campos de aplicação. São Paulo: Vetor, 2004.

GUMUCIO, Cristián Parker. Globalización, diversidade religiosa y democracia multicultural. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 9 – 38, 1999.

HAGUETTE, Tereza Maria Frota. **Metodologias qualitativas na Sociologia**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HEILBORN, Maria Luiza. Construção de si, gênero e sexualidade, *in*: HEILBORN, Maria Luiza (org.). **Sexualidade: o olhar das ciências sociais**, IMS/UERJ. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectiva na ordem moral da sociedade. *in*: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia. (Orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007.

JESUS, Fátima Weiss de. (2012). **Unindo a cruz e o arco-íris**: Vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gêneros na igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Florianópolis. Tese de doutorado, PPGA/UFSC.

JUNQUEIRA, Lília. **Cultura e classes sociais na perspectiva disposicionalista**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

KIMMEL, Michael Scott. Masculinidade como homofobia: medo, vergonha e silêncio na construção de identidade de gênero. **Equatorial**, v. 03, n. 04, p. 97-124, 2016.

LAHIRE, Bernard. **A cultura dos indivíduos**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

_____. **Dans les plis singuliers du social**: individus, institutions, socialisations. Paris:

La Découverte, 2013.

_____. **O homem plural: as molas da ação**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

LIPOVETSKY, Gilles. **Metamorfoses da cultura liberal**: ética, mídia e empresa. Porto Alegre: Editora Sulina, 2004.

MACRAE, Edward. **A construção da igualdade**: identidade sexual e política no Brasil da abertura. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MARIZ, Cecília Loreto. A Teologia da Batalha Espiritual: uma revisão bibliográfica. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 47, v. 1, p. 33-48, 1999.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. 3ª ed. São Paulo: Edusp, 2008.

MESQUITA, Ralph Ribeiro. (2002). **Viver e morrer em tempos de Aids**: vida, morte e sexualidade em candomblés do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Tese de Doutorado, PPGSA/UFRJ, mimeo.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa Social**: Teoria, método e criatividade. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer**: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. A Teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre. v. 11, n. 21, p. 150-182, 2009.

MORIN, Edgar. **O enigma do homem**: Para uma nova antropologia. 2ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MOTT, Luiz. Os homossexuais: as vítimas principais da violência. In: VELHO, Gilberto; ALVITO, Marcos. (Orgs). **Cidadania e violência**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora FGV, 2000.

MUSSKOPF, André. **Via (da) gens teológicas**: itinerários para uma teologia queer no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

_____. À meia luz: a emergência de uma teologia gay seus dilemas e possibilidades. **Cadernos IHU ideias**, São Leopoldo, v. 3, n. 32, p. 1 – 36, 2005.

NATIVIDADE, Marcelo. T. (2008). **Deus me aceita como eu sou?** A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos do Brasil. Rio de Janeiro. Tese de doutorado, PPGSA/UFRJ.

_____. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010.

_____. Homofobia religiosa e direitos LGBT: Notas de pesquisa. **Latitude**, Maceió, v. 07, n. 01, p. 33-51, 2013a.

NATIVIDADE, M. T.; OLIVEIRA, L. de. “Nós acolhemos os homossexuais”: homofobia pastoral e regulação da sexualidade. **TOMO**, São Cristóvão, v. 14, p. 204-227, 2009.

_____. **As novas guerras sexuais**: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil. Rio de Janeiro: Garamond, 2013b.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

NOVA BÍBLIA VIVA. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J-P (org.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.

PARKER, Richard. **Abaixo do Equador**. Culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil. Rio de Janeiro, Record, 2002.

PIANA, Giannino. **Omosessualità: Una proposta ética**. Citadella Editrice, 2010.

PRANDI, R.; SANTOS, R. W. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica. **Tempo Social**, v. 29, n. 2, p. 187 – 214, 2017.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e a existência lésbica. **Revista Bagoas**, n. 05, p. 17-44, 2010.

ROCHA, Everaldo. **O que é etnocentrismo**. São Paulo, Brasiliense, 2007.

SAFFIOTI, Helena I. B. (2009). Ontogênese e filogênese do gênero: ordem patriarcal de gênero e a violência masculina contra mulheres. *Série Estudos/Ciências Sociais/FLASCO-Brasil*. Acesso em 07 de novembro, 2019, em http://www.flasco.org.br/portal/pdf/serie_estudos_ensaios/Heleieth_Saffioti.pdf

SALZMAN, Todd A; LAWER, Michael G. **A pessoa sexual: por uma antropologia católica renovada**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2012.

SANTOS, Andréa Laís Barros. **As fronteiras mutantes do pecado: Informalização erótico-religiosa, formação pastoral e o batismo de homossexuais na Igreja Batista do Pinheiro**. 2017, 118 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2017.

SCAVONE, Lucila. A emergência das questões feministas nas Ciências Sociais. In: SCAVONE, Lucila (Org). **Dar a vida e cuidar da vida: feminismo e Ciências Sociais**. São Paulo: Unesp, 2004.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v.16, n. 02, p. 5 – 22, 1990.

SILVA, Claudio Roberto da. **Reinventando o sonho**: história oral de vida política e homossexualidade no Brasil contemporâneo. 1998. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos**: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.

TREVISAN, J. S. **Devassos no paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VELHO, Gilberto. Violência, reciprocidade e desigualdade: uma perspectiva antropológica. In: VELHO, G.; ALVITO, Marcos (Orgs). **Cidadania e violência**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Editora FGV, 2000.

VIDAL, Marciano. **Sexualidade e condição homossexual na Moral Cristã**: história e atualização. 2ª ed. Aparecida: Editora Santuário, 2008.

_____. **Moral Cristã em tempos de relativismos e fundamentalismos**. 2ªed. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomas T. (org), HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 9ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 130 – 178, 2010.

APÊNDICE A

QUESTIONÁRIO

O questionário presente está atrelado a uma pesquisa de cunho sociológico para fins de confecção de uma tese de doutorado pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba – PPGS/UFPB, desenvolvida pelo pesquisador e discente CARLOS LACERDA COELHO JÚNIOR. Peço-lhe a colaboração através do preenchimento, assegurando-lhe o caráter confidencial de sua identidade.

1. NOME:

2. IDADE:

3. NATURALIDADE:

4. GRAU DE ESCOLARIDADE

- ☐ Ensino Fundamental Incompleto;
- ☐ Ensino Fundamental Completo;
- ☐ Ensino Médio Incompleto;
- ☐ Ensino Médio Completo;
- ☐ Ensino Superior Incompleto;
- ☐ Ensino Superior Completo

5. PROFISSÃO:

6. BAIRRO:

7. COR/ETNIA:

8. ORIENTAÇÃO SEXUAL:

9. VIVE COM QUEM?

10. PROFISSÃO DA MÃE:

11. PROFISSÃO DO PAI:

12. GRAU DE ESCOLARIDADE DA MÃE:

13. GRAU DE ESCOLARIDADE DO PAI:

14. RELIGIÃO/DENOMINAÇÃO DOS INTEGRANTES DA FAMÍLIA:

15. DENOMINAÇÃO RELIGIOSA DE ORIGEM:

16. DENOMINAÇÃO RELIGIOSA ATUAL:

17. ESTADO CIVIL:

18. RENDA MENSAL APROXIMADAMENTE:

- ☐ Não possui renda
- ☐ Até 01 salário mínimo (até R\$ 954,00);
- ☐ De 01 a 03 salários mínimos (de R\$ 954,00 até R\$ 2.862,00);
- ☐ De 03 a 06 salários mínimos (de R\$ 2.862,00 até R\$ 5.724,00);
- ☐ De 06 a 09 salários mínimos (de R\$ 5.724,00 até R\$ 8.586,00);
- ☐ De 09 a 12 salários mínimos (de R\$ 8.586,00 até R\$ 11.448,00);
- ☐ De 12 a 15 salários mínimos (de R\$ 11.448,00 até R\$ 14.310,00).

APÊNDICE B
ROTEIRO PARA ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA

1. COMO SE PERCEBEU SENTIDO ATRAÇÃO POR PESSOAS DO MESMO SEXO?
2. COM QUAL IDADE OCORREU SUA PRIMEIRA RELAÇÃO HOMOERÓTICA? COMO FOI?
3. SOFREU ALGUM TIPO DE VIOLÊNCIA POR CONTA DE SUA ORIENTAÇÃO SEXUAL?
4. VIVENCIOU ALGUM TIPO DE CONFLITO INTERNO POR CONTA DA ORIENTAÇÃO SEXUAL?
5. COMO SE DEU A RELAÇÃO ENTRE IDENTIDADE CRISTÃ E ORIENTAÇÃO SEXUAL EM SUA VIDA?
6. COMO CONHECEU A IBP?
7. DESDE QUANDO FREQUENTA A IBP?
8. HOUVE MUDANÇA NA SUA AUTOPERCEPÇÃO ANTES E DEPOIS DA CHEGADA À IBP?
9. HOUVE ALGUMA MUDANÇA DE PERCEPÇÃO SOBRE PRÁTICAS SEXUAIS APÓS A ENTRADA NA IGREJA DO PINHEIRO?
10. CONTE-ME SOBRE SUA TRAJETÓRIA RELIGIOSA:
11. QUAL O SIGNIFICADO DA RELIGIÃO EM SUA VIDA?
12. QUAL O SIGNIFICADO DA IBP NA SUA VIDA?

APÊNDICE C
ROTEIRO PARA ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA

1. QUANDO SURTIU E QUAIS AS PRINCIPAIS MOTIVAÇÕES PARA A CRIAÇÃO DO GGI?
2. QUANTOS MEMBROS FAZIAM PARTE DO GRUPO?
3. QUAIS AS PRINCIPAIS ATIVIDADES DO GRUPO?
4. MEMBROS LGBTI DE OUTRAS DENOMINAÇÕES EVANGÉLICAS PODIAM PARTICIPAR DAS REUNIÕES OU ERAM ENCONTROS RESTRITOS AOS FIÉIS DA IBP?
5. HÁ RELAÇÃO ENTRE AS ATIVIDADES DO GRUPO E A DEDISÃO DA IBP PELA ABERTURA AO BATISMO DE PESSOAS LGBTI?

ANEXO



MISSÃO:
"FORMAR DISCÍPULOS DE
JESUS CRISTO,
EXERCITAR A COMUNHÃO
E A
JUSTIÇA SOCIAL".

VISÃO:
"SER UMA IGREJA MISSIONÁRIA,
DISTRIBUÍDA EM PEQUENOS GRUPOS,
TRABALHANDO DE ACORDO COM OS
SEUS DONS, AJUDANDO-SE
MUTUAMENTE E A COMUNIDADE
EM QUE ESTÁ INSERIDA, ATRAVÉS
DA AÇÃO SOCIAL".

A plenitude do Espírito, através de uma vivência coletiva íntegra, inclui uma atitude litúrgica e devocional, uma ressignificação dos nossos relacionamentos e uma compreensão das nossas estruturas político-econômicas responsáveis por injustiças e sofrimentos inúteis. Isso tem sido cada vez mais um desejo de nossa vivência individual e coletiva, levando-nos a construir momentos, espaços e atitudes na direção de uma espiritualidade saudável e pertinente (Ef 5, 18 – 6, 18).

CAUSA-NOS UMA CERTA ESTRANHEZA O FATO DE QUE A DECISÃO TOMADA PELA IGREJA BATISTA DO PINHEIRO SEJA O GRANDE FOCO DA CONVENÇÃO NESTE MOMENTO. UMA ASSEMBLEIA EXTRAORDINÁRIA PREVISTA PARA 3 (TRÊS) MESES (90 DIAS) APÓS A REALIZAÇÃO DA ASSEMBLEIA CONVENCIONAL REALIZADA EM SANTOS NOS PARECE UM APRESSAMENTO QUE NOS LEVA A DESCONFIAR QUE ESTAMOS DIANTE NOVAMENTE DE EQUÍVOCOS HISTÓRICOS. ISSO PORQUE A QUANTIDADE DE ANOS QUE A CONVENÇÃO GASTA PARA DECIDIR SE PODE ABRIGAR PASTORAS OU NÃO, JÁ EXISTINDO TANTAS, PODERIA SER UM CAMINHO PADRÃO DE PONDERAÇÃO PARA A MANEIRA DE TRATAR ESSA QUESTÃO: SE PODEMOS OU NÃO BATIZAR HOMOSSEXUAIS ASSUMIDOS, OU OUTRAS SEMELHANTES.

Queremos reiterar que essa não é uma questão somente da Igreja Batista do Pinheiro e lembrar que existem grupos de batistas no Brasil e no mundo (EUA, Itália e etc.), junto com outras denominações cristãs que têm assumido a mesma posição pastoral de acolhimento e inclusão.

Não podemos esquecer que nossas igrejas devem ser lugares de graça e bênção de Deus sem preconceito ou dificuldade de tentar conferir pessoalmente o que Deus está fazendo no mundo. Acreditamos que Deus nos chama a participar hoje de questões muito maiores do que essa, como a situação econômica do mundo, e a situação política do Brasil. Ignorar que se trama uma onda de conservadorismo oportunista e hipócrita no Brasil é repetir os anos sessenta, em que decidimos os Batistas ignorar que a ditadura militar que se instalara era um momento de institucionalização da maldade, da tortura e da corrupção, cujos efeitos ainda são visíveis.

A grande atitude da Convenção naquela época foi excluir igrejas que acreditavam na ação do Espírito Santo de um modo diferente do entendido até então. A denúncia da ditadura foi feita por outros grupos cristãos e não cristãos. Diante de um futuro do Brasil que se propõe sombrio, diante de estruturas que não têm nenhum interesse pelo futuro de excluídos e marginalizados, selecionar os homossexuais como "pecadores" é coar mosquito e engolir camelos (Mt 23,24).

Em nome da justiça, da verdade e do amor, por solidariedade a todos os irmãos e irmãs que vivem em igrejas batistas forçados a silenciar sobre os seus amores, em luta contra toda doutrina que traz mais opressão do que libertação e mais morte do que vida, gostaríamos imensamente de continuar dentro da comunhão das Igrejas da Convenção Batista Brasileira.

TODAVIA, SE A ASSEMBLEIA CONVENCIONAL DECIDIR POR UMA EXCLUSÃO, ENFRENTAREMOS ESSAS DORES COM TODA A TRISTEZA CABÍVEL E NOS COMPROMETEMOS A CONTINUAR EM ATITUDE DE ORAÇÃO E PRONTOS A ACOLHER QUALQUER IRMÃO OU IRMÃ, INDEPENDENTEMENTE DE SUA SITUAÇÃO ECONÔMICA, POLÍTICA E ORIENTAÇÃO SEXUAL, NA ALEGRIA DA COMUNHÃO DO PAI, NO MODELO DE ACOLHIMENTO REVELADO EM JESUS CRISTO, E NA FORÇA DO ESPÍRITO SANTO QUE NOS CONCLAMA A APRENDER, CADA VEZ MAIS, O SIGNIFICADO DA MISERICÓRDIA E A RESPONSABILIDADE PROFÉTICA NA VIDA CONCRETA DE HOJE (Mt 9,13 e At 5, 29).

Maceió-AL, 21 de junho de 2016.


Presidente da Igreja Batista do Pinheiro

IGREJA BATISTA DO PINHEIRO – CNPJ: 12.374.310/0001-55
Rua Miguel Palmeira, 1300 - Pinheiro - CEP 57055-330 - Fones (82) 3241-9402/8752-8558 - Maceió - AL