

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA – PPGS**

**CARLOS LACERDA COELHO JÚNIOR**

**“SOMOS AS OVELHAS COLORIDAS DO SENHOR!”**  
**UMA ANÁLISE SOCIOLÓGICA ACERCA DA VIVÊNCIA HOMOSSEXUAL**  
**EM UMA IGREJA INCLUSIVA**

Maceió

2014

CARLOS LACERDA COELHO JÚNIOR

**“SOMOS AS OVELHAS COLORIDAS DO SENHOR!”**

**UMA ANÁLISE SOCIOLÓGICA ACERCA DA VIVÊNCIA HOMOSSEXUAL  
EM UMA IGREJA INCLUSIVA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Sociologia.

Orientador (a): Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ruth Vasconcelos  
Lopes Ferreira

Maceió

2014

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**  
**Bibliotecária Responsável: Maria Auxiliadora G. da Cunha**

C672s Coelho Júnior, Carlos Lacerda.  
“Somos as ovelhas coloridas do senhor” uma análise sociológica  
acerca da vivência homossexual em uma igreja inclusiva / Carlos Lacerda  
Coelho Júnior. – 2014.  
195 f.

Orientadora: Ruth Vasconcelos Lopes Ferreira.  
Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de  
Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em  
Sociologia. Maceió, 2014.

Bibliografia: f. 174-180.  
Anexos: f. 181-195.

1. Homossexualidade. 2. Teoria Queer. 3. Cristianismo.  
4. Protestantismo. I. Título.

CDU: 316.74:2-055.3



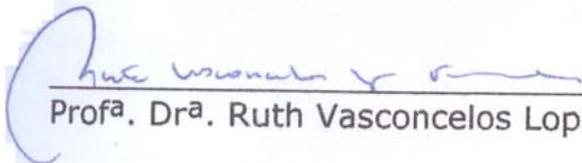
## TERMO DE APROVAÇÃO

**CARLOS LACERDA COELHO JÚNIOR**

Título do Trabalho: **"SOMOS AS OVELHAS COLORIDAS DO SENHOR!"  
UMA ANÁLISE SOCIOLÓGICA ACERCA DA VIVÊNCIA  
HOMOSSEXUAL EM UMA IGREJA INCLUSIVA"**

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Sociologia, pelo programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas, pela seguinte banca examinadora:

Orientador:



---

Prof.ª. Dra. Ruth Vasconcelos Lopes Ferreira (PPGS/UFAL)

Examinadores:



---

Prof. Dr. João Batista de Menezes Bittencourt (PPGS/UFAL)

---

Prof. Dr. Breitner Luiz Tavares (PPGS/UFAL)

Maceió, 14 de março de 2014.

**Carlos Lacerda Coelho Júnior**

**“Somos as ovelhas coloridas do Senhor”! Uma análise sociológica acerca da  
vivência homossexual em uma igreja inclusiva. Dissertação de Mestrado em Sociologia,  
da Universidade Federal de Alagoas**

Dissertação submetida ao corpo docente do  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia da  
Universidade Federal de Alagoas, sob  
orientação da prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ruth Vasconcelos  
Lopes Ferreira

---

Dr<sup>a</sup>. Ruth Vasconcelos Lopes Ferreira - UFAL (Orientadora)

**Banca examinadora:**

Dr. Breitner Luiz Tavares (UNB)

(Examinador Externo)

Dr. João Batista de Menezes Bittencourt (UFAL)

(Examinador Interno)

À minha família que, apesar de não compreender muito bem o ofício do sociólogo, certamente reconhece minha dedicação a esta pesquisa.

## AGRADECIMENTOS

À minha família. Mesmo não entendendo os percursos dessa pesquisa, presenciou o meu esforço diário.

Aos meus queridos amigos de infância, em especial Stefany Wanderley, por ter me ouvido e me dado apoio desde o começo do mestrado.

Aos meus amigos, Allan Melo, César Augusto, Diego Lima, Emanoela Muniz, Luan Soares, Jesus da Conceição, Johnnys Hortencio, Álex Marcondes, Bruno Lyra, Dayanna Verçosa e seu noivo Gustavo Mendonça, pela compreensão e força. E em especial ao meu querido Thiago Ramos pela inestimável compreensão e apoio.

Ao estimado Dr<sup>o</sup>. Pedro pela ajuda no quesito terapêutico e à querida Dr<sup>a</sup>. Mariza pelo fantástico apoio desde o período da graduação. Sou muito grato a estes dois profissionais.

Aos meus queridos colegas de academia e amigos sociólogos: Rafaela Mendonça, Eden de Lima. Foram muitos sorrisos e lágrimas nesta trajetória acadêmica. A minha querida Allana Lopes por sempre me reconhecer enquanto pessoa e profissional.

Aos meus colegas de graduação, em especial aos antropólogos Igor Luiz, Larisse Pontes, Jainara Oliveira, Cláudio Júnior.

À Agatha Salcedo e Fabi Gomes, pelas discussões de gênero em uma ida à UFPB, proporcionando-me mais motivação nas escolhas teóricas deste trabalho.

Aos meus queridos companheiros de turma do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas, em especial, Gárdia Rodrigues, Ailton da Costa, Gearlanza Alves, Magda Lopes e Felipe Guimarães. Se o ser humano está nesta vida em busca de sentido, como afirma Viktor E. Frankl, tenho plena certeza que este sentido foi recuperado gradativamente por meio da vivência com esses inestimáveis companheiros. O sentimento de vazio, diante da perda do meu pai durante a seleção do mestrado, pôde ser suavizado graças ao acolhimento desta turma, e, em específico, destes amigos.

Ao Gilnison, secretário do PPGS. Desde já expresso toda minha admiração pela competência e sensibilidade aos problemas dos discentes.

À querida orientadora Dr<sup>a</sup>. Ruth Vasconcelos, pela compreensão do meu luto logo no início deste mestrado. Por ter idealizado comigo a pesquisa deste fenômeno novo no Estado de Alagoas – Igrejas Inclusivas; pelas importantes sugestões que tanto enriqueceram este trabalho e acima de tudo, pelo reconhecimento da minha “imaginação sociológica”.

Aos professores deste programa, em especial aos membros convidados para banca: Dr<sup>o</sup>. Breitner Tavares e Dr<sup>o</sup>. João Bittencourt, por contribuírem com essa discussão.

Ao Mandacaru - Núcleo de Estudos em Gênero, Saúde e Direitos Humanos. Ao NEVIAL-Núcleo de Estudos sobre a Violência em Alagoas, sobretudo, aos colegas da linha de pesquisa em Religião e Violência.

Aos integrantes da Igreja Missionária Inclusiva – IMI, em especial ao pastor Benjamin e Tom. Ao presbítero Josué, ao ministro de louvor David e aos integrantes Iohan e Danúbio. Agradeço a importante acolhida que tive neste espaço religioso.

Além do bem e do mal  
Com seu amor fatal  
Está o ser que sabe quem sou  
No tempo que é um lugar  
No espaço que é um passar  
Espreita-nos um olhar criador

Muitos me dirão: que não!  
Que nada é divino: nem o pão, o vinho, a cruz  
Outros rezarão: em vão!  
Pois nada responde e tudo se esconde - em luz

Deus do roseiral, do sertão  
Do ramo de oliveira e do punhal  
Deus dos temporais, dos tufões  
Da dúvida, da vida e a morte vã

Quanta solidão e eu não sei  
Se homem só suportarei  
Um sinal, um não,  
E silencie, aqui e além, a dor

Deus das catedrais, dos porões,  
Da bíblia, do alcorão, da torá  
Deus de ariel e caliban  
Da chuva de enxofre, do maná

Quanta solidão e eu não sei  
Se homem só suportarei  
Um sinal, um não,  
E silencie, aqui e além, a dor

Além do bem e do mal

Música de Chico César

Letra de Bráulio Tavares e Chico

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apreender a vivência homossexual dentro da Igreja Missionária Inclusiva - primeira comunidade cristã inclusiva de Alagoas situada no bairro do Poço, na cidade de Maceió. Observando aspectos de uma moralidade cristã, o trabalho, por meio de um estudo de caso, problematiza os conflitos humanos existentes dentro da denominação e o processo de construção de sua identidade. Quanto ao aspecto moral, constatou-se que o discurso da igreja transmite uma visão de adequação social, na tentativa de imprimir uma nova percepção acerca da homossexualidade. Essa nova percepção, santificada, norteia a ação dos indivíduos dentro desse espaço. A constante busca por reconhecimento social faz com que os atores sociais, desta igreja, estejam a todo o momento adequando suas ações a uma cosmovisão cristã, reproduzindo, em muitos aspectos, elementos de um segmento heteronormativo, mas ao mesmo tempo, desvinculando-se de um discurso biológico-determinista. Portanto é possível enxergar tanto elementos de controle dos corpos e condutas como também meios de emancipação sexual, sobretudo com a crença da livre-expressão, da construção de relacionamentos afetivos pautados por uma questão de gosto íntimo.

**Palavras - chave:** Homossexualidade. Teoria queer. Cristianismo. Protestantismo.

## ABSTRACT

This work has the goal of learning about the homosexual experience inside the Inclusive Missionary Church – the first inclusive community of Alagoas located in the district of Poço, in the city of Maceió. Looking at some aspects of a christian morality, this work, through the usage of a case study, problematizes the human conflicts that exist inside the denomination and the process of building of its identity. As of the moral aspect, it is possible to perceive that the speech of the church shows a view of social adequacy, in an attempt of teaching a new perception about the homosexuality. This new perception, a sanctified one, guides the action of the individuals inside this space. The frequent search for social acknowledgment keeps the social actors of this church adapting their actions, all the time, to a christian worldview, reproducing, in many aspects, elements of a heteronormative segment, but meanwhile unlinking themselves from a biological-determinist discourse. Therefore it is possible to see as much elements of control of bodies and behaviors as means of sexual emancipation, especially with the belief of the freedom-of-speech, of the construction of emotional relationships guided by a matter of intimate preference.

**Keywords:** Homosexuality. Queer theory. Christianity. Protestantism.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACT UP	AIDS Coalition to Unleash Power
AIDS	Acquired Immund Deficient Syndrome
ASPA	Apoio, Solidariedade e Prevenção à AIDS
CAEHUSP	Centro Acadêmico dos Estudantes da Universidade de São Paulo
CCNE	Comunidade Cristã Nova Esperança
CEBI	Centro de Estudos Bíblicos
CDF	Congregação para Doutrina da Fé
CNBB	Comissão Nacional dos Bispos do Brasil
CORSA	Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e amor – Grupo de conscientização e emancipação de minorias sexuais
DST	Doença Sexualmente Transmissível
GALF	Grupo de Ação Lésbica Feminista
GCC	Grupo Convivência Cristã
GLBT	Gays, Lésbicas, Bissexuais Travestis, Transexuais e Transgêneros
GLT	Gays, Lésbicas e Travestis
HIV	Human Immunodeficiency Virus
ICC	Igreja Cristã Contemporânea
ICM	Igreja da Comunidade Metropolitana
ICS	Instituto de Ciências Sociais
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
IMI	Igreja Missionária Inclusiva
IPUC	Igreja Presbiteriana Unida de Copacabana
LGBT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros

MCC	Metropolitan Community Church
MGL	Movimento de Gays e Lésbicas
MHB	Movimento Homossexual Brasileiro
M.E.L	Movimento Espiritual Livre
ONG	Organização Não Governamental
PPGS	Programa de Pós-Graduação em Sociologia
UFAL	Universidade Federal de Alagoa

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>17</b>
1.1	A escolha do objeto de estudo.....	20
1.2	Objeto da pesquisa.....	22
1.3	A escolha dos entrevistados: métodos e técnicas aplicados.....	23
1.4	O primeiro contato com a Igreja Missionária Inclusiva (IMI).....	26
1.5	Uma experiência inclusiva na cidade do Rio de Janeiro.....	27
1.6	Conteúdo dos capítulos.....	29
<b>2</b>	<b>RELIGIÃO E (HOMO) SEXUALIDADE: DIÁLOGOS E INTERSECÇÕES....</b>	<b>32</b>
2.1	A dialética entre religião e sociedade.....	33
2.2	A religião como reflexo da criatividade humana.....	34
2.3	A sexualidade enquanto dispositivo histórico.....	39
2.4	<b>Cristianismo e (homo) sexualidade.....</b>	<b>41</b>
2.4.1	“Sede fecundos e multiplicai-vos...”.....	41
2.4.2	Primeiro Testamento e sexualidade.....	42
2.4.3	Segundo Testamento e sexualidade.....	43
2.4.4	Sexualidade e Tradição Teológica cristã – os pais da igreja.....	44
2.4.4.1	Sexualidade no período medieval.....	46
2.4.5	Homossexualidade e pecado.....	47
2.5	<b>Sexualidade, reflexividade e modernidade.....</b>	<b>50</b>
2.5.1	A emergência da sexualidade plástica.....	52

<b>3</b>	<b>A TEOLOGIA <i>QUEER</i> E AS IGREJAS INCLUSIVAS NO BRASIL.....</b>	<b>55</b>
<b>3.1</b>	<b>O sagrado e o profano na terra de Santa Cruz.....</b>	<b>57</b>
3.1.1	A conquista do Brasil e a conversão dos “infiéis”.....	61
<b>3.2</b>	<b>“Saindo do armário” – os contextos do Movimento Feminista e do Movimento homossexual e o desabrochar de uma teologia <i>queer</i>.....</b>	<b>63</b>
3.2.3	O desenvolvimento de uma teologia gay.....	67
<b>3.3</b>	<b>Entre teologias e igrejas inclusivas: o caso brasileiro.....</b>	<b>68</b>
3.3.1	A implantação das primeiras comunidades inclusivas no Brasil: uma vivência teológico-queer.....	73
<b>4</b>	<b>ETHOS CRISTÃO – HOMOSSEXUAL, RITOS E CONFLITOS NA TRANSIÇÃO DA COMUNIDADE CRISTÃ NOVA ESPERANÇA PARA A IGREJA MISSIONÁRIA INCLUSIVA.....</b>	<b>89</b>
<b>4.1</b>	<b>Primeira fase – ambiguidades teológicas: da “Comunidade Cristã Nova Esperança” para “Igreja Missionária Inclusiva.....</b>	<b>90</b>
4.1.1	Conhecendo o espaço: da organização do culto e seus rituais.....	91
4.1.1.1	Um ethos inclusivo – louvor, adoração e sentimentalismo.....	93
<b>4.2</b>	<b>Rupturas e conflitos – transição para a Igreja Missionária Inclusiva.....</b>	<b>104</b>
4.2.1	Uma nova identidade e uma moral revista.....	106
<b>4.3</b>	<b>Segunda-fase – justificação por graça e fé – reavivamento doutrinário no âmbito da IMI.....</b>	<b>115</b>
<b>4.4</b>	<b>Homossexualidade <i>clean</i>.....</b>	<b>119</b>
4.4.1	Homossexualidade santa e higienizada – no caminho de uma adequação social.....	124
<b>4.5</b>	<b>Religiosidade inclusiva e o fenômeno da reflexividade.....</b>	<b>134</b>

<b>5</b>	<b>“SOMOS AS OVELHAS COLORIDAS DO SENHOR!” DA EXPERIÊNCIA DA ABJEÇÃO AO DESEJO DE RECONHECIMENTO E SANTIFICAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE.....</b>	<b>139</b>
<b>5.1</b>	<b>Fragmentos de vida – religiosidade cristã e vivência homossexual.....</b>	<b>139</b>
5.1.1	A experiência da abjeção.....	155
<b>5.2</b>	<b>A busca pelo reconhecimento através da construção de uma comunidade cristã inclusiva.....</b>	<b>158</b>
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>167</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>171</b>
	<b>REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS.....</b>	<b>175</b>
	<b>ANEXO.....</b>	<b>176</b>
	ANEXO A.....	177
	ANEXO B.....	179
	ANEXO C.....	181
	ANEXO D.....	185

## 1 INTRODUÇÃO

O fenômeno da homossexualidade<sup>1</sup> tem ganhado, cada vez mais, visibilidade na dinâmica de vários setores da sociedade civil organizada. Às vezes de forma progressista, outras vezes de maneira conservadora, esta questão tem sido ressaltada tanto na mídia televisiva quanto na mídia impressa. Certamente, esta vontade de saber diz respeito a todo um processo político organizado pelo Movimento Homossexual Brasileiro, que vem construindo um espaço significativo de visibilidade, sobretudo na década de 90. A epidemia da AIDS, 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 movimento, e a própria epidemia da AIDS acabou por constituir-se em um vetor de organização, dando voz e espaço de expressão para sujeitos que até bem pouco tempo sofria pelos efeitos da invisibilidade (FACCHINI, 2005; MISKOLCI, 2012).

Diante da reorganização do movimento<sup>2</sup>, ocorrida na década de 90, tanto no Brasil quanto no mundo ocidental, foram perceptíveis várias conquistas, tais como: a despatologização da homossexualidade por parte da Organização Mundial de Saúde – OMS, 1990; a retirada das listas psiquiátricas da homossexualidade como sendo uma doença por parte da Associação de Psicologia Americana. No caso brasileiro, em 1999, o Conselho

---

<sup>1</sup> No entanto, o que viria a ser homossexualidade? De acordo com Trevisan, esta categoria emergiu de um discurso médico que substituiu a visão de pecado pela ideia de patologia. Os movimentos sociais de gays acabaram por reconfigurar o termo, usando-o enquanto algo que definia uma identidade. Neste caso, preferiu-se o uso da expressão “homossexualidade” do que “homossexualismo”. Algumas críticas são feitas ao termo que se julga estar atrelado dentro de um modelo binário de compreensão do mundo e das relações de gênero. Entretanto, o autor acredita que sua utilização se faz importante como um meio legítimo de se buscar a visibilidade. Na obra: “Devassos no paraíso”, Trevisan discute o que viria a ser a homossexualidade (ou melhor, homossexualidades, devido ao seu caráter múltiplo), demonstrando os diversos discursos ao longo da história. Entre eles, um seguimento científico expressou ser a homossexualidade um comportamento inato, disposto nos genes, ou muitas vezes uma questão hormonal, sempre, evidentemente, partindo do pressuposto de haver uma sexualidade legítima, neste caso, a heterossexualidade. Por outro lado, segmentos das ditas ciências humanas trouxeram a questão para esfera do simbólico, afirmando que ser homossexual diz mais que algo disposto na biologia, mas tratava-se de uma condição puramente construída no embate da realidade. A posição de Trevisan parece dialogar com ambas as vertentes, não prendendo-se a determinismos, seja ele biológico, tampouco cultural. Na sua perspectiva é salientado que: “para os psicanalistas, esse algo é inconsciente. Mas, ainda assim, seria o inconsciente resultante de categorias exclusivamente culturais, mesmo quando influam de modo não totalmente consciente? Creio que não. O inconsciente trabalha com elementos de uma química misteriosa, que articula as tendências de um indivíduo por “mistério” de composições complexas com bases hormonais, metabólicas e transpessoais, nas quais os dados culturais, educacionais e psicológicos podem sim interferir, modificando-as. No caso do desejo, investigar origens parece-me supérfluo, quando se busca apenas uma categorização. Seria preferível falar em “inefabilidade”. Oriente-se o desejo para que lado for, haverá sempre um mistério em sua raiz” (TREVISAN, 2004, p. 34).

<sup>2</sup> O movimento homossexual começou sua articulação no Brasil por volta dos anos 70, mesmo período de organização de movimentos contrário à Ditadura Militar. No entanto, com o advento da AIDS, houve uma desarticulação. Nos anos 90 um novo florescimento é visível.

Federal de Psicologia proibiu a patologização da homossexualidade nos consultórios terapêuticos; em 2007, o Sistema Único de Saúde – SUS, passou a realizar cirurgia de mudança de sexo e, em 2011, o Superior Tribunal Federal – STF, aprovou a união civil entre pessoas do mesmo sexo. Medida esta já presente em diversos outros países<sup>3</sup>.

Do outro lado da moeda, o Brasil continua a ser um dos países mais violentos em relação às pessoas que seguem uma orientação homoafetiva. Segundo dados disponibilizados pelo Grupo Gay da Bahia, o Brasil posiciona-se no *ranking* dos países mais perigosos, sendo constatado, em 2013, que a cada 28 horas um homossexual foi assassinado<sup>4</sup>. Nesta conjuntura, os Estados de Pernambuco e São Paulo foram apontados como os que mais morreram indivíduos vítimas da homofobia, seguidos de Mato Grosso e Roraima como os mais perigosos para um homossexual viver. Em termos relativos<sup>5</sup>, Cuiabá e João Pessoa foram consideradas as cidades mais violentas<sup>6</sup>. Ou seja, ao mesmo tempo em que constatamos que o movimento gay vem realizando grandes conquistas, chegando a obter o reconhecimento social, por outro lado, persistem os discursos de ódio não somente no Brasil, mas em outras partes do mundo. No caso brasileiro, alguns setores têm se levantado contra as práticas homoafetivas; inclusive, no Congresso Nacional, órgão de grande simbolismo para a sociedade brasileira, assistimos a movimentos que expressaram claramente uma postura homofóbica de grande repercussão nacional.

Geralmente, esses setores tem alguma ligação com grupos religiosos de cunho fundamentalista que buscam, a todo custo, “proteger” a sociedade de um possível estado “anômico” em função da “desestruturação da família”, na medida em que compreendem que as condutas homoeróticas propiciariam a desagregação social. A interpretação da homossexualidade como uma ofensa à ordem milenarmente instituída apoia-se na ideia de que é preciso reestabelecer a coesão social por meio do “sacrifício”<sup>7</sup>; nesse contexto, geralmente, escolhe-se um indivíduo ou grupo social marginalizado – como bode expiatório – para o qual será dirigida toda uma violência que estava resguardada, apenas aguardando a identificação de uma vítima para irromper o ódio social. O discurso fundamentalista cristão busca culpados

<sup>3</sup> Em 1973 já era visível a despatologização da homossexualidade por parte da Organização Pan-americana de Saúde.

<sup>4</sup> Ou seja, 312 assassinatos no geral, de acordo com o GGB.

<sup>5</sup> Em termos relativos, no ano de 2012, Maceió foi considerada a capital mais violenta.

<sup>6</sup> Disponível em: <http://www.midianews.com.br//storage/webdisco/2014/02/14/outros/747486191270d149b81fdfe548b921d1.pdf> Acesso em 02 de março de 2014.

<sup>7</sup> Neste caso, faço referência às contribuições de René Gigard (2008).

para explicar a aparente “desordem” produzida pelos processos de globalização que gerou uma realidade, ao mesmo tempo, múltipla, plural e heterogênea; realidade esta que vem ampliando os sentimentos de medo e insegurança a todos que partilham desse tempo histórico e social.

Os grupos religiosos, de matriz protestante, que tem feito presença no Congresso Nacional, comumente são chamados pelo título de “bancada evangélica”, cuja defesa política está sempre atrelada às questões conservadoras como os valores da família monogâmica. Em um país católico, sobretudo de um grande número de não praticantes, tem-se visto, cada vez mais, o crescimento de denominações evangélicas, principalmente, de cunho pentecostal e neopentecostal<sup>8</sup> conforme o último senso realizado pelo IBGE.

Lembremos, ainda, que o movimento evangélico brasileiro é multifacetado, sendo composto por alguns grupos que carregam um posicionamento progressista, enquanto outros demonstram um caráter de maior apego literal aos seus textos sagrados, refletindo um certo “imperialismo moral”, como elucida Marciano Vidal (2010). Os chamados fundamentalistas<sup>9</sup> têm utilizado constantemente a mídia e o poder político para promover ideias religiosas de não aceitação da diversidade sexual. Os casos mais famosos foram os embates públicos do pastor Silas Malafaia em diversos canais televisivos, juntamente - no âmbito político - com o polêmico PDC 234, chamado pela mídia de “Cura Gay”, que visava retirar partes da resolução 1/99, que regula o exercício profissional do psicólogo, alegando que estas partes cerceiam a autonomia do profissional. Este PDC, elaborado por um deputado também pastor evangélico, passou pela votação da igualmente polêmica Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, presidida pelo pastor Marco Feliciano, que se tornou conhecido por divulgar, em suas redes sociais, opiniões discriminatórias contra segmentos de negros e homossexuais.

Paradoxalmente, dentro do ramo evangélico também emergiram as popularmente conhecidas “igrejas gays”, instituições que tiveram início nos Estados Unidos, principalmente com a fundação da *Community Metropolitan Church*, através do reverendo Troy Perry, após sua expulsão de uma comunidade Batista, com a alegação de que ele seguia uma orientação homossexual. Após esta fundação, por volta de 1968, começaram a surgir várias igrejas

---

<sup>8</sup> Ver gráfico 01 em anexo c.

<sup>9</sup> É errôneo acusar a religião (ou as religiões) protestante de fundamentalista. O que ocorrem são irrupções de alguns grupos dentro do contexto maior desta religião, que acabam ganhando maior visibilidade por conta de um discurso radical, que reforça percepção generalizada. Deste modo, não me ponho de acordo com a utilização do termo fundamentalista para tratar às religiões protestantes.

inclusivas, em diversos países, tendo importante êxito na América latina. No Brasil, sua primeira aparição foi na década de 2000, com o surgimento da Igreja Acalanto, em São Paulo, e também, da Igreja da Comunidade Metropolitana – ICM, entre 2002 - 2004, atrelada à vertente americana. Após este aparecimento inicial, as igrejas multiplicaram-se em solo nacional, estando presente em vários Estados do país. Em Alagoas, a primeira igreja foi fundada no segundo semestre de 2011, com o nome de Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE), de acordo com a liderança da atual Igreja Missionária Inclusiva (IMI).

As igrejas inclusivas são instituições religiosas de âmbito protestante que reconfiguram a doutrina cristã em uma perspectiva inclusiva, ou seja, afirmam que Deus não faz acepção de pessoas, tampouco de orientação sexual. O antropólogo Marcelo Natividade (2010) aponta alguns elementos sócio-históricos que possibilitaram a penetração do ramo cristão inclusivo no Brasil, quais sejam: a reorganização do movimento homossexual, a luta constante contra a AIDS e a despatologização da homossexualidade; além disso, ocorreram constantes mudanças no âmbito das relações afetivas por conta de uma valorização da subjetividade e da liberdade, e, também da quebra da hegemonia da igreja católica. Dentro desse contexto é que também surge a primeira igreja inclusiva na cidade de Maceió que, no ano de 2012, passou por um processo de reorganização interna sendo atualmente chamada de Igreja Missionária Inclusiva (IMI).

### **1.1 A escolha do objeto de estudo**

A opção por pesquisar a vivência homossexual em uma igreja inclusiva reflete, na verdade, um caminho de pesquisa que já vinha sendo trilhado desde a minha graduação em Ciências Sociais. No último ano do curso, pude conhecer o MANDACARU, Núcleo de Pesquisa em Gênero, Saúde e Direitos Humanos, situado nas dependências do Instituto de Ciências Sociais – ICS, da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Neste mesmo âmbito, comecei a trilhar meu caminho pelos estudos de gênero e sexualidade e, assim, desenvolvi um trabalho de conclusão<sup>10</sup> de curso que tinha como enfoque à questão da homossexualidade, homofobia, família e religião, cujo objetivo foi o de investigar uma suposta relação entre tais categorias de acordo com falas de jovens homossexuais que frequentavam o espaço do Posto 7, situado na orla de Jatiúca, Maceió, AL.

---

<sup>10</sup> Ver: COELHO JÚNIOR, Carlos Lacerda. **As representações sociais de jovens homossexuais sobre a relação entre família, religião & homofobia**. 2011. 99 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Sociais - Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2011.

No mesmo ano de conclusão da graduação, surgiu a oportunidade de participar da seleção do mestrado em Sociologia também pela mesma universidade. Tendo obtido êxito na seleção, propus dar continuidade ao estudo que já havia iniciado na graduação. No entanto, algo despertou o meu interesse quando li algumas matérias na *internet* que faziam referência ao surgimento da primeira igreja inclusiva em solo maceioense, no segundo semestre de 2011. Além deste fato, lembro-me da visita, nas dependências do Instituto de Ciências Sociais, ano de 2010, do antropólogo Marcelo Natividade, um dos poucos pesquisadores da temática das igrejas inclusivas. O mesmo palestrou em um evento, organizado pelo MANDACARU, que debatia a homofobia. Por ser um fenômeno novo, aquilo despertou minha curiosidade, além do mais, por tocar na questão da religião, elemento este muito presente em minha vida desde a infância e adolescência, quando pude participar de grupos voltados para estudos bíblicos na Igreja Católica. Por ter crescido dentro de uma sociabilidade cristã, embora não protestante, sempre tive anseio de entender a diversidade religiosa. O simbolismo religioso desde muito cedo me fascinava.

No mestrado em Sociologia, fiz um esforço teórico no sentido de articular esses dois elementos de amplo interesse: homossexualidade e religiosidade; o primeiro, sobretudo por influência do Núcleo de pesquisa que já fazia parte; o segundo, pelas razões já assinaladas acima. De forma paciente, juntamente com minha orientadora, professora Ruth Vasconcelos, fui desenvolvendo a ideia de investigar a sociabilidade gay e cristã<sup>11</sup> dentro dessa mais nova instituição religiosa. A princípio um grande desafio, pois, até então, não havia nenhum sociólogo que tivesse investigado este segmento na cidade de Maceió.

Deste modo, tentei buscar uma literatura especializada que tratasse acerca do intercruzamento das categorias homossexualidade e religiosidade e me deparei com uma grande escassez, produzindo em mim, inicialmente, um sentimento de frustração. Poucos são os trabalhos acadêmicos que dão enfoque a questão da sexualidade e religiosidade, mesmo entendendo que desde a formação do Brasil, estes dois elementos sempre estiveram muito presentes, como bem elucida André Musskopf (2012). Geralmente é possível encontrar alguns trabalhos dentro de uma perspectiva teológica, tratando a homossexualidade de forma patológica e contrária a “*lai natural*”. No âmbito cristão a situação fica ainda mais complexa. A escassez da literatura reforça o pensamento de que o imaginário social está realmente

---

<sup>11</sup> Cabe ressaltar que este trabalho visou apreender apenas a sociabilidade religiosa, no entanto, reconheço a existência de múltiplas esferas de sociabilidade homossexual.

alicerçado na ideia de um certo antagonismo entre sexualidade e espiritualidade. Alguns poucos estudiosos, como Marcelo Natividade (2010) e Fátima Weiss de Jesus (2012), são conhecidos nacionalmente por conduzir pesquisas que tratam sobre a temática cristã inclusiva em uma perspectiva das Ciências Sociais, mais específico, da Antropologia.

Estes me serviram, de certa forma, como suporte para clarificar em minha mente, a complexidade deste fenômeno tão recente no Brasil. Apesar de trabalharem com a temática das igrejas inclusivas, suas pesquisas (tese de doutorado) demonstram a riqueza e peculiaridade do universo inclusivo. Natividade escreveu sua tese com base na etnografia realizada na Igreja Cristã Contemporânea (Rio de Janeiro), uma dissidência da Igreja da Comunidade Metropolitana. A pesquisa de Natividade (2008) destacou a presença majoritária de um público masculino, salientando também a condenação de traços tidos como femininos. Além desta tese, no âmbito da antropologia, temos também a perspectiva teológica de André Musskopf (2012), cujo enfoque é dado à construção de uma teologia *queer* no contexto da América Latina, salientando o caso do Brasil e de suas primeiras comunidades cristã inclusivas. Nesta tese também é exposto a figura do homossexual masculino. Diferentemente ocorreu na pesquisa realizada pela antropóloga Fátima Weiss de Jesus (2010), na Igreja da Comunidade Metropolitana, em São Paulo. O objetivo central da tese foi o de compreender a articulação entre gênero, sexualidade e vivência religiosa. No processo de pesquisa de campo, Weiss identificou uma certa valorização do que eles entendiam por feminino, desde membros leigos à lideranças eclesiais, tendo um público composto por gays, lésbicas, travestis, *drag queens*.

## 1.2 Objetivo da pesquisa

Tendo como objetivo principal<sup>12</sup> compreender de que forma ocorre o processo de sociabilidade cristã na dinâmica da Igreja Missionária Inclusiva<sup>13</sup>, através do recorte da

---

<sup>12</sup> O presente trabalho está dividido em dois momentos. O primeiro, presente tanto no capítulo 02 e 03, tem por objetivo fazer um esforço epistemológico no sentido de problematizar a construção, por parte do cristianismo institucionalizado, de uma ideia pejorativa em torno da sexualidade, colaborando na construção de uma constante desvalorização das práticas homoeróticas. Além do mais, acrescentam-se dados históricos de formação do movimento feminista, a institucionalização da categoria de gênero, sua reconfiguração por parte de feministas pós-estruturalistas, e também acerca da inserção protestante no país, abrindo terreno para a formação, no começo do século XXI, das primeiras comunidades inclusivas do Brasil. No segundo momento, capítulo 03 e 04, será relatada minha experiência de campo em torno da mais nova denominação inclusiva, trazendo informações que ilustram a formação, consolidação e seus conflitos internos.

<sup>13</sup> O título da dissertação surgiu mediante demanda do próprio campo. O termo “ovelhas coloridas” é constantemente usado por parte do pastor Benjamin, em suas pregações, para denotar a diversidade do rebanho e para tratar os fiéis da Igreja Missionária Inclusiva.

questão da moralidade e aceitabilidade homossexual, foi possível igualmente delinear algumas hipóteses, reflexo do contato inicial com autores de perspectiva pós-estruturalista como Michel Foucault (2011), Judith Butler (2010) e o segmento da Teoria *Queer*, assim como autores de síntese sociológica como Anthony Giddens (1991; 1993), Pierre Bourdieu (2005) e também um dos teóricos da Escola de Frankfurt, Axel Honneth (2003).

As hipóteses estavam relacionadas à ideia da possibilidade de encontrar uma igreja com um discurso de acolhimento e reconhecimento, mas, ao mesmo tempo, focada em um discurso higienizador, moralizante, em que a utilização da ideologia cristã serviria como tentativa de justificar a homossexualidade e santificá-la para que, de forma mais fácil, fosse aceita socialmente e pelos próprios adeptos. Ou seja, tinha como hipótese a possibilidade de a igreja trazer uma espécie de discurso que propunha uma adequação social. Assim, indaguei-me: até que ponto esse discurso cristão estaria pautado em uma libertação do preconceito e da discriminação? O mesmo não acabaria por gerir novos mecanismos de controle, consequentemente, a produção de corpos dóceis? Estes e outros elementos poderão ser vistos no decorrer desta dissertação<sup>14</sup>.

### 1.3 A escolha dos entrevistados: métodos e técnicas aplicados

O número de membros da igreja inclusiva que tomei como *locus* do meu estudo é bastante incerto. Não há um controle rígido, por parte da instituição, com relação à quantidade de membros<sup>15</sup>. O que foi comunicado por meio da liderança eclesiástica é que a Igreja está em crescimento, existindo, portanto, mais de 40 membros<sup>16</sup>; no entanto, constatei que a maioria

---

<sup>14</sup> Esta dissertação não é trilhada por uma única vertente teórica, pois creio que nenhuma delas traz respostas definitivas. Parto do pressuposto que a teoria é uma aproximação do real, portanto, não tem a possibilidade de revelar totalmente a realidade em sua infinitude de formas e relações, algo praticamente impossível. Por essa razão, creio que cada corrente traz sua contribuição acerca dos fenômenos sociais e devem ser, antes de tudo, complementares. Deste modo, a utilização de correntes teóricas diversas necessariamente não expressa contradição, mas sim o reconhecimento da produção científica enquanto um elemento passível de mudanças, pois é genuinamente humana. Além disso, faço utilização da primeira pessoa do singular por acreditar que é preciso me posicionar na pesquisa, rompendo com a visão reducionista e positivista que promulga a ideia de uma objetividade e de um purismo científico, que por diversas vezes ainda é perpetuada nos trabalhos acadêmicos.

<sup>15</sup> De acordo com o pastor presidente, a igreja possui no total 26 membros, sendo que 12 desses membros são mais assíduos. No entanto, tais números não podem ser vistos de forma rígida, primeiramente, pelo fato de a igreja estar em processo constante de crescimento. Outra questão é o fato que, em alguns casos, a ausência dos membros no templo deve-se a motivos, tais como: trabalho, imposição da família ou até mesmo por querer desvincular-se da igreja. Pude perceber (entre julho-dezembro de 2013) um fluxo de pessoas que entravam e saíam da igreja, tornando esses números apresentados bastante incertos.

<sup>16</sup> O número de 40, na verdade, correspondem também aqueles que não frequentam a igreja, mas que de alguma forma identifica-se, muitas vezes afirmando ser um cristão missionário inclusivo, frequentando a página da igreja no *facebook*. Parece contraditório a liderança afirmar existir em um primeiro momento cerca de 26 membros, mas ao mesmo tempo também reconhecer aqueles que mesmo não estando presentes, tampouco

não é ativa. O pastor Benjamin<sup>17</sup> chegou a sugerir que eu considerasse como membros da igreja apenas os adeptos que efetivamente frequentam os cultos. Mas, levo em consideração que muitos não podem vir às cerimônias por repressão dos pais, alguns moram em outras cidades do Estado, podendo somente vir em uma festividade religiosa, outros trabalham no horário do culto etc. Não se pode retirar/desconsiderar a identidade IMI se determinado indivíduo se nomeia como tal, afirma o pastor, apesar de ele acreditar que os verdadeiros discípulos se esforçam, verdadeiramente, para estar junto à comunidade. Além do mais, o público que frequenta a igreja é, em sua maioria, do sexo masculino. Pude encontrar somente duas mulheres lésbicas, que por sinal deixaram de comparecer à igreja por um certo tempo. Afirmou o pastor Benjamin que a ausência das mesmas estava relacionado à conflitos amorosos, já que elas mantinham uma relação afetiva. Ao término da pesquisa, em acesso a um grupo restrito da igreja nas redes sociais, pude perceber, através de fotos, o retorno de uma delas. De acordo com o pastor, era de interesse da igreja trazer também o público feminino lésbico para os cultos, mas nos meses que passei mais ativamente não encontrei movimentação alguma de mulheres que não o caso dessas duas lésbicas.

A princípio, tive a pretensão de aplicar questionários e entrevistar todos os membros da Igreja Missionária Inclusiva. Nas primeiras semanas de visita aos cultos, tentei observar o fluxo de participação, se eram as mesmas pessoas de sempre, qual era a frequência dos mesmos<sup>18</sup>. A sensação, no primeiro momento, foi de frustração. Era quase uma raridade ver um culto com mais de 10 membros, fora a liderança eclesiástica. As questões apontadas pelo pastor, justificando a ausência da maioria, fez-me seguir outro rumo.

Tentei aplicar questionários entre os mais assíduos, os que estavam em quase todos os cultos, geralmente 03 por semana. Ainda assim, obtive resistência de alguns que não entregaram o questionário, ou que devolviam, mas não tinham interesse em participar de uma

---

participando dos ritos da comunidade, auto-identifica-se como cristão da IMI. É visível um discurso muitas vezes fluido, assim também como a frequência física no local.

<sup>17</sup> Todos os nomes apresentados nessa dissertação são fictícios (ver nota 16).

<sup>18</sup> Ao entrar na igreja para realizar a pesquisa, até então, somente o pastor presidente e o presbítero, seu braço direito, sabiam da minha pretensão em pesquisar a sociabilidade gay e cristã dos adeptos e da liderança naquele espaço. Foi preferível não divulgar para os membros a minha identidade, evitando-se assim um comportamento não espontâneo. Somente após um mês é que revelei aos mesmos a razão da minha presença no local. Com relação à manifestação dos atores, Goffman (1996) nos fala da existência de uma região interior, os bastidores, e a região exterior, o palco. Geralmente os indivíduos costumam mostrar mais o lado oficial, exterior, que as coisas do lado mais íntimo. A todo o momento eles estão representando. Portanto, a atividade de observação do pesquisador é algo exigente e árduo, pois visa também apreender a esfera subjetiva dos sujeitos, fora as questões que surgem surpreendendo o próprio pesquisador, ou seja, os “imponderáveis da vida real”, conforme afirma Malinowski (1978).

entrevista mais aprofundada. Em diálogo com meu principal informante, o presbítero Josué, fui informado que a maioria carregava marcas profundas de anos de repressão; ele referia-se à repressão vivenciada por alguns membros quando participavam de antigas (outras) denominações evangélicas. Pelo que foi explicado, em determinadas igrejas era comum a existência de cultos que tinham o objetivo de “provar a ferro e fogo” a pecabilidade das “tendências sodomitas”.

A Igreja Missionária Inclusiva pode ser comparada, portanto, como um “hospital de almas” em que muitos indivíduos estão em busca de reconhecimento<sup>19</sup>, aceitação por parte de Deus, conseqüentemente, por parte da sociedade<sup>20</sup>. E esse reconhecimento é costurado, lapidado em meio à dialética dos conflitos existenciais. De acordo com Josué, alguns deixaram a igreja e voltaram a congregar em suas denominações de origem por não conseguirem suportar a mensagem inclusiva. Tudo indica que existe um certo medo, entre ex-membros, de associar a vida cristã com o desejo homossexual.

Certamente, tais elementos influenciaram bastante na decisão de conceder à entrevista, por mais que ficasse claro que as identidades seriam resguardadas. A questão, muitas vezes, era mais complexa. Muitos ainda não estavam resolvidos internamente com relação às suas práticas religiosas e sexuais. A estratégia utilizada foi a de acompanhá-los por várias semanas, até mesmo meses, antes de colher entrevistas mais aprofundadas. Quando entrei na igreja, alguns membros eram novatos, acompanhei a chegada e permanência de alguns. Pude me envolver de forma aprofundada nos cultos. De fato, realizei uma observação participante. Não conhecia a princípio as letras dos cânticos gospel que eram entoados no templo, até mesmo pelo fato de nunca ter conhecido de perto a cosmologia evangélico-protestante. No entanto, bater palmas, inclinar a cabeça para baixo no momento da benção, erguer as mãos etc.,

---

<sup>19</sup> A categoria do reconhecimento, na perspectiva de Axel Honneth (2003), é construída de forma intersubjetiva. A vida humana é mediada por conflitos e luta por reconhecimento. A construção das identidades, a autopercepção, reflete o reconhecimento recíproco, demonstrando o caráter humano de dependência e ao mesmo tempo de autonomia.

<sup>20</sup> Em uma cosmovisão cristã, em que Deus é o centro da vida e está no controle, ter a aceitação por parte de Deus, nas mentes dos membros daquela igreja, significa também ter aceitação por parte da sociedade. Esse fenômeno pode ser clarificado levando em conta as considerações de Émile Durkheim e Peter Berger, para qual a ideia de Deus é uma projeção da vida social. Estes autores não negam o caráter transcendente, mas encarregam-se de estudar a religião enquanto uma produção de saberes social.

tornou-se um hábito. Admito que, por diversas vezes, cheguei mesmo a ficar emocionado com os cânticos, e por ver de perto a reação das pregações naqueles indivíduos<sup>21</sup>.

Poder participar, “assemelhar-me” a um adepto, facilitou a inserção no grupo, além de contribuir para a construção de uma relação de confiança com eles. Provavelmente, com o tempo que se passava, não fui mais enxergado como o “estranho” ou o “Pesquisador da Universidade que vem para observar”. As informações por parte dos atores começavam a fluir com maior naturalidade. Confesso que ainda assim houve resistência por parte de alguns, entre os mais adeptos. Diante dessa realidade do campo, foi dada preferência maior à escuta dos discursos das lideranças eclesiais (04 jovens: Pastor Benjamin, Pastor Tom, Presbítero Josué e David, Ministro de louvor), a mesma que permitiu à realização da pesquisa, e que a relação era muito mais íntima e sem tanta desconfiança. Consegui também entrevistar dois adeptos (Iohan e Danúbio). Foram entregues questionários aos membros, em um primeiro momento, dos quais apenas 17 devolveram-no<sup>22</sup>. O exercício da paciência foi uma constante dentro deste espaço religioso, pois, entregava os questionários ao término do culto e, geralmente, quando a cerimônia finalizava, de imediato, todos deixavam o prédio. Alguns me entregavam no culto seguinte, outros, meses depois.

#### **1.4 O primeiro contato com a Igreja Missionária Inclusiva (IMI): penetrando no campo de pesquisa**

O primeiro contato com esta denominação inclusiva aconteceu através de mídias sociais, especificamente, do *facebook*. Até hoje tenho adicionado, entre meus contatos, alguns

---

<sup>21</sup> Esta pesquisa utilizou-se do trabalho de campo, entendendo este enquanto ferramenta necessária para a configuração de uma metodologia qualitativa, conforme Maria Cecilia Minayo (2004). No campo, foi possível fazer uso do método da observação participante. Vale destacar que este surgiu dentro de um contexto específico da ciência antropológica. De início, esta ciência baseava-se em conjecturas com relação aos dados de campo obtidos, não analisando-os de forma auto-crítica. Era o período da chamada “antropologia de gabinete”. (HAGUETTE, 1992). No entanto, com Franz Boas, e mais especificamente com Bronislaw Malinowski, é que surge o método da observação participante (ROCHA, 2007). Além disso, faz-se uso também da entrevista, acreditando ser ela uma importante técnica para coletar elementos importantes da subjetividade e representação de mundo por parte dos indivíduos investigados (MINAYO, 2004). O modelo usado para as entrevistas foi o semi-estruturado, por acreditar que este instrumento permite uma maior fluidez à entrevista, possibilitando que outras questões possam ilustrar a conversação. Utilizou-se também do recurso de um gravador para melhor coletar as informações obtidas.

<sup>22</sup> Todos os nomes dos membros entrevistados ou que devolveram os questionários foram modificados. O pseudônimo foi dado por cada ator social. São eles: Benjamin, Tom, Josué, David, Iohan, Danúbio, Aron, Sandy, Pedro, Douglas, Malta Lee, Sidney, Scott, Elias, Ernesto Alves, Isaque e Enoque. As idades variam entre 15 – 37 anos. Enquanto questão ilustrativa, em anexo c (Gráfico 02, 03, 04, 05, 06, 07) é possível verificar dados, em porcentagem, acerca de alguns critérios respondidos como cidade, grau de escolaridade, cor, estado civil, orientação sexual e denominação religiosa de origem. No total, 17 pessoas responderam ao questionário. Somente uma é do sexo feminino. Na pesquisa, utilizo a fala de 06 membros. Os dados não foram associados a cada sujeito, permanecendo de forma mais geral enquanto critério de ilustração para não identificá-los.

jovens que me forneceram entrevistas à pesquisa de conclusão de graduação. Entre um deles, Fernando, algo me chamou a atenção. Nas atualizações de sua conta constantemente eram visíveis propagandas da Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE), trazendo uma mensagem de tolerância e sempre dispondo seus horários de culto. Constantemente era possível ver tais propagandas da igreja em sua página. Imaginei que esta seria a melhor forma de travar contato com alguém que possivelmente pudesse ser um membro da referida instituição. Até então, somente sabia da existência do templo por conta da notícia, publicada pelo Portal Alagoano, Tudo Na Hora (TNH1), no dia 21 de outubro de 2011, cujo título era: “Alagoas ganha a 1ª igreja para lésbicas, gays e transgêneros<sup>23</sup>”.

No mês de agosto de 2012, comecei a manter contato com Fernando. Por meio deste contato, descobri que o mesmo era, de fato, membro da igreja. Através dele, consegui o contato do pastor Benjamin. Adicionando-o aos meus amigos de *Facebook*, deixei uma mensagem dizendo que tinha interesse de realizar uma pesquisa acadêmica sobre sua denominação religiosa, pedindo autorização para tal. O pastor foi bastante simpático e receptivo em sua resposta, afirmando que a igreja estava de portas abertas e que eu poderia realizar a pesquisa que necessitasse naquele local. Apesar de neste primeiro contato virtual ter obtido a autorização da liderança mais importante da Igreja para realizar minha pesquisa, só vim efetivamente firmar um contato pessoal muitos meses depois. Estava vivendo um momento particular de elaboração de artigos para as disciplinas do mestrado, inviabilizando a parte empírica da pesquisa neste primeiro momento. Além do mais, em uma reunião de orientação, foi acordado com a orientadora que seria preciso um maior aprofundamento teórico para que, posteriormente, pudesse amadurecer os objetivos, facilitando minha entrada no campo.

### **1.5 Uma experiência inclusiva na cidade do Rio de Janeiro<sup>24</sup>**

Na terceira semana do mês de março de 2013, fiz um esforço acadêmico para visitar, na cidade do Rio de Janeiro, um dos locais de origem das primeiras comunidades inclusivas do Brasil; este foi o local em que o antropólogo Marcelo Natividade efetivou sua pesquisa de doutorado, sendo hoje uma grande referência no país pelos estudos que desenvolveu sobre as

<sup>23</sup> Disponível em <<http://tnh1.ne10.uol.com.br/noticia/maceio/2011/10/21/159387/alagoas-ganha-a-1-igreja-para-lesbicas-gays-e-transgeneros>> acesso em 18 de dez. de 2013.

<sup>24</sup> Neste tópico acerca da Igreja na qual pesquisei, faço um parêntese relatando a experiência que tive com igrejas inclusivas na cidade do Rio de Janeiro. Pois, entre o período dos primeiros contatos via redes sociais e a pesquisa de forma presencial com a igreja inclusiva alagoana, ocorreu a possibilidade concreta de visitar duas comunidades inclusivas no Rio de Janeiro.

denominações inclusivas. A minha intenção era poder sentir de perto as primeiras igrejas inclusivas do Brasil, observar como se organizavam até mesmo na busca por inspiração para o estudo que eu pretendia fazer no contexto maceioense. No apartamento de colegas, em que fiquei hospedado, Zona Sul, pude conhecer José, 39 anos de idade. Descobri que o mesmo, por coincidência, era frequentador de uma denominação evangélica que aceitava à diversidade sexual.

Em menos de meia hora, por meio de uma conversa informal com José, tomei conhecimento de várias comunidades inclusivas existentes no Rio de Janeiro. Segundo esse informante, são 06 igrejas: Igreja Cristã Contemporânea – ICC; Igreja Plenitude e Graça, Igreja da Comunidade Betel (a famosa Igreja da Comunidade Metropolitana)<sup>25</sup>, Igreja Presbiteriana da Praia de Botafogo, Igreja Bethesda e Igreja Cristã de Ipanema<sup>26</sup>. Na verdade, esta última denominação, a mesma frequentada por José, não era uma clássica igreja aos moldes das outras denominações inclusivas, cujo público, em sua maioria, é gay. Na verdade, trata-se de um ramo evangélico cuja hermenêutica é mais liberal, todavia, utiliza uma liturgia que remonta aos ramos mais históricos do protestantismo. Como salienta Fátima de Jesus (2012), trata-se de uma igreja protestante alinhada ao “evangelho inclusivo”.

José, conseqüentemente, acabou me levando para conhecer duas denominações. A primeira delas situada no bairro de Ipanema. Segundo o mesmo, a Igreja Cristã de Ipanema tem toda uma história inclusiva naquela localidade, sendo também conhecida pelo seu caráter mais intelectualizado, diferentemente do que é comum no ramo mais pentecostal. De acordo com o informante, figuras ilustres do âmbito da teologia faziam constantes visitas àquela comunidade, como Leonardo Boff, um dos propagadores da Teologia da Libertação no Brasil. Inclusive, o próprio reverendo da comunidade possui doutorado em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/RIO.

A segunda foi a Comunidade Betel, da Igreja da Comunidade Metropolitana – ICM, situada na praia de Botafogo. Durante o culto desta denominação, percebi, no discurso dos membros, algo mais politizado, em que a cerimônia girava em torno de uma aplicação dos Evangelhos à causa da libertação gay, do rompimento com uma sociedade homofóbica etc. Claramente, percebi sutis diferenças entre os dois ramos. E esta tem sido uma constante no contexto das igrejas inclusivas brasileiras de acordo com a literatura a respeito. Enquanto

---

<sup>25</sup> Ver anexo – imagem 09. Pág. 201.

<sup>26</sup> Ver anexo – imagem 10 e 11. Pág. 201-202.

umas possuem um discurso mais politizado, com forte influência de outros ramos teológicos, como o da Teologia da Libertação, fazendo crítica contundente ao *status quo*, outras permanecem organizadas como um grupo mais voltado para o louvor, para problemas de ordem mais individual, tão comum dentro do eixo pentecostal e neopentecostal brasileiro. No caso da Igreja Cristã de Ipanema, apesar de admitir homossexuais e disponibilizar os sacramentos aos mesmos, não há um discurso político no sentido de uma conscientização acerca de uma homofobia institucionalizada.

De todo modo, a experiência do Rio de Janeiro pôde abrir em minha mente um leque de possibilidades, conseguindo, por sua vez, perceber a multiplicidade do discurso religioso/inclusivo, levando em conta que este terreno é amplo, tal como o nosso contexto religioso brasileiro. Uma igreja inclusiva, assim como qualquer outra denominação evangélica, é construída mediante retalhos, pedaços de várias outras igrejas, experiências de vida de seus líderes em segmentos anteriores, montando uma espécie de mosaico com discursos que ora relembram os velhos preconceitos, em outro momento rompem com a opressão, construindo algo por demais “original”. E, assim, seguirei adiante aterrissando no contexto local de Maceió, especificamente, na Igreja Missionária Inclusiva que se autodenomina como uma comunidade cristã neopentecostal.

## **1.6 Conteúdo dos capítulos**

No capítulo 02 é tratado sobre a intersecção entre religião e sexualidade levando em conta o caráter histórico das mesmas. Quanto à primeira, são levadas em conta as considerações teóricas de Émile Durkheim (2008), Peter Berger (2012), Gerd Theissen (2002), assim como Rubem Alves (1991), que a tratam sob o prisma do ordenamento cultural, ou seja, enquanto produção de uma coletividade na manutenção de uma coesão social. Berger, por sua vez, completa a questão tratando a religião como fonte produtora de sentido. Para dissertar acerca da categoria da sexualidade, torna-se imprescindível o diálogo com Michel Foucault (1984; 1987; 2011) e Anthony Giddens (1991; 1993), em que o primeiro a trata enquanto um dispositivo de poder, sendo este poder difuso e não monolítico, diferenciando-se da forma como as concepções liberais e o próprio marxismo abordavam a questão. Anthony Giddens enriquece o debate realçando o aspecto reflexivo com que a sexualidade passou a ser abordada nas sociedades modernas, não servindo somente como uma esfera de controle necessariamente, mas possuindo também um caráter emancipatório. O debate ainda é contornado por uma revisão sobre o pensamento cristão que separou religião e

sexualidade colocando a primeira no plano sagrado e a segunda no plano do pecado. Estas últimas considerações foram feitas a luz das contribuições de Marciano Vidal (2008; 2010).

O capítulo 03 está dividido em duas partes. Na primeira é possível encontrar uma breve contextualização acerca do processo de formação do Brasil no tocante as categorias da sexualidade e religiosidade. De acordo com André Musskopf (2012), apesar de a “religião oficial” promulgar a ideia de uma oposição entre sexualidade e religiosidade, a história do Brasil, desde sua formação, é perpassada por ambiguidades em relação a essas duas categorias. Desde a penetração colonizadora de Portugal é perceptível a força da ideologia religiosa contornando a “terra de Santa Cruz”.

A outra parte deste capítulo é dedicada à formação da teologia homossexual-gay-*queer* e a construção das primeiras igrejas inclusivas em solo brasileiro que só foi possível mediante a emergência elementos políticos e sociais, tais como: a intensificação das lutas promovidas pelo movimento homossexual na década de 90, abrindo espaço para o debate em torno da inserção do homossexual no campo religioso; sensibilidade à mudanças, por parte do protestantismo, sobretudo por estar propenso a constantes rupturas; ao quadro de pluralismo religioso e diminuição do poder da igreja Católica; a emergência de identidades pautadas em diferentes estilos que resultou na valorização da subjetividade, na construção de um clima de liberalização sexual e, de certo modo, também, a um recrudescimento moral (NATIVIDADE, 2010). Além dessas questões, o capítulo tece, de forma breve, sobre algumas das influências do Movimento Feminista e da Teologia Feminista, juntamente com a Teologia da Libertação, no processo de construção desse novo sujeito teológico (MUSSKOPF, 2012).

O capítulo 04 é dedicado à análise das características da Igreja Missionária Inclusiva. Seu caráter evangélico, a estrutura do espaço da igreja, os ritos, a forma do culto, a *performance* dos atores sociais. Faz-se menção, igualmente, às duas fases da IMI, sendo a primeira detectada no mês de julho de 2013 e a segunda perceptível no final de agosto para começo do mês de setembro de 2013 até os dias atuais<sup>27</sup>. Nesta primeira fase, a igreja estava em processo de construção de uma nova identidade não mais atrelada a sua antiga filial CCNE/Recife/Natal. Por conta de um “racha” provocado por questões administrativas, a igreja de Maceió resolveu trilhar um caminho independente. Neste processo de

---

<sup>27</sup> A minha saída do campo ocorreu no começo do mês de dezembro de 2013. No entanto, no processo de redação da dissertação, inúmeros foram os diálogos com o pastor chefe da igreja, por meio de redes sociais, até o mês de janeiro de 2014.

reconfiguração, dilemas e conflitos contornaram o percurso da primeira igreja inclusiva de Alagoas. Neste momento, a ideia da religião enquanto um sistema que organiza a vida, que proporciona a coesão, é retratada por meio do diálogo com autores como Émile Durkheim (2008) e Peter Berger (2012).

No segundo momento, culminado com a saída do presbítero Josué, é perceptível uma organização da igreja voltada para a expansão, como também a construção de um segmento doutrinário e uma moral mais rígida. Diante dessas questões, um diálogo profícuo é efetivado com Michel Foucault (1984;1987; 2011), Judith Butler (2010) e Richard Miskolci (2012). Além do mais, elementos em torno da teoria do reconhecimento, de Axel Honneth (2007), ilustram este capítulo.

O capítulo 05 é dedicado a análise de fragmentos de vida de Benjamin, Josué, Tom, David, Iohan e Danúbio, dialogando com a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth (2003; 2007) e das contribuições da Teoria *Queer*, sobretudo com relação a autores como Judith Butler (2010) e Richard Miskolci (2012), perpassando, ainda, pela problematização do conceito de comunidade, fornecido por Zygmunt Bauman (2003). Leva-se em conta a história de vida desses membros atravessada pela ideia de uma luta por reconhecimento, buscado pela assimilação de um discurso cristão, mas, ao mesmo tempo, de uma reconfiguração do mesmo às demandas da diversidade. No mais, é questionado que tipo de reconhecimento é esse que é buscado entre os membros da Igreja Missionária Inclusiva.

## 2 RELIGIÃO E (HOMO) SEXUALIDADE: DIÁLOGOS E INTERSECÇÕES

Dedico este capítulo a abordagem da religião e da sexualidade como duas categorias que dialogam e se interconectam tanto no discurso bíblico, como na realidade histórica, factual. Compreendo que tanto a religião como a sexualidade, institucionalmente falando, são construções históricas, portanto, produzidas dentro de um contexto humanamente possível. Reflito sobre a construção de saberes e de como eles serviram de justificativas tanto para controlar, como para libertar. A religião, enquanto instituição milenar, serviu e serve, nas mais diversas culturas, como um elemento primordial de produção de sentido para a vida dos sujeitos (BERGER, 2012). A sexualidade, como também sendo uma característica básica da espécie humana, foi alvo de uma parafernália de restrições, sobretudo dentro do contexto específico a que me ponho a discutir: o cristianismo. Ambas construídas enquanto fontes de sentido, colaborando, assim, para o processo de construção das identificações sociais e na edificação de identidades.

Da mesma forma, a sexualidade apresentada, nos dias de hoje, desvinculada de um aparato biológico, é vista como um instrumento de emancipação humana (GIDDENS, 1993). Neste capítulo, em vista disso, abordo essas ambiguidades, evidenciando o momento propício para a edificação de um ramo inclusivo dentro da religião cristã<sup>28</sup>, capaz de agregar categorias historicamente perseguidas, como é o caso dos homossexuais, entre outros segmentos de gênero. Por isso, apresento a perspectiva tradicional do cristianismo em torno da homossexualidade, levando em conta a maneira pela qual esse discurso de não aceitação da diversidade é lapidado através dos séculos. Por outro lado, também pontuo alguns elementos de uma hermenêutica contra-hegemônica, capaz de argumentar contra o discurso tradicional e sugerir uma interpretação contextualizada da homossexualidade na Bíblia. Esse discurso contra-hegemônico se torna a base para a construção de um *ethos* inclusivo e, por esta razão, creio ser importante trazer neste capítulo os referidos elementos para situar o leitor sobre a construção de um discurso cristão inclusivo como reflexo de uma série de elementos que somente por meio de uma análise do contexto histórico pode-se tornar possível sua compreensão.

Quanto à religião, o caráter transcendente que também a caracteriza é reconhecível, mas não será abordado nesta dissertação por fugir da análise a que se pretende. É

---

<sup>28</sup> Quanto à consideração acerca do ramo inclusivo dentro do cristianismo, ver capítulo 03.

imprescindível o diálogo com autores como Émile Durkheim (2008), Edgar Morin (1979), Peter Berger (2012), Gerd Theissen (2012), e Rubem Alves (1991), que a tratam levando em conta os elementos simbólicos e históricos que permeiam o referido fenômeno. Abordo, neste capítulo, a princípio, por conta da grande complexidade, o conceito de religião e, logo em seguida, perpasso pelo conceito de sexualidade para após expor as intersecções entre ambos. Com relação a esta última, o diálogo será construído a partir das contribuições de Michel Foucault (1984; 1987; 2011) e Anthony Giddens (1991; 1993).

## **2.1 A dialética entre religião e sociedade**

Segundo Émile Durkheim (2008), em sua obra: “As formas elementares de vida religiosa”, a história da religião no mundo é tão antiga quanto à presença do ser humano neste. Para o autor, a religião constitui a primeira instituição social capaz de gerar regulamentos (inclusive à própria sexualidade) e organizar a vida social de forma eficaz. Por muitas vezes, afirma, a religião se fez de filosofia e de ciência quando estes paradigmas sequer sonhavam em existir. Esta, para o sociólogo, exerce uma função de coesão social refletindo a própria lógica social<sup>29</sup>.

Todavia, ao tratar do ser humano, na concepção de Rubem Alves (1991), faz-se necessário considerar o próprio desenvolvimento da capacidade de simbolizar. A referida capacidade emerge a partir do momento em que a cultura é construída. É possível observar no pensamento deste autor a diferenciação existente entre as categorias de “natureza” e “cultura”. Para o mesmo, como para sociólogos e antropólogos, não é possível pensar o fenômeno religioso sem compreender a “natureza” cultural do homem. Somente esta é capaz de fornecer terreno necessário para uma complexificação da própria subjetividade e poder criativo daquele. O elemento cultural, de acordo com o sociólogo Peter Berger (2012), é construído no processo dialético da exteriorização, objetivação e interiorização. É uma produção conjunta entre instâncias individuais e coletivas. Trata-se, neste tópico em específico, a religião enquanto elemento consequente da criatividade humana, só possível com o processo de

---

<sup>29</sup> Cabe ressaltar a importante contribuição durkheimiana para os estudos da religião. Apesar das limitações da metodologia funcionalista, Durkheim inovou ao tratar a religião como um fato social sem diminuir sua atuação, algo tão comum dentro de uma cosmovisão iluminista. Na sua perspectiva sociológica, toda religião é verdadeira na medida em que em algum momento reproduz os elementos da própria sociedade. Grande contribuição pode ser vista na obra: “As formas elementares de vida religiosa”, cujo objetivo é identificar às características da religião mais elementar com o intuito de melhor entender a essência social do homem.

ascensão da cultura. Focando nos elementos que demonstrem o ser da religião no mundo e as consequências de sua existência no tecido social.

## 2.2 A religião como reflexo da criatividade humana

Na obra: “O que é religião”, Alves (1991) elucida que existe um elemento primordial no ser humano que o diferencia do restante das espécies vivas do planeta. A capacidade de simbolizar é característica intrínseca do humano, sobretudo no momento em que o aparato biológico passa a não ser tão determinante. É consenso entre os pesquisadores sociais a ideia de que com o passar do tempo o ser humano tem sido mais guiado por uma “natureza artificial” que genética<sup>30</sup>. Na medida em que na vida concreta são construídos dispositivos de regulação de condutas, normas punitivas, restitutivas, etc., não haverá mais necessidade do biológico contornar esta empreitada<sup>31</sup>. Então, os indivíduos nasceriam cada vez mais desprotegidos, do ponto de vista genético, por conta de uma adaptação ao mundo, tendo como grande pedagogo a cultura específica na qual nasceu.

De forma clara, Berger (2012) afirma que o caráter inacabado do ser humano, na medida em que é diferenciado dos outros animais na questão de instinto, está relacionado a não especialidade da estrutura desse próprio instinto. Os animais têm um mundo para si, o homem não. Precisa criá-lo. A cultura irá fornecer estruturas que faltam no aspecto biológico deste ser, podendo ser tratada quase como uma “segunda natureza”. A partir do momento em que se é construído *cultura*<sup>32</sup>, entendendo esta como uma teia de significados<sup>33</sup> - um complexo artificial que guia as condutas de mulheres e homens - o universo ao redor dos indivíduos passa a ser codificado, interpretado, ganhando sentido, motivando à ação.

Deste modo, o ser humano se tornou um gênero “condenado” à criatividade e a complexidade, pois a cultura reflete uma relação dialética em que o indivíduo a constrói, mas

---

<sup>30</sup> A compreensão em torno desta questão começou a ser teorizada, sobretudo, entre pensadores sociais do século XX, no intuito de quebrar com antigos paradigmas essencialistas em torno do ser humano em voga no século XIX. Muitas vezes, porém, foi visível uma certa promoção de um determinismo cultural exacerbado para romper-se com uma visão atrelada a um determinismo biológico. De ambos os lados torna-se pernicioso do ponto de vista científico. Na contemporaneidade tem se debatido cada vez mais o papel do “biológico” e do “cultural” na construção do ser humano, detendo-se às devidas precauções para não cair nas teses deterministas do século XIX.

<sup>31</sup> Esta questão também dá base para o entendimento da sexualidade como fruto da criatividade humana.

<sup>32</sup> Peter Berger (2012) irá tratá-la como sendo a totalidade dos produtos do homem.

<sup>33</sup> Neste ponto, levo em conta as contribuições weberianas em torno da ação social, visão de mundo, etc.

passa a ser construído também por ela<sup>34</sup>. Assim, entendo que a religião, enquanto instituição produzida pelo meio social, só emergiu em nosso mundo a partir do momento em que o ser humano se viu apto para subjetivar (simbolizar) a própria realidade objetiva. Ou seja, o aparecimento da religião está atrelado ao distanciamento das determinações genéticas, quando o gênero humano passa a romper com uma estrutura mecânica da limitante constituição biológica. A referida instituição nasce do aparecimento das características heurísticas na criatura humana (MORIN, 1979).

Navegando em sua própria teoria da hipercomplexidade, Edgar Morin (1979), pensador francês e autor da obra: “O enigma do homem – para uma nova antropologia”, disserta acerca da construção do ser humano enquanto ser criativo, cuja imaginação ultrapassa os limites reais e concretos. O aparecimento desta capacidade tem local e contexto histórico delimitado. Refiro-me ao surgimento do “homem de Neandertal”, já sapiens. Segundo Morin, a novidade deste é visível na sepultura e na pintura e reflete o aumento do volume do cérebro de 1500 cm<sup>3</sup>, 10 bilhões de neurônios. Este aumento faz parte do próprio processo evolutivo da espécie juntamente em interação com o meio concreto que, certamente, desenvolveu-se em longo prazo.

Em que consiste dizer que a novidade do homem de Neandertal encontra-se na sepultura e na pintura e qual relação disso com a esfera do mito e da religião? Buscando os achados arqueológicos<sup>35</sup> é possível verificar que os corpos eram sepultados e passavam por algum tipo de cerimônia fúnebre. Algum tipo de ritual fazia-se presente. Geralmente polens de flores foram encontrados; resquícios de mantimentos alimentícios, assim como armas e outros instrumentos de guerra. Dedutivamente, através dos próprios métodos arqueológicos e antropológicos, foi possível compreender que o homem de Neandertal tinha uma compreensão de algo para além do plano físico, material (MORIN, 1979).

A percepção do homem começou a transcender ao elemento matéria. Uma certa noção de tempo, de movimento e transformação caracterizava este tipo específico de *homo sapiens*, já que a morte passava a ser compreendida como uma passagem para um outro tipo de plano. Esta passagem denota certa visualização de futuro. Um outro elemento emerge dando sentido ulterior à morte que não o simples fato de uma degeneração dos corpos e término de um ciclo

---

<sup>34</sup> Ver: “O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião”.

<sup>35</sup> Morin (1979) cita os achados no Monte Carmelo (40 mil anos), Chapelle-aux-Saints (45.000 – 35.000 anos) e Monte Circeo (35 mil anos).

vital. Refiro-me a *imaginação*. O surgimento da mesma é a porta necessária para o aparecimento do mito e de toda a embrionária concepção de vida pós-morte (MORIN, 1979).

Juntamente ao surgimento da capacidade de abstrair, emerge uma aguçada angústia em torno da perda. Para Morin, a vida após a morte é construída e percebida quase como “ansiolítico” diante do vazio existencial gerado pelo “deixar de existir”. Entre a consciência objetiva, mundo real/concreto, e a consciência subjetiva, capacidade de imaginar/criar, existe uma brecha que possibilita à fantasia e a criação de uma “realidade” não visível. Assim descreve o autor:

Por outro lado, são as imagens mentais que invadem o mundo exterior. E nessa confusão e para vencer essa confusão que se constroem o mito e a magia, isto é, uma organização ideológica e prática da ligação imaginária com o mundo. Descobrimos, portanto, que imagem, mito, rito e magia são fenômenos fundamentais, ligados ao aparecimento do homem imaginário. A partir de então, mitologia e magia serão complementares e estarão associadas a todas as coisas humanas, até mesmo as mais biológicas (morte, nascimento) ou as mais técnicas (a caça, o trabalho); elas vão colonizar a morte e arrancá-la do nada (MORIN, 1979, p.108-109).

Do mesmo modo, com o surgimento do homem imaginário é que surge o homem imaginante, ou seja, aquele capaz de exteriorizar sua criatividade no mundo concreto, construindo algo, por exemplo, através da estética artística, também da estética sexual, da pintura, etc. Esta última foi bastante utilizada como um elemento mágico. Antes da caça, era comum ao *homo sapiens* desenhar sua presa sendo capturada. Ao mentalizar a presa, imaginava-se poder possuí-la já que sua representação encontrava-se em domínio mental.

A partir do desenvolvimento destas capacidades heurísticas, o homem cada vez mais passa por um processo de complexificação de sua estrutura. Aos poucos, as determinações genéticas vão entrando em desuso. Todas essas engrenagens só foram possíveis com o aumento do volume do cérebro humano, gerando maiores conexões neuronais e o desenvolvimento de novos territórios corticais. Como dito outrora, a tendência no *homo sapiens* é a progressiva “libertação” das instâncias geneticamente determinada e, com efeito, maior suscetibilidade aos riscos de adaptação e sobrevivência. Ao mesmo tempo em que o homem tem seu “instinto” fragmentado, sua constituição biológico-cerebral permite uma maior adequação ao meio. A lacuna genética é compensada pelo desenvolvimento das condições heurísticas<sup>36</sup> – pela construção da simbolização, em outras palavras, da cultura.

---

<sup>36</sup> Com relação à sexualidade e ao desejo, a condição heurística é bem presente e está relacionado ao que geralmente é utilizado para se combater correntes como a determinista. O desejo reflete uma determinada

O elemento cultural, portanto, constitui em fator primordial à própria manutenção da espécie humana. A construção de símbolos, mitos, religião, é reflexo do referido distanciamento das determinações genéticas, assim como ocorre com a dimensão da sexualidade. Quanto mais o homem se distancia das determinações biológicas, maior será sua autonomia e liberdade. Terá noção de sua existência e dará sentido aos fenômenos a seu redor. Consequentemente, sofrerá a invasão de um sentimento de *incerteza*, elemento este não existente nas espécies cuja biologia e a genética são as palavras finais. O desenvolvimento das instâncias mais íntimas de percepção, análise, vontade, será perpassado por esta incerteza primordial. A complexificação dos constructos sociais será baseada na busca, indagação, criatividade promovida pela constante incerteza das coisas no mundo, gerando um rico material que será transmitido de geração a geração através do processo de socialização.

Dando continuidade ao raciocínio, Morin elucidava, ainda, que a capacidade heurística do homem está na mesma proporção do que ele chama *homo demens* – propenso à desordem, ao erro, a incerteza. A capacidade heurística não se desenvolveria distante da capacidade de desordem. No entanto, estes elementos: *desordem*, *erro*, *incerteza*, antes de significar o desmantelamento da máquina humana, em face da sua flexibilização - como na verdade significa para a máquina artificial (um computador, por exemplo) - proporciona uma reorganização e hipercomplexidade do sistema. Eis o processo de transformação da própria estrutura neuronal no *homo sapiens*.

Logo, em Morin é possível perceber que, de acordo com todos os elementos elucidados anteriormente, foi possível a existência da capacidade de simbolizar e, por conseguinte, é que se deu o nascimento dos mitos, das cosmogonias, religiões. Entendendo-as como parte desse processo criativo é que irei dar continuidade à empreitada.

Levando em conta a preponderância dessa outra natureza artificial (cultura) é que emerge o fenômeno da religião. Mas, como defini-la em nível conceitual? Gerd Theissen (2002), autor da obra: “La religión de los primeros cristianos”, mergulhado nas concepções do antropólogo Clifford Geertz, diz que religião é um sistema cultural de signos. A mesma está alicerçada em um tripé constitutivo quanto ao seu caráter: semiótico, sistemático e cultural. Quanto a sua função no reino social, as considerações de Berger fazem-se primordiais já que ressalta sua importância na organização, construção do mundo e, por conseguinte,

---

autonomia conquistada pela espécie humana, não mais guiada de forma hegemônica pelas instâncias biológicas. Surgida, a meu ver, justamente nesse processo de construção da imaginação.

manutenção da vida. Para este último, a religião é um aparato ideológico que visa dar suporte à existência humana baseado em considerações do sagrado<sup>37</sup>.

Na análise bergeliana, a religião é construída em meio à dialética indivíduo/coletividade através do processo de exteriorização, objetivação e interiorização. Este processo acaba por dar um caráter alienante<sup>38</sup> à religião no sentido de, no final do processo de sua construção, o homem não perceber que foi autor desse sofisticado sistema. É nesse ponto da produção humana que Berger sustenta sua concepção. O homem é capaz de construir uma língua e obedecer aos seus padrões linguísticos e gramaticais. Forja, a todo instante, instituições e se sente culpado quando transgride suas normas internas. Essa vida própria que ganha à religião, por exemplo, ocorre por conta do processo que já foi mencionado acima. Na exteriorização o indivíduo coloca sua marca no mundo, objetivando-o em constructos reais. E esses constructos passam a existir de forma constante e perpetuando-se através das gerações, influenciando nas interiorizações que são feitas pelos atores sociais (BERGER, 2012).

Assim sendo, a religião funciona como uma instituição que visa organizar as relações sociais dando um sentido sagrado. O processo de alienação da religião proporciona esse mecanismo de proteção e amparo inquestionáveis que a mesma desempenha na medida em que transcendentaliza o mundo fabricado pelos homens:

A “receita” fundamental da legitimação religiosa é a transformação de produtos humanos em facticidades supra-humanas ou não-humanas. O mundo feito pelo homem é explicado em termos que negam sua produção pelo homem. O nomos humano torna-se um cosmos divino, ou, pelo menos, uma realidade cujos significados são derivados de fora da esfera humana (BERGER, 2012, p. 102).

Ainda, segundo Berger, é possível ver a religião como sendo uma das mais eficientes fortalezas contra a desintegração social. Seu caráter sagrado eterniza os preceitos valorativos, não instigando com frequência o questionamento, mas sim, promovendo até mesmo um processo de legitimação da realidade social<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Por sagrado Berger vai entender ser: “(...) uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência” (BERGER, 2012, p. 38).

<sup>38</sup> É nítida a influência marxiana na produção de Peter Berger, todavia, o autor reinterpreta o fenômeno da alienação não ficando preso ao paradigma de Marx quanto à base produtiva da sociedade.

<sup>39</sup> Esse elemento da coesão proporcionado pela religião será visível na organização da Igreja Missionária Inclusiva, que através de um discurso pautado pelo reconhecimento, mantém seus membros unidos na crença de que Deus não faz acepção de pessoas. Mais informações podem ser vistas no capítulo 03 e 04.

### 2.3 A sexualidade enquanto dispositivo histórico<sup>40</sup>

Do mesmo modo em que o homem se distancia das instâncias mais orgânicas em um sentido mecânico, possibilitando a construção de um outro reino – a cultura - organizado para alicerçar a vida, é que se torna possível ressaltar e fazer um comparativo com a esfera da sexualidade e do desejo. Do mesmo modo em que a religião reflete a explosão da capacidade criativa do homem de transcender ao “fisiologicamente posto”, faz-se semelhante esse processo de construção no universo do desejo sexual.

Para se pensar a sexualidade é preciso entendê-la antes de tudo para além de um fenômeno puramente natural, inscrito nos corpos. Faz-se necessário compreendê-la, sobretudo, enquanto produção histórica; enquanto dispositivo de poder. A sexualidade, mais do que um fenômeno biológico, é uma construção histórica, atrelada a uma rede de prazeres/estímulos, digna de controle por meio do biopoder. Este utiliza-se de uma série de dispositivos para se chegar a esta “verdade íntima” dos sujeitos e controlá-los. Na modernidade, mais do que nunca, vê-se uma vontade de saber, mais do que uma repressão sexual, como muito se defendia. Instituições como a pastoral cristã, a psiquiatria, a sexologia, os saberes médicos em geral, irão a todo o momento estimular o discurso acerca do sexo em vista de controlar os corpos; controle que perpassa o desejo, desejo de controle, desejo-controle (FOUCAULT, 2011a).

O biopoder tratará de controlar a população por meio das taxas de natalidade, mortalidade, fecundidade etc., e para isso serão necessários as criações de aparatos institucionais legítimos e científicos, como já foi referido acima. Logo, trato, neste texto, a sexualidade dentro de um prisma de produção de saberes, atrelada a vários discursos dentro de um determinado contexto histórico. De acordo com Michel Foucault (2011a), em sua obra: “História da sexualidade”, a hipótese de uma repressão sexual carece de provas históricas na medida em que se vê na realidade basicamente o contrário. Fala-se que o ocidente reprimiu das formas mais sutis a sexualidade, no entanto, este filósofo constrói a argumentação de que antes de uma proibição, no sentido de reprimir, houve um estímulo e incitação dos discursos

---

<sup>40</sup> Neste quesito, estarei dialogando principalmente com teorias pós-estruturalistas e os estudos *queer*.

acerca do sexo<sup>41</sup>. Os mesmos serviam, através de diversos dispositivos, sobretudo dentro do período da modernidade (especificamente no século XIX) para controlar as práticas.

No século XIX torna-se comum a crítica à moral puritano-burguesa, sendo acusada de reprimir a sexualidade. O discurso “libertador” defende que é preciso falar sobre o sexo, pois esta seria a melhor maneira de destruir todo o viés historicamente repressivo. Era comum, também, exaltar a figura da Grécia, partindo do pressuposto de uma liberdade sexual que logo em seguida perdeu espaço para a compreensão cristã de mundo. No entanto, no livro II – O uso dos prazeres, Foucault (2011b) ressalta que o discurso em torno do sexo entre os gregos obedece a regulamentos sociais, em um sentido de controle, visto que neste período (século IV a.c.) o sexo é também objeto da moral. Não de uma forma institucionalizada, como no caso cristão, mas dentro de uma lógica específica.

Ocorre, portanto, que o controle do sexo na época grega diferenciava-se do controle exercido no período de ascensão e hegemonia cristã. Entre os gregos, na verdade, toda prática em excesso era desestimulada. Aquele que o cometesse, seja na comida, na bebida, no próprio sexo, era considerado escravo de seus próprios vícios, sendo inferiorizado socialmente. Até certo ponto, a fidelidade conjugal era estimulada como modelo de virtude, de autocontrole e temperança, até mesmo a monogamia (FOUCAULT, 2011b).

Quanto à “homossexualidade<sup>42</sup>”, eixo principal desta dissertação, não era aceita de qualquer modo. Até certo ponto era incentivada enquanto forma pedagógica, entre cidadãos – homens livres – no processo de iniciação sexual do jovem grego. O cidadão grego era tido como naturalmente ativo, voltado para a vida na pólis. Portanto, na relação sexual entre pessoas do mesmo sexo, caberia ao cidadão mais velho ser o ativo e o jovem iniciante, o passivo. Caso fosse o contrário, a prática seria reprovada, pois se estaria quebrando uma lei natural que definia o homem mais velho e livre como ativo (FOUCAULT, 2011b).

Deste modo, fica claro que até mesmo a sociedade grega, que era exemplo socialmente cristalizado de “liberdade sexual”, possuía seus interditos e normas de controle. Muito se

---

<sup>41</sup> No capítulo 04 é possível ver como a Igreja Missionária Inclusiva utiliza um discurso sobre o sexo na tentativa de discipliná-lo aos moldes de Deus.

<sup>42</sup> Nota-se que o termo “homossexualidade” não é o mais correto em se tratando de Grécia antiga, pois não existia uma divisão tão rigorosa com relação ao amor entre pessoas do mesmo sexo e do sexo oposto. A relação de moralidade - se é possível falar assim - estava pautada pelo elemento da temperança, o controle de si (FOUCAULT, 2011b).

acusou o cristianismo de reprimir a sexualidade, todavia, este deu continuidade a muitos aspectos já moldados e existentes na Grécia clássica.

## 2.4 Cristianismo e (homo) sexualidade

Nas linhas que se seguem trato da interconexão das categorias: religião e sexualidade. Diante da temática do objeto de estudo a que esta dissertação se propõe, faço o recorte ao abordar especificamente a intersecção entre cristianismo e homossexualidade, levando em conta elementos históricos e culturais na tentativa de instigar o debate e clarificar alguns processos em específico, levando em conta quão mais complexa é a realidade. Abordar as representações sociais do cristianismo em torno da “homossexualidade” na sua história é imprescindível para o entendimento dos processos de desvalorização sistemática das práticas homoeróticas até os dias de hoje, dando pistas sociológicas até mesmo para o entendimento das razões que levaram à emergência de religiões que, reflexivamente, reconfiguram um paradigma sexual, incorporando em seu seio homossexuais, bissexuais, transexuais etc<sup>43</sup>.

### 2.4.1 “Sede fecundos e multiplicai-vos...”

A filósofa Marilena Chauí (1994), em sua obra: “Repressão sexual: essa nossa (des) conhecida”, ressalta que no texto bíblico do Gênesis, a princípio, a sexualidade será enxergada como algo bom, criado por Deus e indiretamente abençoado por Este. Nesse texto, que retrata o mito da criação humana, é dito (Gênesis 1, 27-28): “Assim Deus criou o ser humano semelhante a sua imagem, a imagem de Deus o criou; homem e mulher o criou. Deus os abençoou e disse-lhes: “Multipliquem-se, encham a terra e dominem-na (...)”<sup>44</sup>.

Por meio do sexo é que outros seres seriam postos no mundo. No entanto, prossegue o texto bíblico impondo algumas delimitações ao homem, como não comer do fruto da árvore do bem e do mal. O mesmo é influenciado por sua parceira, a mulher, que por sua vez sofreu influência de uma serpente. Esta alertou a mulher<sup>45</sup> que ao comer desse fruto seria como Deus, distinguindo o bem e o mal. Eis o relato do primeiro delito ou pecado original, sob uma

<sup>43</sup> No caso da Igreja Missionária Inclusiva, nenhum membro se identificou como transexual. Quanto a bissexualidade, o pastor Benjamin chegou a declarar-se deste modo, no entanto, em outros momentos afirmou ser homossexual.

<sup>44</sup> Todos os trechos foram retirados da Bíblia: Nova Bíblia Viva, versão protestante na linguagem contemporânea. Apesar de tocar em muitos elementos do catolicismo, dei preferência aos trechos bíblicos em uma versão protestante pelo fato da pesquisa ter sido realizada dentro de uma denominação que se diz evangélica.

<sup>45</sup> No enredo bíblico é perceptível que a mulher é quem facilita a entrada do pecado no mundo.

perspectiva bíblica, como um símbolo da afronta a Deus-pai. Após o ato de comer do fruto proibido, o livro do Gênesis, quanto ao primeiro casal, afirma que: “Os olhos de ambos foram abertos, e perceberam que estavam nus. Foram então juntar folhas de figueira para cobrir-se”<sup>46</sup>.

Diante destas referências, a questão é: se o relato da criação expõe que Deus-pai criou a espécie humana a sua imagem e semelhança ordenando que a mesma se multiplicasse sob a terra inteira, e essa multiplicação seria intermediada obviamente pelo contato sexual do primeiro casal, por qual razão a tradição cristã pintou a sexualidade com as cores mais obscuras, quando esta foi indiretamente abençoada por Yaweh<sup>47</sup>? A estrutura teológica que lança a condenação das práticas homoeróticas<sup>48</sup> está alicerçada no constructo teórico edificado, aos poucos, nos primeiros séculos da cristandade em torno da sexualidade. Para esta empreitada, Jean-Philippe Catonné (2001) e Marciano Vidal (2008) fornecem subsídios demonstrando de que forma a sexualidade foi controlada dentro do universo cristão.

#### 2.4.2 Primeiro Testamento e sexualidade

Antes de adentrar na tradição dos primeiros pais da igreja, é preciso entender de que forma o Primeiro Testamento concebia a sexualidade, visto que o Segundo Testamento será enxergado não como uma mera continuação, mas o cumprimento daquele. De acordo com Vidal (2008), a moral sexual no Primeiro Testamento é perpassada por uma novidade, diferenciando-se das concepções das religiões politeístas circunvizinhas. No caso judaico, será promulgado o culto exclusivo a figura do Deus-pai, criador de tudo. E este culto não terá conotações em torno de rituais e mitos de fecundidade. O termo “pai” empregado a Deus, não terá as mesmas atribuições das religiões tidas como pagãs, cuja Deusa-mãe, por exemplo, simbolizava a procriação. É um termo que se refere à relação paterna, protetora, de não abandono de Deus para com seu povo.

O Deus de Israel é um deus assexuado, transcendente e, portanto, não é permitida nenhuma sacralização da sexualidade como era até então conhecida, comum entre os cultos

<sup>46</sup> BÍBLIA, N.T. Gênesis. Português. **BÍBLIA SAGRADA**. Nova Bíblia Viva. São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 2010. Cap. 1. Vers. 08.

<sup>47</sup> Yaweh é utilizado pelas tradições cristãs como sendo o nome de Deus. Em algumas traduções bíblicas é possível ver o termo aportuguesado como “Javé”, em outras, sobretudo de caráter evangélico, é possível ver “Jeová”. Utilizo o termo “Yaweh” por ser uma expressão corriqueira entre a liderança da Igreja Missionária Inclusiva – IMI

<sup>48</sup> Este é um ponto importante, pois serve para elucidar a visão tradicional cristã e o quanto ela irá divergir das correntes da teologia *queer* ou inclusiva, muitas vezes adotadas dentro dos seguimentos de igrejas inclusivas.

estrangeiros. A bíblia adverte diversas vezes sobre o prejuízo das práticas de prostituição sagrada, pois Yaweh não é um deus com feições humanas. Entretanto, uma outra forma de sacralidade em torno da sexualidade irá emergir. No Primeiro Testamento se saberá qual é o tipo de sexualidade abençoada na medida em que são descritas as formas proibidas e tabuísticas. No livro de Deuteronômios, Gênesis, Levítico, entre outros, uma série de proibições são dissertadas, dentro de uma cosmovisão situada na compreensão de puro e impuro, entre elas: práticas de bestialidade (sexo com animais), “homossexualidade”, relações com mulheres menstruadas, “travestismo”, prática da prostituição, etc., ambas, segundo Vidal, resíduos de uma concepção tabuística do sexual.

A sexualidade, nessa perspectiva, possui duas facetas: sadia e doentia. A primeira reflete o processo original de criação de Deus. A segunda está atrelada à queda, ao primeiro pecado, gerando os desvios, as perversões. O demarcador do pecado no próprio corpo e mente será a noção de pudor, inscrita no primeiro casal após comer do fruto proibido.

#### 2.4.3 Segundo Testamento e sexualidade

O Segundo Testamento, de acordo com Vidal, do ponto de vista da moral sexual, traz uma espécie de complementação das correntes já visíveis no Primeiro Testamento. Um novo elemento surge: o amor virginal, por meio do celibato. Elemento este bastante inovador, pois na tradição do Segundo Testamento era enxergado até mesmo como um contra-valor. A figura de Jesus Cristo será o grande referencial para a criação de um novo conceito acerca de amor. O amor conjugal não será visto enquanto antítese do virginal. Pelo contrário, completam-se mutuamente. Cristo é a grande figura que representa as duas versões, pois ao mesmo tempo em que era celibatário, deu a vida pela sua esposa – a igreja, o povo. Ambos retratam o imenso amor de Deus ao seu povo (VIDAL, 2008).

No tocante ao amor carnal, serão admitidas práticas sexuais somente dentro do casamento. O apóstolo Paulo é bem enfático ao dizer em 1 Cor 7,9: “Entretanto, se não puderem controlar-se, sigam adiante e casem-se. É melhor casar-se do que arder-se em desejo”. Amor e sexualidade andam juntos e toda prática sexual fora do casamento será vista como uma ofensa ao corpo de cristo, pois todos compõem os membros do corpo místico do Senhor e o corpo humano é templo do espírito santo, adverte o apóstolo. Segue ainda Segundo Testamento outras advertências contra práticas tidas como imorais. Entre as mais citadas: fornicação, o adultério, a prostituição, que se for sagrada terá um caráter coercitivo

maior por estar atrelado à idolatria etc. Paulo é bem enfático e claro quando em 1 Coríntios 6, 9 declara quem não herdará 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 homossexuais<sup>49</sup>, os efeminados (...)”. Neste trecho é perceptível a dureza com que é combatido aquilo que é considerado imoral.

#### 2.4.4 Sexualidade e Tradição teológica cristã – os pais da Igreja

De acordo com Vidal, o pensamento cristão primitivo acerca da sexualidade pode ser identificado por meio de escritos que estão divididos em três grupos: 1 – padres apostólicos ou subapostólicos; 2- padres apologetas (séc. II) e escritos da época patrística (séc. III-VII). Para o autor, a compreensão patrística sobre o amor preservou o substrato da mensagem evangélica, sobretudo no quesito amor conjugal e virgindade, no entanto, é preciso reconhecer uma série de elementos não cristãos na doutrina patrística da moral sexual (VIDAL, 2008).

Elementos bastante difundidos no pensamento dos padres primitivos, sobretudo em Clemente de Alexandria, diz respeito à filosofia estoica<sup>50</sup>. No campo da moral sexual os referidos elementos tornam-se mais visíveis. No tocante à visão unilateral da sexualidade, com o foco total na reprodução enquanto finalidade exclusiva, sua base foi retirada do estoicismo, mesmo os padres usando o argumento de ser um princípio bíblico, citando o “crescei e multiplicai-vos”, disposto no Gênesis, que na ótica de Vidal, todavia, este texto deve ser entendido por meio de uma visão mais integral da sexualidade (VIDAL, 2008).

Ressalta ainda, o autor, que a doutrina paulina em torno da virgindade e do matrimônio não insiste de modo algum na relação entre sexualidade e procriação. A tendência exagerada e a justificativa do sexo unicamente para a reprodução tem importante influência estoica. O autor latino Musonius Rufus, mestre de moral prática, em alguns de seus textos se opõe a contracepção e considera ilegítimo buscar somente o prazer no matrimônio, influenciando, por sua vez, os escritores cristãos (VIDAL, 2008).

<sup>49</sup> A expressão “homossexual” é contestada entre os teólogos inclusivos. Para os mesmos, trata-se de uma tradução forçada de um termo que, no original, não refere-se ao que contemporaneamente entende-se por homossexualidade.

<sup>50</sup> Quanto a influência do estoicismo, Vidal apoia-se em: J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühcholastischen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (Munich, 1933); M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Paris, 1957); R. B. WARD, *Musonius and Paul on Marriage: “New Testament Studies 36”* (1990), p. 281-2891

Ainda, conforme Vidal, este elemento estoico perdura até os dias de hoje e dificultou o avanço da moral cristã, provocando obscurantismos durante séculos e séculos. Além dele, é clarividente a influência do dualismo helênico e do neoplatonismo. Com o passar do tempo, ergue-se uma metafísica que irá depreciar a própria matéria, e neste processo entra o ato sexual até mesmo dentro do matrimônio, enaltecendo o espírito, que é a forma perfeita. Segundo Catonné, nos textos de Agostinho é que pela primeira vez a interpretação do pecado original é associada à sexualidade, por mediação da concupiscência (CATONNÉ, 2001).

Antes do pecado original, o primeiro casal representava todo o ato de bondade de Deus, refletia seu amor e possuía a imortalidade, característica intrínseca de Yaweh. Apesar de Deus, segundo relatos bíblicos, ter criado um homem e depois percebido que este necessitava de uma companheira, a carência/necessidade simbolizava o não fechamento em si mesmo, um valor que demonstrava que no fim, o ser humano deveria recorrer ao seu criador, pois não era um deus. O quesito “necessidade” mencionado antes do pecado original não se compara com a carência e fragilidade adquirida com a afronta a Deus-pai, no ato de comer o fruto proibido. Após o pecado, o que restará é a finitude da matéria, o afastamento de Deus, a percepção do caos - sentido no próprio corpo - a aproximação daquilo que não vem de Deus – a morte. O desejo sexual, que geralmente destina-se a um objeto/sujeito, é a representação clara dessa fraqueza humana, da busca do gozo que possa preencher certo vazio, consequência da entrada do pecado no mundo. A humilhação do homem sedento (CHAUÍ, 1994).

Paulatinamente a condenação do pecado cairá no ato sexual, pois na medida em que um casal relaciona-se sexualmente, relembra a mancha do delito primeiro, e mesmo que destinado à procriação, novos seres finitos, carentes, virão ao mundo. Com efeito, a influência encratista deixou sua marca nas ideias de castidade atrelada a certo matiz com restrição e abstenção; ao pessimismo em torno do ato sexual, considerado permitido<sup>51</sup>, mas escabroso. Ainda, complementa Vidal:

---

<sup>51</sup> Catonné ainda elucida as restrições quanto ao sexo 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 (CATONNÉ, 2001, p. 63-65).

Um aspecto muito importante em que aparece a influência extracristã está na avaliação do prazer que é inerente ao comportamento sexual. Ao longo da história da moral cristã, perdurou este mal-estar de não saber encaixar perfeitamente o prazer dentro de uma concepção integral da sexualidade. Desde a concepção agostiniana do prazer sexual como um mal unicamente justificável com a escusa da procriação, a solução do problema recebeu um estigma negativo que, todavia, não se perdeu (VIDAL, 2008, p. 41).

Outro quesito valioso para se entender as razões de tanto controle e rigidez no tocante à moral sexual é a experiência pessoal. É provável que a psicologia pessoal em matéria sexual, as experiências de vida, de pensadores como São Jerônimo e Santo Agostinho, tenha sido um importante fator de influência. Além do mais, concepções pré-científicas sobre a sexualidade exerceram influências, entre outros movimentos extremistas como o já citado encratista, igualmente os gnósticos e maniqueus (VIDAL, 2008).

#### 2.4.4.1 Sexualidade no período medieval

Neste período dois são os gêneros da literatura eclesiástica: livros penitenciais (séc. VII – XII) e a teologia escolástica (XII - XIII). Na literatura dos penitenciais é expressa a concepção da moral sexual conforme a tradição patrística, em que o sexo só deve ser utilizado dentro do matrimônio e com o fim de procriação; aos cônjuges que não podem ter filhos (esterilidade), fica proibido o ato sexual; o aborto será igualmente repellido. As faltas quanto à sexualidade serão vistas dentro de um contexto de magia e idolatria. Além disso, nos penitenciais serão redigidos os fatores de menor/maior gravidade na avaliação do pecado sexual. Interessante é que todo pecado cometido em ato “contra a natureza” terá sua punição mais severa. O adultério e a fornificação, por exemplo, serão considerados menos grave que a masturbação, pois esta última fere a determinação natural, que é a do sexo praticado com outrem para fim procriativo. A masturbação é um “ato egoísta”, contrário à lei da natureza, no entendimento dos religiosos (VIDAL, 2008).

No período escolástico uma sutil mudança será percebida, porém outros elementos terão continuidade aos que já vinham sendo ensinados em termos de doutrina sexual. A mudança é com relação ao imenso pessimismo e rigor diante do ato sexual. Santo Alberto Magno e São Tomás de Aquino serão os responsáveis por um arejamento doutrinal. Sob influência de Aristóteles, Alberto Magno defenderá o caráter natural e honesto do ato sexual e do prazer entre os cônjuges, já que em toda função natural o prazer é acompanhado. A ideia de “natural” é mais bem desenvolvida com este pensador e também por Tomás de Aquino,

que defende a naturalidade do ato sexual entre cônjuges no sentido da finalidade da procriação (VIDAL, 2008).

O estigma da prática sexual como lembrança do pecado original vai se esvaindo e o tema da moral sexual entrará no quadro das virtudes, sobretudo na virtude de temperança. No entanto, como disse de início, outros princípios serão perpetuados, fundamentalmente pela veneração dos escolásticos ao pensamento agostiniano, muitas vezes se colocando de forma servil e tratando como verdade absoluta o que foi pregado e escrito pelo doutor de Hipona (VIDAL, 2008). É importante ser ressaltado que no meio protestante, Agostinho também é respeitado e muitas vezes considerado como um dos pais da Reforma, acima de tudo pelo fato da pregação da salvação pela graça e fé, elemento igualmente essencial na teologia inclusiva, que será visto no próximo capítulo.

#### 2.4.5 Homossexualidade e pecado

Tanto a tradição judaica quanto à 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. Inclusive, aquele que mantém relações sexuais com pessoas do mesmo sexo será denominado de “sodomita” (VIDAL, 2008).

Entretanto, Marciano Vidal contesta o que considera reducionismo teológico e alerta sobre a descontextualização das referidas passagens que supostamente fazem alusão à homossexualidade. A princípio, o autor destaca alguns textos na própria bíblia que demonstram os motivos essenciais pelos quais as cidades foram destruídas. Deus resolveu arruiná-las porque “seus homens eram maus e pecadores” (Gn 13,13), fornicadores e mentirosos (Jr 23, 14), indiferentes ao sofrimento “do pobre e do indigente” (Ez 16, 49-50), não respeitavam a lei da hospitalidade (Eclo 16,8). Somente dois textos do Novo Testamento fazem uma referência vaga sobre contatos homoeróticos, que se encontram no versículo 7 da carta de Judas e 2Pd 2,6-10 (VIDAL, 2008).

O relato da destruição de Sodoma e Gomorra pertence à tradição javista (redator ou escola de escritores do século X a.C.) que utiliza de uma etiologia, gênero literário muito comum na bíblia que tenta explicar, dar um sentido para acontecimentos reais, no caso o da destruição de cidades tão prósperas situadas ao redor do Mar Morto. A tentativa é de

comunicar uma mensagem que não depende diretamente da história que dá origem (VIDAL, 2008).

Segue o texto de Gênesis relatando que dois anjos, ao anoitecer, são recebidos na entrada da cidade de Gomorra por Lot, que os convida para sua casa e oferece-lhes um banquete. Logo em seguida, homens, jovens e velhos, de toda cidade tentam invadir o local e aos gritos falavam que trouxessem os convidados para fora, pois queriam “conhecê-los”. O verbo utilizado no original é “yada”, que no hebraico refere-se ao conhecimento completo e experiencial, incluindo também o ato sexual. Essa é a chave de interpretação para dizer que os homens da cidade queriam praticar atos homossexuais com os convidados (VIDAL, 2008).

Porém, Vidal afirma que em outras passagens, pouquíssimas (10 contra 943) são as menções que o termo denota sentido de prática sexual, e quando o faz é puramente para designar atos heterossexuais<sup>52</sup>. Com relação às referências explícitas acerca da homossexualidade (Lv 18,22 e 20,13), o termo usado é “sakab” que significa “deitar-se”. Não se pode deduzir concretamente que a citação de Gênesis fosse diretamente a uma violação homossexual, afirma o autor. As razões para a tendência a explicação da destruição das cidades pelo viés do “delito da homossexualidade” advém de uma tradição intertestamentária, textos do “Testamento de Benjamin 9, e II Henoch 34,2 e 10,4, apócrifos, acrescidos aos escritos de Fílon e Flávio Josefo, acima de tudo pelo contato helenista (VIDAL, 2008).

Em Levítico é que está a condenação mais nítida aos atos “homossexuais”. No capítulo 19, 22 é dito: “Nenhum homem deverá ter relações sexuais com outro homem como se fosse mulher. Isso é repugnante”. E em Levítico 20,13 é mais duro: “Se um homem tiver relações sexuais com outro homem como quem se deita<sup>53</sup> com uma mulher, ambos terão de ser mortos por causa do ato imoral; eles são responsáveis pela sua própria morte”. Marciano Vidal, do ponto de vista teológico, faz algumas ressalvas. Primeiro, afirma que estes são os

---

<sup>52</sup> Os teólogos moralistas Salzman e Lawler (2012) afirmam que o verbo utilizado na passagem de destruição de Sodoma e Gomorra tem caráter sexual, mas refere-se a homens heterossexuais pervertidos que estavam dispostos a manter relações homogenitais com os convidados. No entanto, a condenação não é a estas relações em si, mas ao rompimento da hospitalidade, que na tradição hebraica é considerado um pecado. Caso o estupro homossexual masculino referido no texto seja condenado, a condenação se dirige aos excessos e não a atos amorosos, recíprocos e legítimos de pessoas de orientação homossexual.

<sup>53</sup> Id.,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.”

dois únicos textos a tratar de forma direta e em meio a todo tipo de lei existente nos quatro últimos livros do Pentateuco, somente existem duas relacionadas à homossexualidade. A pena de morte também era destinada aos que praticavam o adultério, a bestialidade e em relações com mulher em período menstrual.

Além do mais, o texto de Levítico é construindo como normas de conduta para os sacerdotes levitas, que não deveriam copiar as práticas contidas nas religiões circunvizinhas. Contextualizando, é bem provável que esta condenação tenha sua raiz pautada na repulsa à idolatria e à prostituição sagrada, comuns em outras religiões que não tinham como Deus Yaweh. Outro elemento, segundo o autor, é que se tinha uma compreensão reducionista e bem delimitada dos papéis de homens e mulheres, sobretudo pelo contexto patriarcal. Seria uma espécie de humilhação para o homem deitar-se com outro e fazer o papel de “passivo”, já que este é característico da mulher. Outro elemento é o da negação da finalidade procriadora que uma relação homoerótica não garante (VIDAL, 2008).

Da mesma forma, é possível destacar que a compreensão dos textos bíblicos em torno da “homossexualidade” é rasa, sem uma reflexão antropológica profunda. Deve se ter entendimento do contexto no qual as condenações são geradas<sup>54</sup>. O que se percebe é uma condenação focada direto nas práticas sexuais, nos contatos mais íntimos, por entender ser contrário ao padrão heterossexista naturalizado ao senso comum. Por outro lado, passagens bíblicas de caráter homofílico são fatos. A grande amizade existente entre Davi e Jônatas (1SM 20 E 2Sm 1) demonstra claramente isso: “Quanto sofro por ti, Jônatas, meu irmão! Eu te amava tanto! Tua amizade era para mim maravilhosa, mais bela que o amor das mulheres”. A condenação bíblica é realizada ao ponto culminante no exercício do ato sexual e não a outras tendências pautadas por uma condição homofílica (VIDAL, 2008).

Quanto a Jesus Cristo, este nunca pronunciou palavra alguma de condenação à figura do “homossexual”. Em Romanos, Paulo<sup>55</sup>, no contexto da crítica a idolatria, ressalta que por

---

<sup>54</sup> Segundo Salzman & Michael G. Lawer (2012), na obra: “A pessoa sexual: por uma antropologia católica renovada”, é possível fazer uma crítica à posição da Congregação para a Doutrina da Fé (CDF) quando afirma que há uma coerência clara nas Escrituras Sagradas com relação ao julgamento da imoralidade do comportamento homossexual e que há uma fundação sólida de um testemunho bíblico constante de condenação. Segundo os mesmos, o próprio Magistério tem como critério de interpretação textual a busca por uma contextualização histórica. Caso seja utilizado esse próprio método é visível que, quanto à condenação, não há uma coerência clara nas Escrituras, tampouco testemunhos bíblicos constantes como afirma a CDF.

<sup>55</sup> “Paulo não vive no nosso contexto, no qual a homossexualidade é cientificamente reconhecida como uma condição natural; nós não vivemos no contexto de Paulo da biologia falha, da pureza ritual ou do valor cultural; e

amar mais os homens que a Deus, as pessoas se entregaram aos atos não naturais, a infâmia de homem com homem. Sua reflexão utiliza-se da categoria estoica de “lei da natureza” que, segundo Vidal, é perceptível uma inculturação moral paulina. Segundo o autor, muitos elementos não cristãos serviram e foram utilizados como se fossem genuínos e autenticamente cristãos<sup>56</sup>.

#### 2.4.6 Cristianismo, tradição e (homo) sexualidade

Apesar do meu objeto de estudo firmar-se dentro de um universo protestante, é imprescindível destacar alguns elementos desenvolvidos no catolicismo e que foram induzindo as próprias comunidades reformadas<sup>57</sup>. Estamos diante de uma mesma base comum para as duas tradições cristãs: a bíblia. E o catolicismo foi o modelo exclusivo da cristandade por séculos, até o primeiro cisma e depois com o movimento de Lutero e outros religiosos.

O catolicismo, por sua vez, está alicerçado em um tripé: A Sagrada Tradição, o Sagrado Magistério e as Sagradas Escrituras. Quanto à primeira, pode ser entendida como toda a sabedoria transmitida, para além dos textos bíblicos, por cristãos, sobretudo estudiosos, clérigos, mártires. Seria uma espécie de bíblia viva, o saber cristão permeando as práticas, ou ainda, outros elementos que a comunidade dos cristãos presenciou e que não foram registrados e acoplados aos canônicos. No entanto, Vidal (2008) reforça que a tradição eclesial reflete diretamente o contexto de uma sociedade pautada por elementos homofóbicos e patriarcais. Pela influência do estoicismo, do pensamento de alguns escritores judeus, em uma atitude anti-helênica em torno da homossexualidade, do neoplatonismo, dos elementos da Patrística, Escolástica até a moral casuística etc. Deve-se imaginar o conteúdo pejorativamente construído acerca do comportamento homoafetivo por parte da Tradição Católica.

Clemente de Alexandria, São João Crisóstomo, Santo Agostinho, São Basílio, entre outros, “denunciam” as práticas “sodomitas”. Em termos de Concílio, o primeiro a oficializar uma condenação foi o ocorrido em Elvira (305-306), antiga cidade da Hispânia Romana;

---

o contexto antigo não se traduz diacronicamente no contexto moderno em nenhuma questão, inclusive a da homossexualidade” Ibid., p. 308.

<sup>56</sup> A visão teológica de Vidal (2008) é altamente inclusiva e reflete o próprio processo de reflexão que está para além do que a tradição cristã propõe.

<sup>57</sup> O protestantismo, enquanto movimento político e religioso, só veio a existir no século XVI. Giacomo Martina (1997), no livro: “História da Igreja: De Lutero a nossos dias”, elucida alguns elementos clássicos sobre o surgimento do movimento protestante, problematizando a clássica tese de que a Reforma deu-se por conta dos abusos morais do clero e de sua Cúria.

igualmente o Concílio de Ancyra (314), Concílio de Toledo (693). A fórmula da condenação sempre perpassa à frustração da finalidade procriadora (VIDAL, 2008).

Na moral católica do período medieval é com base em São Tomás de Aquino que a condenação será efetivada enquanto pecado contra a natureza (*contra naturam*). Neste espaço de tempo, o ato homossexual será condenado com mais severidade por entender que alguns pecados são cometidos dentro do padrão da lei natural (*secundum naturum*), como o adultério, a fornicação. Porém, a masturbação, a bestialidade, a sodomia, foge totalmente à ordem natural fixada por Deus (VIDAL, 2008). Do período da moral casuística ao Concílio Vaticano II, a condenação será mantida e reforçada.

Quanto ao Magistério Eclesiástico, composto por membros do alto clero, diversos são os documentos recentes que tratam da homossexualidade, alguns com ponderação maior e trazendo traços de avanço, outros seguindo estritamente à Tradição<sup>58</sup>. Fazendo um apanhado dos documentos, em linhas gerais, é perceptível alguns nuances à Tradição Cristã. Primeiramente, muitos dos documentos, sobretudo os emitidos pela Congregação para a Doutrina da Fé (CDF), reforçam o caráter de desvio das condutas homossexuais, no sentido de ser desordenado (pois, foge aquilo que se entende por lei natural) e patológico. No entanto, a condição homossexual não é rechaçada. O que são condenados são os atos postos em prática. Há uma sensibilidade do magistério em reconhecer o que seria uma condição homossexual, quase que intrínseca aos sujeitos que as possuem<sup>59</sup>.

O catecismo, por sua vez, destaca mais uma vez o caráter desordenado da homossexualidade, sua “falta de complementaridade” e ausência de abertura para vida (o caso da não procriação). No entanto, muitos dos textos orientam seus sacerdotes para uma compreensão e apoio ao sujeito portador de “homossexualidade”. Merecem uma atenção maior das pastorais na busca pelo desenvolvimento de uma integridade sexual “sadia”. Outros

---

<sup>58</sup> Os documentos são estes: 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, 2010).

<sup>59</sup> São destacadas diversas possíveis origens da homossexualidade, desde a aprendida por “más influências”, até aquelas sentidas como algo natural, disposta desde a mais tenra idade.

documentos pedem a compreensão e paciência de pais e mães em torno dos seus filhos com tais tendências (VIDAL, 2008).

O elemento mais progressista pôde ser percebido nas considerações emitidas pelo Cardeal Hume (1995), em Conferência Episcopal da Inglaterra. O clérigo afirma que todos possuem dignidade independente de orientação sexual e que esta dignidade vem de Deus. A pessoa humana não pode ser reduzida ao seu elemento genital/biológico, devendo ser compreendida dentro de um prisma maior de humanidade. O texto ainda reforça o verdadeiro amor, que é completude no sentido da procriação como frutos da relação, mas adverte que ser homossexual não é moralmente bom, tampouco mau. O defeito e a imoralidade estão unicamente na concretização dos atos<sup>60</sup>.

Um outro quesito de importância ímpar a ser colocado é que apesar de toda a rigidez doutrinária dentro do catolicismo (visto acima na referência ao pensamento oficial), entre outros ramos do cristianismo, de forma pastoral, nos dias de hoje é possível ver uma atitude de tolerância. Frei Moser<sup>61</sup>, em seminário intitulado: “Religião e sexualidade: convicções e responsabilidades”, respondendo a uma indagação do debatedor, afirma que a igreja expõe a máxima evangélica do “sede perfeitos como vosso Pai Celeste é perfeito”. Porém, Jesus sempre estava disposto a acolher sem lançar críticas ferrenhas ao pecador. A Igreja teria como missão declarar o que é certo e errado, mas na prática pastoral tem que ser acolhedora<sup>62</sup>.

## 2.5 Sexualidade, reflexividade e modernidade

No tópico denominado “Cristianismo e (homo) sexualidade”, foi tratado de maneira sintética a concepção e a conduta homossexual no cristianismo, desde os seus primeiros

---

<sup>60</sup> Parece caminhar nesta linha, de um conceito de humanidade amplo, o documento produzido acerca da sexualidade na Conferência de Lambeth, organização internacional anglicana que discute questões doutrinárias e de moral. O documento frisa o caráter normativo da bíblia, destacando uma heteroafetividade como modelo ideal, mas ao mesmo tempo utilizando de um discurso pastoral de acolhimento e repulsa a qualquer ato de violência homofóbica. Ver: GIUMBELLI, Emerson. **Religião e Sexualidade: convicções e responsabilidades**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

<sup>61</sup> Frei Moser é doutor em Moral Católica e importante expoente da Igreja Católica no Brasil em assuntos voltados para a temática da moralidade. Atualmente também exerce o cargo de presidente da editora Vozes no Brasil.

<sup>62</sup> No ramo protestante, a mentalidade acerca da homossexualidade não é tão diferente do catolicismo. Entretanto, é preciso reconhecer este movimento como colcha de retalhos devido à multiplicidade e fragmentação. As advertências e condenações são feitas nas milhares de denominações, em umas delas, de maneira sem grande sofisticação intelectual, em outros casos, com uma maior estrutura teológica. Rubem César Fernandes (2005), explica que ao menos no Brasil, o protestantismo se fixou em um eixo mais literalista que liberal e esse elemento, a meu ver, favorece a interpretações que muitas vezes constrói uma espécie de demonização do outro, sobretudo do que é diferente do padrão. Outros ramos, porém poucos, ainda conseguem manter uma postura pastoral de tolerância e respeito mesmo seguindo a lógica do “amamos o pecador, mas rejeitamos o pecado”.

séculos até os dias de hoje. Do discurso primitivo até o momento histórico vigente, algumas mudanças progressistas foram sentidas, e estas mudanças são intensificadas a título de pastoral. Algumas denominações protestantes permanecem com um discurso de um certo cristianismo medieval, sobretudo pelo caráter literalista de sua hermenêutica, mas de forma geral é sentido uma sensibilidade mais apurada por parte dos setores eclesiásticos<sup>63</sup>. A meu ver, esta sensibilidade reflete diretamente as transformações sociais que o mundo vem passando desde o início da Idade Moderna. As religiões, enquanto produções culturais, estão também sujeitas ao dinamismo social. Apesar de muita resistência, nenhuma instituição do meio social consegue permanecer intacta apesar de toda cristalização valorativa. O caráter dialético da realidade é inegável; assim como é imprescindível o reconhecimento desse movimento dialético e das ambiguidades constitutivas do ordenamento social.

O surgimento de igrejas inclusivas, destarte, reflete amplamente às mudanças ocorridas nos últimos séculos referentes à subjetividade humana, no campo representacional, igualmente ao fenômeno da reflexividade. Esta última categoria é, no meu entendimento, indispensável para a compreensão de como se organiza a vida no atual estado de coisas e de como se funda, em todo caso, as igrejas inclusivas. É preciso situá-la dentro de uma estrutura maior denominada de Modernidade. De acordo com o sociólogo Anthony Giddens (1991), na obra: “As consequências da Modernidade”, esta é entendida como o costume de vida, estilo e organização social, que surgiu na Europa por volta do século XVII, tornando-se mais ou menos fenômenos mundiais no tocante às influências, sobretudo devido à criação de instituições como o Estado-Nação e o sistema capitalista.

Muito tem se falado de uma pós-modernidade, de uma realidade em que as antigas categorias já não dão conta para explicar as novas transformações. Alguns autores chamam o tempo presente de pós-industrial, sociedade de consumo e informacional. Giddens (1991) discorda de que estejamos vivendo uma outra era. Antes de tudo, acredita que estamos vivendo nada mais que um processo de radicalização das consequências do projeto moderno. Na modernidade, o ritmo de mudança é outro, diferentemente das sociedades anteriores a este período. Rapidamente as diversas partes do mundo interconectam-se e neste contato

---

<sup>63</sup> O pastor Nehemias Marien (heterossexual), um dos líderes da Igreja Presbiteriana Unida de Copacabana, já desde a década de 90, defendia a inserção de homossexuais aos cultos evangélicos, realizando cerimônias, inclusive, de bênção à casais gays (NATIVIDADE, 2010). No seminário Religião e sexualidade: convicções e responsabilidade, ocorrido no Rio de Janeiro, 2003, o pastor afirma que na época bíblica, Jesus referiu alguns dizeres positivos aos homossexuais. A categoria utilizada foi de “eunuco”, referindo-se também aos que sentiam afetividade por pessoas do mesmo sexo, pois o termo homossexual é uma construção contemporânea (GIUMBELLI, 2005).

transformam-se mutuamente em uma velocidade incrível. O referido período é distinguido pelo seu constante processo de descontinuidade institucional.

Neste mesmo momento histórico é possível a prevalência de diversas ambiguidades. Por exemplo: no mundo contemporâneo existem instituições de caráter globalizante possibilitando uma certa sensação de segurança aos atores sociais, no tocante a proteção, a garantia de direitos, ao reconhecimento da dignidade da pessoa humana, a seus sistemas peritos etc. Não obstante, ao mesmo tempo, o mundo assistiu a ascensão de regimes políticos altamente excludentes, como o caso do nazi-facismo, o stalinismo e de uma profunda fabricação da guerra, juntamente com os armamentos de ponta, colocando em risco a segurança do próprio globo (GIDDENS, 1991).

Este caráter de ambiguidade, de profundas transformações e um dinamismo acelerado, é ocasionado por um processo de separação entre tempo e espaço, nitidamente visível no fenômeno da globalização. Nas sociedades tradicionais estas duas categorias andavam juntas. Esta relação, ou aquilo que se convencionou a ser chamado na sociologia de Giddens como fenômeno do *desencaixe*, constitui a mola mestre de tanta descontinuidade e complexidade, característica do momento histórico referido. Neste novo estado de coisas, as relações já não são construídas seguindo uma lógica de espaço/tempo, os contatos não mais precisam ser rosto a rosto (*face to face*).

A modernidade ergueu mecanismos próprios que tornou indefinida a relação de espaço-tempo, possibilitando a conexão do local e do global de maneira nunca vista antes. A interconexão entre o local e o global é mediada pelas fichas simbólicas e pelos sistemas peritos<sup>64</sup>, elementares ao fenômeno do *desencaixe*. Os sistemas peritos refletem o próprio processo de complexificação social. Este acaba promovendo mudança em âmbito individual dos sujeitos sociais.

A reflexividade, portanto, é a capacidade de refletir de uma maneira mais autônoma que traz consequências contundentes na vida dos sujeitos, diferentemente ao que ocorria nas sociedades tradicionais, em que este processo era minimizado, sobretudo pela concepção de mundo atrelado à tradição. Assim, é possível entender que a proposta das igrejas cristãs inclusivas é permeada por um amplo processo de reflexão e reconfiguração do sagrado. Deve ser ressaltado que o protestantismo, ramo de onde saiu igrejas de cunho inclusivo, como fruto da modernidade, já traz no seu bojo a capacidade de refletir para além das estruturas social e tradicionalmente postas.

---

<sup>64</sup> Sistemas peritos dizem respeito a sistemas de excelência técnica e competência profissional (GIDDENS, 1991).

Este processo de reflexividade está coligado a outros fenômenos como a emergência de fichas simbólicas, sistemas peritos, estruturados em uma relação de desencaixe, os processos de descontinuidades, que estão dentro do fenômeno da maleabilidade da relação tempo-espço etc. Ambos são nitidamente sentidos no movimento da globalização.

### 2.5.1 A emergência da sexualidade plástica

As transformações mencionadas anteriormente, o processo de reflexividade emergente, alteram também a percepção dos sujeitos e estes sujeitos modificados também alteram as estruturas socialmente organizadas em uma constante dialética. Pode-se perceber tal fenômeno no campo considerado o mais íntimo do sujeito: a sexualidade.

De acordo com Giddens (1993), na obra: “As transformações da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas”, por volta do final do século XVIII é possível identificar o advento daquilo que o autor denominou de: sexualidade plástica ou desencaixada. Tal estrutura será espelho dos novos processos reconfigurativos visíveis na modernidade, sobretudo na modernidade radicalizada, onde acontecem transformações, tais como: mudanças na dimensão rigorosa da família, advento dos métodos contraceptivos, criação das tecnologias reprodutivas etc. Portanto, consiste na desvinculação paulatina da compreensão de uma sexualidade atrelada exclusivamente à reprodução. Do mesmo modo, até certo ponto é sentido uma autonomia da sexualidade das instâncias institucionais. Estes elementos mencionados possibilitaram a “libertação da sexualidade”, favorecendo movimentos sociais de mulheres e homossexuais: “Desse modo, a sexualidade torna-se livre; ao mesmo tempo em que gay é algo que se pode “ser”, e “descobrir-se ser”, a sexualidade abre-se a muitos propósitos” (GIDDENS, 1993, p. 16).

A sexualidade será pensada dentro do gosto pessoal, do desejo, da opção, constituindo-se com uma característica altamente reflexiva:

Hoje em dia a “sexualidade” tem sido descoberta, revelada e propícia ao desenvolvimento de estilos de vida bastante variados. É algo que cada um de nós “tem”, ou cultiva, não mais uma condição natural que um indivíduo aceita como um estado de coisa preestabelecido. De algum modo, que tem de ser investigado, a sexualidade funciona como um aspecto maleável do eu, um ponto de conexão primário entre o corpo, a autoidentidade e as normas sociais (GIDDENS, 1993, p. 25).

A inovação da discussão trazida por Giddens (1993) está em considerar a ascensão do “amor romântico<sup>65</sup>” como um dos sinalizadores das mudanças no campo da sexualidade e, diferentemente de Foucault, consegue enxergar sim um elemento de permissividade e liberdade não tão focado em estruturas de poder com uma finalidade controladora. A visão de Giddens é mais otimista e enxerga os eventos contemporâneos no tocante à sexualidade como algo mais voltado para uma emancipação de que somente um controle.

Deste modo, é compreensível a busca dos homossexuais por uma cidadania religiosa. Contraponto a tese mais rígida da secularização, a religião têm importantes focos de influência na contemporaneidade e a busca por um sagrado reconfigurado espelha as múltiplas e complexas relações da modernidade, que também no campo sexual não é mais hegemônico o discurso do sexo atrelado ao biológico. Até mesmo o discurso mais conservador, tratado anteriormente, tem mostrado pontos de flexibilidade. A criação das igrejas inclusivas, portanto, possibilita a se pensar na preponderância do fenômeno da reflexividade e na constituição de uma sexualidade plástica e emancipada. Apesar de que, dentro dessas novas instituições religiosas é também possível ver uma nova modalidade de controle dos corpos, como será visto no capítulo dedicado a análise dos dados. O recorte que faço – a Igreja Missionária Inclusiva (IMI) – elucida bem as contradições e complexificações do ser humano dentro dessa conjuntura maior de modernidade reflexiva.

Além do mais, o referido fenômeno coloca-nos a pensar a sociedade enquanto uma arena de conflitos, na qual seus indivíduos estão a todo o momento buscando reconhecimento através das lutas pelos direitos à livre expressão, e no caso homossexual, pela aceitação e respeito à diversidade. No entanto, que aceitação é essa que tem sido buscada? Até que ponto esta busca pelo reconhecimento legitima a reprodução e naturalização de um modelo heteronormativo, trazendo consequências muitas vezes de opressão e não de emancipação? Até que ponto a busca pela inserção da homossexualidade, ao caráter de sagrada e querida por Deus-pai, pode ser libertária, resistente a um modelo excludente e heterossexista? Essas indagações serão mais bem tratadas no capítulo 03 e 04 desta dissertação.

---

<sup>65</sup> O historiador Albuquerque Júnior (2003), em sua obra: “Nordestino: uma invenção do falo”, dedica um tópico ao processo de ascensão do amor romântico e as mudanças ocorridas dentro de um eixo social hierarquicamente organizado de forma binária no Brasil, promovendo, por conta dessa ascensão, o rompimento aos poucos com o modelo patriarcal de casamento arranjado de interesse econômico.

### 3 A TEOLOGIA *QUEER* E AS IGREJAS INCLUSIVAS NO BRASIL

#### 3.1 O Sagrado e o Profano na terra de “Santa Cruz” – A confluência entre religião e sexualidade na formação do Brasil

Para tratar da formação de uma teologia *queer*, em âmbito brasileiro e a constituição das igrejas inclusivas, sobretudo na década de 2000, é preciso resgatar alguns elementos inscritos na história religiosa e sexual do país, primordiais para o entendimento dos processos sociais desses fenômenos na modernidade. A princípio, as categorias religião e sexualidade parecem contraditórias e autoexcludentes. No entanto, na medida em que se faz uma análise do processo de formação do Brasil, é possível notar que tais elementos, associados tradicionalmente ao sagrado e ao profano, complementam-se, sobrevivendo um na companhia do outro, apesar do discurso religioso oficial insistir em separá-los (MUSSKOPF, 2012).

Para tanto, neste capítulo, farei uma contextualização do momento de conquista do Brasil por Portugal, não me detendo a grandes detalhes, mas tecendo breves comentários com o intuito didático de clarificar o processo de formação - sobretudo no âmbito sexual/religioso<sup>66</sup> - daquele que de início recebeu o título de Terra de Santa Cruz, delineando, assim, as marcas da ambiguidade entre religião e sexualidade. Logo em seguida, dissertarei acerca da formação de uma teologia *queer* -as influências advindas do movimento feminista e homossexual - sua conjuntura no Brasil e a vivência prática das primeiras comunidades inclusivas.

##### 3.1.1 A conquista<sup>67</sup> do Brasil e a conversão dos infiéis

O Brasil sofreu um processo de colonização bastante peculiar por parte de Portugal. A própria formação deste país é dada mediante a crença da conversão dos infiéis. Desde sua origem, o atrelamento entre igreja e poder monárquico sempre foi bastante forte. Até mesmo o movimento iluminista em Portugal assumiu características próprias em que o poder político não era separado da experiência mística. Desta forma caminhou também a religião, ou como é conhecido: o catolicismo lusitano (SILVA, RIBEIRO, 2007).

<sup>66</sup> Seguindo o comentário de Musskopf (2012), são poucos os estudos que trabalham com as categorias de sexualidade e religião enquanto elementos complementares. No entanto, a própria história da formação do Brasil está repleta de exemplos de como sexo e religião estão atrelados, às vezes de forma contraditória, outras vezes de maneira complementar.

<sup>67</sup> É preferível a utilização da expressão “conquista” ao termo “descobrimento”, pois este último está repleto da visão hegemônica de que o “Brasil” não existia por si só e com a chegada das primeiras caravelas, representando Portugal, é que passou a ser “civilizado” (MUSSKOPF, 2012).

Levando em conta este contexto é que Portugal conduziu adiante seu projeto colonizador, em nome do Rei e da Igreja, quase como uma cruzada, convertendo, sobretudo, os nativos indígenas. A Companhia de Jesus, ordem católica, espelhou bem este período. A dita ordem é conhecida por sua empreitada catequista e intelectualizada, sempre firme à ortodoxia dogmática romana. Deve-se levar em conta, igualmente, o âmbito explosivo no qual a Europa estava vivendo – as revoltas religiosas do século XVI. Portugal em meio ao mencionado fato posicionava-se como propagador da “verdadeira fé católica<sup>68</sup>”. Então, a política do padroado foi imprescindível para a formação da “Terra de Santa Cruz” (SILVA; RIBEIRO, 2007).

A nação Ibérica sem sua política do padroado, aplicada aqui, seria irreconhecível. No Brasil, aquele país possuía o direito de nomear o bispado, edificar igrejas, paróquias, cargos eclesiásticos em troca de patrocínio econômico à Igreja. Os padres, até mesmo bispos, eram submetidos ao referido regime, servos mais aos ditames políticos de Portugal que à comunhão com Roma<sup>69</sup>. Sem a dita política, a Igreja Católica nunca teria conseguido se instrumentalizar tão firmemente no Brasil (SILVA, RIBEIRO, 2007).

De acordo com André Musskopf (2012), existiu um mito fundador do Brasil que ajudou a construir as percepções do povo Ibérico em torno do país conquistado. Portugal enxergava-se como uma monarquia instituída por Deus. Assim como o papa, o rei português seria um fiel representante da divindade (sagração do governante). O Brasil, de início, será caracterizado como o Paraíso Terrestre, por conta da sua exuberante beleza e riqueza natural, já anunciado e profetizado pela literatura da cristandade no período do medievo e que agora passava a ser associado ao “descobrimento” do Brasil (sagração da natureza). Além do mais, tinha-se a compreensão da história como um curso guiado pela providência divina e a conquista do Brasil constituía-se como a prova dessa providência de Deus e o sinal de que Portugal estava à frente do cumprimento das profecias do Antigo Testamento (MUSSKOPF, 2012).

Entretanto, a imagem do Brasil enquanto paraíso terrestre deu espaço para a imagem de um inferno terrestre. Este ideário era eficaz até mesmo como justificativa de colonizar o

---

<sup>68</sup> No entanto, na obra: “Via (da) gens teológicas: itinerário para uma teologia queer no Brasil”, o teólogo André Musskopf ressalta que a Europa era marcada fortemente por uma espécie de catolicismo popular, atrelado às práticas mágicas, misticismos, procissões, culto aos santos, etc. Este catolicismo não oficial também colaborou no processo de formação do Reino de Portugal, entre outros países europeus.

<sup>69</sup> Todavia, Musskopf (2012) ressalta que o monarca português no fim estava submetido à autoridade do papa.

povo aqui encontrado, cujo bojo do processo de exploração estava vinculado à política mercantilista. De puros e ingênuos, os índios passaram a ser vistos também como seres monstruosos, sem religião nem pudor. A nudez será retratada como indício de um desregramento sexual pecaminoso. A prática do canibalismo será vista com pavor entre os europeus, que fomenta mais ainda a ideia de uma natureza animalesca dos índios. Percebe-se que em ambas as visões, o elemento religioso permanece como fundamental (MUSSKOPF, 2012).

A noção ambígua construída em torno da sexualidade e religião, no Brasil do período colonial, é fruto da parceria entre Estado e Igreja, em que esta adestrava os corpos aos seus valores morais, organizando igualmente tais corpos ao sistema produtivo que o Estado tinha interesse em implantar. Tanto Estado quanto Igreja adquiriam vantagens nessa relação mútua (MUSSKOPF, 2012).

Apesar de toda uma imposição do sistema religioso cristão, aplicado no processo de catequização e nas missas, através dos padres e missionários jesuítas, havia transgressões à regra. O processo de incorporação dos índios, por exemplo, à população brasileira foi mediante plano biológico, na geração dos mamelucos, em que dominadores mantinham relações extraconjugais com mulheres indígenas, desgarradas de suas tribos. As leis da igreja quanto à castidade, neste momento histórico, eram relativizadas (MUSSKOPF, 2012).

André Musskopf expressa de forma clara e sintética a relação entre o sagrado e o profano na colônia, elemento que a princípio a Igreja lutava por diferenciá-los por considerá-los antagônicos, mas que no plano concreto das relações sociais, caminhavam quase que em consonância:

Olhadas separadamente, religiosidade e sexualidade estão, ambas, marcadas por ambiguidades no período colonial brasileiro. A religiosidade, composta pelas várias matrizes religiosas que não apenas convivem, mas também se retro-alimentam criando novas práticas, mesmo contra os apelos e atitudes repressoras da religião oficial, define-se pelo sincretismo. A sexualidade, marcada fortemente pelo contexto colonizador e escravista, mas também pelo encontro (sexual) de diferentes tradições culturais sob o impacto da tentativa de implantação de um rigorismo moral católico-romano, define-se pela miscigenação e pelos diferentes sistemas de referência que promovem tanto a hierarquia quanto ao erotismo e a sensualidade. Mas, também no contexto colonial, as marcas da ambiguidade de uma e de outra são resultado do relacionamento entre elas. Seja porque o discurso religioso visa organizar e controlar os corpos numa economia sexual específica; seja porque as práticas sexuais são o principal lugar de investimento para a comprovação da fidelidade religiosa, tanto pela sua virtuosidade e obediência quanto pela sua perversão ou transgressão. Como afirma Riolando Azzi: “Da miscigenação sexual nasceu o mameluco, o caboclo.

Essa miscigenação favoreceu o intercâmbio cultural e o sincretismo religioso” (MUSSKOPF, 2012, p. 85).

Além do mais, a sexualidade também era praticada dentro dos mosteiros, até mesmo na igreja, praticamente a esfera de sociabilidade mais importante do referido período. O espaço das missas era usado para flertes entre moças e rapazes, nos momentos de eventos religiosos, como a festa de algum santo padroeiro, ou uma procissão em devoção à virgem Maria. Religiosidade e sexualidade, apesar de cada qual carregar suas ambiguidades - como salienta Musskopf - estavam unidas em confluência, construindo um rico mosaico de práticas<sup>70</sup>.

Sabe-se, até mesmo pela história do cristianismo, que sexualidade e religião são tratadas enquanto polos opostos. Todavia, no Brasil as duas caminharão em constante entrelaçamento. Nossa história está repleta de “contradições”, da genuína mistura, sincretismos que em um imenso caldeirão formatou a “identidade brasileira”. Assim como ressaltou Musskopf, reitero que a formação do Brasil foi construída em meio a ambiguidades. De acordo com o antropólogo Roberto DaMatta (1986), na obra: “O que faz o Brasil, Brasil?”, a identidade de um povo é elaborada mediante suas práticas, que diz respeito ao processo de formação da nação. Somos de um jeito e não de outro devido a toda uma conjuntura histórica específica. A condição humana determina que necessitamos comer, dormir, acasalar, trabalhar etc., como bem destaca o autor. Cada cultura cuida de dar um sentido para esses universais. No caso brasileiro, há uma um código de conduta pautado pelo ambíguo, pela formalidade e informalidade (jeitinho brasileiro) ao mesmo tempo, pelo sagrado e pelo profano. Nossa marca maior é aglutinar os supostos opostos e fazer possível de ocorrer no plano real da vida, dando sentido aquilo que a princípio parece antagônico. Religião e sexualidade, portanto, estão em sintonia desde os primórdios dessa nação.

O povo brasileiro criativamente sabe intercruciar o tradicional com o moderno. Fazer aglutinar a esfera mais secular com valores religiosos. Faz parte de nossa cultura nacional<sup>71</sup>. Deste modo, é preciso entender essa especificidade, que não admite a pura e simples

---

<sup>70</sup> Quanto à presença da “homossexualidade” no período de conquista do Brasil, sobretudo nas diversas tribos indígenas, ver: TREVISAN, 2004.

<sup>71</sup> De acordo com Stuar Hall (2011), as culturas nacionais compreendem um discurso, um modo “unificado” de construir sentido, influenciando e organizando a vida por meio do sentimento de pertença e reconhecimento. O autor cita Ernest Renan, que por sua vez expõem três elementos que identificam o espírito de unidade de uma nação. São eles: Posse em comum do rico legado da memória, desejo de viver em conjunto e a vontade de perpetuar o que recebeu. No entanto, é importante não reificar a nação enquanto algo homogêneo, pois diversas são as contradições e diferenciações internas.

separação entre sociedades tradicionais e modernas, como talvez seja possível em outros contextos mundiais, como bem elucida Anthony Giddens (1991).

### 3.1.2 Religiosidade e sexualidade na conjuntura moderna do Brasil<sup>72</sup>

O período do século XVIII foi marcado pela presença da inquisição no Brasil. Momento de maior rigorismo doutrinário, sobretudo entre os jesuítas, que defendiam uma doutrina genuína atrelada à Roma papal (MENDONÇA, 2008). Momento também de aflição econômica para Portugal, sobretudo por conta dos tratados assinados de forma desvantajosa com diversas nações europeias. Da extração do ouro nas Minas Gerais, do fechamento das fronteiras para qualquer estrangeiro e, na política do Marquês de Pombal, período da expulsão dos jesuítas. Este segmento religioso, por sua vez, conseguiu juntar muitas riquezas desde quando instalou-se no Brasil. A efervescência mundial do movimento iluminista também trouxe suas ideias liberais para o âmbito brasileiro, influenciando na política e na economia (DA SILVA; RIBEIRO, 2007).

Segundo Silva & Ribeiro (2007), apesar da não possibilidade de entrar estrangeiros em solo nacional, este foi o momento propício, ideologicamente, para a penetração do protestantismo no Brasil, pois esta nação vivia o seu “século das luzes”. No Brasil Império, com a chegada da família real, protegida pela marinha inglesa contra as forças do arquirrival Napoleão Bonaparte, o clima tornou-se mais favorável e de tolerância aos protestantes, sobretudo advindos da Inglaterra e depois de outras partes do mundo.

No século XIX e XX o Brasil passou por mudanças estruturais profundas. No período imperial, o eixo econômico situado no nordeste brasileiro é transferido para o sudeste, região que vinha crescendo industrial e urbanamente de forma rápida, em que a cultura do café será a fonte econômica mais lucrativa. Nesta mesma época é que se formam o partido Liberal e Conservador (DA SILVA; RIBEIRO, 2007).

Em 1889 a República é proclamada, o sistema do padroado é desfeito, e o único casamento válido será o civil, sendo decretada a laicidade do Estado. Era o fim de uma

---

<sup>72</sup> O tópico visa dar destaque ao ramo religioso cristão, católico e protestante, por questões centrais da temática da dissertação. Mas, reconheço a multiplicidade religiosa que veio se formando no Brasil, sobretudo no período republicano aos dias atuais, graças a todo o contexto de religiosidade popular já presente, da mistura de elementos religiosos entre diversas etnias, desde o período colonial, dos protestantes imigrantes, entre outros; colaborando para a formação desse imenso mosaico religioso na contemporaneidade brasileira.

hegemonia católica<sup>73</sup>, apesar da influência da Igreja até os dias de hoje, e um espaço aberto para a inserção definitiva do protestantismo, acima de tudo por conta da construção de valores relacionados ao respeito à liberdade religiosa e de expressão (DA SILVA; RIBEIRO, 2007) A entrada de imigrantes no Brasil favoreceu mais ainda a presença dos protestantes de missão em cenário nacional. De acordo com Musskopf (2012), o protestantismo mais clássico acabou por não conseguir muito êxito porque aliou-se com as classes burguesas e às correntes liberais

Diferentemente ocorreu com o “neoprotestantismo”, ramo que aliou-se mais às classes populares, estabelecendo ligações profícuas com a religiosidade popular. O pentecostalismo no Brasil conseguiu esse bom resultado pelo fato de ter negado o imaginário religioso brasileiro colonial por meio da pregação de uma ascese extra-mundana e igualmente por lançar críticas ao intelectualismo do protestantismo clássico. No entanto, ainda é possível ver uma outra corrente mais exitosa entre todas essas: o neopentecostalismo, que fez a articulação referida acima da maneira mais completa<sup>74</sup>. Como bem menciona André Musskopf, nos dois últimos séculos é possível ver um Brasil envolvido por um pluralismo religioso<sup>75</sup>, um sincretismo, uma mistura que demonstra o caráter ambíguo de sua religiosidade<sup>76</sup>.

Quanto à sexualidade, as mudanças econômicas e políticas muito influenciaram a nova conjuntura sexual da nação. Antes, o controle era exercido pela igreja, agora na modernidade

---

<sup>73</sup> Quando me refiro ao fim de uma hegemonia católica, não estou dizendo que a Igreja perdeu seu poder nos dias atuais. Pelo contrário, o acordo assinado entre o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva e a Santa Sé, sobre o ensino religioso nas escolas públicas, ano de 2008, salienta bem a influência do catolicismo no Brasil. A organização da Comissão Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e os seus constantes diálogos com a esfera política institucionalizada é outro exemplo claro dessa interferência religiosa. No entanto, é impossível negar que vivemos um momento de diversidade religiosa, e que outras formas de expressão do sagrado têm ganhado destaque, rompendo com o cenário de exclusividade da supremacia Católica.

<sup>74</sup> Com relação à história da inserção protestante no Brasil, ver: MENDONÇA, 2008.

<sup>75</sup> A modernidade carrega constantemente uma tendência ao pluralismo no aspecto da religião. Deve-se entender este período em uma perspectiva ampla, não como os clássicos a compreendiam, atrelados a ideia de progresso da civilização, da ciência e o recuo da religião, como bem propagou a tese mais rígida da secularização. Mas, compreendendo-a como um mosaico de múltiplas facetas, como menciona José de Jesús Zepeda: “Na verdade, o processo de dessecularização coexiste com o processo de secularização, isto é, mantém-se a emancipação de diversas instituições da tutela religiosa, ao mesmo tempo em que as crenças e práticas herdadas coexistem e interpenetram-se com novas crenças e movimentos religiosos, criando uma situação inédita, pois nem se trata de um simples retorno religioso do passado, tampouco de uma dissolução da secularização” (ZEPEDA, 2010, p. 136).

<sup>76</sup> Não somente o Brasil, mas igualmente a América Latina tem sido perpassada pelos novos movimentos religiosos: La sociedad occidental se volvió a oriente y la mística renovada em nuevos sincretismos comenzó a entretenerse de manera novedosa con las ciencias. Em América Latina estas corrientes próximas a la “Nueva Era”, vienen a empalmar con el resurgimiento de lo mágico-religioso. Se trata de un espíritu cósmico y de una espiritualidad sincrética más cercana a una sensibilidad mágica que religiosa. (...) En el catolicismo se incrementan los movimientos carismáticos y de espiritualidades subjetivadas, entre los evangélicos cunden los pentecostalismos” (GUMUCIO, 1999, p.12).

os mecanismos de controle serão desempenhados também por outras instituições<sup>77</sup>. Com o advento do Estado republicano, tornar-se-á fonte de preocupação a urbanização, a produtividade e reprodutividade da força de trabalho da população. Uma nação forte só é possível quando seus cidadãos são resguardados<sup>78</sup>. O cuidado com a saúde pessoal simbolizava fidelidade à pátria e seu desenvolvimento seguro. O novo modelo econômico exigia uma nova relação com o corpo. É daí que surge todo um aparato científico na área da saúde, que representava mais que a cura para as enfermidades, mas também um importante instrumento de higienização e controle da sociedade (MUSSKOPF, 2012).

Desse modo, poder médico e Estado trabalharão em parceria. Em sua constituição, o saber médico muito se assemelhará aos valores morais cristãos, no tocante à defesa do sexo vinculado à reprodução, a proteção à família e seu bem-estar. Práticas como o celibato, a homossexualidade e a libertinagem passam a ser combatidas por fugirem do modelo médico instituído (TREVISAN, 2004). Todo um processo de patologização das condutas sexuais fora da regra higienista será criado, visando medicalizar e sanar os males da “perversidade sexual”, contrária ao bom desenvolvimento dos corpos. No caso da homossexualidade, não só a medicina, a psiquiatria, mas também os poderes policiais irão compor as novas demandas institucionais de controle da conduta sexual, mudando o paradigma de pecado para doença (MUSSKOPF, 2012).

### **3.2 “Saindo do armário”<sup>79</sup> – os contextos do Movimento Feminista e Homossexual e o desabrochar de uma teologia *queer***

Foi mencionada anteriormente a existência de novas instituições que exercerão um papel de controle em torno da sexualidade e da homossexualidade na contemporaneidade. No século XIX o discurso médico ganhará preponderância e autoridade, para além daquele discurso de pecado promovido pela Igreja. A ascensão desses pronunciamentos está imbricada com a ocorrência de grandes mudanças sociais como a emergência das economias de

---

<sup>77</sup> De acordo com Michel Foucault, na modernidade o controle, por meio da incitação dos discursos sobre o sexo, será de múltiplas formas: “O exame médico, a investigação psiquiátrica, o relatório pedagógico e os controles familiares podem, muito bem, ter como objetivos global e aparente dizer *não* a todas as sexualidades errantes ou improdutivas mas, na realidade, funcionam como mecanismos de dupla incitação: prazer e poder. Prazer em exercer um poder que questiona, fiscaliza, espreita, espia, investiga, apalpa, revela; e, por outro lado, prazer que se abrasa por ter que escapar a esse poder, fugir-lhe, enganá-lo ou travesti-lo” (FOUCAULT, 2011a, p. 52).

<sup>78</sup> Essa relação do cuidado com a saúde, as novas políticas higienistas, ver: TREVISAN, 2004.

<sup>79</sup> Este termo é comumente usado para designar o momento em que o indivíduo aceita e expressa uma identidade gay. Tem sido, também, um termo amplamente usado pela mídia sensacionalista, nos últimos tempos, para apresentar pessoas famosas que assumiram uma identidade gay.

mercado, constituição de classes operárias, transformações nos meios de produção, crescimento dos centros urbanos etc (MUSSKOPF, 2012).

Além do mais, haverá gradativamente a desvinculação entre sexo e reprodução. Com o passar do tempo, a sexualidade perderá um tanto de sua vinculação institucional, caracterizando-se enquanto uma prática livre, associada à personalidade, a uma escolha subjetiva. Esta sexualidade descentralizada, ou plástica<sup>80</sup>, como nomeia Giddens (1993), é construída historicamente, refletindo mudanças, desde o final do século XVIII, como: a diminuição rigorosa da dimensão da família, facilitada por conta da criação dos métodos contraceptivos, e as novas tecnologias reprodutivas, “emancipando” a sexualidade do seu viés reprodutivo e institucional. Tais processos conduzirão à mudanças de paradigmas atreladas, também, a uma constante reflexividade, característico da modernidade.

Nesse processo reflexivo, a sexualidade será reconduzida a uma instância autônoma, de escolha, não mais fixada a uma determinação biológica, mas desejada, associada aos estilos de vida, um elemento maleável do eu. É algo que cada um tem ou cultiva. Uma verdadeira abertura para diversos propósitos. Nas sociedades modernas, os indivíduos<sup>81</sup> possuem a sexualidade, diferentemente das sociedades tradicionais, em que o caráter naturalizante e inerte é predominante, cabendo a(s) instituição(ões) definir o que era lícito ou ilícito (GIDDENS, 1993).

Outro elemento de grande importância e que não é mencionado por Michel Foucault em sua *História da sexualidade*, é a ascensão de uma ideologia, no âmbito das relações amorosas, pautada não mais necessariamente por interesses econômicos e de parentesco. Refiro-me a construção de um *ethos* romântico, no século XIX. A sexualidade hoje é profundamente influenciada por este recente ideal burguês. Este mesmo ideal reflete, sem sombra de dúvidas, o contexto moderno do fenômeno da reflexividade e consiste na liberdade de escolha para construir um vínculo amoroso pautado por interesses subjetivos, em torno de sentimentos de reciprocidade, dos gostos em comum etc (GIDDENS, 1993).

Momento de autorreflexão, em que a própria homossexualidade será pensada como uma identidade, dando sentido as práticas concretas. Musskopf ressalta bem o contexto em que emergiu a categoria homossexual. Segundo o mesmo, na modernidade houve uma busca

<sup>80</sup> Plástica, sobretudo, pelo seu caráter modelado e autônomo, cujos indivíduos têm a posse.

<sup>81</sup> Diga-se de passagem, a ideia de indivíduo também reflete uma construção moderna em contraposição àquela noção coletivizante visível na idade média, sobretudo com a ideia de cristandade.

constante por um saber científico e um certo distanciamento daquilo que se considerava superstição. No processo de medicalização da sociedade, as ciências médicas tinham por base a proteção do bem-estar da família e do lar, como já foi mencionado. Para isso, foi preciso valorizar a estrutura doméstica, o ideal da reprodução como mecanismo de propagação de outros indivíduos no mundo, sadios, para a construção de uma nação forte<sup>82</sup>.

Neste contexto de uma nação fortalecida - que os valores da família serão exaltados por conta também da reprodução - aquele que transgredisse o papel de homem-pai, provedor da espécie, ficaria à margem da sociedade, entrando naturalmente dentro de um processo maior de medicalização. Homens castos, sobretudo homossexuais, serão criticados e patologizados. Tem-se nesse momento, uma mudança de paradigma, em que àqueles que sentem um desejo homoafetivo passarão a não mais serem etiquetados como pederastas, culpado pelo seu ato pecaminoso de transgressão da natureza posta por Deus, mas um desviado, um doente que não tinha necessariamente culpa de sua patologia, pois não a escolhia possuir (TREVISAN, 2004; ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2003).

Eis que surge o “homossexual”, viabilizando a abordagem científico-médica. O termo foi criado pelo médico austro-hungaro Karl Maria Kertbeny, 1869, logo espalhando-se por todo mundo, inclusive amplamente usado no Brasil. Esta categorização permitiu maior instrumentalização e um tratamento mais “objetivo” em torno desta “anomalia”. A intenção original do médico Kertbeny era romper com uma visão atrelada ao pecado, comum no imaginário social da época, demonstrando o caráter biológico dessa tendência. Nota-se que esta nova concepção foi bem recebida até mesmo por alguns militantes que via na ideia de colocar a homossexualidade como algo já disposto no biológico como uma forma de “provar” que a mesma não era uma livre escolha/opção do sujeito, acreditando que assim poderia haver maior aceitação por parte da sociedade. Trevisan (2004) relata a percepção de um médico higienista daquela época, já assimilando o novo conceito patologizado<sup>83</sup>:

Assim, os métodos mudam, mas são sempre os especialistas que definem as doenças, estudam suas origens e prescrevem os tratamentos. Segundo o Dr. Viveiros de Castro, as causas da anomalia homossexual podiam ser: “loucura erótica” resultante de psicopatias sexuais em pessoas mentalmente alienadas; falhas no desenvolvimento glandular, provocadas por hereditariedade; vida insalubre,

---

<sup>82</sup> Vale ressaltar que a concepção de nação reflete um projeto político na tentativa de homogeneizar um Brasil ainda prematuro e repleto de contradições sociais, possibilitando a construção de uma “identidade brasileira” (TREVISAN, 2004).

<sup>83</sup> Esta citação de Trevisan remete-se ao caso brasileiro, que também foi perpassado por uma política higienista, servindo de exemplo de como procedia um médico da segunda metade do século XX.

alcoolismo ou excesso de onanismo; e outras circunstâncias favoráveis á aquisição do vício, tais como prisões, velhice e impotência. Segundo ele, os homossexuais sofrem de uma alteração psíquica chamada “efeminização”, cujo quadro comportamental era assim apresentado: “têm como as mulheres paixão da toilette, dos enfeites, das cores vistosas, das rendas, dos perfumes. (...) Depilam-se cuidadosamente. (...) Designam-se por nomes femininos, Maintenon, princesa Salomé, Foedora, Adriana Lecouvrier, Cora Pearl etc. São caprichosos, invejoso, 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. (...) (TREVISAN, 2004, p. 179).

Todavia, o emergente homossexual, sujeito medicalizado, foi reconfigurado pelo movimento social, sendo este também responsável pela cristalização da nova nomenclatura/identidade<sup>84</sup>. Musskopf relata que desde os séculos XVII e XVIII existiam “subculturas homossexuais” em centros urbanos por vários locais do ocidente, no entanto, não se sabe ao certo se as identidades eram definidas em torno das práticas sexuais. A questão é que tais guetos possibilitaram a organização política do moderno movimento homossexual. De acordo com o autor, organizações já eram existentes desde o século XVIII, mas foram coibidas e perseguidas durante o período das guerras mundiais. O nazismo foi um poderoso agente de desestabilização dos grupos através do seu processo de perseguição e higienização social.

Por volta da década de 50 e 60, tais grupos começaram a organizar-se novamente nos Estados Unidos<sup>85</sup>. Um novo florescimento acontecia. De princípio, buscava-se a igualdade e a tolerância, advogando a ideia de que seria possível a incorporação dos homossexuais na sociedade vigente. O sociólogo Richard Miskolci (2012), na obra: “Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças”, ressalta bem o caráter reconciliador do nascente movimento homossexual, geralmente representado por uma classe média branca e letrada mais ávida pela construção de uma imagem limpa e tolerável da homossexualidade<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Não cabe aqui definir cientificamente o que é homossexualidade e reproduzir uma lógica binária que visa aprisionar em caixas bem definidas o desejo sexual. Mas, é importante frisar que o termo surge dentro de um contexto médico, assim como foi visto no texto acima, mas que passou a ser reconfigurado pelo movimento homossexual com o intuito de dar visibilidade aqueles que sentiam atração e desejo por pessoas do mesmo sexo. Ou seja, homossexualidade estará relacionada à construção de uma identidade em torno de práticas sexuais que são dissidentes e que se devem evitar compreensões reducionistas na medida em que se tenta nomenclaturar ou conceituá-la. É preciso cuidado para não reproduzir o que o discurso médico construiu.

<sup>85</sup> Um marco importante foi a Revolta de Stonewall, ocorrida no final dos anos 60, dando um gás maior as lutas por direitos, fortalecendo a militância homossexual (MUSSKOPF, 2012).

<sup>86</sup> No item 3.2.2. exponho o contexto do Movimento Homossexual em âmbito brasileiro.

É neste processo contextual que emerge também um novo discurso teológico<sup>87</sup>. A teologia homossexual<sup>88</sup>, como ficou conhecida, ou teologia sobre a homossexualidade, cuidava da tentativa de inserir a figura do homossexual na sociedade de valores hegemonicamente heterossexuais<sup>89</sup>. Somente na década de 70 é que uma teologia sistemática surge, representada por figuras como Sally Gerahart, Bill Johnson, Malcom Macourt, Robert Goss, John McNeil, Tom Horner, Virginia Ramey Mollenkott e Letha Scanzoni. A marca maior deste discurso seria a apologética, tentando legitimar a figura do homossexual no contexto religioso, buscando supostas experiências homossexuais nos textos sagrados (MUSSKOPF, 2012).

Na década de 80/90 surge a Teologia Gay, voltada para certas especificidades do movimento. De fato, uma teologia genuinamente feita por homens gays<sup>90</sup> cujo propósito era o da busca por “libertação”. É importante mencionar que o advento de uma teologia específica e sistematizada no âmbito gay só foi possível também por mudanças ocorridas dentro do campo da produção do conhecimento teológico. No momento da efervescência da segunda onda feminista, insuflada pelas contribuições teóricas da filósofa Simone de Beauvoir, na obra: “O segundo sexo (1949)”, surgiu a Teologia Feminista<sup>91</sup>, elaborando um constructo teológico que abarcasse as particularidades da experiência de mulheres, rompendo com noções machistas e patriarcais da cultura judaico-cristã (MUSSKOPF, 2012).

### 3.2.1 O contexto do movimento feminista

Antes de tecer maiores considerações acerca da emergência de uma teologia *queer*, trago algumas pontuações em torno do movimento feminista (sobretudo o da segunda onda na década de 60), já que o mesmo está dentro do contexto do surgimento dos novos movimentos

---

<sup>87</sup> De acordo com Musskopf (2012), o aparato conceitual da teologia homossexual-gay-queer emergiu de início no contexto de fala inglesa, juntamente com um suporte bibliográfico, de produção acadêmica. No tocante ao Brasil, a produção teológica queer tem sido concentrado dentro dos segmentos de igrejas inclusivas, por diversas questões que serão explanadas no decorrer deste capítulo.

<sup>88</sup> Musskopf (2012) informa que não é possível ser fixado um período histórico em específico em torno da formação da teologia homossexual. O que se sabe é que a mesma esteve ligada ao contexto dos estudos médicos do século XIX e XX.

<sup>89</sup> É importante ressaltar que esta teologia, no primeiro momento, tentava atender a demandar desse novo sujeito histórico: o homossexual (MUSSKOPF, 2012).

<sup>90</sup> A expressão ‘gay’ era utilizada no século XIX para designar mulheres de reputação dúbia, sendo reconfigurada e usada como alternativa ao termo ‘homossexual’ referente aos anos 60, designando uma identidade ativamente escolhida (MUSSKOPF, 2012).

<sup>91</sup> As obras de Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (1968) e *Beyond God the Father* (1973), demarcam momento importante na produção teológica feminista, discutindo e propondo o enfretamento de dinâmicas sexistas de compreensão do mundo.

sociais, como afirma Richard Miskolci (2012). Sendo assim, o feminismo pode ser compreendido como um movimento político em que mulheres rebelaram-se contra um mundo dominado em todos os aspectos, setores e instituições, por homens. Seu embrião remonta, na realidade, ao final do século XIX cuja luta começa pela exigência de direitos iguais, ocorridos principalmente na Inglaterra e Estados Unidos. Dentro de um contexto maior, tal movimento pode ser classificado em três ondas. Estas demonstram uma espécie de termômetro em que é possível perceber focos maiores de tensão sempre reascendendo a chama da luta política.

Na segunda onda, por volta da década de 60<sup>92</sup> até a de 90, buscou-se não somente os direitos sociais, mas o término da discriminação e uma intensiva luta por igualdade. As estruturas de poder sexistas estavam na pauta do dia. Como terceira onda, é possível entender uma crítica ao estruturalismo e, sobretudo, a uma visão essencializadora da feminilidade.

### 3.2.1.1 A ascensão democrática e a “brecha” para a luta feminista

É impossível entender o movimento sem se buscar alguns elementos primordiais que deram margem, mesmo que a princípio tímido, para o surgimento da crítica feminista. Em meio a uma luta política por liberdade de pensamento, igualdade entre os cidadãos, independente de filosofia, credo, condição financeira, a Revolução francesa constituiu um divisor de águas na história político-social da França, tendo seus valores alastrados para todo o ocidente. Este fenômeno social buscou, sobretudo, a destruição de antigos privilégios de uma nobreza e um clero parasitário. Uma nova classe social surgiu e buscou legitimidade.

Esta classe, denominada de burguesia - em meio aos seus interesses políticos e econômicos, a sua roupagem humanista, concentrada em uma noção de livre comércio, liberdade religiosa, de expressão, etc. - lutou para a destruição de um sistema baseado em um poder autoritário e muitas vezes teocrático, fruto de uma construção histórica desde o período do medievo. Alcançado este objetivo, feito a revolução, novos princípios foram afirmados. Uma nova Constituição é elaborada baseada no lema: liberdade, igualdade e fraternidade. O processo revolucionário francês, com efeito, acabou influenciando outras nações na

---

<sup>92</sup> Antes mesmo deste período, por volta de 1945, algumas questões já estavam sendo levantadas por meio das pesquisas de campo de Margareth Mead. A antropóloga demonstrou, por meio de uma longa pesquisa com nativos das ilhas da Nova Guiné, que o temperamento de mulheres e homens refletia o pano de fundo cultural, ou seja, não seria possível essencializar determinadas características de homens e mulheres já que a etnografia demonstrava uma imensa variedade de comportamentos que não correspondiam ao modelo ocidental vigente. Ver: Sexo e temperamento (2000).

implantação de um regime da democracia enquanto poder do povo, baseada na ideia de igualdade jurídica.

Dentro deste contexto é que surgem as primeiras centelhas modernas da luta de mulheres por reconhecimento e igualdade. O grande destaque foi de Olympe de Gouges, fundadora da Declaração de Direitos das Mulheres e Cidadãs, condenada à morte ao término do século XVIII. Neste mesmo período, mulheres se reuniram para discutir questões envolvendo o direito ao divórcio, ao voto, etc. De todo modo, o discurso ainda não estava tão politizado. Indubitavelmente, como pano de fundo, existia influência direta do socialismo de Saint-Simon [1760-1825] (SCAVONE, 2004).

No tocante ao século XX, o feminismo conduziu sua empreitada não somente pela exigência da igualização da mulher, no âmbito público; entretanto, o debate começa a trazer à tona, de forma mais enfática, elementos constitutivos da esfera privada. Discussão em torno do aborto, da contracepção, do sexo não ligado à reprodução permeiam as pautas feministas. O grande marco deste momento foi a obra: “O segundo sexo”, produzido pela filósofa francesa Simone de Beauvoir. Neste mesmo trabalho, totalmente revolucionário para época, a pensadora critica os clássicos elementos constitutivos do determinismo biológico que acabaram também por impregnar a ciência positivista (SCAVONE, 2004). Nesse mesmo caminho, um grande processo de institucionalização do pensamento feminista começa a ocorrer. A categoria de gênero passa a ter relevância e a se firmar paulatinamente dentro do mundo acadêmico. Diversas são as vertentes dentro do próprio movimento, recebendo grande destaque, à época, o de influência marxista.

Com o passar do tempo, o movimento feminista (terceira onda) também passou a receber críticas de estudiosas de dentro do próprio movimento, caso da filósofa americana Judith Butler<sup>93</sup>, já no final da década de 80 para o começo da década de 90. Com efeito, as categorias de sexo e gênero foram utilizadas pelas feministas para diferenciar aquilo que é constitutivo da natureza - sexo biológico - e o referente ao cultural – noções de diferenciação

---

<sup>93</sup> Diversas são as influências de Judith Butler. Desde a concepção dialética de Hegel, embora, sem o aspecto teleológico, mas usando a ideia de uma constante transformação por parte dos sujeitos e suas identidades que são fluidas; Michel Foucault constitui outro autor que influenciou o pensamento de Butler, sobretudo na ideia da sexualidade enquanto um dispositivo histórico-contextual; Jacques Derrida exerce também forte influência, principalmente com as teorias linguísticas. O pensamento de Judith Butler não constitui um constructo fechado, mas em constante movimento. Não é a toa que, em suas obras, são possíveis ver constantes indagações sem necessariamente expor respostas acabadas para mesmas. Sua produção está situada dentro de um caráter não-fixo, passível de revisão, recebendo também influência da psicanálise e do movimento feminista (SALIH, 2012).

entre os papéis sexuais de homens e mulheres. No momento da segunda onda do movimento, o rompimento com a cadeia ideológica do determinismo biológico foi importante para o processo de combate a visão sexista, mas outros elementos de suma importância serão trazidos para o debate.

O movimento partia de uma ideia cristalizada e naturalizada de que o sexo estava posto como um elemento pré-social e universal, que serviria de base para o que viria a ser construído depois com a intervenção da cultura sob os corpos. A cultura, portanto, agiria sob os corpos, mas mantendo os binarismos “visíveis” na diferenciação das genitálias. Posteriormente, será lançada a crítica em torno dessa visão binária que historiciza “gênero” enquanto produção humana, mas naturaliza o “sexo” e o classifica como algo naturalmente disposto no corpo. De acordo com Henrietta Moore (1997), as ciências sociais, por exemplo, também já partiam de um pressuposto dado – a noção de natureza, sexo, como algo constitutivo e marca dos corpos dos sujeitos.

Todavia, pesquisas etnográficas vêm demonstrando que em determinados seguimentos culturais não existem uma noção clara de diferenciação entre as genitálias ou as supostas diferenciações ocorrem a partir de outros referenciais que não o ocidental. Antes dessa compreensão do sexo e das classificações quanto às diferenciações fisiológicas/genitais ser um mero elemento puro, dado de forma natural e universal, é preciso entender que toda percepção e saber humano é mediado por um aparato histórico atrelado a um dispositivo linguístico/cultural. A noção de um mundo pré-social é “naturalmente” cultural (MOORE, 1997).

A compreensão da categoria “natural” em torno do sexo é uma especificidade ocidental, basicamente construída por um saber médico, não constituindo um elemento universal<sup>94</sup>. Faz-se preponderante ressaltar que não estou negando as diferenças anatômicas existentes nos corpos, mas ressaltando que é importante se ter a clareza que a categoria “natural” ou “sexo biológico” está, sobretudo, amarrada a uma construção ideológica que, por

---

<sup>94</sup> Seguem as palavras de Judite Butler: “Na conjuntura atual, já está claro que colocar a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas. Essa produção do sexo como pré-discursivo deve ser compreendida como efeito do aparato de construção cultural que designamos por *gênero*. Assim, *como* deve a noção de gênero ser reformulada para abranger as relações de poder que produzem o efeito de um sexo pré-discursivo e ocultam, desse modo, a própria operação da produção discursiva?” (BUTLER, 2010, p. 25-26).

sua vez, serviu de artifício para se construir um arcabouço científico pautado em binarismos fixos<sup>95</sup>:

A compreensão de que o sexo como categoria unitária é algo estabelecido nas e através das práticas discursivas ocidentais implica claramente que não se pode afirmar que o conceito ocidental de sexo seja subjacente às construções de gênero em todo o mundo. Yanagisako e Collier estão corretas, portanto, ao argumentar que, enquanto conceito de análise, gênero deveria se libertar das suposições acerca do “caráter dado” do sexo, como uma fundação para desconstruir o modelo ocidental de relações de sexo e gênero, no qual o trabalho antropológico nessa área se apoiou por muito tempo (MOORE, 1997, p. 05).

É visível este tipo de exame crítico dentro de um feminismo de terceira onda<sup>96</sup>, em que haverá uma reflexão acerca dos dispositivos de poder que criam a noção de sexo e identidade, influenciando a própria percepção feminista de outrora que visava justamente a emancipação de mulheres. Judith Butler (2010), em especial, na sua obra: “Problemas de gênero”, lança críticas acerca do poder disciplinador, argumentando que é preciso desconstruir normas e convenções que fabricam os próprios sujeitos. A autora está atenta para a percepção do poder disciplinar e não ao que opera por uma repressão (este exigindo dos sujeitos à luta por liberdade), pois esta última concepção não dá conta da estruturação do poder na contemporaneidade, que é difuso/múltiplo e não localizável em uma referida instituição e/ou pessoa<sup>97</sup>.

A autora questiona a busca por representatividade jurídica do movimento feminista, alegando que a tal busca representa, na verdade, a sujeição ao próprio sistema que construiu

<sup>95</sup> Henrietta Moore (1997) afirma que existe uma ampla evidência etnográfica que demonstra que a classificação binária é referente a um contexto particular e que não brota automaticamente por conta da “percepção” das diferenças anatômicas entre mulheres e homens, tampouco da diferenciação dos papéis exercidos por ambos. Uma das referências antropológicas é de Anna Meigs, retratando que entre o povo Hua, montanhas da Nova Guiné, existem três modelos de discurso de gênero. Um deles enfatiza que o corpo feminino é impulsivo, perigoso para homens, outro afirma que as mulheres possuem um corpo superior ao dos homens, e um terceiro diz que, independente dos corpos de mulheres e homens serem diferentes, ambos são considerados igualitários e se complementam. Todos convivendo em um mesmo povo. Esses dados apontam para a multiplicidade de compreensão de gênero em outros seguimentos culturais.

<sup>96</sup> De acordo com Miskolci: A Teoria *Queer* emergiu nos Estados Unidos em fins da década de 1980, em oposição crítica aos estudos sociológicos sobre minorias sexuais e gênero. Surgida em departamentos normalmente não associados às investigações sociais – como os de Filosofia e crítica literária – essa corrente teórica ganhou reconhecimento a partir de algumas conferências em Universidades da *Ivy League*, nas quais foi exposto seu objeto de análise: a dinâmica da sexualidade e do desejo na organização das relações sociais. (...) Os primeiros teóricos *queer* rejeitaram a lógica minorizante dos estudos socioantropológicos em favor de uma teoria que questionasse os pressupostos normalizadores que marcavam a Sociologia Canônica. A escolha do termo *queer* para se autodenominar, ou seja, um xingamento que denotava anormalidade, perversão e desvio, servia para destacar o compromisso em desenvolver uma análise da normalização que, naquele momento, era focada na sexualidade. Foi em uma conferência na Califórnia, em fevereiro de 1990, que Teresa de Lauretis empregou a denominação *Queer Theory* para contrastar o empreendimento *queer* com os estudos gays e lésbicos. Em termos políticos, não tardou para que ele denotasse uma alternativa crítica aos movimentos assimilacionistas (MISKOLCI, 2009, p. 150-151).

<sup>97</sup> Ver: Vigiar e punir: nascimento da prisão (1987).

tais sujeitos. É necessária, segundo a filósofa, a compreensão que a categoria “mulher” representa também uma construção elaborada por instâncias de poder disciplinador. A sujeição a essa representatividade legal não suscitou o questionamento acerca da concepção de um estado natural, oriundo do liberalismo clássico e sua noção de contrato social enquanto uma produção ideológica. Parte-se, então, de uma naturalização.

Além do mais, torna-se problemática a crença de que a delimitação de um sujeito – mulheres – conseguiria representá-las universalmente, sobretudo pelo fato de que “gênero” organiza interseções com outras categorias raciais, étnicas, classista, sexuais, regionais de identidade. A pretensão de um sujeito universal, cuja dominação é elaborada por um patriarcalismo mundial (comum em uma vertente mais marxista), tem sido amplamente criticável por conta de sua não operacionalidade real. Tal visão gera uma espécie de etnocentrismo, uma tentativa de ocidentalizar experiências de gênero em outros segmentos culturais. Salaria a autora que:

A noção binária de masculino/feminino constitui não só a estrutura exclusiva em que essa especificidade pode ser reconhecida, mas de todo modo a “especificidade” do feminino é mais uma vez totalmente descontextualizada, analítica e politicamente separadas da constituição de classe, raça, etnia e outros eixos de relações de poder, os quais tanto constituem a “identidade” como tornam equívoca a noção singular de identidade (BUTLER, 2010, p. 21).

Desse modo, a tentativa de construir-se um meio de emancipação ganha efeito contrário, tornando-se uma opressão na medida em que se busca uma representatividade exclusiva de um sujeito universal, excluindo outras demandas que não se sentem representadas por aquele sujeito. Como diz a autora:

Parece necessário repensar radicalmente as construções ontológicas de identidade na prática política feminista, de modo a formular uma política representacional capaz de renovar o feminismo em outros termos. Por outro lado, é tempo de empreender uma crítica radical, que busque libertar a teoria feminista da necessidade de construir uma base única e permanente, invariavelmente contestada pelas posições de identidade ou anti-identidade que o feminismo invariavelmente exclui. (...) Seria a construção da categoria das mulheres como sujeito coerente e estável uma regulação e reificação inconsciente das relações de gênero? E não seria essa reificação precisamente o contrário dos objetivos feministas? Em que medida a categoria das mulheres só alcança estabilidade e coerência no contexto da matriz heterossexual? (BUTLER, 2010, p. 23).

A proposta, portanto, é ampliar o feminismo para além das mulheres e também enriquecer os estudos gays e lésbicos com o conceito de gênero advindo da perspectiva feminista (MISKOLCI, 2012).

### 3.2.2 O Movimento Homossexual Brasileiro - breve contextualização histórica

Do que se têm notícias, o Movimento Homossexual Brasileiro (MHB) surgiu por volta do final da década de 1970<sup>98</sup> na companhia dos movimentos contra a ditadura militar. Por ele, pode-se entender todo grupo, associação, entidade, com algum grau de institucionalização, cujo objetivo é defender os direitos de uma população específica – homossexuais – e/ou aglutinar indivíduos que se percebam com algo em comum às identidades sexuais entendidas enquanto sujeito do referido movimento. O lema maior é a liberdade sexual, o direito de livre expressão da sexualidade e de toda forma de amor. Este mesmo movimento não pode ser visto de forma linear, nem uniforme. Tal como o Brasil, foi construído em meio a diversas ambiguidades, disputas internas, dentro de um contexto de crescente fluidez das práticas sexuais. No interior do MHB é possível ver grupos comunitaristas, setores de partidos políticos também estão dentro da luta, ONGs, associações de estudantes, inclusive grupos religiosos (FACCHINI, 2005).

O movimento homossexual brasileiro foi referido de diversas maneiras. No ano de 1993 será representado pela sigla MGL – Movimento de Gays e Lésbicas. Depois de dois anos aparece representado com as siglas GLT – Gays, Lésbicas e Travestis. No ano de 1999, de acordo com Regina Facchini (2005), por iniciativa do grupo Corsa (Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor – Grupo de Conscientização e Emancipação das Minorias Sexuais), o movimento passou a ser chamado de GLBT – Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros - um dos termos mais conhecidos e também polemizados, pois neste período a mídia lançou uma crítica chamando o movimento de uma verdadeira “sopa de letrinhas”. Em 2008, jornais de todo Brasil noticiam mais uma mudança. O movimento passava a chamar-se de LGBT, colocando o “L” na frente, atendendo, assim, uma demanda antiga do movimento de lésbicas, cujo objetivo era dar visibilidade a esta categoria<sup>99</sup>.

No contexto paulista, o grupo denominado Somos (1978) ganhou destaque não só por ter sido praticamente o primeiro grupo organizado do que se têm notícias, mas devido ao fato de ter sido retratado por diversos estudiosos. O grupo nasceu dentro do contexto de abrandamento da censura promovida pela Ditadura Militar, em meio a discussões realizadas pela revista Versus, filiada à Convergência Socialista. Esta revista boicotou a presença de um

---

<sup>98</sup> De acordo com a antropóloga Regina Facchini (2005), o surgimento do movimento homossexual brasileiro está associado ao nascimento do grupo Somos, São Paulo, 1978.

<sup>99</sup> Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL593295-5598,00-MOVIMENTO+GLBT+DECIDE+MUDAR+PARA+LGBT.html>> acesso em 19 nov. 2013.

jornal alternativo-homossexual denominado *Lampião da Esquina*. Em meio ao boicote, Trevisan, juntamente com outros homossexuais, resolveu promover discussões para tratar dessas divergências e conflitos. Das reuniões é que surge o Somos – Grupo de Afirmação Homossexual - primeiramente com o nome: Núcleo de Ação pelos Direitos dos Homossexuais (FACCHINI, 2005).

Este grupo, de acordo com Facchini, parafraseando no seu próprio livro as ideias do estudioso MacRae, tinha como característica certo posicionamento agressivo contra aqueles considerados adversários no próprio movimento homossexual, tendo uma política interna pautada pelo não autoritarismo, contra as hierarquias de poder, rompendo com visões atreladas à ideia estereotipada de passivo/ativo ou com qualquer machismo existente. Combatia também àqueles que se camuflavam em uma identidade bissexual forjada para esconder sua “verdadeira homossexualidade”. As lideranças eram escolhidas pelo grupo e permaneciam de forma rotativa para evitar qualquer perpetuação no poder, promovendo assim um clima de democracia. Seu lema era a luta pelos direitos de homossexuais e seu percurso ideológico vinha sendo trilhado juntamente ao panorama de outros grupos tidos como minoritários no tocante à questão de justiça social e transformação da realidade (FACCHINI, 2005).

Em 1980 rupturas ocorreram dentro do grupo Somos possibilitando a criação de outros dois como o Galf – Grupo de Ação Lésbico Feminista - e o Grupo de Ação Homossexual, cujo nome depois passou a chamar-se de Outra Coisa. Outras uniões eram feitas, por exemplo, entre o Outra Coisa, Libertos e o Eros, nascendo assim o Movimento Homossexual Autônomo. O Coletivo Alegria-Alegria surgiu composto por ex-integrantes do Somos. Com o passar do tempo (1983), mediante problemas internos e de ordem financeira, o Somos foi obrigado a encerrar suas atividades. Com problema igualmente de ordem financeira, já dentro do contexto da epidemia da AIDS, por falta também de interesse dos membros, no ano de 1984 o grupo Outra coisa, que por um tempo breve tinha se aliado ao Eros e ao Libertos, acabou sendo desfeito (FACCHINI, 2005).

O grupo Galf, em termos de organização política, centrou-se nas questões mais voltadas para o feminismo. Igualmente sofreu rupturas, dando origem ao Terra Maria. Por volta de 1990 ganhou uma outra identificação: Rede de Informação Um Outro Olhar. Aqui fiz o destaque de alguns grupos, mas Facchini adverte que até o início dos anos 1980 existiam mais de 20 deles (FACCHINI, 2005).

No período da primeira metade de década de 1980 foi perceptível uma diminuição drástica na quantidade de grupos homossexuais. Alguns autores na época apontavam para o declínio do movimento homossexual, colocando a AIDS como um importante elemento de desarticulação. Além do mais, afirmavam que o período de reabertura democrática trouxe a sensação de que os direitos LGBTs seriam gradativamente garantidos de agora em diante. A criação dos espaços de consumo gay, como saunas e boates, proliferavam-se, alimentando a sensação de liberdade adquirida (FACCHINI, 2005). No entanto, Facchini (2005) questiona essa concepção de declínio, complexificando a discussão. Para a mesma, antes de ser verificado uma decadência, é preciso analisar o contexto histórico no qual se deu essa diminuição quantitativa. O país estava passando, como foi referido em linhas anteriores, por um processo de redemocratização. Logo, aqueles grupos cujo foco estava centrado na denúncia à censura existente no período de ditadura, tendiam a ir naturalmente sendo desfeito com o tempo. Seria necessária toda uma adaptação à nova conjuntura que estava se formando no Brasil.

O fim do jornal *Lampião*, por sua vez, refletiu bem esse momento histórico, pois havia normalmente dependência dos grupos em ter notícias sobre a existência e atividades de outros, geralmente divulgados por esse tipo de imprensa alternativa. Os grupos iam passando por uma desorganização de acordo com as condições objetivas da época. De todo modo, muitos vínculos de amizade foram mantidos entre os militantes, estruturando-se laços de outras maneiras, refletindo mais que um declínio, e sim um verdadeiro período de transformações (FACCHINI, 2005).

Nesse meio de transformações, é possível ver a existência e atuação de outros grupos como o GGB – Grupo Gay da Bahia – sob a direção do antropólogo Luis Mott; e o Triângulo Rosa, meados de 1980. Na bibliografia dos pesquisadores do movimento da época geralmente não se colocava estes dois grupos no rol da “primeira onda” do movimento por não carregar as clássicas características antiautoritárias, comunitaristas. Antes disso, tais grupos preocupavam-se com a luta mais pragmática, por conquistas de direitos, geralmente não atreladas às ideologias de esquerda e/ou anarquistas. Ainda, preocuparam-se em se institucionalizar, diferente de outros grupos da referida primeira onda (FACCHINI, 2005).

Com a chegada dos anos 90, um novo florescimento veio a ocorrer dentro do movimento. É possível verificá-lo na medida em que novos grupos começavam a contornar novamente as cores deste “arco-íris”, fazendo presença nos encontros nacionais. Segundo

Facchini, ainda em 1985, no contexto da realização do II Ebho – Encontro brasileiro de homossexuais -, organizado pelo Grupo Gay da Bahia, foram convocados os 07 grupos existente no Brasil, comparecendo somente 05 deles: Dialogay (Sergipe), Gathó, Grupo Libertário Homossexual, o próprio GGB, Adé-Dudu (Salvador), entre homossexuais da cidade de Maceió que não faziam parte de grupo organizado (FACCHINI, 2005).

Com o passar do tempo, novos grupos garantiam presença aos encontros. Em janeiro de 1989 ocorre o III Ebho, sob iniciativa do Atobá (Rio de Janeiro), contando com a presença do Grupo de Resistência Asa Branca (Ceará), Dialogay (Sergipe), GGB (BA), Atobá (Rio de Janeiro), Comunidade Pacifista Tunker (Goiás) e o Movimento Antonio Peixoto (Pernambuco). Em 1990 o IV Ebho ocorreu em Sergipe, idealizado pelo Dialogay, tendo também como pauta discutir a formação de um Conselho Brasileiro de Entidades Organizadas de Homossexuais. Em 1991 foi a vez de Recife sediar o referido evento (FACCHINI, 2005).

Após o ano de 1992, percebe-se um constante aumento quantitativo destes grupos. O tema, no geral, discutido nos eventos, girava ao redor dos direitos dos homossexuais e das políticas públicas em torno da AIDS. É por volta de 1988 que o Estado, por meio do Ministério da Saúde, criou o Programa Nacional de DST/AIDS e mais à frente, primeiros anos da década de 90, passou a financiar encontros do Movimento Homossexual que enfocasse a discussão de medidas de prevenção à epidemia. Neste contexto, grupos lésbicos começaram a ter maior participação e visibilidade. No ano de 1993, em São Paulo, ocorreu o VII Eblho<sup>100</sup>, que ao fim, contabilizou a existência de em média 43 grupos homossexuais no país. Nesse mesmo contexto, debatia-se a criação da Comissão de Direitos Humanos de Gays e Lésbicas. No entanto, divergências de opiniões existiam acerca da formação de uma associação ou comissão. No VIII EBGL – Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas – realizado em Curitiba, 1995 e até mesmo, durante o encontro por meio de uma assembleia geral, após a fundação da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis – ABGLT – o debate perdurou (FACCHINI, 2005).

No mesmo ano de 1995, São Paulo, é fundado o grupo Corsa – Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor. No entanto, para entender a formação desse importante grupo paulista é preciso retornar aos anos 90, através da fundação do grupo Etcétera e Tal. Este surgiu em meio a uma pesquisa desenvolvida por um médico argentino residente no

---

<sup>100</sup> De acordo com Facchini (2005), nesta nova edição houve, na nomenclatura, a inclusão de um L como forma de visibilizar a causa lésbica. Assim, Eblho substituiu o termo Ebho.

Brasil que tratava acerca da discriminação de homossexuais dentro dos serviços médicos/psicológicos. O mesmo médico começou a atuar na área da psicanálise. Articulou-se, por sua vez, um grupo – profissionais da área de saúde - ao ter contato com os resultados da pesquisa. Amplos debates foram travados em torno da temática da homossexualidade. Com a saída dos heterossexuais presentes neste grupo, restou somente homossexuais que resolveram criar o Etcétera e Tal, atuando junto a diversos projetos de estudos sobre a sexualidade, oferecendo igualmente auxílio psicológico às “minorias sexuais”. Do grupo formado para prestar este auxílio saíram alguns militantes que criaram o Corsa (FACCHINI, 2005).

Outro importante grupo - uma ONG - atuou dentro do espaço da Universidade de São Paulo – USP. O Centro Acadêmico de Estudos Homoeróticos – Caehusp – exerceu atividade por volta da década de 90, promovendo um espaço de sociabilização homossexual, intensos debates em torno desta temática. Reuniões ocorriam toda semana. No entanto, tais encontros foram suspensos à medida que os dirigentes apoiaram a formação da Comunidade Cristã Gay por membros do próprio grupo. De acordo com Facchini<sup>101</sup>:

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 em 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 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 (...). Poucos meses depois da ordenação, houve uma cisão entre os coordenadores da entidade, e os pastores ordenados se separaram do grupo, levando consigo uma parte dos fiéis (...). Da cisão na Comunidade Cristã Gay surgiu a Comunidade Cristã Metropolitana, que utilizava o mesmo nome da “Igreja homossexual” norte-americana. Logo após a cisão, o grupo passou a se reunir na sede da Apta – Associação para Prevenção e Tratamento da Aids -, onde se reunia o grupo Corsa (FACCHINI, 2005, p. 147).

Neste período de formação das primeiras comunidades cristãs-gay, por volta de 1998, a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis – ABGLT – destacou a existência de 68 grupos/organizações do movimento homossexual em todo o território brasileiro. Cada vez mais tornava-se uma constante a presença dos grupos nos encontros promovidos pelo movimento homossexual e em parceria com o Ministério da Saúde. A princípio, vale ressaltar,

---

<sup>101</sup> No item 3.3.1 será feita uma melhor explanação dessa e outras comunidades cristãs formadas por homossexuais.

criou-se uma espécie de desconfiança em torno da categorização dos homossexuais enquanto “grupo de risco”, acreditando-se que isso fomentaria mais ainda o preconceito. Todavia, tornou-se imprescindível para a aplicação de políticas públicas de combate ao HIV (FACCHINI, 2005).

Além do mais, os grupos foram aprendendo a disputar os recursos oferecidos pelo Ministério da Saúde e, na medida em que encontros eram promovidos com o patrocínio do Estado, construíram-se as condições necessárias para o contato de um grupo com outro, favorecendo o intercâmbio e promovendo fortemente a estabilização do Movimento Homossexual no espaço nacional (FACCHINI, 2005; CARRARA; SIMÕES, 2007). A meu ver, o intercruzamento entre movimento social, políticas públicas – dentro do contexto da redemocratização - veio corroborar na construção - mesmo paulatinamente - de uma cidadania homossexual. O aparecimento da epidemia da AIDS constituiu importante fator na construção de um debate nacional, seja conservador ou liberal, em torno da homossexualidade, possibilitando maior visibilidade sobre a questão. E essa cidadania homossexual não pode ser vista como algo acabado, mas como um artifício em constante construção através dos embates entre forças sociais “conservadoras” e “progressistas”.

As importantes conquistas políticas, neste caso, em âmbito nacional, como a despatologização da homossexualidade por parte do Conselho Federal de Psicologia – CFP (1999), a realização, através do SUS, da cirurgia de mudança de sexo (2007), a criação de leis municipais que visam punir estabelecimentos comerciais que discriminarem homossexuais e a mais recente aprovação, por parte do Superior Tribunal Federal - STF, da união civil entre pessoas do mesmo sexo (2011), aglutinado a um eixo mais econômico e lúdico de criação de ambientes de lazer para à categoria (hotéis, saunas, boates, cruzeiros turísticos, grifes de roupa etc.) refletem aquilo que vem sendo articulado pelo Movimento Homossexual Brasileiro.

Em contrapartida, salientando o caráter dialético desse processo histórico, observa-se a constituição de forças conservadoras que se colocam na posição de confronto, visando barrar tais conquistas ou muitas vezes deslegitimá-las. Os números de crimes de caráter homofóbico, em pleno século XXI, têm crescido a cada ano, como foi salientado anteriormente. De acordo com o relatório do GGB<sup>102</sup>, que divulga o número de assassinatos aos homossexuais no Brasil, somente em 2013 foram mortos 312 indivíduos, ou seja, 01 a cada 28 horas. O

---

<sup>102</sup> Disponível em <<http://homofobiamata.files.wordpress.com/2013/02/relatorio-20126.pdf>> acesso em 01 dez. 2013.

antropólogo Luiz Mott (GGB) afirma que tais números revelam um verdadeiro holocausto aos indivíduos LGBTs. Saliento, ainda, que os números referidos denotam o lado mais brutal da homofobia que é justamente o dilaceramento dos corpos<sup>103</sup>, levando suas vítimas a óbito. Não foram computados os dados dos que sofrem violência verbal/psicológica, sobretudo quando a mesma está atravessada nos lares das famílias brasileiras, dificultando denúncias e apuração dos atos.

De acordo com o que mencionei anteriormente, é importante destacar a repercussão da posse de Marco Feliciano (também pastor protestante) para o cargo de Presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados. Como foi dito, tem passado por esta Comissão projetos polêmicos como o caso do PDC 234 – conhecido como “cura gay” - de autoria do deputado do PSDB, João Campos, que visa suprimir o parágrafo único do artigo 3º da resolução 1/99 que rege o exercício da profissão do psicólogo, alegando que estes cerceiam a autonomia para o exercício da profissão. Além do mais, inúmeros comentários de ordem discriminatória foram feitos pelo Deputado Federal Marco Feliciano não só a homossexuais, mas também à segmentos de matriz africana. De todo modo, medidas institucionais são tomadas para dirimir conquistas do movimento homossexual com base ideológica alicerçada na proteção dos valores da família (cristã), demonstrando que, como salienta Luis Mott (2000), para todo ataque existirá um contra-ataque e, neste caso, busca-se perpetuar a ferro e fogo a ordem hegemônica da heteronormatividade.

### 3.2.3. O desenvolvimento de uma teologia gay

Além do movimento feminista da segunda onda, do movimento homossexual, o período era também de ascensão do movimento civil negro, no Sul dos Estados Unidos, representado pelas figuras de Malcom X e Martin Luther King Jr (MUSSKOPF, 2012; MISKOLCI, 2012). Surge daí a Teologia Negra norte-americana, tendo como marco a obra: *Black Theology & Black Power*, de James H. Cone, 1969. No contexto da América Latina tivemos a efervescência da Teologia da Libertação, preocupada com as contradições reais no aspecto sócio/econômico do povo latino-americano. Obras como *Pedagogia do Oprimido*, de autoria de Paulo Freire (1970) e a *Teologia da Libertação*, de Gustavo Gutiérrez (1971), serviram de referência na produção dessa teologia, preocupada com os pobres, inaugurando

---

<sup>103</sup> Na maioria dos casos de assassinatos, os crimes são cometidos com requintes de crueldade, desde tortura, empalamento e esquartejamento.

um fazer teológico próprio e criativo, já que sempre tal saber esteve atrelado ao que era produzido na Europa e no Hemisfério Norte (MUSSKOPF, 2012).

Obras como *Christianity, Homosexuality, and Social Tolerance* de John Boswell, tem sido considerado como o divisor de águas de uma teologia homossexual para uma teologia gay. No entanto, Musskopf (2012) aponta J. Michael Clark, em sua obra: *A Place to Start* (1989), como melhor representante desse novo fazer teológico. Na obra, o autor advoga uma teologia sistematizada, pautada pela experiência gay, santificando-a, trilhando as experiências dolorosas de opressão, preconceito, criticando o sexismo e o heterossexismo.

Enquanto a teologia homossexual visava à incorporação dos homossexuais na cultura predominante, por meio da ideia da aceitação e tolerância do diferente, a teologia gay liberacionista, influenciada pelo lema da “libertação”, elemento caro aos movimentos sociais da década de 60 em diante, preocupar-se-á com a experiência de vida e luta por libertação. O tema do “êxodo” será invocado, aludindo à homofobia, juntamente com a experiência do “deserto”, simbolizando toda a opressão; e a “salvação” sendo entendida como elemento transformador dessa realidade social (MUSSKOPF, 2012).

Apesar de todas as contribuições da teologia gay na construção de uma cidadania religiosa para gays e lésbicas, Musskopf (2012) afirma que a mesma continuava a ser assimilacionista, ou seja, tentando assimilar e incluir homossexuais à cultura hegemônica por meio da defesa da tolerância à diferença. Além do mais, as categorias binárias – gay/lésbica – hetero/homo - mostraram-se insuficientes mediante as experiências vividas dentro do ativismo político e da reflexão mais acadêmica<sup>104</sup>. Um outro fator de tamanha importância, e que mudará os rumos do movimento ativista, será o surgimento da síndrome da imunodeficiência adquirida (AIDS), como observado anteriormente<sup>105</sup>. Esta, segundo Miskolci (2012), causou um dos maiores pânicos sexuais de todos os tempos. No Brasil, a emergência da epidemia proporcionou a parceria entre Estado e movimento social, em um período de redemocratização, pós-ditadura militar.

O vírus da AIDS tanto é um fenômeno biológico quanto cultural, pois foi transformado em doença sexualmente transmissível (DST), diferentemente da hepatite B, ambas causadas por um vírus, sendo esta última pensada enquanto doença viral. Logo em

---

<sup>104</sup> É nesse processo que se desenvolveu o que ficou conhecido como teologia *queer*.

<sup>105</sup> Em inglês: *Acquired Immunodeficiency Syndrome* (AIDS).

seguida, o HIV/AIDS será considerado uma verdadeira praga àqueles que não se enquadravam às normas tradicionais de comportamento sexual. Nos Estados Unidos, a epidemia serviu de artifício às elites conservadoras, voltando-se contra os movimentos sociais de libertação sexual (MISKOLCI, 2012).

Em contraponto, foi o momento para se repensar em novas formas de atuação do movimento gay e lésbico e rever sua própria estrutura. Desse processo reflexivo, uma resistência mais eficaz surge concretizada no *AIDS Coalition to Unleash Power* (ACT UP), frente militante organizada com o intuito de pressionar o poder público por uma posição de combate eficaz a AIDS e impugnar a homofobia inscrita em um discurso moralista cristalizado na sociedade. O *Queer Nation* (Nação anormal/esquisita) foi outro grupo cujo enfoque era o combate à homofobia, criticando uma sociedade heterocêntrica, pautada em uma ideia reducionista de uma sexualidade procriacionista (MUSSKOPF, 2012; MISKOLCI, 2012).

Não se pode fazer uma relação direta entre os grupos ACT UP e o *Queer Nation* com a Teoria *Queer* (surgida mediante essa efervescência política e social na segunda metade da década de 80), mas ambos carregam uma relação, sobretudo nos seus anseios políticos. O bojo contextual dessa nova política de gênero é o processo de percepção, alavancada pela epidemia da AIDS, de que uma política assimilacionista<sup>106</sup> camuflava uma ordem instituída de gênero, mantida pelo biopoder. Seria mais útil a construção de uma crítica contundente aos modelos binários de organização social e sexual, pautadas em uma heteronormatividade<sup>107</sup> (MUSSKOPF, 2012; MISKOLCI, 2012).

A política *queer* não atuará em uma espécie de defesa da homossexualidade, mas agirá recusando e criticando o sistema de valores morais violento que solidifica uma ideia de abjeção aos que não se enquadram neles. Guy Hocquenghem, Gayle Rubin, Néstor Perlongher serão alguns dos intelectuais precursores de uma tendência crítica da realidade quanto às normas de gênero. Além do mais, a teoria *queer* tem em sua sustentação uma noção de poder advinda das contribuições de Michel Foucault, que critica as concepções estruturalistas que

---

<sup>106</sup> Refiro-me a uma avidez de uma classe média branca e letrada identificada como homossexual, desejosa de ser incorporada e assimilada pela ordem instituída.

<sup>107</sup> É importante destacar que nos dias presentes, até mesmo os homossexuais são aceitos dentro de uma lógica heteronormativa. Ou seja, a sociedade violentará aquele que não se enquadrar ao mínimo no padrão vigente de gênero masculino/feminino.

enxergavam o poder atrelado a um único polo, como no caso da teoria marxista<sup>108</sup>. Na concepção foucaultiana, o poder não está vinculado a uma instituição em específico, mas a uma rede difusa em todos os âmbitos da sociedade que, antes de reprimir, tem como principal objetivo regular/controlar condutas (MUSSKOPF, 2012; MISKOLCI, 2012).

A partir de 1990, os estudos *queer* vão se solidificar, acima de tudo, por conta da produção teórica das já citadas filósofas norte-americanas Judith Butler e Eve Kosofsky Sedgwick. O campo teológico, por sua vez, também refletirá essa nova conjuntura epistemológica da política de gênero, das mudanças ocorridas dentro do ativismo gay/lésbico. A epidemia da AIDS trouxe uma nova demanda de atuação. A teologia gay liberacionista precisava dar respostas aos sofrimentos causados pelo novo vírus, uma nova espiritualidade em torno da morte irá surgir, consolando às vítimas não só da doença, mas também do preconceito presente na sociedade. Esta nova espiritualidade será refletida no movimento teológico *queer* (MUSSKOPF, 2012).

Os escritos de um dos precursores da Teologia Gay, J. Michael Clark, serão transbordados dessa nova realidade trazida pela epidemia do HIV. Segundo Elizabeth Stuart, a obra: *Jesus acted up* (1993), de Robert Goss, representará bem esse novo momento teológico-*queer*, cujo termo estará mais relacionado ao movimento social que à Teoria *Queer* (MUSSKOPF, 2012).

As comunidades de base, tal como foram visíveis dentro de um contexto da Teologia da Libertação na América Latina, tornar-se-ão os espaços alternativos/*queer* para uma vivência comunitária que desafiasse o ordenamento sexual posto, construindo um espaço inclusivo de sociabilidade. Tais comunidades poderiam ser materializadas nos grupos religiosos denominacionais, sobretudo nas primeiras “igrejas LGBT, constituindo-se, como bem ressalta Musskopf (2012), verdadeiros laboratórios para as teologias *queer*<sup>109</sup>.

<sup>108</sup> A concepção dialético-materialista da realidade é bem explorada na obra: “A ideologia Alemã”, em que Karl Marx e Friedrich Engels expõem os fundamentos da compreensão materialista. Segundo os autores, o polo central da existência humana é a produção material [infraestrutura]. Esta é construída pelos homens que também passam a ser construídos por esta realidade transformada. Logo, o poder na compreensão destes autores perpassará a esfera do modo de produção econômica da existência, que será à base de todas as instituições do reino social [superestrutura] (MARX; ENGELS, 2006).

<sup>109</sup> A estrutura dessa nova teologia (ou dessas novas teologias) será marcada pela ideia de uma fluidez das práticas e conceitos, valorizando a corporeidade, as histórias de vida de indivíduos também serão norteadores do fazer teológico *queer*. A mesma não se constitui em uma única metodologia, mas é um discurso amplo, assumindo várias formas mediante o contexto. Não é uma teologia pronta, mas uma teologia que se constrói, expondo as contradições da sociedade erguida dentro de um paradigma heterocêntrico.

### 3.3 Entre teologias e igrejas inclusivas – o caso brasileiro<sup>110</sup>

No Brasil, os caminhos para esta nova modalidade do fazer teológico é um tanto incerto, cheio de nuances, marcados pelas contradições internas e elaborado de modo contextualmente diferente do visível nos locais de língua inglesa. Diferentemente do que pôde ser visto com relação à influência da Teologia da Libertação na teologia *gay/queer* norte-americana, no Brasil, aquela não conseguiu alcançar um discurso de libertação da opressão sexual, não lidando com questões de gênero e sexualidade<sup>111</sup>. Consequentemente, não se desenvolveu uma linha sólida de estudos em teologia atrelada às identidades sexuais que pudesse caracterizar um campo específico a título de América Latina (MUSSKOPF, 2012).

Como demonstrei anteriormente, a produção teológica brasileira sempre esteve atrelada aos ditames das igrejas convencionais, fazendo com que não se tocasse na questão da homossexualidade, até hoje, sendo por demais silenciada nesses espaços. Há, muitas vezes, até mesmo a sensibilidade, por parte de alguns religiosos e estudiosos, no sentido de reconhecer os novos sujeitos teológicos surgidos, sobretudo, na década de 90; mas, mesmo assim, restringem-se a considerar os índios, negros e mulheres, tornando invisível a questão dos homossexuais. Porém, ainda é possível encontrar documentos que atestam a discussão que vem sendo elaborada em termos de teologia *queer* na América Latina (MUSSKOPF, 2012).

#### 3.3.1 A implantação das primeiras comunidades inclusivas no Brasil – uma vivência teológica-*queer*

De acordo com o antropólogo Marcelo Natividade (2010), a mídia brasileira noticiou, pela primeira vez, o fenômeno das igrejas inclusivas, (vulgarmente conhecidas como “igrejas gays”), entre os anos de 1990 e 2000. Essas igrejas passaram a ser amplamente conhecidas pelo acolhimento desenvolvido aos homossexuais cristãos, pelo fato da liderança eclesial ser composta por pastores, bispos, presbíteros e diáconos gays, e por possuírem uma hermenêutica própria que admite o reconhecimento das pessoas que seguem uma orientação homoafetiva.

<sup>110</sup> Para se entender o surgimento da Igreja Missionária Inclusiva em Maceió, faz-se necessário compreender o contexto de formação das primeiras igrejas inclusivas em solo brasileiro.

<sup>111</sup> Alguns poucos textos de poucos teólogos da libertação vieram a tocar na questão da sexualidade, mas de forma pontual, sem construir alguma consideração mais sistemática (MUSSKOPF, 2012).

Como já foi dito, o foco de minha pesquisa gira em torno da Igreja Missionária Inclusiva – IMI, porém, é necessário uma contextualização acerca da formação das primeiras igrejas de cunho cristão inclusivo no país, tendo em vista que são escassos os estudos que aglutinam essas duas categorias (sexualidade e religiosidade). O surgimento da IMI na capital alagoana, portanto, reflete uma série de fatores conjunturais de âmbito nacional e mundial, que vão desde a perpetuação das ambiguidades e ambivalências no discurso sexual e religioso até a formação – em específico – do Brasil, como também as mudanças mais profundas em torno da liberdade religiosa, inserção protestante e pentecostal, o quadro múltiplo de religiosidade e o esgarçamento da hegemonia católica a partir do processo de modernização da sociedade. Todos esses fatores contribuíram para a valorização constante do indivíduo permitindo que, ao mesmo tempo, ocorresse a mesclagem dos valores tradicionais de honra e moralização, com os sincretismos e crenças mágicas, e também o desabrochar dos movimentos de cunho homossexual e do combate a AIDS (todas essas questões já tendo sido discutidas anteriormente).

Já assinalei que a criação da primeira comunidade cristã inclusiva está relacionada à expulsão do Reverendo norte-americano Troy Parry de sua comunidade Pentecostal de origem, Estado da Califórnia, por conta de sua orientação homossexual, no ano de 1968. Após sua saída, fundou a *Metropolitan Community Churches* – MCC, espalhando filiais por cerca de vinte países (NATIVIDADE, 2010; JESUS 2012). Entretanto, antes de discorrer sobre sua chegada em solo brasileiro, faz-se primordial contextualizar o período que antecedeu sua vinda.

O grupo Corsa, por volta dos anos de 1996 e 1997, promoveu celebrações ecumênicas e também momentos de discussão acerca da temática da exclusão, religiosidade e homossexualidade. Havia uma preocupação com o cenário homofóbico dentro das comunidades cristãs e também o reconhecimento de que outros cultos religiosos, sobretudo de matriz africana, eram os mais toleráveis à presença e vivência homoerótica. No mesmo ano de 1997, o Centro Acadêmico de Estudos Homoeróticos da USP (Caehusp) promoveu uma série de debates sobre direitos humanos e homossexualidade. Nestes debates também foram perpassadas as temáticas que envolviam religiosidade e orientação homossexual. No referido evento, religiosos fizeram-se presentes e articularam-se para criação da primeira Comunidade Cristã inclusiva, contando até mesmo com ordenação de pastores homossexuais (NATIVIDADE, 2010).

Em 1998 surge a Comunidade Cristã Metropolitana, enquanto cisão do pequeno grupo que se reunia no Centro Acadêmico de estudos homoeróticos da USP – Caehusp. Nem todos eram favoráveis à criação de igrejas específicas e o debate girava em torno da fundação dessas comunidades ou da permanência de fiéis em comunidades cristãs convencionais com o intuito de pressioná-las à incorporação dos homossexuais sem serem discriminados. Um outro fenômeno ocorrido na mesma época proporcionou curiosidade na mídia e em setores evangélico. O pastor (heterossexual) Nehemias Marien, da Igreja Presbiteriana Unida de Copacabana - IPUC, situada no Rio de Janeiro, assumiu posicionamentos públicos favoráveis à inserção de homossexuais dentro da comunidade evangélica (NATIVIDADE, 2010).

Da mesma forma, o pastor participou de fóruns de debates sobre homossexualidade e bíblia, trazendo uma percepção contextualizada do livro sagrado, alegando que o mesmo não condenava a homossexualidade. Além do mais, realizou, no espaço de sua igreja, cerimônia de bênçãos de uniões gays. Seu posicionamento ecumênico e favorável às práticas homoeróticas rendeu movimentos de repúdio organizados por cristão convencionais, juntamente com críticas contundentes de artistas. Sua liturgia era pautada pelo acolhimento, ocasionando a entrada de vários homossexuais em seu templo, ficando conhecido como “igreja gay”, termo este que se popularizou mais ainda com a cobertura da imprensa (NATIVIDADE, 2010).

Dentro de sua comunidade presbiteriana, surgiu o Grupo Convivência Cristã – GCC, aglutinando homossexuais, ativistas e também os membros heterossexuais da igreja cuja intenção era promover um espaço de troca de experiências e debate sobre homossexualidade e religiosidade cristã. No ano de 2004 o grupo foi extinto e em 2006 o famoso pastor da tolerância morreu. A presença de homossexuais nesta comunidade já não era a mesma após seu falecimento. Muitos migraram para outras igrejas que se posicionavam de forma favorável, como a Igreja Presbiteriana da Praia de Botafogo (NATIVIDADE, 2010), cujo atual líder é o Reverendo Marcio Retamero, também pastor da comunidade Betel (Igreja da Comunidade Metropolitana), situado no mesmo prédio, bairro de Botafogo, Rio de Janeiro, em que pude conhecer em uma rápida visita a esta cidade, com o intuito de me aproximar de algumas comunidades inclusivas e observar suas práticas.

Outras comunidades começaram a ser criadas com o passar do tempo, geralmente por religiosos vindos de igrejas convencionais. Muitos deles passaram por experiência de violência homofóbica, não poucas vezes culminada com expulsão e cenas de humilhação

diante da comunidade. Algo semelhante ocorreu nas vidas de dois jovens rapazes, atuais líderes da IMI de Maceió, o pastor Benjamin e o pastor Tom, cuja reflexão será feita no próximo capítulo.

Em 2002 foi criada a Igreja Acalanto – Ministério Outras Ovelhas, pelo pastor Victor Orellana<sup>112</sup>. Esta constitui uma das experiências pioneiras. Após alguns anos, membros deste ministério fundaram outra denominação de nome Comunidade Cristã Nova Esperança – CCNE. De São Paulo, esta igreja também passou a ter uma filial em Natal, Rio Grande do Norte. De acordo com Natividade (2010), poucos anos depois a igreja já estava organizando células<sup>113</sup> em São Luiz do Maranhão, preparando-se para missões na Argentina e em Portugal. Um outro cisma<sup>114</sup> na Igreja Acalanto ocasionou a criação da Igreja Cristã Evangelho Para Todos, no ano de 2005.

Apesar das tentativas de implantação da ICM no Brasil desde o final da década de 90, somente entre 2002 e 2004 é que de fato foi criada a igreja na cidade do Rio de Janeiro, tendo, na mesma época, se constituído um grupo missionário com o objetivo de criar a igreja inclusiva em Porto Alegre e em Niterói. Passado alguns anos, já era possível encontrar a ICM em várias cidades, tais como: Fortaleza, Natal, Vitória, Belo Horizonte, São Paulo, Rio de Janeiro e, até mesmo, em Maceió<sup>115</sup>. Em 2007 surge a Igreja Inclusiva em Porto Alegre e também a Igreja da Inclusão, Brasília. Em Curitiba existe igualmente o Movimento Espiritual Livre, mais conhecido pela sigla M.E.L. Em outro setor protestante mais histórico – Igreja Anglicana – também veio se fomentando em alguns setores internamente a ordenação de pastores homossexuais (NATIVIDADE, 2010)

---

<sup>112</sup> Victor Orellana é o primeiro pastor gay do Brasil, ordenado por Nehemias Marien, 1998.

<sup>113</sup> A expressão célula diz respeito a uma reunião de um pequeno grupo, mais sutil que um culto, que geralmente ocorre na residência de algum membro. Uma igreja, geralmente, antes de formada, passa por um processo de reuniões por meio da célula.

<sup>114</sup> Cismas e rupturas fazem parte da vida de igrejas protestantes desde a sua fundação no período da Reforma. Por não se ter um chefe universal visível e por ser defendido a livre interpretação da bíblia, as igrejas tendem a fragmentações constantes, fundações de outros templos, que é visto por seus membros, muitas vezes, como sendo reavivamentos da fé.

<sup>115</sup> A ICM chegou a Maceió por volta do final do ano de 2012, mas teve pouco tempo de vida. Quando estive no Rio de Janeiro, março de 2013, presenciei nas orações finais do culto ministrado pelo Reverendo Marcio Retamero, um pedido em especial pelas novas missões em outras cidades, citando Maceió entre elas. No entanto, chegado a Maceió, alguns meses depois, circulou a notícia de que a ICM-Maceió tinha fechado as portas. Os motivos até então são desconhecidos. De acordo com o pastor Benjamin, o líder da ICM – Maceió era adepto de um certo sincretismo religioso, misturando rituais cristãos com crenças do espiritismo, candomblé etc. Infelizmente, as informações não puderam ser apuradas, devido ao seu fechamento, já que um dos objetivos da pesquisa era fazer um comparativo entre as duas vertentes inclusivas em Maceió.

Um outro ramo também recente é o da Igreja Cristã Contemporânea – ICC, administrada pelo pastor Marcos Gladstone<sup>116</sup>, ex-membro da ICM - que se desligou da fraternidade universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana, uma espécie de Conselho Superior que regulamentava a existência de filiais em outros países - por não mais concordar com a visão da igreja (NATIVIDADE, 2010; JESUS, 2012). Em Maceió, segundo semestre do ano de 2011, surge uma igreja filiada à Comunidade Cristã Nova Esperança<sup>117</sup> (CCNE) de Natal. Mas, por motivos que serão explanados no próximo capítulo, desligou-se desta denominação, nascendo em 2013 a Igreja Missionária Inclusiva (IMI).

Além de igrejas instituídas, existem aqueles que preferiram montar grupos de trocas de experiência e debate teológico, como o Integridade Brasil, da Igreja Anglicana e o Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva, que não se nomeiam de maneira denominacional, mas mantêm relações próximas com Lutherans Concerned/North America, uma denominação norte-americana. Um grupo de debate e vivência da Escola Superior de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), coligado a ONG ASPA (Apoio, Solidariedade e Prevenção à AIDS) acabou por realizar celebrações religiosas juntamente com eventos de debates bíblicos, colaborando até mesmo na elaboração da I Parada Gay de São Leopoldo. Em Pernambuco existe o Grupo de Estudo sobre Teologia, Sexualidade, Corporeidade e Gênero do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) (MUSSKOPF, 2012).

De acordo com Musskopf (2012), não se pode falar de uma teologia homossexual-gay-queer - portanto inclusiva - de forma sistematizada e organizada aos moldes das outras teologias, aqui no Brasil, por conta do próprio contexto já referido em parágrafos anteriores. Mas, existe de fato uma produção teológica inclusiva que se constrói mediante as histórias de vida, as feridas sofridas a partir de vivências de homofobia religiosa, de membros, líderes,

---

<sup>116</sup> As histórias de vida dos fundadores estão repletas de fatos miraculosos e proféticos. No site da Igreja Cristã Contemporânea (ICC) existe uma biografia do seu fundador que diz que o mesmo se converteu aos quatorze anos de idade à fé evangélica. Gladstone teve uma adolescência pautada por grandes crises internas quanto às condenações convencionais à homossexualidade. Na fase adulta chegou a noivar com uma mulher, no entanto, recebeu duas profecias que mudariam sua vida nos Estados Unidos. No alto de uma colina, recebeu o espírito santo que o revelou que sua orientação homossexual não era empecilho para Deus. De volta ao Brasil, pôs fim ao noivado, unindo-se à ICM, consagrando-se como pastor interino. Em uma outra viagem aos EUA, conheceu todo o alicerce da teologia inclusiva e de volta mais uma vez ao Brasil, fundou uma célula da igreja metropolitana. Uma pastora lhe revelou outra profecia informando que aquela ainda não era a missão de Gladstone. De acordo com este: Deus preparava algo melhor! No ano de 2005 acabou se desligando da ICM, fundando a ICC, pautada pelo lema inclusivo, rejeitando o aspecto mais militante de uma “igreja gay”, embora seu público na maioria, até hoje, é composto por gays e lésbicas. Disponível em: <<http://www.igrejacontemporanea.com.br/site/index.php/quem-somos/fundador>>. Acesso em 06 nov. 2013.

<sup>117</sup> A CCNE é também uma das pioneiras – 2004 -, surgindo de uma dissidência da Igreja Acalanto, de acordo com Fátima de Jesus (2012).

sobretudo, de grupos de discussões pertencentes às igrejas inclusivas. No âmbito acadêmico teológico é muito raro deparar-se com disciplinas que enfoquem este ramo teológico por conta da falta de autonomia de tais cursos no Brasil, sempre coligados às igrejas. Como diz o autor, em um dos tópicos de seu livro: “fazemos a teologia que podemos”.

Em um panorama geral dessas denominações inclusivas, é possível perceber que algumas das mais antigas mantêm um laço maior com o movimento gay, demonstrando até mesmo um certo ativismo político, como é o caso da ICM. Outras denominações mais recentes têm olhado com desconfiança os movimentos LGBTs, estando pouco engajados, preferindo investir de forma mais enfática na espiritualidade dos seus membros, como é o caso da Igreja Missionária Inclusiva – IMI -, em Maceió. Algumas delas possuem uma discussão teológica mais ao nível de esclarecer o membro que é preciso se fazer uma leitura contextualizada dos textos sagrados; outras preferem menos doutrina e mais acolhimento e espiritualidade; e, ainda, existem aquelas que aderem a uma dupla política, incentivando o estudo e promovendo um culto mais neopentecostal. A Igreja Missionária Inclusiva tem trabalhado, sobretudo desde o mês de novembro de 2013, com a política de catequização – por meio dos estudos bíblicos e inclusivos – mantendo seu tradicional culto neopentecostal. A referida igreja vem aderindo à ideia de que àquele que conhece verdadeiramente a Palavra, não abandona a Igreja, mas permanece perseverante no evangelho e firme como uma rocha. Levanto a hipótese de que essas mudanças dentro do culto ocorreram devido a pouca frequência dos adeptos. Esta baixa frequência às cerimônias era motivo de pregações inflamadas por parte da liderança eclesiástica. Estes e outros detalhes poderão ser vistos nos capítulos subsequentes.

#### **4 ETHOS CRISTÃO - HOMOSSEXUAL, RITOS E CONFLITOS NA TRANSIÇÃO DA COMUNIDADE CRISTÃ NOVA ESPERANÇA PARA A IGREJA MISSIONÁRIA INCLUSIVA**

O objetivo deste capítulo é tratar sobre a sociabilidade homossexual e cristã a partir do referencial de práticas dentro de uma comunidade cristã inclusiva na cidade de Maceió. Deste modo, por meio da observação participante, ilustro as perspectivas de 06 membros da Igreja Missionária Inclusiva: Benjamin, Josué, Tom, Danúbio, Iohan e David. Nesse processo de interação entre pesquisador/pesquisado, foi possível detectar as especificidades do grupo no tocante ao recorte definido: apreender o discurso e práticas acerca de uma moralidade cristã-gay.

Levando em conta a complexidade do grupo – reflexo, obviamente da complexidade que enseja qualquer prática social – a presente pesquisa tentou transcender seus objetivos iniciais na medida em que se permitiu abordar outros elementos internos como a questão dos conflitos, o choque de ideias, o constante processo dialético de construção de um discurso inclusivo na cidade de Maceió, sobretudo, dentro de um eixo evangélico-neopentecostal. À luz de autores como Émile Durkheim (2008), Peter Berger (2012), no tocante a questão da importância da religião e sua relação com a coesão social, assim como com as contribuições de Antônio Mendonça (2012) e Ricardo Mariano (1999), no aspecto do protestantismo em si, buscou-se atingir o objetivo de delinear uma análise em torno do processo de formação da Igreja Missionária Inclusiva<sup>118</sup>.

Portanto, as falas dos referidos atores sociais serão perpassadas pela história da Igreja Missionária Inclusiva. A construção de sua identidade, as mudanças internas (primeira fase e segunda fase), levando em conta as considerações de Michel Foucault (1984; 1987; 2011), Judith Butler (2010) e Richard Miskolci (2012) no tocante às questões de gênero e sexualidade, mas também perpassando pelas contribuições de Pierre Bourdieu (2005), Albuquerque Jr (2003), no tocante a questão de uma hegemonia masculina; assim como as contribuições de Axel Honneth (2007) acerca do conceito de Reconhecimento<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> O capítulo 05 é dedicado de forma mais clara a alguns elementos em torno das questões de gênero.

<sup>119</sup> No próximo capítulo a teoria de Axel Honneth (2003; 2007) será mais bem explorada.

#### 4.1 Primeira fase – ambiguidades teológicas: da “Comunidade Cristã Nova Esperança” para “Igreja Missionária Inclusiva”

Após a minha chegada do Rio de Janeiro, retomei os contatos com a liderança via rede social. Relembrando a minha pessoa, mais uma vez, o pastor reiterou sua autorização no sentido de que eu pudesse passar o tempo que necessitasse em sua igreja. Outro fato concomitantemente ocorreu por acaso. Em uma rápida visita à Universidade Federal de Alagoas encontrei Josué que se identificou como funcionário daquela instituição. Logo em seguida, recordei tê-lo visto em uma daquelas fotos com propagandas da igreja no *facebook* de um amigo em comum. Por ironia, este mesmo rapaz tinha sido, no passado, namorado de Pedro, 24 anos, um dos fundadores da primeira célula inclusiva da cidade de Maceió<sup>120</sup>.

Pedro veio de família evangélica pentecostal e viveu uma situação de bastante violência psicológica por parte de seus pais, sobretudo sua mãe, que não o aceitava enquanto homossexual<sup>121</sup>. A princípio, tinha afastado-se do ramo evangélico, mas refletindo sobre sua construção religiosa desde pequeno, chegou a conclusão de que não tinha como extirpar a religião de sua vida, pois a mesma era um elemento importante de sua identidade.

No tocante a Josué, ex-namorado de Pedro, perguntei se tinha alguma relação com a mais nova igreja inclusiva de Maceió, pois acreditava tê-lo reconhecido nas fotos que propagandeavam a existência da denominação. Josué confirmou que tinha de fato relações com a “Igreja Missionária Inclusiva”. Que, além do mais, fazia parte do ministério eclesial exercendo o cargo de presbítero, cargo este que estava abaixo ao de pastor. Adicionei-o entre meus amigos no *Facebook*. Por este, travamos mais contatos acerca da igreja. Até então, não imaginava que a plataforma do *facebook* pudesse me ser tão útil no sentido de rapidamente conseguir os contatos que eu precisava e, por meio desta rede social, fazer um trampolim para um encontro face a face.

---

<sup>120</sup> Pude conhecer Pedro, fundador da primeira célula inclusiva em Maceió, no âmbito do curso de Direito que cheguei a cursar, mas que por ter sido aprovado na seleção de Mestrado em Sociologia, acabei por não levá-lo até o fim. Pedro, nos dias de hoje, é advogado e presta serviço para uma grande multinacional em São Paulo. O mesmo não levou o plano da construção da igreja adiante. Procurado, na época, para falar sobre o fato, somente me informou que por motivos pessoais, disputas internas, resolveu passar a missão para outros encarregados.

<sup>121</sup> Maiores informações sobre a história de vida de Pedro pode ser verificada em meu trabalho de conclusão de curso: LACERDA, Carlos. **As representações sociais de jovens homossexuais sobre a relação entre família, religião & homofobia**. 2011. 99 f. Trabalho de Conclusão de Curso – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, AL, 2011.

Ao apresentar meu projeto, minha intenção acadêmica em torno desta que era a primeira igreja “gay” do Estado de Alagoas, Josué ficou bastante motivado e feliz. Senti que ambos os lados poderiam colher frutos positivos com esta pesquisa. Necessitava da igreja por ser meu objeto de estudo e, ao mesmo tempo, os membros precisavam de maior visibilidade para o projeto inclusivo, tão insólito ainda; compreendia que uma pesquisa acadêmica poderia “colaborar” com essa suposta visibilidade. De primeira mão, soube que a igreja tinha passado por um “racha” com sua filial em Natal, alterando até mesmo sua denominação. Assim, desde o primeiro contato foi possível identificar algumas contendas existentes no interior da sociabilidade da igreja inclusiva. Era necessário justificar esta nova nomenclatura, este novo signo que tinha tudo a ver com as identidades daqueles jovens membros. Uma explicação mais consistente, por parte do pastor presidente, ocorreu na segunda visita ao templo<sup>122</sup>. Retomarei ao tema dos conflitos um pouco mais à frente.

Neste capítulo, proponho-me a construir uma análise sociológica perpassando a primeira fase da Igreja Missionária Inclusiva, logo após a separação da Comunidade Cristã Nova Esperança<sup>123</sup>. Tento demonstrar os primeiros passos de uma nova denominação e a busca por uma identidade em meio a um caminho novo, repleto de bonança e espinhos. Momento de redefinições, reflexões interna e constituição de um grupo reformado. Na segunda parte (próximo capítulo), abordo sobre o processo de avivamento ocorrido na referida instituição, concomitante a excomunhão do presbítero Josué e a chegada de Tom, o mais novo pastor. A divisão é feita pelo fato de se perceber claramente uma mudança estrutural na concepção até mesmo doutrinária da igreja, reconfiguração de valores morais e uma lógica empresarial de crescimento e expansão do evangelho inclusivo através da política do Governo dos 12 ou Visão dos 12 – G12<sup>124</sup> não delineados de forma concreta na primeira fase.

#### 4.1.1 Conhecendo o espaço: da organização do culto e seus rituais

A primeira visita que realizei aconteceu no dia 18 (quinta-feira) de julho de 2013 (Culto de oração)<sup>125</sup>. A Igreja Missionária Inclusiva está situada no bairro do Poço<sup>126</sup>,

<sup>122</sup> A pesquisa de campo começou a ser realizada efetivamente no final do mês de julho de 2013, terminando somente nas primeiras semanas do mês de dezembro de 2013.

<sup>123</sup> No capítulo 05 será tratado sobre segunda fase da Igreja Missionária Inclusiva.

<sup>124</sup> Este ponto será mais bem explanado nas páginas subsequentes.

<sup>125</sup> A igreja oferece três cultos semanais, sendo que cada qual tem uma finalidade em específico. Nas quintas-feiras (19h00 – 21h00) o culto é de Oração, destinado às súplicas aos céus solicitando à divindade favores para resolução de conflitos individuais, curas, metas para a igreja, etc. Nos dias de sábado (19h00 – 21h00), o culto é de Louvor e Adoração, destinado exclusivamente ao louvor, ao culto à Deus. Nos domingos (18h30 – 21h00) tem-se o culto de celebração, cuja mensagem é mais branda e repleta de palavras de conforto para aqueles que

Avenida Comendador Leão, próximo ao prédio da Defensoria Pública. Chegando à Avenida, um fato me chamou atenção: existiam igualmente outras duas denominações evangélicas. A primeira com que me deparei foi a Igreja de Jesus Cristo dos Últimos Dias, conhecida como a Igreja Mórmon. A segunda, a Igreja Presbiteriana, 09 de dezembro. Esta última fica praticamente de frente à IMI. Neste mesmo dia, a Igreja Presbiteriana estava tendo culto no mesmo horário da Igreja Missionária Inclusiva. A seguir, é feita a descrição utilizando fragmentos do meu diário de campo:

Prosseguindo, com a imaginação fértil de como seria o espaço da igreja, continuei andando numa rua quase deserta, a Comendador Leão. 19h15 e já estava alguns minutos atrasado. Não demorou muito e comecei a ouvir um som alto, algum tipo de música religiosa. Imaginei que poderia ser o da Igreja Missionária Inclusiva (IMI). Alguns minutos caminhando, cheguei ao prédio. Olhei para cima do mesmo na tentativa de buscar alguma placa que fizesse referência ao local. Acima das portas, em uma placa, estava escrito: Igreja Missionária Inclusiva – incluindo vidas através do amor. Confirmando ser a Igreja, entrei (as portas estavam abertas) e procurei logo um local para sentar. Dentro estava escuro - uma luz na cor azul perto do púlpito mal iluminava o ambiente - com não mais que 06 membros sentados (todos do sexo masculino), um outro rapaz, de corpo franzino, negro, vestido de calça jeans, aparentando ter seus 15 anos, uma camisa e tênis básico, estava à frente sentado em uma cadeira juntamente com aparelho de som e um *laptop*. Imaginei que fosse algo relacionado a uma espécie de “ministério de louvor”. Cuidava, pelo visto, da parte musical dos cultos. Em seguida, o mesmo prosseguiu com um cântico. Em pé, segurava um microfone e cantava ardorosamente de frente ao púlpito. Os braços para cima acompanhavam o louvor. Olhos se fechavam e era possível sentir a emoção do rapaz diante do louvor. Os presentes, todos jovens do sexo masculino, acompanhavam o cântico; alguns com braços levantados, olhos fechados, outros em uma postura mais recatada simplesmente mexiam o corpo de forma leve. Alguns gritos eram proferidos geralmente do tipo: “Aleluia”, “glória a Deus!” (DIÁRIO DE CAMPO, 18 de junho, 2013).

Por alguns segundos, até então, o pastor não tinha me reconhecido devido provavelmente ao escuro que estava o ambiente. De repente, dirigiu-se até a mim:

O pastor Benjamin veio até a mim e me deu as boas vindas. O mesmo é alto, magro, negro, 24 anos de idade, possuindo uma tatuagem no braço direito cujo desenho lembra um peixe. Segundo o mesmo, trata-se de uma carpa, peixe que na cultura japonesa tem o significado de prosperidade, paz, alegria. Permaneci na minha cadeira, próximo à entrada do espaço, que ficava nos fundos da Igreja. Apesar das luzes apagadas, na frente do púlpito havia uma iluminação azul, entre um arranjo de flores, que facilitou a identificação de quem estava no ambiente. A igreja era bastante pequena. Por volta de 06m<sup>2</sup>, com em média 36 cadeiras na cor branca, de plástico, organizadas em filas de quatro. Logo atrás da última fileira do lado

---

vão enfrentar uma nova jornada na segunda-feira. Uma vez por mês ocorre o culto de Santa Ceia, em que a comunidade repete o ato do partir do pão, lembrando o martírio de Cristo e fortalecendo os laços da comunidade. Foi abolida das terças-feiras a Escola Bíblica, por motivos de organização interna, cujo propósito era o de preparar o fiel para as verdades bíblicas, “pois um cristão deve ter conhecimento de sua fé”, alega à liderança. A igreja nesse momento inicial estava estudando a possibilidade de retomada do ensino bíblico.

<sup>126</sup> O bairro do Poço é conhecido pelos seus diversos centros profissionalizantes. É também um bairro portador de vários estabelecimentos comerciais e está interconectado com o centro da cidade e os bairros de Pajuçara e Ponta Verde.

esquerdo, havia um bebedouro. Na frente, ao lado esquerdo do púlpito, um pequeno banheiro. O ambiente estava um tanto quente, mesmo com dois ventiladores de parede ligados. É um espaço simples, sem maiores adereços. Suas paredes são na cor branca e o chão, uma cerâmica simples de cor clara. Local semelhante às igrejas evangélicas existentes nas periferias de Maceió (DIÁRIO DE CAMPO, 18 DE JULHO).

#### 4.1.1.1 Um *ethos* inclusivo – louvor, adoração e sentimentalismo

Após esse momento inicial<sup>127</sup> de cânticos pautados por um forte emocionalismo, dar-se o momento da pregação do pastor ou do presbítero. Esta pregação não está organizada dentro de uma liturgia racionalizada, mas carrega elementos subjetivos da escolha pessoal do clérigo. O pastor ou presbítero escolhe um texto bíblico com base em alguma experiência pessoal de seu dia, afirmando ser essa escolha guiada pelo Espírito Santo que, segundo ele, “tudo ensina”. A escolha também é pautada na construção de uma mensagem que possa servir de conforto/advertência para os membros. Ao mesmo tempo misturam-se elementos subjetivos com contornos sentimentais; há necessidade de se trazer uma mensagem fundamentada para ser dita na assembleia. Nesta primeira fase da igreja, foi possível perceber uma maleabilidade quanto à pregação.

De acordo com o presbítero Josué, o culto de quinta-feira tem também a finalidade de “puxar a orelha”, guiar condutas, asseverando que tudo é permitido, porém, nem tudo é conveniente, ressaltando os dizeres do apóstolo Paulo. Princípios cristãos são colocados à tona, como a questão da embriaguês, da “promiscuidade homossexual<sup>128</sup>”, de se evitar fofocas, contendas, mentiras, pois, como lembra Josué, o “cristão é manso e humilde de coração, porém, um guerreiro no tocante a vencer o pecado”.

As luzes foram acesas, tudo estava bastante nítido. Mas poucos foram os olhares a minha pessoa naquele ambiente. A postura discreta parecia ser a marca daquele ambiente, do culto de louvor. De repente, o presbítero em que tinha travado contato por *facebook* entra no templo e de forma apressada se dirige ao púlpito. Caberia a ele a pregação do dia. O pastor “oficial” permaneceu sentado na primeira fileira do lado esquerdo, ao lado de dois rapazes, negros, aparentando cada qual ter na faixa dos vinte e poucos anos, trajando roupas básicas. Um deles possuía um pequeno brinco na orelha direita. Josué é pardo, estatura mediana, aparentando ter uns 24

<sup>127</sup> A ordem do que vem a acontecer no culto é um tanto relativa. Geralmente inicia-se com cânticos, extraídos de músicas de cantoras conhecidas do meio Gospel, sobretudo a Ana Paula Valadão, missionária e cantora evangélica. De acordo com David, representante do Ministério de Louvor, Ana Paula Valadão é muito conhecida entre o público evangélico e, sobretudo, entre os gays cristãos. Seus shows estão sempre repletos de homossexuais, segundo o mesmo. Após o momento inicial de louvor, pautado sempre por bastante emocionalismo, inicia-se uma espécie de pregação do pastor ou do presbítero. Não existe uma liturgia organizada no sentido de leituras bíblicas já estabelecidas. O que ocorre geralmente é a escolha, por parte do pregador, com base em seu próprio desejo, de uma passagem, ou várias passagens, enfocando alguma mensagem.

<sup>128</sup> Mais à frente tratarei desse aspecto.

anos. Trajava uma calça em um tom azul forte que chamou atenção assim que o vi entrando no templo. Sua camisa era em um estilo “hippie”, cor aproximadamente bege. Carregava no pescoço uma corrente com um pingente em formato de cruz, na cor dourada. Assim que me viu, antes de ir ao púlpito, seguiu em minha direção e apertou a minha mão, dando-me as boas vindas. Até então somente o pastor e o presbítero sabiam que eu estava ali por interesse acadêmico. Coisa que os membros não imaginavam, crendo ser mais um que se juntava ao rebanho. Resolvi tomar essa postura para não causar de início nenhum desconforto ou ideia de que havia alguém os vigiando (DIÁRIO DE CAMPO, 18 de julho de 2013).

O presbítero Josué costumava vestir roupas mais chamativas, tanto no formato, geralmente com um corte seguindo padrões da moda, quanto nas cores. Sua performance, um tanto “efeminada”, fugia dos padrões comuns de masculinidade. Seu discurso era sempre pautado por uma descontração e jogava no meio de sua pregação algum exemplo “mundano”. Sua forma de pregar não se prendia única e exclusivamente ao texto bíblico ortodoxo, sempre de forma criativa fazendo alguma ponte com algum símbolo da cultura *pop* amplamente consumida por alguns grupos de homossexuais, sobretudo dos centros urbanos.

Já eram 19h50. Ao chegar ao púlpito, o jovem presbítero deu boas vindas a todos, indo direto ao ponto. A reflexão daquele culto de oração seria baseada em considerações feita pelo apóstolo Paulo, no livro bíblico de Atos dos Apóstolos, capítulo 20. No referido texto Paulo exorta os fieis na perseverança de estarem unidos, sobretudo no amor. É um texto que evoca também sua viagem apostólica para a Macedônia e a Grécia. Todo o surgimento da Igreja Cristã primitiva. A todo o momento, o presbítero elucidava a questão das primeiras comunidades cristãs. Destacou o espírito de união entre aqueles cristãos e a solidariedade a Paulo no seu projeto evangelizador para além do mundo judeu conhecido. O presbítero também tratou do espírito solidário que levavam todos a se chocarem por saber da possibilidade de não mais encontrar o apóstolo. Aproveitando o ensejo, Josué comentou sobre as despedidas da vida. O constante ir e vir. Comparou a vida como um terminal rodoviário, de um eterno encontro e desencontro, citando Marc Auge e sua antropologia da mobilidade. A pregação de Josué demonstrava conhecimento a certas categorias do pensamento científico, só que feita dentro de uma linguagem coloquial, provavelmente, devido a sua formação acadêmica pela Universidade Federal de Alagoas.

Continuando a pregação, foi levada também em conta uma passagem em que Paulo adverte que na sua partida muitos falsos profetas se levantariam ensinando doutrinas torpes e desviando o povo de Deus. Neste momento, o presbítero relembra a história da igreja, dando a entender que enormes corrupções foram sendo incorporadas por um cristianismo institucionalizado. O pastor, sentado na primeira fileira, balançava a cabeça em aprovação ao que era dito. E atento, permaneceu ouvindo o que era falado pelo clérigo no púlpito.

Ao mesmo tempo, Josué destacava a perseguição que a Igreja inclusiva sofria de denominações convencionais, acusando-os de falsos profetas do apocalipse com base no versículo em que Paulo alertava contra os falsos profetas disfarçados de cordeiros. A entonação de sua voz dava a entender o repúdio que sentia diante dessas acusações, ensinando aos fieis presentes que o discurso inclusivo, na verdade, tenta aproximar-se ao máximo do discurso de amor das primeiras comunidades primitivas (DIÁRIO DE CAMPO, 18 de julho de 2013).

A todo o momento é visível certa justificação do modo de conceber a fé cristã fornecida pela teologia inclusiva. Ao que parece, o sentido de sua fala também é bastante pedagógico no tocante a um discurso de aceitação e conforto àqueles que talvez sentissem um certo incômodo dentro da Igreja, fruto de uma cultura cristã conservadora e homofóbica. Tal hipótese foi confirmada mais a frente, ao final da pregação, quando me locomovi juntamente com Josué ao ponto de ônibus mais próximo para o meu retorno. O mesmo reside por aquelas redondezas. Segundo ele, a igreja tem investido em tratar constantemente que Deus não condena a homossexualidade, pois é comum crentes ainda em dúvida com essa questão. A essência da justificativa era sempre pautada na ideia do Deus amor:

No decorrer da pregação, ainda, Josué trazia alguns exemplos para elucidar a questão do amor, do amor que ultrapassa os limites, que é caridade e benevolência. Citou o exemplo do amor conjugal, ou entre namorados. A importância da solidez da relação, do cuidado, do amar para além dos defeitos e diferenças, pois como o mesmo afirmou: cada qual possui uma peculiaridade. No meio do discurso, repleto de elementos evangélicos, o presbítero citou a letra de música de uma cantora americana, mais conhecida como Lady Gaga. Em uma de suas músicas intitulada “*Bad Romance*”, segundo o presbítero, a letra diz: “eu quero a sua feiura, eu quero a sua doença”. Josué afirma que a música critica os estereótipos e modelos ideais de amor cuja preocupação é com a beleza física ideal, a perfeição das histórias de princesa encantada.

Após o momento da pregação, mais cânticos eram entoados pelo ministério de louvor, composto, naquele momento, por dois jovens, David, 19 anos, e Aron, 22 anos. Este último trajava uma calça na cor amarela, sapatos lilás e uma camisa de cor vermelha, estilo Polo. As luzes foram apagadas. Era uma prática de toda vez que se entoava um louvor, todo o interior ficar no escuro, contando somente com uma iluminação azul colocada no pé do púlpito, cuja intenção também era de iluminar um arranjo artificial de flores. Toda igreja entoava o cântico que dizia: “Digno é o cordeiro que foi morto, Santo, Santo, Ele é...”. Logo em seguida, o pastor segurou o microfone, e informou que iriam ser passados envelopes para os membros colocarem suas ofertas<sup>129</sup>. Ao fundo, a música permanecia tocando. Ainda assim, Benjamin informava que só era para colocar oferta real quem tivesse/pudesse, quem não possuísse dinheiro naquele momento, que ofertasse o seu coração para Deus.

Um dos membros, Iohan, 30 anos, alto, magro, negro, saiu da última fileira da igreja. Com uma cestinha, passava em cada cadeira entregando um pequeno envelope cuja frente continha um fundo colorido lembrando as cores do arco-íris com o nome da igreja, o endereço e o telefone para contato. Os cânticos continuavam enquanto cada qual retirava seu dinheiro da carteira e colocava no envelope que logo depois de alguns minutos eram recolhidos. Logo após, eram consagrados e abençoados pelo pastor e a comunidade com os braços erguidos ouvia os dizerem de benção do religioso. O som estava muito alto, era um tanto difícil ouvir o que se falava, pois, desde o primeiro momento em que entrei na igreja, percebi que era um costume haver gritos, aplausos, lágrimas. O pastor com um microfone gritava, proferia palavras de adoração, solicitando de Deus proteção e providência. Ao mesmo tempo parava com os clamores intercessórios e seguia a letra do cântico. Nesta outra música, também do grupo gospel: “Diante do Trono”, gritou toda a igreja: “Ó Santo Deus, fico maravilhado, tu é muito mais do que eu

<sup>129</sup> Ver anexo D – imagem 04, Pág. 198.

possa expressar!” Em meio a isso, era comum ouvir: “glória a Deus!”, “Só tu és santo!”, “louvado seja Deus!”.

Os dois rapazes do ministério de louvor pareciam profundamente envolvidos com a música. Cantavam com uma motivação surpreendente. Olhos fechados, braços elevados. Por alguns segundos, ficavam em silêncio, e um pequeno movimento na cabeça podia ser notado, como se algo fosse confirmado naquele momento. Às vezes uma das mãos era dirigida ao peito, um semblante de contemplação podia ser notado, que logo era mudado para um aspecto como se manifestasse dor, olhos e bocas pressionados. Todos naquele ambiente pareciam estar em êxtase. Alguns membros ajoelhavam-se, erguiam os braços em profundo clamor. No culto de oração não se perdia a oportunidade de clamar em alto e bom tom!

Após este momento profundamente emotivo, o pastor proferia mais palavras de libertação, sempre com um fundo musical instrumental. Em seguida mais louvor era entoado. Todos os membros ali presentes neste dia eram do sexo masculino. Na maioria, jovens. Em seguida, as luzes foram acesas. O culto já estava no seu fim, próximo das 21h00. Avisos finais eram salientados à comunidade, sempre lembrando o horário do próximo culto, aos sábados, 19h00 (Culto de Louvor e Adoração) (DIÁRIO DE CAMPO, 18 de julho de 2013).

Através da observação participante pude constatar que o discurso do presbítero Josué é marcado por algumas expressões como solidariedade, amor, união, caridade e benevolência. De fato, há um propósito em destacar estes aspectos tão caros do cristianismo paulino. O discurso da Igreja Missionária Inclusiva tenta, a todo instante, reforçar as características da comunidade cristã primitiva e sua experiência da solidariedade. Essa tentativa reflete exatamente a experiência contrária que os membros da igreja tiveram em suas antigas denominações religiosas. Quando essa lógica paulina funcionava nas antigas igrejas, era restrita ao seguimento normalizado da religião, pois a experiência da abjeção, da humilhação, tornou-se a principal causa da maioria dos membros procurar uma alternativa no campo religioso. A experiência do xingamento, da exclusão, da não solidariedade, motivou à construção de um *ethos* cristão que praticasse exatamente aquilo que era a base das primeiras comunidades cristãs.

Deste modo, o discurso do presbítero Josué é bastante significativo, pois, expressa toda uma tentativa de estruturar um nova igreja cujo objetivo é funcionar, também, como um espaço de reconhecimento da diversidade. De acordo com Axel Honneth (2007)<sup>130</sup>, a agressão física, vista como negação do amor, o não reconhecimento por parte do sistema legal e a não valorização das aptidões e habilidades desenvolvidas pelo sujeito são situações que geram a anulação da autoestima e a falta de confiança do sujeito em si mesmo. Ambas as situações

---

<sup>130</sup> Maiores considerações acerca da Teoria do Reconhecimento, de Axel Honneth, serão explanadas no capítulo seguinte.

ocasionam uma realidade, muitas vezes, de uma não realização afetivo/social por parte dos sujeitos.

Na perspectiva honnethiana, três são os padrões de reconhecimento: por meio do amor (01), pelo aspecto civil-legal (02) e pela solidariedade social (03). Essas três dimensões, de acordo com o autor, são de extrema importância para a construção de uma condição necessária para a interação entre os indivíduos levando em conta sua dignidade e integridade física e psicológica. Experiências que negam algum, ou mesmo os três padrões, são nocivas ao desenvolvimento do ser humano. Sendo assim, a Igreja Missionária Inclusiva tenta preencher essas lacunas ocasionadas pela experiência da abjeção que não só ocorria dentro do universo religioso, mas, em alguns casos, era refletido também dentro da escola e do âmbito da família.

Utilizo, assim, os fragmentos observados e anotados do diário de campo como fonte ilustrativa para demonstrar o *ethos* religioso dessa comunidade. Os relatos das práticas, os rituais, tornam-se de extrema importância para entender a ação motivadora de condutas dos atores sociais. Seus rituais revelam o próprio segmento moral que os engendram. A Igreja Missionária Inclusiva é genuinamente protestante, portanto, cristã. A bíblia, como em qualquer tradição protestante, é o único meio pelo qual se sabe de Deus. Não há outra regra de fé. *Sola scriptura, sola fide, sola gratia, sola Christus*. Esta é a base de qualquer instituição cristã inclusiva, visto que tal ramo nasceu exatamente de dentro do protestantismo<sup>131</sup>.

Deste modo, os “sacramentos” existentes dentro do mundo cristão evangélico são do mesmo modo reinterpretados dentro desta comunidade sob a ótica inclusiva. O batismo na idade da razão, a bênção matrimonial, a santa ceia. Assim como nas demais igrejas reformadas, a santa ceia tem sentido figurativo e não real. A comunidade inclusiva, um domingo em cada mês, realiza a santa ceia, partindo o pão e distribuindo-o juntamente com suco de uva entre seus membros como forma de recordar o sacrifício de Cristo.

Émile Durkheim (2008) ressalta que os ritos, no âmbito da religião, sempre serão revitalizados como uma maneira de manter firme o espírito de coesão através da recordação de elementos essenciais da ideologia religiosa. Assim também ocorre com a festividade da

---

<sup>131</sup> Até então não foi possível verificar um ramo inclusivo dentro da Igreja Católica. O que existem são grupos autônomos (quem não falam em nome da igreja universal) de fiéis católicos gays, mas quase não há possibilidade de uma igreja católica local adotar a teologia inclusiva pelo fato de existir um controle doutrinário através da Congregação para a Doutrina da Fé (CDF).

páscoa, entre outras festividades, por exemplo, em que se celebra a ressurreição de Jesus, em que o fiel é trazido ao cenário histórico do calvário e do ressurgir do mestre. O intuito é aquecer, trazer a tona um novo fervor religioso, garantindo a existência da religião e aperfeiçoar a manutenção da coesão e solidariedade:

(...) A religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos (DURKHEIM, 2008, p. 38).

Sabe-se, através da repetição dos rituais e celebrações litúrgicas, o grau de participação do fiel naquele evento, dando mais ou menos à medida de como os dogmas são assimilados pelos sujeitos. O tema da coesão, já retratado pelo sociólogo francês, é de inteira importância para a compreensão do grupo que estudei, pois esta mesma coesão possibilita a afirmação de uma identidade gay cristã e a manutenção de tal segmento religioso na cidade de Maceió. Os rituais constituem-se, assim, em mecanismos diretos de reprodução e ressignificação de uma tradição, neste caso, protestante. De acordo com Giddens: “(...) o ritual é parte das estruturas sociais que conferem integridade às tradições<sup>132</sup>; o ritual é um meio prático de se garantir a preservação. (...) Conecta firmemente a reconstrução contínua do passado com a ação prática, e a forma como o faz é patente” (GIDDENS, 1997, p. 82).

A questão da coesão também é fortemente destacada por Berger (2012). Para o mesmo, a religião exerce um importante papel de organizadora das relações sociais, constituindo-se, como bem ressaltei no capítulo 02, enquanto um elemento eficiente no combate a desintegração social. A esfera da religião organizará a sociedade dando sentido à ação do sujeito; sentido este que é baseado no sagrado. Quanto a sua consideração em torno da ação - enquanto algo dotado de sentido - é nítida a influência weberiana.

Além dos rituais e sacramentos, a igreja utiliza de um discurso bastante pautado pelo emocionalismo. É fortemente visível em todos os cultos, sobretudo antes das ofertas, momento em que também se tocam os cânticos. A seguir, trago o relato da festividade de um ano da nova nomenclatura IMI:

---

<sup>132</sup> Por “tradição”, Giddens (1997) irá entender ser o meio organizador da memória coletiva.

Hoje, 15 de setembro, foi realizado o culto que celebra 01 ano de existência da Igreja Missionária Inclusiva. A igreja estava lotada. Muitas pessoas em pé. A maioria era do sexo masculino, jovens. Sentei na primeira fileira, ao meu lado uma jovem, a única do sexo feminino. Mais atrás, na última fileira do lado esquerdo, é possível ver duas mulheres de idade aparentemente mais madura. Depois, descobri que se tratava da mãe de David, do ministério de Louvor, também o membro mais novo dessa comunidade. Neste dia, foi colocado um telão em que algumas mensagens apareciam, além das letras dos cânticos que eram entoados. O pastor estava de terno escuro, uma calça mais justa ao corpo na cor vinho. Camisa quadriculada por dentro. Proferiu um discurso bastante forte de inclusão e aceitação. Relembrou àqueles que eram perseguidos pelas suas famílias por conta da orientação sexual. Após o discurso de abertura, como sempre, focou no louvor e adoração. O som estava tremendamente alto, até mesmo com o uso do microfone estava difícil compreender o que Bejamin falava. Algumas frases, palavras, conseguia entender. Luz apagada, dois membros do ministério de louvor fervorosamente começaram a cantar. Até então, tinha sido o culto em que mais tinha visto manifestação emotiva. Lágrimas, gritos homenageando a Deus, mãos para o alto suplicavam por um milagre, uma proteção, bênçãos de toda a sorte, sobretudo para a igreja, tão jovem em sua caminhada. O pastor Bejamin caminhava de um lado e para o outro na linha em que estava o púlpito, sentido horizontal. Dirigia um clamor de libertação, de cura da depressão, de tudo aquilo que impossibilitava o cristão a exercer suas atividades diárias. Misturado à sua fala, podia-se ouvir línguas estranhas. Entendendo-as como um dom, era demais comum entre os adeptos a utilização da glossolalia. Nem todos eram a favor, outros facilmente falavam em línguas estranhas. O fervor tinha tomado conta de todo aquele ambiente. Um verdadeiro êxtase coletivo.

Em um determinado momento não conseguia mais diferenciar o que estava sendo falado, pois um conjunto misturado de vozes proferindo orações e súplicas tornavam o ambiente um emaranhado de sons. O pastor gritava: “Ele me ama, Ele me ama”, seguindo a letra de uma música bastante tocada em quase todas as celebrações. O ambiente estava muito quente. Havia a pretensão de ser instalado um ar condicionado, fruto do dinheiro arrecadado nas ofertas, do dízimo, todavia não conseguiram fazê-lo para o dia do evento, já que daria uma quantidade de pessoas muito maior do que um culto de rotina (tinham mais de 50 pessoas). Mesmo com o calor avassalador, o pastor continuou aos gritos, clamando em voz alta, proclamando bênçãos para toda a igreja. O templo foi mais uma vez consagrado e uma situação chamou-me a atenção. Os dois presbíteros, Josué e Enoque, em meio ao clamor e agitação dos fieis em oração, começaram a tocar com as duas mãos algumas partes internas do templo. Josué apoiou suas mãos na parede próxima ao banheiro e lá começou a orar. Em uma espécie de tentativa de abençoar cada espaço da igreja. O outro presbítero orava com as mãos em uma das paredes. Em meio a toda essa emoção, era possível ver nos rostos dos jovens cristãos uma fisionomia que demonstrava emoção, às vezes alegrias, através de sorrisos, outra hora aparentava dor pelo pressionar dos olhos e boca (DIÁRIO DE CAMPO, 15 de setembro de 2013).

Impreterivelmente, a Igreja Missionária Inclusiva carrega consigo elementos clássicos de uma ética protestante. Como já afirmei, a maioria dos membros, antes da construção desta comunidade inclusiva, veio de outras denominações evangélicas – como a Igreja Batista, Assembleia de Deus, Adventista do Sétimo Dia, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos últimos dias, etc., - aglutinando às tradições das antigas denominações à vertente inclusiva<sup>133</sup>. Sendo

<sup>133</sup> Ver anexo c – gráfico 07, pág. 196

assim, a IMI corresponde também, nesta primeira fase, a um mosaico de doutrinas das mais diversas vertentes denominacionais.

Por diversas vezes, foi perceptível comportamentos de membros que aludiam a suas antigas igrejas, como por exemplo: entrar no templo e seguir para uma cadeira e antes de sentar, ajoelhar-se de frente à mesma, realizando uma oração em silêncio. Enquanto uns, nos momentos de clamor e adoração, proferiam frases em línguas estranhas e oravam com mãos estendidas para o alto, outros sequer saíam dos seus cantos, algumas vezes sentados ou em pé, faziam suas orações de forma discreta. Não era obrigado concordar com a prática pentecostal da utilização de “línguas estranhas”, conforme salientou o pastor Benjamin. Os que não acreditavam faziam uma oração, louvavam, do jeito que aprenderam em suas antigas comunidades de fé. No entanto, todas as formas de comportamento e tradição evangélica eram respeitadas, pois, acima de tudo existiam verdades de fé universais<sup>134</sup> em torno da qual havia um consenso, verdades essas que demarcavam o *ethos* protestante, colaborando para construção da identidade do “ser evangélico”, independente da igreja que veio.

De acordo com Antônio Gouvêa Mendonça (2008), o protestantismo implantado no Brasil é fruto das missões americanas. Conforme foi discutido no capítulo 2, o protestantismo aqui somente conseguiu ir firmando-se através da união entre o a Coroa Portuguesa e a Inglaterra, país genuinamente reformado. A dependência econômica de Portugal à Inglaterra, que protegeu este de possível represália da França de Napoleão, trazendo a Família Real para o Brasil, preparou terreno para acordos mistos entre as duas nações, favorecendo a criação de tratados de tolerância às práticas da “nova religião”:

Em suma, a convicção de que os fatores específicos da ordem histórico-social do Brasil, aliados à especificidade da mensagem religiosa dos missionários, modelaram aqui um protestantismo com características muito próprias, até certo ponto, negador de seus modelos históricos ligados ao liberalismo e à modernidade (...) (MENDONÇA, 2008, p. 31).

O protestantismo brasileiro, apesar da influência Americana, conseguiu percorrer alguns nortes de forma original. Mendonça afirma que o modelo brasileiro se referenciou no pietismo, em termos de vivência religiosa, assumindo também características milenarista-messiânico. Os movimentos filosóficos e científicos dos séculos XVIII e XIX, evolucionismo,

---

<sup>134</sup> Apesar da multiplicidade de denominações e diversas doutrinas muitas vezes antagônicas, na vertente protestante do cristianismo, existe uma base comum que é a crença na salvação exclusivamente pela fé, não merecida, mas dada como um dom divino, sobretudo pela expiação dos pecados por Cristo na cruz, na rejeição da intercessão dos santos em face da exclusividade mediadora de Jesus, crença na Bíblia com única regra de fé e a livre-interpretação dos textos sagrados.

iluminismo, racionalismo e liberalismo, exerceram profunda influência na constituição teológica protestante, aglutinando em certa medida, um caráter neoplatonista. A teologia protestante em âmbito americano carregava consigo esse ambiente de profundas mudanças sociais, buscando um equilíbrio entre a religião e a sociedade civil (MENDONÇA, 2008).

No entanto, ao chegar ao Brasil, já tinha encontrado uma sociedade pronta, quase “estática” no sentido de uma estratificação rígida e sem grandes mudanças no tocante à ascensão de classe social, diferente do espírito liberal pelo qual os EUA se constituíram. Já havia uma religião instituída – o velho catolicismo lusitano. Este ponto é fundamental para o entendimento dos movimentos religiosos de cunho protestante dos dias de hoje. As características pelas quais as vertentes evangélicas vieram tomando no Brasil, sobretudo nos dias atuais, refletem essa influência externa – protestantismo de missão americano – aglutinado à conjuntura política e social interna – cujo catolicismo romanizado não alcançava a todos, dando espaço para crescentes práticas de uma religiosidade não institucionalizada (nascendo daí o catolicismo popular), mescladas por movimentos político-religiosos como o caso do movimento messiânico.

Os principais grupos que chegaram aqui – congregacionais, presbiterianos, metodistas e batistas – atuavam estrategicamente camuflando as suas diferenciações denominacionais. A tentativa era difundir uma doutrina mais homogênea para não causar espanto quando se soubesse das divisões doutrinárias que permitiam a proliferação de vertentes diferentes dentro do protestantismo. Carregaram consigo aspectos que de modo geral, conforme Mendonça, poderiam ser resumidos na crença do amor de Deus por todos os homens pecadores, justificados pela graça através da convicção no sacrifício de Jesus, regeneração da vida mundana e crença em um celeste porvir (segunda vinda de Cristo e instalação do seu Reino). Ainda, com base nessa ideia geral, característica clara do metodismo americano, incorporou-se à doutrina da “Igreja Espiritual” – que consistia na justificação e manutenção do *status quo* social – mais alguns elementos do pietismo – cujo emocionalismo era bastante presente (MENDONÇA, 2008).

Dentro do universo teológico pietista, o emocionalismo servia como um elemento agregador, contribuindo para coesão do grupo. Geralmente, o padrão da pregação protestante era, de acordo com Mendonça, um tripé: avivalista, polêmico e moralista. Sendo assim, a função do protestantismo era converter o indivíduo (avivalista) inculcando à verdade protestante ante o catolicismo (polêmico), difundindo seus padrões de comportamento

aceitável (moralista). A boa oratória dos pastores contemporâneos advém da influência de grandes pregadores avivalistas, sempre com base em um sermão extenso e profundamente emocionalista (MENDONÇA, 2008).

O discurso pentecostal e neopentecostal muito soube apropriar-se dessa característica, usando como estratégia de manutenção do grupo. A igreja Missionária Inclusiva não age diferente. Pelo contrário, carrega consigo essa apropriação eletiva, como bem elucida Natividade (2010) ao tratar da temática cristã inclusiva, constituindo-se em uma igreja moldada mediante empréstimos de uma variedade de referências. Entre elas está à herança de um discurso e sermão emocionalista, característica do protestantismo americano e que se instalou muito bem no Brasil, tendo sido bastante comentado entre os estudiosos dos novos movimentos evangélicos, enquanto tema base do pentecostalismo de terceira onda (ou neopentecostalismo). Quanto à pregação emocionalista, expõe Mendonça: “O sermão avivalista pretendia convencer o indivíduo de seu pecado, desencadear suas emoções e levá-lo a uma decisão existencial; por isso, quanto mais dramático o pregador, melhores os resultados” (MENDONÇA, 2008, p. 298-299).

Mendonça retrata ainda:

O arrependimento do ouvinte, quando atingido pela mensagem, regra geral era marcante, transformando-se em sinais externos de emoção como choro, gritos e às vezes êxtases. De modo que o convertido podia, até o fim de sua vida, lembrar-se com pormenores do dia de sua conversão. Podia datar a sua “experiência religiosa” e desenvolvê-la como uma emoção profunda, seguida de uma decisão existencial caracterizada por um “antes” e um “depois” (MENDONÇA, 2008, p. 299).

Pude apreender situação semelhante no discurso de Danúbio, jovem que entrevistei, relatando sobre o clamor que sentiu durante uma pregação, em um retiro de carnaval proporcionado pela IMI:

E chegou um momento... ahh... eu tive uma experiência muito forte ali no retiro, muito forte, muito forte, muito forte... e eu posso dizer que faziam-se anos... eu tenho hoje 37 anos, quando eu sai da igreja Mórmon eu tinha...ahh... 24 anos... mais de 10 anos depois e no retiro, ali na igreja... eu... eu tive a experiência... eu senti novamente o que eu havia sentido algumas vezes, quando era adolescente, quando fui no templo da igreja, quando era missionário, quando aqueles jovens... Maria e João vieram trazer o chamado missionário pra mim, eu tive de novo aquele mesmo sentimento. Então, pra mim foi maravilhoso... ma-ra-vi-lho-so... maravilhoso! E foi a constatação que realmente Deus me ama... independente se vou usar uma gravata ou saia, independente se eu vou estar deitado com... uma mulher ou um homem. A minha sexualidade não define meu caráter. A minha cama não define meu compromisso com Deus! (Danúbio)

A igreja Missionária Inclusiva se autointitula como uma igreja “neopentecostal pentecostal”. O pentecostalismo surgiu como um reavivamento, dentro do protestantismo, cujo eixo central estava alicerçado no dom de “falar em línguas”, em Los Angeles, Estados Unidos, 1906. Além do “falar em línguas”, o movimento se destacou pela crença no pré-milenarismo, cura divina e no batismo do Espírito Santo. Estes elementos não eram claramente presentes no eixo protestante tradicional, sendo tratado como recursos de uma nova vertente dentro do protestantismo como um todo.

No tocante ao Brasil, o movimento veio penetrar já no começo do século XX com a chegada da Congregação Cristã do Brasil e da Assembleia de Deus. Importante ressaltar que é reducionista a compreensão de que o movimento pentecostal se tratava de um seguimento religioso homogêneo. Pelo contrário, era possível perceber a existência de um pluralismo doutrinário, no entanto, algumas características gerais podiam ser visíveis como a crença no “dom de línguas”, elemento primordial, entre os estudiosos, para a classificação enquanto vertente pentecostal.

Após a década de 50 é possível verificar o nascimento de outras denominações com características diferenciadas no tocante ao núcleo pentecostal. O sociólogo Ricardo Mariano (1999) em sua obra: “Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil”, subdivide este novo movimento em três vertentes que chama de: pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo. O primeiro, no caso brasileiro, está associado às igrejas mencionadas no parágrafo anterior, cuja doutrina gira em torno da crença na volta triunfante de Cristo, o “dom de línguas”, a crença na salvação e do paraíso, além do ascetismo voltado para as coisas do céu e rejeição, de forma rígida, das coisas do mundo. O indivíduo cristão pentecostal, no caso do Brasil, recebeu e recebe muitas vezes o título estereotipado de “crente”, designando aquele que anda com a bíblia debaixo do braço e que sempre toma uma atitude de rejeição das coisas do mundo.

O segundo segmento, chamado de deuteropentecostalismo, surgiu no final da década de 50 para o começo da década de 60, proporcionando um destaque maior para a ideia da “cura divina” ao invés do dom de línguas, embora este também fizesse parte do seguimento que é considerado como um avivamento do movimento clássico. Igrejas como a Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é amor, geralmente são classificadas dentro desse

segundo momento<sup>135</sup>. Em meados dos anos 70 são perceptíveis no movimento algumas mudanças pertinentes, mas ao mesmo tempo demonstrando a continuidade da clássica ideal pentecostal. Este terceiro seguimento é chamado, por Ricardo Mariano, de Neopentecostalismo. Este ganhou notoriedade com o aparecimento da igreja Nova Vida, fundada pelo canadense Robert McAlister e, mais tarde, com o aparecimento das igrejas Universal do Reino de Deus<sup>136</sup>, Internacional da Graça de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, Cristo Vive, Renascer em Cristo, entre outras.

O arcabouço doutrinário das vertentes neopentecostais é mesclado pela ideia da “cura divina”, da promoção do indivíduo e seu bem-estar muitas vezes associado ao êxito material, advindo da teologia da prosperidade que prega a nítida relação da bem sucedida vida material como um sinal da graça de Deus, de valores voltados para a expansão de templos seguindo uma lógica praticamente empresarial; dentre essas práticas, chama atenção a utilização dos meios mais modernos de comunicação<sup>137</sup> para realizar suas pregações e da crença menos rígida quanto à inserção do cristão no mundo. O “crente” neopentecostal pode ser facilmente “confundido” com um cidadão qualquer, fugindo, no comportamento e aparência física, do velho estereótipo pentecostal tão marcado na cultura evangélica brasileira.

#### **4.2 Rupturas e conflitos – transição para a Igreja Missionária Inclusiva**

No dia 20 de julho de 2013, após o culto de Louvor e Adoração, ocorreu algo que até então ainda não tinha visto. Geralmente ao término dos cultos todos seguiam para suas casas. No entanto, quando o pastor Benjamin estava fechando as portas da igreja, o presbítero Josué deu a ideia de ir dar uma volta na orla de Maceió. Éramos 05 pessoas, sendo 02 da liderança mais 02 fiéis, o restante já tinha ido embora para seus respectivos destinos. Apesar de uma clara hierarquia existente, a relação era bastante amistosa entre pastor e fiel. Seguimos a pé com o percurso durando, em média, 15 minutos. Neste espaço de tempo, de forma espontânea, o pastor começou a contar sua história de vida<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> Para uma melhor compreensão acerca da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD – ver a obra: Igreja Universal: os novos conquistadores da fé, organizado por Ari Pedro Oro, André Corten e Jean-Pierre Dozon.

<sup>137</sup> Muitas dessas denominações possuem programações evangélicas em diversos canais televisivos. A IURD, por exemplo, é dona da segunda maior emissora do Brasil, e uma das maiores do mundo, a TV Record.

<sup>138</sup> No próximo capítulo, dedico um tópico com os “fragmentos de vida” dos adeptos.

Ao chegar à orla, aproveitando a espontaneidade de Benjamin, fui perguntando como é que surgiu a ideia de implantar uma comunidade inclusiva em Maceió. A orla estava bastante movimentada e era um pouco mais que 21h30. Dois dos membros seguiram na frente, conversando entre si, um pouco mais atrás ficou o pastor, o presbítero Josué e eu. Desde o início, pude perceber uma vontade de falar por parte do líder da igreja, contando-me detalhes da fundação da CCNE, seu fim e o nascimento da IMI, muitas vezes antes mesmo de ser lançada alguma indagação de minha parte.

De acordo com o pastor, a Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE) tem sua sede regional em Natal (RN) e desde sua nova conversão manteve laços estreitos com a CCNE, sobretudo a de Recife. Acabou sendo mandado em missão para Maceió para ajudar a igreja que já estava instituída. Em 2010 já existia uma célula<sup>139</sup>. Um pequeno grupo reunia-se em uma residência sob a liderança de Pedro, o fundador da célula. Em 2011 um líder foi colocado para pastorear a nova igreja. No entanto, desde sempre a CCNE de Natal mostrou-se contra a instauração desta comunidade aqui. Apesar disso, a igreja foi fundada. Antes de Benjamin vir, a liderança daqui, que já conhecia e mantinha contato, sempre pedia seu auxílio já que o mesmo tinha contato direto com as lideranças. Na tentativa de ajuda à missão em Maceió foi que Benjamin juntamente com seu companheiro, diácono Scott, chegaram a terras alagoanas.

A princípio, o mesmo tinha ouvido falar que em Maceió havia um “grande grupo abençoado”, no entanto, o casal não encontrou mais que três membros em uma sala bastante pequena. O líder já não era mais o primeiro. Um segundo assumiu após ter tido uma briga com o anterior em uma boate gay da cidade, afirma Benjamin retratando o que lhe foi passado. O seu esposo, por parte da liderança geral da CCNE, foi cogitado para ser pastor da igreja por ter um emprego fixo, maiores condições financeiras. No entanto, Benjamin contestou tal possibilidade devido ao fato de Scott ser um recém-convertido, não tendo ainda o carisma e a sabedoria, nem uma preparação psicológica para o cargo de pastor que, segundo ele, só o tempo e dedicação poderiam dar-lhe. Sendo assim, Benjamin acabou permanecendo como pastor.

No início, os cultos eram realizados no bairro do Jacintinho e depois no Poço, chegando a ter em média 60 pessoas. Conflitos começaram a surgir na medida em que alguns

---

<sup>139</sup> O critério da CCNE, de acordo com o pastor, é que se houver menos de 10 pessoas ainda é possível ser considerada uma célula: “os que estão na igreja CCNE usa o critério de... é... 10 pessoas. Se tiver 10 pessoas já se é uma igreja ,né, então, como a igreja CCNE trabalha com esse modelo, e não o modelo congregacional, mas no modelo igreja, a célula é uma célula de uma igreja” (Pastor Benjamin).

fiéis passaram a exigir cargos para alguns ministérios alegando que assim ficou acordado com a antiga liderança. No entanto, Benjamin negou tais cargos afirmando que estes não eram dados como um favor; seria necessário ter o carisma para exercer algum ministério. Muito desses membros frequentavam o antigo Iate Clube Pajuçara, espaço de “pegação gay”<sup>140</sup>, algo que Benjamin considera como prática promíscua e anticristã.

A igreja, em amplo crescimento, não tinha apoio de sua liderança maior, a igreja de Recife e de Natal. O tempo foi passando e a sensação de estar isolada foi crescendo para aquela nascente comunidade. A realização dos sacramentos, batismo, por exemplo, só poderia ocorrer com permissão da autoridade maior da igreja. Além do mais, a CCNE Maceió estava juridicamente registrada no nome da antiga liderança, algo que causava um desconforto para o ministério e liderança de Benjamin e seu esposo.

O presbítero Josué ainda ressaltou que o descaso da Igreja de Recife para com a de Maceió ficou mais aguçado após a suposta separação do casal de lésbicas que exercia a liderança em Natal. Nenhuma ajuda financeira era dada, fazendo com que Scott retirasse de sua renda pessoal (o mesmo tem formação universitária) para manter a igreja, pois os dizimistas quase não existiam. O público da antiga CCNE e nova IMI é composto praticamente por jovens, do sexo masculino<sup>141</sup>, de 13 aos 37 anos de idade. Muitos ainda não têm emprego, dependendo dos pais e, por sua vez, não contribuindo com o dízimo de forma satisfatória. Pude presenciar momentos em que o pastor retirava dinheiro da oferta do dia para garantir a passagem de ônibus de alguns membros.

#### 4.2.1 Uma nova identidade e uma moral revista

No segundo semestre de 2012 a igreja organizou uma reunião com a liderança eclesial para decidir os rumos dessa que era a primeira e única igreja inclusiva do Estado de Alagoas. O descaso da CCNE Recife - Natal já vinha ocasionando um stress dentro da comunidade:

---

<sup>140</sup> Mais informações sobre os espaços de pegação na cidade de Maceió, consultar: SILVA, F.S. **O Averso da(s) Identidade(s) Homoeótica(s) Maculina(s) nos Espaços Homofobico(s) na terra dos Marechais (Maceió/AL)**. 2009. 213f - Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais. Universidade Federal de Alagoas. 2009.

<sup>141</sup> Durante o período em que pesquisei, somente presenciei a frequência de duas mulheres. No entanto, as mesmas quase não estavam frequentando no período pesquisado, dificultando até mesmo um contato maior. A IMI é impreterivelmente uma igreja formada por jovens do sexo masculino. Atualmente, a mesma tem tentado modificar essa realidade convidando mulheres lésbicas a fazerem presença no templo.

Amigos meus da sede em Recife vinham me ajudar aqui, mas sem autorização da igreja porque não consentiam e quando voltavam lá, pediam para a igreja fazer alguma coisa por Maceió, a resposta deles era: “eu lavo as minhas mãos e não me interessa!” Então, o descaso deles com a cidade de Maceió... com a igreja, era muito grande. Era como se não tivesse valor pra eles. Por quê? Porque a igreja de Maceió era uma igreja de jovens que não tinha uma receita muito grande pra eles. Então, por essas questões, eu resolvi orar, e através de um sonho Deus me falou sobre a Igreja Missionária Inclusiva (Pastor Benjamin)<sup>142</sup>

O presbítero Josué sugeriu que a igreja voltasse a ser um grupo mais informal, como era antes de se instituir igreja, pois assim não precisaria também de toda a parafernália burocrática de registro etc. Mas, a maioria acordou de continuar de fato sendo uma igreja, porém, que fosse desvinculada à “CCNE”. Segundo o pastor, algumas imposições eram feitas pela sede da CCNE com relação ao horário do culto, trajes da liderança eclesiástica, liturgia, comportamento etc. Elementos estes que estavam de alguma forma incomodando à liderança de Maceió. Benjamin, por exemplo, tinha que retirar o seu alargador<sup>143</sup> da orelha, que utilizada desde seus 15 anos, em vista da obediência ao código de ética, esperar também algum parecer com autorização para realização de batismos, inviabilizando a agilidade no funcionamento do templo.

Avalio que se constituiu um sentimento coletivo de rebeldia que foi assumido pelas lideranças de Maceió. Podia ser sentido nas falas dos líderes: quem é a CCNE para exigir-nos um código moral/seus usos e costumes<sup>144</sup> se tampouco estava preocupada com as necessidades da igreja de Maceió? Deste modo, a igreja maceioense acabou rompendo com a sede regional de Natal, causando também um constrangimento para o pastor Benjamin e toda a liderança eclesiástica local. Muitos da liderança da CCNE Recife cortaram laços de sociabilidade com o referido pastor. Não se puseram a entender as dificuldades de uma igreja nascente ainda mais de caráter inclusivo, cuja quantidade de adeptos em poucos casos chega a ser a mesma de uma comunidade convencional.

---

<sup>142</sup> A sede solicitava o dinheiro arrecadado dos dízimos e uma vez por ano pedia uma foto com os membros da igreja para ser enviada a São Paulo para demonstrar que no Nordeste existia uma igreja estruturada e com bastantes adeptos, afirmou Benjamin.

<sup>143</sup> Alargador é um acessório que muito se tem usado nos lóbulos da orelha. É bastante difundido entre os jovens do meio urbano. Sua utilização pode ser vista, também, entre outros seguimentos culturais, como entre etnias indígenas.

<sup>144</sup> Na prática, não havia uma fiscalização concreta da CCNE em torno da sua denominação em Maceió. Se for feito um comparativo, a igreja de Maceió, segundo o pastor, era mais rigorosa quanto aos valores que a CCNE, em termos de cobrança para com o pastor da igreja local.

Uma nova identidade já vinha sendo construída levando em conta as necessidades locais. Todavia, a sensação de medo também fez com que o pastor e seu companheiro pensassem em desistir da missão. Porém, segundo eles, algo os fortalecia, a crença na providência divina, uma das marcas da igreja de Maceió. O pastor sempre utilizava no seu discurso, diante de alguma dificuldade pessoal ou da comunidade, o seguinte jargão: “Deus sabe de todas as coisas!”.

O nome da nova igreja também tinha sido colocado em pauta. O presbítero Josué não gostava da ideia, que tinha surgido de se colocar o termo: “missionária”, pois de alguma forma o lembrava de igrejas evangélicas convencionais. Devido a sua experiência de vida já mencionada, na sua mente, a igreja inclusiva não deveria se guiar por meio de “vícios” protestantes, com aquele moralismo exacerbado, tampouco com nomenclaturas que lembrassem igrejas “opressoras”. Deveria ser uma comunidade libertadora, em sua opinião, que zelasse pelo evangelho e que imitasse as primeiras comunidades cristãs, elemento este que afirmava ter sido esquecido pelo movimento evangélico brasileiro. No entanto, divergindo, Benjamin sempre teve em mente que a igreja inclusiva era sim uma igreja evangélica e deveria ser pautada por elementos claros do mundo protestante. A única diferença, como o mesmo ressaltava, era o acolhimento e aceitação de indivíduos que fugissem à norma heterossexual. Este era um dos conflitos que foi perceptível no discurso dos dois. Um consenso, portanto, foi chegado e a ideia libertadora de um evangelho inclusivo do presbítero Josué mais à clara menção ao movimento evangélico com o termo “missionária” foi também aclamado, surgindo, daí, a Igreja Missionária Inclusiva<sup>145</sup>.

Com um novo nome, a Igreja Missionária Inclusiva começava a se organizar enquanto tal<sup>146</sup>. Um novo estatuto seria preciso. No momento em que cheguei à igreja, por volta do mês de julho, não havia de forma clara um estatuto organizado. Quando perguntava pelo mesmo a resposta sempre era de que se estava confeccionando. De acordo com Benjamin, a IMI trabalha com a ideia de que o cristão deve ter clareza de seus atos, cabendo à igreja expor qual o caminho correto, mas a decisão ficaria a sua livre escolha: “tudo é permitido, mas nem tudo convém”. A nova igreja queria arejar o ambiente, não impor doutrinas pelo fato do evangelho

---

<sup>145</sup> No tópico destinado à segunda fase da Igreja Missionária Inclusiva, demonstrarei que esta comunidade cada vez mais foi se destacando como uma comunidade evangélica de fato, como qualquer outra, optando por uma doutrina única e promovendo uma reforma moral, pregando fortemente a ideia de uma homossexualidade higienizada, descontentando o presbítero Josué, culminando com sua excomunhão.

<sup>146</sup> Seu projeto é o de trabalhar com jovens LGBT, já que os mesmos não têm uma igreja para si. Outras pessoas são bem vindas, mas o projeto inicial da IMI era o de trabalhar com este público.

ser liberdade. No entanto, a igreja existia para orientar as condutas e conduzir o fiel a Cristo, “único salvador”. Era marca da CCNE, de acordo com o pastor, um rigor no controle das condutas, algo que o mesmo afirmava não ser necessário, pois acaba instigando justamente à rebeldia, a transgressão; principalmente quando este rigor não está pautado na bíblia e sim em “tradições humanas”.

No tocante às questões clássicas como a atividade sexual antes do casamento, uso de preservativos, quantidade de parceiros, casamento etc., a pessoa do pastor demonstrou, em seu discurso, uma certa maleabilidade. A igreja não seguia uma única doutrina prefixada, se é que é possível falar desta forma. Alguns elementos não estavam na bíblia como uma receita de bolo, cabendo o bom senso. Benjamin resignificava a ideia do casamento. Para este, nos dias de hoje, a essência do casamento pode ser entendida no compromisso sério com o outro, sempre uma relação monogâmica, conforme o pensamento tradicional cristão. Seja o indivíduo gay, hetero, bissexual etc., teria que se resguardar para o seu (a) parceiro (a). Jurar fidelidade e não manter relações sexuais com outros indivíduos fora da união. O sexo deveria vir como sinal de maturidade do casal, sendo assim, não teria um momento exato para ocorrer. Geralmente é uma questão subjetiva. No entanto, uma coisa era certa, somente deveria ser praticado como símbolo máximo de amor e compreensão pelo outro. A igreja, afirma Benjamin, não poderia controlar as mentes de cada adepto, cabendo cada qual decidir o caminho a ser traçado:

Antes de o casamento ser uma realidade para os homossexuais, nós acreditávamos assim: se você já entra na IMI com seu relacionamento estável, se você já tem uma vida sexual com ele, e uma vida estável com ele, nós respeitamos sua relação contanto que você ganhe uma benção da liderança espiritual... que vai se comprometer com o seu ato, com o ato de manter relações sexuais antes do casamento, porque a liderança, no meu caso, entende que o casamento não é uma realidade para os homoafetivos, e para os homoafetivos manter a relação sexual seria impossível porque eles não conseguiriam se casar no civil, então nós daríamos a benção na igreja e eles poderiam ter a relação sexual normalmente. (...) Aos membros que só namoram, ou que passaram a namorar recentemente, o posicionamento da igreja é que a relação sexual para os solteiros, para os que estão namorando recentemente, não pode haver antes da união estável, da benção da igreja. O sexo é algo de Deus, Deus criou para gente desfrutar dele. (...) o sexo é a ligação das duas almas (Pastor Benjamin) (fala 01).

A troca de parceiros é desaconselhada:

A partir do momento em que eu me ligo só com uma alma hoje e daqui a duas semanas eu me ligo com outra alma, com outra alma e com outra alma, e com outra alma, através da relação sexual, eu estou trazendo o que a bíblia chama de maldição na minha vida porque eu estou adulterando. Não é legal para a própria imagem da pessoa e nem pra pessoa se ela vier assumir alguma responsabilidade depois na

igreja. Porque o que acontece? Se eu vou ficando com várias pessoas, eu vou ter uma má fama e com má fama minha palavra não terá credibilidade. (...) como todo cristão, o membro da Igreja Missionária Inclusiva, tem que ter certeza se aquele relacionamento dele é pra o futuro, e não pra agora, porque se for pra agora não vale a pena. Então, é... nós temos um grande problema no meio LGBT, a questão da carência... aí as pessoas se conhecem hoje e já “tão” namorando e amanhã já tem relações, e amanhã já fazem relações sem camisinha porque já confiam no seu companheiro, então, gera muitos problemas, então, pra diminuir esses problemas, nós aconselhamos que não façam... a gente pede aos irmão que são virgens (...) a gente aconselha a eles que não façam até o “casamento”. E aqueles que estão solteiros, que não façam porque estão solteiros, não tem um relacionamento... pra que não caiam na prática da... é.. da promiscuidade mesmo, de tá... porque o sexo, muitas vezes, vai causando o desejo e as vezes você vai ficando compulsivo e você não consegue controlar. Se tiver vou querer mais, vou querer mais (...) mas, não é uma coisa que se acontecer nós vamos afastar, desligar o membro da igreja, é um assunto que a gente vai conversar com ele e ter todo um cuidado por que aconteceu aquilo. Tudo que acontece dentro da igreja o pastor tem que saber (...). (fala 02)

Continua:

Hoje, como o casamento é uma realidade, na formatação do nosso regimento interno vai ficar da seguinte forma: se você tem um relacionamento estável com uma pessoa, se você mora com ela ou pretende morar, que você passe pelo curso de casais que a gente vai ter na igreja, que você... é... é.. se prepare pra no futuro casar, e aí você vai ter a benção pra manter relação com seu companheiro, porque você vai se preparar, então você vai namorar com ele, casar com ele, projetar o seu casamento num futuro mais distante. É o que “tá” faltando na comunidade LGBT, pensar-se no casamento. Se conhece hoje, se mora amanhã e se separa na segunda feira. (...) Se nós queremos ter uma família, temos que cuidar dos valores daquela família, né? Então, não que um casal que teve sexo antes do casamento vai pro inferno (...) é só a preocupação com a saúde... emocional e espiritual da pessoa. (...) Eu sei que acontece entre os membros da igreja relações sexuais, eu sei que acontece, mesmo que eles não namorem... eu não tô vivendo uma... é... um fanatismo... eu não tô vivendo... ah, chegou ali no altar da igreja, é tudo uma maravilha, todo mundo é santo...aleluia, glória a Deus, NÃO! Eu sei que os membros da igreja transam escondidos, eu sei que os membros da igreja saem para boate escondido. Tudo isso. Só que meu papel como pastor não é “tá” atrás dessas coisas, o meu papel é pregar e abençoar a vida deles e deixar que o espírito santo de Deus faça o resto do trabalho (Pastor Benjamin).

De acordo com o religioso, o namoro deve ser construído dentro de uma atmosfera de benção, ou seja, ser um relacionamento pautado por valores cristãos de respeito e fidelidade. O indivíduo, por ser gay, não está autorizado a manter práticas sexuais fora de uma cosmovisão cristã. “Jesus veio para todos, negros, pobres, ricos, heterossexuais, homossexuais etc.”. Assim é trilhado o discurso da liderança. Nesta fala é perceptível uma característica semelhante à primeira onda do Movimento Homossexual. Este emergiu, paralelamente a outros movimentos como o caso do feminismo, do movimento negro etc., tendo por base a mudança de perspectiva na ordem moral da sociedade. A ideia de justiça passou a ser perseguida levando em conta um critério que não era necessariamente mais o de redistribuição econômica como antes foi apregoadado pela teoria normativa da ordem política. Algumas teses foram levantadas de que a mudança do paradigma da redistribuição para o reconhecimento foi

ocasionada pelas constantes mudanças no mundo, como, por exemplo, a crescente onda de partidos conservadores se instalando no poder, impossibilitando, assim, a antiga crença em uma divisão mais igualitária dos bens econômicos (HONNETH, 2007).

No entanto, Honneth afirma que, para além de uma desilusão política, o que ocorreu foi uma espécie de aumento da sensibilidade moral. Uma grande quantidade de movimentos sociais emergiu, solicitando atenção da sociedade para as diversas experiências de desrespeito pelos quais diversos grupos sofriam (HONNETH, 2007). De acordo com Miskolci (2012), o movimento gay, em sua origem, tinha um caráter de adequação social cujos valores são os de uma classe-média letrada e branca. A ideia era de uma luta pautada pela noção de aceitação e tolerância da diversidade, em uma clara noção de que o poder atuava de cima para baixo com um viés repressivo. Nessa primeira fase do movimento gay não havia a percepção de um poder difuso, situado em diversas esferas do social, em que o lema maior não seria necessariamente a repressão, mas sim o controle/disciplina por meio de diversos dispositivos.

Esta concepção assimilacionista não possibilitou ao movimento enxergar as teias de poder que legitimavam a heteronormatividade. Instituições hegemônicas não eram questionadas, mas simplesmente assimiladas ou reconfiguradas. Esta concepção de aceitação da diversidade, de busca pelo reconhecimento através da solicitação da inserção social, através da manutenção de instituições conservadoras, está imbuída no discurso da Igreja Missionária Inclusiva. Antes de lançar uma crítica as instituições como o casamento monogâmico, a família nuclear burguesa; é perceptível uma naturalização das mesmas – de uma forma reconfigurada -, em uma atitude de desconhecimento das claras ferramentas da estrutura heteronormativa (fala 02). Esta compreensão vai na contramão da teoria *queer*, já destacado no capítulo anterior. Pois, não há um rompimento com a lógica binária hetero/homo – como bem elucidada Judith Butler -, mas, o que ocorre, na verdade, é a construção de um discurso religioso que legitima e reconhece instituições que governam e controlam condutas sob a ótica do que é normal/anormal. A diferença é que inclui (por isso inclusiva) o homossexual à lógica já legitimada.

Quanto à doutrina (em sua primeira fase), como já foi afirmado, não existia uma constituição dogmática rígida. Além do mais, nesta igreja inclusiva é possível encontrar o que é visível na maioria dos segmentos protestantes: as crenças básicas na divindade de Jesus cristo, sua única mediação, seu projeto salvífico manifestado na cruz do calvário, a bíblia como única fonte de fé, salvação mediante a fé por meio da graça, ressurreição dos mortos e a

segunda vinda de Cristo. Para além disso, a igreja auto-denomina-se como neopentecostal, crendo, ainda, no dom de línguas e na cura por meio da oração,<sup>147</sup> como já foi explanado no tópico anterior.

No entanto, levando em conta a existência de diversos indivíduos advindos de outras denominações evangélicas e suas particularidades, a igreja, em seu discurso, tentava não tocar em questões doutrinárias específicas, como por exemplo: dentro do templo havia um jovem que tinha vindo de uma comunidade Adventista do Sétimo Dia, cujo pilar doutrinal perpassa pela ideia de que ao invés do domingo, algo um tanto comum na maioria das vertentes cristãs, o sábado seria o dia sagrado e, por isso, mereceria ser observado. Um outro caso era a existência de um membro que veio da Igreja Dos Santos dos Últimos Dias (popularmente conhecida como Igreja Mórmon), cuja pregação também se guiava por uma outra revelação chamada “O livro de Mórmon: outro testamento de Jesus Cristo”. Para evitar choques e por uma questão de respeito às denominações de origem, a Igreja Missionária Inclusiva adotava uma postura de tolerância e fluidez doutrinária. À pregação no púlpito geralmente percorria elementos genéricos da fé cristã reconfigurados ao contexto da homossexualidade, que, por conseguinte, poderia ser tranquilamente santificada.

O discurso da busca pela santidade, da rejeição do pecado, de uma vida limpa e de uma homossexualidade higienizada é por demais corriqueiro dentro da Igreja Missionária Inclusiva:

Durante a pregação, o pastor Benjamin alertava sobre a importância da oração para não desviar de um comportamento cristão. Salienta que existem igrejas inclusivas bastante liberais, enquanto outras mais conservadoras dando a entender que a IMI busca uma espécie de equilíbrio. Segurando o microfone, mostrando-se um pouco exaltado e caminhando de um lado para o outro, afirmava que uma vida de santidade não é ausência do pecado, mas presença de arrependimento. Benjamin lembrou a advertência do apóstolo Paulo que diz que se existe algo que leva o cristão ao pecado, esse algo deve ser cortado. Nas cadeiras, os fieis observavam o sermão com olhares fixos. Um ou outro gritava “aleluia” e “Deus seja louvado”. Outros simplesmente balançavam a cabeça em sinal de apoio ao que era pregado. David, 16 anos, do Ministério de Louvor, sempre se mostrava muito atento ao que era falado em púlpito. Seus olhos brilhavam e sempre demonstrava ser um dos mais atentos às pregações. Diante dos olhares fixos, a pregação ganhava um tom mais emocional e repetitivo. De alguma forma o pastor estava sempre retomando o que falava. Exaltadamente, afirmou que “lá fora”, na rua, os homossexuais eram tratados como promíscuos. Após afirmou que muitas vezes “nós alimentamos a carne”, mas Deus quer o equilíbrio. A sensação que passava era que em muitos casos os “da rua” tinham razão ao chamar de promíscuos aqueles que “abusavam” de suas práticas afetivas e sexuais. Em seguida, Benjamin expõe: “Deus não quer ninguém sujo!” e

<sup>147</sup> Ainda assim, esta crença neopentecostal não era imposta, ficando a critério de o crente acreditar ou não, contanto que respeitasse sua manifestação.

chega a dar exemplos pautados em sua vida pessoal, no quanto muitas vezes é doloroso resistir ao pecado, ressaltando que: “renunciar não faz mal”. Relembrando à comunidade que ela é cristã, portanto, igual a outros cristãos de comunidades convencionais, afirmou: “não é por que somos “ovelhas coloridas” que somos diferentes dos outros. Temos que buscar a santidade! Santifique-se porque Deus trará benefícios para você. Tem que ter um posicionamento para com Deus!”. Santidade e oração, gradativamente, começavam a ser expressões cada vez mais mencionadas nos cultos (DIÁRIO DE CAMPO, 21 de setembro de 2013).

No culto de Louvor e Adoração, sábado, 28 de setembro de 2013, a centralidade da pregação gira em torno, mais uma vez, da busca da santidade e da constante disciplina dos corpos:

O pastor Benjamin sempre conduz sua pregação inicialmente com uma fala mansa, ao som instrumental, colaborando para que o clima do culto ficasse mais emocional, sensibilizando assim o fiel. No entanto, de fala mansa o discurso vai ganhando um tom como se tivesse fazendo uma advertência as suas “ovelhas coloridas”. A temática deste culto era o diabo e suas tentações. Que apesar dessas tentações o cristão deve tomar um posicionamento. Recomenda o jejum, a constante oração para fugir da promiscuidade, por exemplo. Alerta que muitas vezes a tentação é grande, que o “site está ali” [certamente fazia alguma alusão a sites com conteúdos de sexo explícito]. Que os pensamentos estão ali”. Após isso, pede para que os jovens acalmem os ânimos pela busca de um parceiro, que aguentem o desejo e fala da importância da solidão. Mais uma vez, retoma a ideia de homossexualidade, promiscuidade e “limpeza” de comportamento: “Desde que nascemos somos chamados de devassos, promíscuos, franguinhos... alguém vai te querer se você sai com todo mundo? (Se) Você “tá” se resguardando, Deus vai mandar o seu, amado!” De forma mais descontraída fala que Deus mandará um abençoado, de cabelos pretos, cavanhaque, do jeito que os membros gostariam de ter”. Após a brincadeira, no final, retoma o discurso mais sério: “não rejeite bênçãos que aparece à sua vida, às vezes você deixa passar um rapaz por que tem a voz mais fina, por que seus amigos falam... não se fixe nisso. Ninguém é perfeito”. Após, completa o discurso tratando da boa conduta: “não é por que somos homossexuais que não podemos ser corretos, ter caráter. O importante é o testemunho de vida. Sou respeitado por pastores homossexuais por que dei o testemunho. Viver nos princípios de Deus, o diabo não consegue chegar!” (DIÁRIO DE CAMPO, 28 de setembro de 2013).

Nestes fragmentos de pregações, é possível identificar um eixo básico: homossexualidade higienizada – santidade – controle dos corpos. A Igreja Missionária Inclusiva começava a centralizar os cultos na ideia de um gay *clean*. Homossexual ideal que foge dos estereótipos de promíscuo, que tenta levar uma vida cristã monogâmica, que mantém uma mente saudável e limpa, não se entregando aos vícios terrenos. Nesta fala é possível ver as características morais já adquirindo uma faceta mais rígida. O discurso do pastor, nos primeiros meses em que entrei, entre julho e agosto, de fato, correspondia a uma certa maleabilidade permissiva. Em meados do mês de setembro em diante, as pregações começam a ser focadas na questão da higiene e santidade, em uma vida gay sem promiscuidade. A promoção de jejum passou a ser cada vez mais constantes. Era visível na página da igreja no *facebook* o convite para a realização de jejuns coletivos, de reflexão dos atos e práticas, da fuga do pecado. A igreja mantinha uma faceta

progressista ao incluir homossexuais em seu meio, mas ao mesmo tempo trazia um discurso conservador de controlar os corpos, sujeitando-os aos ditames da igreja na doutrinação de uma homossexualidade santa.

Na perspectiva de Michel Foucault (2011), na contemporaneidade, diversas serão as instituições que irão disciplinar as práticas através de dispositivos de controle. No caso desta instituição religiosa, semelhante coisa ocorre ao mencionado às práticas do cristianismo e seu confessionário por Foucault, na obra: “A história da sexualidade”. Não há necessariamente uma repressão sexual. Pelo contrário, pois a todo instante a sexualidade é mencionada, tema de pregações: “Cumprir falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se” (FOUCAULT, 2011a).

Na fala do pastor, o que ocorre é uma espécie de controle do que é discursado em torno desta sexualidade, em uma espécie de dupla incitação que gera poder e prazer. Na medida em que a igreja expõe sua concepção acerca da homossexualidade, acaba por incutir nos seus membros um modelo ideal dessa prática sexual e, por sua vez, propõe um disciplinamento das condutas. Esse poder disciplinador ganha um caráter divino, justificado por meio da bíblia. Como o próprio pastor elucida, é preciso saber de tudo o que ocorre na igreja.

Certos elementos discursivos serão proferidos com o intuito de manter a denominação coesa e evitar a “anomia”. Neste ponto é possível, também, visualizar algumas das contribuições de Berger (2012), quando menciona que o aparato religioso é construído pelos indivíduos que acabam se sujeitando a essas próprias normas em um claro processo de exteriorização, objetivação e interiorização. Os membros obedientes da Igreja Missionária levarão a sério esse discurso reconfigurado, mesmo sendo ele reflexo de uma “interpretação contextualizada” da bíblia, obviamente, elaborada por seres humanos. Neste ponto, nitidamente, é visível, na perspectiva bergeliana, as contribuições de Karl Marx acerca da ideia do materialismo dialético, cuja base real/concreta influencia a subjetividade. Na obra: “A ideologia Alemã”, Marx (2006) elucida que os produtos elaborados pelos homens acabaram por se impor às suas próprias cabeças.

Nesse discurso igualmente é notável, mais uma vez, a tentativa de adequar homossexuais aos valores cristãos hegemônicos (heteronormativos) e aos ideais da sociedade ocidental, pautados pelos princípios de monogamia, vida cristã familiar, provavelmente almejando demonstrar para sociedade que os homossexuais podem, de fato, ser incluídos no mundo normalizado. Aparentemente o pressuposto de uma heterossexualidade hegemônica é novamente naturalizado e tido como referencial na qual a homossexualidade santificada aparenta ser um simulacro. O discurso missionário inclusivo não contesta o *status quo* heterossexista. Nessa perspectiva, entendo que, ao contrário, a igreja inclusiva tem buscado, muitas vezes, uma adequação ao modelo heteronormativo<sup>148</sup>.

#### **4.3 Segunda fase - Justificação por graça e fé – reavivamento doutrinário no âmbito da IMI**

A Teologia Inclusiva constitui-se, na verdade, em mais uma modalidade dentro do *modus operandi* teológico. A mesma tem lutado arduamente para ser reconhecida na academia e nos seminários religiosos, assim como já são outras vertentes existentes, como a Teologia Sistemática, Histórica, Bíblica etc. Esta mesma teologia não traz uma nova revelação. Na verdade, ela acredita nos mesmos princípios das demais teologias cristãs, no entanto, este ramo crê que, ao longo da história, o pensamento cristão convencional acabou legitimando diversas desigualdades, seja entre negros, mulheres, até mesmo contra outras culturas.

O ramo inclusivo, portanto, acredita que a mensagem evangélica está para além das diferenças; na verdade, o evangelho é o amor incondicional e uma de suas bases é a crença de que “Deus não faz acepção de pessoas”, conforme é relatado no livro de Atos dos Apóstolos.<sup>149</sup> O eixo desta teologia não é a homossexualidade em si, na verdade, o que constitui sua base teológica é a ideia de acolhimento, a inclusão. Através de uma análise com base em métodos consagrados e legítimos do meio teológico é que pesquisadores e estudiosos dessa vertente tentam mostrar que a Hermenêutica faz parte de uma realidade social, em vista disso, carrega elementos ideológicos. Por diversas vezes, interpretações com base em uma

---

<sup>148</sup> No próximo capítulo, o conteúdo das entrevistas será mais bem elucidado.

<sup>149</sup> BÍBLIA, N.T. Atos dos Apóstolos. Português. **BÍBLIA SAGRADA**. Nova Bíblia Viva. São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 2010. Cap. 10. Vers. 34-35.

ideologia patriarcal funcionam como mola propulsora para construção de uma visão religiosa reducionista e preconceituosa, de acordo com os defensores do ramo inclusivo<sup>150</sup>.

Logo, tais estudiosos trazem um questionamento acerca do modo em que os livros tidos como sagrados para um determinado grupo (neste caso a bíblia) podem estar sendo interpretados, convidando os religiosos a refletirem a partir de uma ótica inclusiva a possibilidade de ampliar o horizonte de percepção para a inclusão de segmentos historicamente marginalizados como é o caso, em específico, dos homossexuais (FEITOSA, S/A).

Além da ideia de que Deus não faz acepção de pessoas, já foi ressaltado nesta dissertação que o ramo inclusivo nasceu dentro da tradição protestante cuja base está no tripé: somente a fé, somente a graça e somente as escrituras. A Teologia da Justificação por meio da graça e fé se constitui enquanto um dos pilares da fé cristã reformada. A teologia e as igrejas inclusivas não fazem diferente, no entanto, utilizam este paradigma protestante para justificar a ideia de que a salvação não é merecida, não é conquistada, não advém de ações e comportamento humano (tampouco o comportamento homossexual), mas é sim um dom gratuito de Deus, conquistado por Cristo na cruz<sup>151</sup>. O fiel precisa crer no sacrifício de Jesus, crer que foi salvo mediante a graça redentora de Deus. Deste modo, o segmento inclusivo chega a indagar-se sobre se a salvação depende única e exclusivamente da graça de Deus, por qual razão muitas denominações cristãs afirmam que homossexuais não herdarão o reino dos céus? (MUSSKOPF, 2003).

A Igreja Missionária Inclusiva tem como base todas as características doutrinárias referidas acima, entretanto, as mesmas não estavam postas de forma tão clara no discurso da liderança, no primeiro momento de transição da CCNE para IMI. Este discurso mais doutrinal, bíblico, como a liderança chama, tornou-se efetivamente mais presente no período que culminou com a ascensão de um dos membros, Tom, que tinha acabado de integrar-se, ao grupo, no mês de agosto<sup>152</sup> de 2013, sendo promovido em outubro ao cargo de pastor. Nos bastidores da igreja, um conflito estava presente e era demonstrável em alguns posicionamentos do pastor Benjamin. Em algumas pregações o mesmo afirmou que estava substituindo a pregação que deveria estar sendo efetivada pelo presbítero Josué, que, não

<sup>150</sup> Este ponto foi mais bem discutido no capítulo 02 do presente trabalho.

<sup>151</sup> Algumas passagens para legitimar essa crença da justificação mediante a graça e a fé podem ser encontradas na bíblia cristã em Efésios 2,8; Efésios 1,7; Romanos 3,24; Gálatas 1,15; Tito 3,7.

<sup>152</sup> Neste mesmo mês é que começaram a haver mudanças significativas no corpo doutrinário;

dando justificativa alguma, tinha faltado ao culto. Todas as vezes que isso ocorria, Benjamin exprimia, com uma feição contida aparentando raiva: “Deus sabe de todas as coisas!”.

Em meio a essa suposta displicência do presbítero Josué, o pastor sentia-se cada vez mais sozinho em seu ministério. Até mesmo o diácono Scott tinha deixado de frequentar a igreja por não estar satisfeito com as atitudes de Josué. De todo modo, as arrecadações financeiras da igreja continuavam em baixa, preocupando cada vez mais a liderança que precisava de alguma forma manter o local, já que o aluguel do prédio era pago pelo diácono Scott, restando, ainda, outras despesas. A falta de presença nos cultos por muitos, o descompromisso com as cerimônias, forçou a liderança a entrar em um profícuo processo reflexivo. Através da observação participante pude perceber que a igreja ficou com duas opções: ou seria fechada ou teria que passar por reformas contundentes. A segunda opção acabou sendo a escolhida.

A situação de Josué se agravou após a “descoberta” de possíveis comportamentos, avaliados pela cúpula da igreja, como imorais. Segundo Benjamin, Josué possuía problemas com o álcool. Quando se sentia sozinho - já que era solteiro e sempre morou só desde que veio viver em Maceió - apelava para o uso abusivo de bebidas alcoólicas. De acordo com o pastor presidente, alguns fiéis já tinham comentado ao religioso que estas tendências contrariavam a mensagem do evangelho e até mesmo o próprio discurso do presbítero em cultos passados. Além do mais, relatou-se que Josué estava fazendo apologia ao álcool em suas publicações do *facebook*<sup>153</sup>:

A liderança da igreja precisa de uma postura, porque a bíblia diz: se você quer ser líder, se você quer ser bispo, seja irrepreensível. Até porque eu sei que as outras igrejas vão me atacar e se eles “me atacar” com respaldo, eles vão ter direito, então eles não podem ter respaldo pra me atacar. Nós somos uma igreja para cristãos protestantes, não para homossexuais. Para homossexuais cristãos! (Pastor Benjamin)

Diante do fato, Benjamin, já farto das supostas ausências do presbítero e dos escândalos em torno do seu nome, resolveu tomar uma decisão: afastá-lo por tempo indeterminado de suas funções eclesiástica como forma de provocá-lo à reflexão de seus atos. O afastamento foi realizado por meio de uma conversa pessoal. Aceitando a medida, Josué permaneceu distante da igreja. Com o passar dos dias, novos boatos começaram a surgir, contendas, conversas paralelas, possíveis persuasões de Josué a outros membros no sentido de

---

<sup>153</sup> Após ter ouvido tais acusações, cheguei a visualizar as postagens do Josué em sua própria conta do *facebook*. Por algumas vezes o presbítero tinha postado fotos juntamente com algumas garrafas de bebidas. A exibição das mesmas foi compreendida, por alguns da igreja, como apologia ao álcool.

incitar à desordem. Diante, mais uma vez, desses “vai-e-vem” de informações, o pastor Benjamin resolveu tomar atitude mais drástica. Declarou, em um dos cultos, a desvinculação do presbítero Josué. Ao término da cerimônia, o pastor pediu que quem se sentisse membro da igreja que permanecesse no templo, pois daria uma informação de interesse a quem de fato se considerasse um cristão IMI. Com um semblante sério, proferiu um discurso um tanto ansioso, colocando para fora todas as razões pelos quais Josué tinha sido “excomungado” da igreja:

Já chegando ao fim do culto, após o ato de dar a bênção apostólica a toda igreja, Benjamin resolveu fazer um comunicado de grande importância para todos. No templo estavam presentes: o pastor, David, do ministério de louvor, e mais dois membros. De repente, Benjamin, em um tom estressado, afirmou que Josué tinha sido afastado da igreja por incitar à rebelião, não cumprir com suas atividades no púlpito, não manter comportamento moral condizente com sua função eclesial. Em meio a esta declaração, a igreja permaneceu em silêncio. O pastor, com um discurso inflamado, continuou dizendo que por várias vezes tinha “passado a mão” na cabeça de Josué, por amá-lo. Chegou até mesmo a ter problemas no seu casamento com o diácono Scott. Todavia, o “mal”, agora, estava sendo cortado pela raiz.

Continuou o pastor afirmando que a igreja tinha um nome a zelar, que na verdade, o maior respeito não é nem com a igreja em si, mas a Jesus Cristo. Ainda, salientou que quem quiser fazer parte da igreja, de agora em diante, teria que manter uma postura cristã. Aquele que não concordasse com a igreja, as portas estariam abertas. Ninguém seria obrigado a permanecer na comunidade. Benjamin conduziu sua fala por quase 20 minutos e finalizou que não iria admitir críticas à liderança, pois a autoridade deveria ser respeitada e não questionada. Fofocas, contendas, mentiras, todas elas seriam extirpadas, pois não era assim que vivia a primeira comunidade de cristãos (DIÁRIO DE CAMPO, 24 de outubro de 2013).

Essa experiência faz lembrar as palavras de Mendonça (2008):

A Confissão de Fé, sendo a última instância da ortodoxia e da disciplina, encerra em si o princípio da autoridade. É a partir dela que se julga a fidelidade dos adeptos à igreja. A negação implícita ou explícita da confissão equivale à excomunhão da Igreja, uma vez que ela encerra sua razão de ser como instituição. Não importa que a teologia explícita e vivida seja de outra natureza; a razão de ser e a autoridade eclesial constituem-se no sistema teológico social que pode ser invocado pela ortodoxia. De modo que a ambiguidade continua, uma vez que os adeptos não são julgados pelos padrões da fé que vivem, mas por um sistema fechado e, às vezes, desconhecido para a maioria deles (MENDONÇA, 2008, p. 326).

Ou seja, o presbítero acabou sendo avaliado por seus atos que ofendiam um corpo doutrinário que já vinha sendo organizado neste segundo momento da igreja. Quando o pastor afirma que por muitas vezes foi tolerante com o presbítero – “passando a mão em sua cabeça” - acaba por dizer que em algum momento da igreja, quando havia uma maior maleabilidade doutrinária – provavelmente - toleráveis eram os “desvios” de Josué. E o fazia por uma questão de amizade. Todavia, à igreja “possui um nome a zelar”; a mesma está acima até mesmo do

próprio pastor. Portanto, o presbítero foi punido em nome da igreja e para resguardar a ortodoxia da mesma. Mais uma vez, a ideia durkheimiana de coesão faz-se presente. Aquilo que causa a anomia no grupo – o comportamento de Josué – precisava ser limpo, “desinfetado”, para não “contaminar” as outras “ovelhas coloridas”.

De todo modo, os novos rumos da Igreja Missionária Inclusiva não estavam deixando Josué satisfeito. Cada vez mais a igreja se assemelhava a uma comunidade convencional, em sua opinião. A ideia da sacralidade do espaço, da necessidade de haver uma congregação de fato, de uma moralidade rigorosa, contrapunha ao espírito de liberdade que Josué acreditava ter o Evangelho de Cristo. Após seu afastamento, o ex-presbítero não quis comentar o assunto, alertando-me que deixou a igreja sob condições nada amigáveis. Uma das últimas estratégias foi procurá-lo, mais uma vez, como fiz de início, por meio do *facebook*. A única coisa que o mesmo deixou claro foi<sup>154</sup>: “Ser cristão, não depende de templo/ ideologia/ dogma/ doutrina. Ser Cristão é ter consciência do que foi a mensagem do Cristo”.

Após a saída de Josué, a IMI começou todo um trabalho no seu grupo no *facebook* para “orientar” sobre os “perigos” da crença de que o cristão por si só bastaria<sup>155</sup>. Diversos foram os sermões em formas de postagens, tanto por parte de Benjamin quanto do Tom, acerca da necessidade da congregação. No fim, o discurso visava “demonstrar” a heresia da ideia de Josué, de que o cristão estava para além do espaço físico do templo.

#### 4.4 Homossexualidade *clean*

Após algumas semanas, Tom, membro que tinha se integrado a IMI no mês de agosto, foi convidado para fazer pregações no púlpito. A informação que circulava era a de que o jovem já tinha pastoreado em uma outra comunidade, deixando-a por conta da descoberta de sua homossexualidade<sup>156</sup>. Outros convites surgiram e estava claro que o novo membro poderia preencher a lacuna deixada pelo antigo presbítero Josué. Após mais uns dias, Tom acabou

---

<sup>154</sup> Na primeira tentativa de entrevistar Josué, houve um problema com o áudio da gravação. Através de anotações pessoais, consegui, ainda, resgatar elementos de sua história de vida, no entanto, uma outra parte acabou sendo perdida. Convidando-o para refazer a gravação, o mesmo preferiu não mais opinar, pois estava em um momento delicado de afastamento. Respeitando a sua liberdade de escolha, não foi possível realizar uma outra gravação com o ex-presbítero.

<sup>155</sup> Na página da igreja no *facebook* a liderança começou a postar vídeos, textos, que criticavam a “falácia” teológica do que eles chamam de Igreja Orgânica, expressando o seu caráter herético. Esta é uma concepção teológica que critica a institucionalização da igreja e que aparentava ter chamado a atenção do presbítero Josué.

<sup>156</sup> Essa questão será abordada no próximo capítulo.

sendo apresentado à igreja, em um culto de Santa Ceia, dia de domingo, como o mais novo líder do rebanho inclusivo<sup>157</sup>.

Suas pregações giravam em torno de alguns pontos: santificação do dízimo, higienização das condutas homossexuais, vida de santidade e compromisso com a “Palavra de Deus”. De forma geral, estes se tornaram os pontos principais da igreja nesse processo de mudanças. Além disso, pode ser incluído a grande preocupação de fazer a igreja crescer e prosperar. Em um de seus cultos, um fato interessante ocorreu:

Ao chegar a igreja, terça-feira culto de oração, o som já estava alto, as luzes apagadas. Tinha me atrasado uns minutos e como sempre o culto começava pontualmente às 19h00. (...) Após alguns louvores, as luzes foram acesas, já que o costume de apagá-las fazia parte do ritual para que o fiel se sentisse mais livre para manifestar sua oração. O pastor Tom começou o culto exaltando a alegria, pois o espírito de tristeza não pertence a Deus, tampouco o de doença, pois Jesus tinha levado consigo nossas mazelas na cruz!

Ao circular meu olhar pelo templo, percebi que tinha algumas visitas. Eram 06 mulheres e 01 homem, dos quais 04 estavam sentados em uma fileira, na terceira de trás para frente. Enquanto 02 senhoras estavam sentadas ao fundo do lado esquerdo. Interessante foi o fato de que em nenhum momento o pastor Tom conduziu sua pregação para tratar de algo envolvendo a comunidade LGBT cristã. Pelo contrário, seu discurso acabou sendo genérico assim como é pregado em uma igreja convencional.

Eu estava sentado aos fundos, próximo à saída e na portaria se encontrava o membro mais novo, afilhado do pastor Benjamin. Durante o culto, por meio dele, descobri que a igreja não sabia quem eram os visitantes. Simplesmente eles chegaram à igreja e foram bem recebidos. Supus que não sabiam que se tratava de uma comunidade em que todos eram homossexuais. Certamente, por esta razão, evitou-se tocar no assunto da homossexualidade. Fora as visitantes, uma média de 06 pessoas estavam presentes, contando com o pastor Tom e David. Este último, possuía uma *performance* que fugia de uma masculinidade convencional, sobretudo na sua gesticulação ao cantar. Até então parecia não haver problema algum, pois a figura central, Tom, possui um comportamento bem masculinizado tanto na maneira de se expressar quanto nas vestimentas.

A pregação, em boa parte, girou em torno da santificação do dízimo. Tom afirmava que Jesus não aboliu o mesmo, mas o confirmou, alertando que existem demônios que só saem quando é pago o dízimo. Este era do “Senhor”! Ainda salientou que nunca viu um justo (cristão) passar por necessidades, pois Deus multiplica as finanças daqueles que contribuem biblicamente com o dízimo.

Após um certo momento, o pastor perguntou ao público se alguém gostaria de dar um testemunho. Dois se propuseram a ir ao altar. Um dos fiéis se pôs de pé e seguiu à frente. O interessante foi à expressão facial do mesmo e sua postura corporal. Normalmente sua *performance* nos cultos fugia da regra geral de masculinidade, no entanto, no altar, Oseias (nome fictício) se pôs de forma contida e engrossou sua voz. Da mesma forma ocorreu com Danúbio. A manutenção de um certo comportamento com base em uma masculinidade hegemônica demonstrou a preocupação de não sair da “linha” e talvez não escandalizar os visitantes

<sup>157</sup> Ver anexo D – imagem 03 e 05, pág. 198 e 199.

evangélicos no local. Deste modo, o culto começou e terminou sem ser tocado em aspectos relacionados à diversidade sexual (DIÁRIO DE CAMPO, 17 de outubro de 2013).

Uma questão de grande interesse é elucidada por Miskolci (2012) ao tratar acerca da abjeção, elemento importante na discussão da Teoria *Queer*. Segundo o autor, dependendo do comportamento homossexual, existe de fato uma tolerância por parte da sociedade desde que tal conduta se enquadre dentro de um paradigma higienizado e que não frature a lógica heteronormativa. Ou seja, dentro dessa lógica tem sido possível a manifestação do comportamento homoerótico contanto que não ultrapasse algumas fronteiras estabelecidas. Sobre a Teoria *Queer*, afirma o sociólogo:

O novo movimento queer voltava sua crítica à emergente heteronormatividade, dentro da qual até gays e lésbicas normalizados são aceitos, enquanto a linha vermelha da rejeição social é pressionada contra outr@s, aquelas e aqueles considerados anormais ou estranhos por deslocarem o gênero ou não enquadrarem suas vidas amorosas e sexuais no modelo heterorreprodutivo (MISKOLCI, 2012, p. 25).

E mais:

A experiência da abjeção deriva do julgamento negativo sobre o desejo homoerótico, mas sobretudo quando ele leva ao rompimento de padrões normativos como a demanda social de que gays e lésbicas sejam “discretos”, leia-se, não pareçam ser gays ou lésbicas, ou ainda, de que não se desloque os gêneros ou se modifique os corpos, o que, frequentemente, torna meninos femininos, meninas masculinas e, sobretudo, travestis e transexuais vítimas de violência. (...) Por isso, homens gays que adotam uma estética masculina e um estilo de vida hegemônico sofrem menos violência e, de certa maneira, até mesmo contribuem para corroborar a heteronormatividade. (...) Em nossos dias, a sociedade até permite, minimamente, por sinal, que as pessoas se relacionem com pessoas do mesmo sexo; portanto, ao menos para alguns estratos sociais privilegiados (...). Nesse contexto, não é possível dizer que se nega a elas a homossexualidade, mas a sociedade ainda exige o cumprimento das expectativas com relação ao gênero e a um estilo de vida que mantêm a heterossexualidade como um modelo inquestionável para todos/as (MISKOLCI, 2012, p. 41-42).

No caso específico do culto, não seria possível saber se, ao tocar no assunto da diversidade sexual, durante a pregação, ou mesmo se mantivessem um comportamento mais natural, haveria a possibilidade de tolerância e reconhecimento por parte dos visitantes. Diante de experiências negativas com igrejas evangélicas convencionais, é compreensível o controle, por parte desses indivíduos, para não fugir à regra. A manutenção de um comportamento que não os delatassem, corresponde, a meu ver, a uma necessidade de reconhecimento de uma identidade religiosa. Pois, a negação do reconhecimento, de acordo com Axel Honneth (2007), proporciona uma experiência de desrespeito, culminando com a transgressão de um direito básico à liberdade, consequentemente, produzindo uma realidade

de fragmentação da autoestima e até mesmo crise de sentido. Evidentemente, mais uma vez, é perceptível uma tentativa, consciente ou inconsciente, de enquadramento social aglutinado a um certo medo do outro, medo de não ser merecedor de reconhecimento. Essa adequação, indiretamente, reforça valores construídos e naturalizados dentro do paradigma da heteronormatividade<sup>158</sup>.

Dentro desse paradigma é possível delinear alguns elementos de âmbito regional. O modelo de uma masculinidade original/hegemônica, que não traga consigo elementos efeminados, é bastante enraizado na cultura nordestina do “cabra macho”. Para esse quesito, que julgo importante, pois estou falando de um contexto genuinamente alagoano, portanto, também nordestino, o historiador Albuquerque Júnior (2003) tece contribuições por demais valiosas.

Segundo o mesmo, a ideia do Nordeste e do nordestino, homem de fibra, cabra macho, é uma criação de uma elite decadente<sup>159</sup>, insatisfeita com as mudanças proporcionada pelo movimento nivelador do período da República brasileira, julgando que a mesma trouxera ameaças à ordem, a autoridade e a hierarquia. Elementos como: a abolição da escravatura, ascensão da República com seus valores democráticos de igualitarismo, influência protestante deslegitimando a verdade absoluta do catolicismo e o comunismo, eram considerados enquanto ameaças à ordem fortemente hierarquizada de classe/raça/gênero pela qual estava organizada a sociedade brasileira:

Esse movimento nivelador, visto como um embuste, uma ridicularia que se fez acreditar por episódios como o da Abolição e da instalação da República, vinha sendo reforçado pelas mudanças de hábitos, costumes, valores ideias, práticas econômicas e políticas trazidas pelo avanço da urbanização, da industrialização, com o aburguesamento das formas de vida, pela modernização técnico-científica e pela modernidade cultural. Parecia atacar as bases em que se assentavam, até então, o exercício do poder masculino. Os textos denunciavam uma crise crescente de um padrão de masculinidade baseado numa clara hierarquia não só de poder, mas racial, de classe e de gênero (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2003, p. 39).

Afirmava-se constantemente que os ideais advindos de fora do Brasil estavam trazendo inversão de valores em que, cada vez mais, a mulher masculinizava-se e o homem

---

<sup>158</sup> De acordo com Miskolci (2012), a heteronormatividade é tida com a ordem sexual do presente, cujo modelo é heterossexual, familiar e reprodutivo.

<sup>159</sup> As elites do Norte resolveram criar uma campanha regionalista de promoção do indivíduo situado na região que passou-se a ser chamada de Nordeste. Este recorte juntamente com o tipo regional do nordestino surgiu por volta da segunda metade da década de 10 do século passado, ganhando maior visibilidade por volta dos anos 20.

efeminava-se. Sobre as mudanças de comportamento entre os homens do engenho, Albuquerque Júnior salienta o pensamento de Júlio Belo e Gilberto Freyre:

Mas não foi só na cidade, e com as mulheres, que estava ocorrendo esse investimento na delicadeza e no artificialismo, movimento que significava, para os homens, uma perigosa desvirilização. Mesmo no meio rural, entre as famílias abastadas da Mata ou do Sertão, era perceptível o declínio da virilidade, da macheza, o afastamento das novas gerações do modelo de masculinidade que representavam os patriarcas do passado. (...) Tornaram-se “homens de palmas de mão mole e mulherengas, feitos para viver na sombra da casa-grande como ‘filhos de papai’, mesmo depois de velhos, incapazes de afrontar corajosamente a vida e as vicissitudes dela, conformando-se facilmente com os insucessos, vencidos e resignados.” E, a humilhação suprema, agora só sabiam “plantar couve e criar galinhas” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2003, p. 48).

Diante da suposta inversão dos valores da família e da boa conduta, as elites do norte, no seu segmento mais intelectualizado, acabam aproveitando alguns tipos regionais existentes: “o nordestino vai ser inventado, vai ser definido em seus traços físicos e psicológicos, em grande medida, pela produção cultural e artística vinculada a este movimento” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2003, p. 158). E continua:

Construído a partir de temas, imagens e enunciados que definiram outros tipos regionais anteriores, o nordestino será descrito de diferentes formas, mas terá alguns traços que se encontrarão em todas as versões: será um tipo rural, que não se identifica com o mundo moderno, reativo ao processo de transformações que, desde o século XIX, estava implantando uma sociedade tipicamente capitalista e burguesa no país, uma sociedade urbano-industrial. (...) Será definido, acima de tudo, como uma reserva de virilidade, um tipo masculino, um macho exacerbado, que luta contra as mudanças sociais que estariam levando à feminização da sociedade. (...) Contemporâneo da emergência, nos Estados Unidos, da figura do cowboy, o nordestino é uma reação à crise da masculinidade no Ocidente, que Elizabeth Badinter vai localizar entre o final do século XIX e os anos trinta do século XX (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2003, p. 231).

Por consequência, a ideia do nordestino enquanto um cabra macho, portador de uma forte virilidade, corresponde a uma construção das elites da região norte do país cuja ideia era a de chamar a atenção do Governo Federal para os problemas existentes nesta região, criticar os valores democráticos advindos da Europa e dos Estados Unidos com receio de uma possível dominação econômica e cultural estrangeira. Esta ideia do homem nordestino como um “cabra macho” confluiu amistosamente àquilo que Pierre Bourdieu chama de “dominação masculina<sup>160</sup>”, entendendo esta de maneira estrutural, enquanto um poder simbólico<sup>161</sup>,

<sup>160</sup> A ideia de uma masculinidade dominante, em certo sentido, pode ser reducionista. No entanto, é compreensível de acordo com o empreendimento metodológico utilizado por Bourdieu. A ideia dessa suposta dominação muitas vezes reproduz uma espécie de lógica dualista. É admissível a existência, de fato, de uma dominação masculina, mas é preciso admitir que outros grupos como os homossexuais do sexo masculino, por exemplo, etc., são subjugados de acordo com a cosmovisão de uma masculinidade hegemônica. Acredito que o termo masculinidades – no plural – abarca melhor a complexidade existente. A Antropóloga Fátima Cechetto

influenciando as ações dos sujeitos<sup>162</sup>. Então, a cultura de um estilo de masculinidade hegemônica acaba sendo interiorizado pelos atores sociais nas atividades mais corriqueiras. De acordo com este sociólogo: “Comprovando a universalidade do reconhecimento concedido à mitologia androcêntrica, os próprios homossexuais, embora sejam disso (tal como as mulheres) as primeiras vítimas, aplicam a si mesmos muitas vezes os princípios dominantes” (BOURDIEU, 2005, p.144).

A ideia cristalizada do “cabra macho”, do homem de fibra, que não se deixa feminilizar, no Nordeste – a meu ver – tem colaborado fortemente na justificativa de um *habitus*<sup>163</sup> violento existente em Alagoas que, já mencionei, é uma região cujo o número de atentados homofóbicos chega a ser um dos maiores do Brasil, de acordo com o Grupo Gay da Bahia. E, tem-se a hipótese de que as vítimas desses atentados geralmente não são os homossexuais “higienizados” e “normalizados”, mas, principalmente, os que quebram as regras de gênero e não da orientação sexual. Como Miskolci (2012) elucida, sob a égide da heteronormatividade, conquistas ao público LGBT são até existentes, sobretudo, com essa tentativa de reconhecimento através da reprodução, por parte de lésbicas e gays masculinos, de instituições nitidamente conservadoras, como o casamento, até mesmo com a criação de espaço religiosos que necessariamente não afronte totalmente a “natureza” da heteronormatividade.

#### 4.4.1 Homossexualidade santa e higienizada – no caminho de uma adequação social

O discurso da igreja em torno da santificação da homossexualidade sempre foi presente desde o primeiro momento em que estive na igreja realizando a pesquisa de campo. No entanto, nos primeiros meses, não havia uma ênfase tão bem delineada como passou a ter em meados do mês de outubro, coincidindo com a chegada do novo pastor Tom. Nessa segunda fase da IMI, o aspecto higienizante no discurso sobre a homossexualidade, de uma vida pautada pelos ditames do evangelho e da constante vigilância dos corpos por meio de

---

(2004), na obra: “Violência e Estilos de Masculinidades”, reflete melhor sobre as múltiplas formas de masculinidade existentes.

<sup>161</sup> Por poder simbólico, Bourdieu (1989) entenderá ser um poder invisível que é praticado, principalmente, por quem não tem a consciência da sua existência.

<sup>162</sup> Bourdieu é um autor de síntese. Na sua sociologia, em todo momento, é possível verificar a tentativa de conciliar objetividade com subjetividade. Apesar de o seu paradigma ser estruturalista/construtivista, o autor acredita que o seguimento simbólico, portanto cultural, exerce de fato influência na tomada de decisão dos sujeitos, o que não impede estes de interferirem nesse plano simbólico e promover mudanças significativas.

<sup>163</sup> Acerca da ideia da construção de um *habitus* violento em Alagoas, ver: VASCONCELOS, Ruth; PIMENTEL, Elaine. **Violência e Criminalidade em mosaico**. Maceió: EDUFAL, 2009.

jejuns coletivos, tornou-se um hábito corriqueiro. Algumas metas, nos bastidores da liderança eclesiástica, já estavam sendo organizadas e colocadas em prática.

A meta era a de unir forças para que o ano de 2014 fosse o ano da mudança, do crescimento da igreja e de sua expansão para outros bairros. Ao mesmo tempo, crescia uma preocupação recorrente com a questão de se zelar o nome da instituição. A preocupação com o ano de 2014 já ocorria em 2013, em que a igreja começava a colocar uma série de novidades em fase de teste como a criação do Discipulado e de uma espécie de “curso” acerca da Teologia Inclusiva. Entende-se o discipulado por reuniões semanais em uma espécie de grupo de estudo bíblico, em que uma pessoa especializada, neste caso o pastor Tom, ministraria pregações sobre a estrutura dos livros sagrados bíblicos, as verdades de fé, para que os adeptos tivessem clareza daquilo que acreditam. O diácono Scott ficaria encarregado de ministrar palestras sobre a Teologia Inclusiva para que o fiel da IMI pudesse estar pronto para responder àqueles que questionassem a aceitabilidade da homossexualidade por parte de Deus.

A igreja, neste processo de mudanças, resolveu aderir à política do G12 - ou Governo dos 12. Esta política se trata de uma estratégia para o crescimento alicerçada na ideia de Jesus que manda seus discípulos ir ao mundo evangelizar e fazer mais discípulos. A ideia dos 12 faz alusão ao número dos apóstolos de Cristo. Os adeptos dessa prática creem que o líder de um ministério, no caso o pastor Benjamin, pode escolher 12 indivíduos entre os seus membros. Estes teriam que passar por uma espécie de catequese, em que estariam prontos no conhecimento da “Palavra” para ir converter outras pessoas.

Após a etapa de preparação, os novos líderes fariam encontros em suas próprias comunidades, em suas residências ou em qualquer lugar propício para ajuntar um rebanho, com o objetivo de levar a verdade da igreja. Essas reuniões são chamadas de célula e tem por finalidade conseguir aglomerar mais convertidos e destes catequizar outros líderes, multiplicando as células e, conseqüentemente, favorecendo o crescimento da igreja. De acordo com o pastor Benjamin, a política do Governo dos 12 é bíblica e tem 04 objetivos: ganhar (novos adeptos); consolidar (fazer desse fiel um membro comprometido); discipular (catequizá-lo aos moldes da imagem de Cristo) e enviar (entregando-lhe a autoridade de abrir uma nova célula e arrebanhar outros). É nessa nova fase da igreja que também é redigida, em sua página no *facebook*, o que seria a visão da Igreja Missionária Inclusiva:

Ser uma igreja família, dentro de uma expectativa inclusiva, com o propósito de reconciliar vidas através do evangelho libertador de Cristo revelado na cruz. Alcançar a todos independe de sua sexualidade, etnia ou condição social, fazendo-se cumprir o Ide que encontramos no livro de Marcos; E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura. Marcos16:15 Tirando pessoas da condição de excluídos, e as trazendo para dentro de uma vez por todas para o plano de salvação mediante a graça redentora. Assim como Jesus fez com a mulher do fluxo de sangue (Mateus 9,20-22), e o apóstolo Felipe ao batizar o eunuco (Atos 8,36-38). Avançando território através de uma visão missionária, levando AMOR+FÉ+ESPERANÇA a todos os cansados, oprimidos, abatidos e sobrecarregados. Tornando-se um só corpo, não regrado por religião ou ritos de doutrinas humanas, porém regrados a fazer se cumprir os mandamentos deixados por Cristo Jesus: Amar a Deus sobre todas as coisas, e ao próximo como a si mesmo, indo até os confins da terra pregando o evangelho a toda criatura. “Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e o amor, estes três, mas o maior destes é o amor.” 1Coríntios13:13 (Postado por Benjamin, 25 de outubro de 2013).

A ideia de família também é uma marca no pensamento da igreja, que, na pessoa do pastor Benjamin, afirma ter o desejo de reconstruir o respeito dos filhos homossexuais à autoridade dos pais:

A gente quer resgatar toda aquela relação de pai e filho... a gente sabe que nossa classe é uma classe rebelde, pelo fato dos pais não aceitarem a sexualidade dos filhos, eles se rebelam, fazem de tudo para chamarem à atenção dos pais e pra enfrentar os pais... e a nossa igreja tem o papel de mostrar para eles como a gente pode mudar isso, através de quê? Vamos ser diferentes! Quando eles disserem não, vamos obedecer, eles são nossos pais, nós vivemos debaixo do seu lar. Então, as pessoas mais jovens, adolescentes, a gente ensina a eles a isso... o que seus pais fazem não é por maldade, mas as vezes é a única forma exagerada de amar. (...) Muitos proíbem (seus filhos) não é pelo fato da homossexualidade, mas é por esses medos (...). O problema (para os pais) é com quem ele vai transar. “Meu filho é muito mais novo, se ele “pegar” um homem mais velho e ele não quiser transar e aquele homem vai estuprar ele...” (Benjamin)

É prerrogativa da IMI buscar resgatar o respeito dos seus membros, na maioria jovens, para com os seus pais. Renovar os laços familiares na medida em que, apesar de qualquer fratura de rejeição por parte dos pais, haja o reconhecimento da função materna e paterna entendida dentro da ótica do sagrado, daquilo que gera a vida. Quanto ao discurso de uma homossexualidade higienizada, nesta nova fase da igreja, as pregações sobre o combate à promiscuidade tornar-se-ão cada vez mais importantes. Vejamos a fala do pastor Benjamin no culto de consagração do pastor Tom:

Talvez quando criança, quando perceberam seus trejeitos, amaldiçoaram você; nós, ovelhas coloridas do Senhor, fomos expulsas de nossas igrejas, jogados nas ruas... você talvez persiste: “Senhor, preciso ser liberto”. E há 92 anos atrás levantaram-se homens que fundaram a primeira igreja inclusiva do mundo. A ICM em 1999... homens foram aos Estados Unidos e trouxeram a inclusão. O senhor nos tirou das boates, dos lugares escuros... fez cumprir as promessas de Isaías que diz que minha casa será casa de oração para todos!

Agora, os homossexuais de Maceió estão preparados para amar. Deus nos deu a IMI e nós, que éramos deixados pelos outros e tidos como nada, passamos a ser enxergados como pessoas... você é noiva de Cristo, rainha do senhor, formosa. A beleza do ministério inclusivo no Brasil tem se espalhado... a IMI tem se espalhado. O Senhor nos trouxe de volta para sua presença! Às vezes rejeitamos Deus por coisas lá fora... temos tentado trazer as coisas do mundo para casa de Deus... esquecemos que um dia éramos um povo em que éramos condenados ao inferno, mas o Senhor se compadeceu de nós e abriu portas no Brasil [em meio ao discurso inflamado do pastor, alguém grita: aleluia!]

O Espírito Santo nos exorta, ele nos tirou do nada e nos deu um lugar. Ele nos trouxe para sua presença e nos incluiu, nos enxertou em Cristo Jesus para o plano de salvação. Até quando desprezaremos o Senhor? Trocando Deus por qualquer coisa! Toda rejeição que sentiu não foi suficiente? Por que está longe de Mim? Deus tem ciúme de você que tem trocado Deus por qualquer coisa. Você que tem feito outras coisas que deixam Deus irado, se tem sido ingrato ao Senhor, ouça em Isaías, capítulo 1, 12. Pra quê vir quinta, sábado... domingo? Parem de trazer ofertas inúteis! Esse povo Me honra com os lábios e não com o coração... vocês vem pra Me adorar de boca pra fora!!!! [ Neste momento Benjamin fala como se fosse a própria divindade advertindo os fieis] Limpem-se, lavem-se, parem de fazer o mal... lutem pelo direito dos excluídos! Nossas igrejas têm perdido o foco, mas a IMI quer ser uma igreja viva! Pela graça do Senhor fomos incluídos por meio de Cristo Jesus. Não troque Ele por nada! (DIÁRIO DE CAMPO, 27 de outubro de 2013).

Nesta fala o pastor afirma que antes das igrejas, os únicos espaços de sociabilidade gay eram as boates, que em sua opinião são locais “escuros”. No entanto, templos cristãos inclusivos agora são realidades não mais sendo justificável a busca por tais locais “escuros”. Ao mesmo tempo, a existência das igrejas inclusivas é tida por Benjamin como o cumprimento de uma promessa na qual Deus concedeu porque se compadeceu dos homossexuais desprezados e discriminados. Apesar da existência do templo, na opinião do pastor, muito do “mundo” tem sido trazido para a igreja na tentativa de crer que à maneira como os homossexuais se comportam na “rua” é possível de manter-se na igreja. A fala de Benjamin é bem enfática ao dizer que o Espírito Santo deu vida aos mesmos, tirando-os do nada. O nada, neste caso, espelha o não reconhecimento por parte das igrejas cristãs não convencionais, em alguns aspectos também por parte da família etc. Nesse sentido, para ele a edificação da Igreja Missionária Inclusiva simboliza a restauração do reconhecimento, sobretudo por parte da divindade. No entanto, este reconhecimento tem um outro lado, que diz respeito a submissão ao código de ética interno.

Na fala, igualmente, é visível uma noção dualista da realidade. Céu e inferno, vida mundana e vida espiritual. De acordo com Mendonça (2008), uma das características do protestantismo brasileiro é justamente a fuga do mundo tal como no catolicismo monástico foi

presente<sup>164</sup>. O contexto de implantação da “nova religião” no Brasil, de algum modo, explica essa tendência particular do caso brasileiro, pois, ao chegar e instalar-se no país, o protestantismo acabou tendo que aprender a lidar com uma sociedade bastante hierarquizada em que não estavam presentes os valores libertários vigentes nos Estados Unidos da América e também na Europa. Em meio ao fato de mudanças não existentes, de uma realidade praticamente estática na velha sociedade brasileira, cultivou-se entre os evangélicos a crença no celeste porvir. A ideia de que Deus, no além ou paraíso, preparava a devida recompensa àquele que aqui perseverasse na fé. Logo, a transformação deste mundo não seria mais importante que a conquista do paraíso. O conteúdo das pregações, portanto, adquiriram um caráter apocalíptico acerca da segunda vinda de Cristo. As “coisas do mundo” ficaram para o segundo plano e acabaram por ser rejeitadas, em contrapartida, as coisas do “celeste porvir” deveriam ser cultivadas<sup>165</sup>.

Apesar das mudanças terem ocorrido no cenário nacional com o passar do tempo, o protestantismo tipicamente brasileiro mostrou-se incapaz de acompanhar tais mudanças:

Realmente, o protestantismo no Brasil, apesar de aqui chegar como portador do liberalismo e da modernidade, mostrou-se incapaz de acompanhar as transformações da sociedade brasileira. (...) O individualismo do pietismo e a indiferença pelo social por parte dos fiéis, assim como o escolastismo por parte das instituições eclesiais, constituem o firme solo do conservadorismo. A mentalidade conservadora e individualista do protestantismo, condicionada e alimentada pelo tripé escolasticismo-pietismo-apocalipsismo, afastou-se dos movimentos sociais que, ao longo de um século, mudaram a fisionomia do Brasil (MENDONÇA, 2008, p. 362).

Diferentemente ocorreu com o “catolicismo guerreiro”, ainda mais com o advento de um catolicismo popular, com a ascensão de movimentos messiânicos ligado às questões sociais. No caso do protestantismo, a luta era e continua sendo contra poderes do mundo metafísico. Esta luta é bem clara, principalmente no movimento neopentecostal, sobretudo nas igrejas que aderem à causa dos exorcismos sensacionalistas.

Retomando a fala do pastor, no último parágrafo é possível ler uma espécie de advertência aos membros internos acerca de práticas tidas como sujas, imorais. Sua pregação defenderá, cada vez mais, uma certa assepsia, com base em textos bíblicos. O homossexual

---

<sup>164</sup> No entanto, é preciso relativizar essa “fuga do mundo”, pois uma das características do neopentecostalismo é justamente fazer o cristão ser inserido no próprio mundo. No entanto, o discurso muitas vezes é contraditório, repleto de elementos claros das vertentes mais conservadoras aglutinados com elementos progressistas.

<sup>165</sup> No Brasil, um dos ramos evangélicos que mais tem crescido é o dos Adventistas do Sétimo Dia e o das Testemunhas de Jeová, seguimentos que carregam em sua ideologia o extremo da “volta de Cristo”, da fuga das coisas do mundo e da prática de hábitos saudáveis, pois o corpo é “templo do Espírito Santo”.

“promíscuo” é mal visto pela sociedade; na concepção dos membros eclesiais, é preciso mostrar que gays e lésbicas podem ser pessoas “normais” como qualquer outra pessoa.

Benjamin, ao ser entrevistado em sua residência, reitera o discurso pronunciado no templo dizendo:

Eu queria trazer uma novidade de vida para eles. O que adianta trazer uma novidade de vida para eles? O que adianta trazer uma novidade de vida para pessoas e eles continuarem com as mesmas práticas? Qual era a mudança que teria na vida delas se elas estavam fazendo coisas que prejudicavam a vida delas? Pecado é tudo aquilo que lhe autoprejudica e prejudica o próximo! (Benjamin).

Ou seja, uma vez instalada a igreja, não há mais “desculpa” para não procurar a Deus. Na ótica de Benjamin, Deus inclui, porém, exige o cumprimento de seus mandamentos que diferem de uma vida mundana. Seguindo a linha do discurso do pastor líder, o pastor Tom afirma:

Eu acredito que Deus, ele não é um ditador, ele não é uma pessoa que... não é um deus que formula regras sem sentido. Como se fala por aí: “manda quem pode, obedece quem tem juízo”. Não... com Deus não é bem assim. Se Deus Ele formulou algumas regras, algumas práticas na Palavra dele tem um motivo. E eu acredito que esses motivos podem ser entendidos... à luz da própria Palavra. Como, por exemplo, em relação ao sexo, como assim sexo? Existe sexo bom, sexo ruim ou sexo ilícito ou lícito? Deus Ele... sempre se preocupou com a saúde de seu povo. Por exemplo, na história do Êxodo, quando o povo passou 40 anos no deserto, Deus... Ele era tão cuidadoso do seu povo que até noções de higiene Deus deu ao povo. Como, por exemplo, se o povo quisesse, é... fazer suas necessidades fisiológicas, saíssem do acampamento, fossem a um certo local, cavassem, fizessem as necessidades, depois tapassem o buraco. Olha só como Deus Ele se preocupava com a saúde e higiene do povo! E Deus não mudou o caráter, ele continua com o mesmo cuidado e com o mesmo amor... tá certo? Cada vez mais, pessoas aparecem com doenças, inclusive sexualmente transmissíveis, mas se a pessoa, por exemplo, tiver um parceiro, uma parceira, o risco é bem menor. Então, Deus Ele cuida do seu povo em relação ao sexo nesse sentido. No caso, se vai... se abre portas, brechas, da legalidade para o aparecimento de doenças, é... com certeza, o... aquele sexo pode tá sendo feito de forma promíscua... vários parceiros ao mesmo tempo. Existe um perigo em relação a isso. A própria organização aí de saúde falam em relação a isso, o devido cuidado que devemos tomar. E Deus Ele não é diferente (...). Deus Ele não proíbe nada simplesmente por proibir, por que Ele pode mandar e acabou a história. Mas por amor, Ele quer cuidar do seu povo, por amor (Tom).

Na lógica teológica de Tom, Deus estabelece algumas regras não por ser, necessariamente, o todo poderoso, mas por ser infinitamente bondoso, pois se os seres humanos não cumprem esses ditames, o principal prejudicado serão os mesmos. Portanto, a ideia da monogamia, enquanto algo desejado por Deus, reflete essa bondade em querer proteger seus filhos de possíveis doenças que uma vida promíscua poderia proporcionar. Deste modo, a igreja constrói um discurso de higienização das práticas sexuais, de controle, defendendo que não é a igreja (o corpo eclesial) em si que estipula as regras da referida

disciplina, mas é o próprio Deus por meio de sua “Palavra”. Legitimar o controle dos corpos afirmando ser uma legislação divina possibilita uma maior eficácia no disciplinamento do que Foucault (1987) chama de construção de corpos dóceis, obedientes.

Acerca da virgindade, é dito:

Se o indivíduo puder casar virgem, tá certo, muito bem, muito bom... se ele não puder casar virgem, que não seja por que... que não seja pelo fato dele estar fazendo sexo de forma promíscua. Se ele tiver uma vida sexual ativa, que seja com aquele companheiro ou aquela companheira dele, única pessoa. Então, a virgindade, é... a virgindade foi falada por Deus também pensando na saúde do povo. Na saúde do seu povo por amor. Tá certo? Mas, como o sexo não é pecado, o sexo não é pecado... se ele for praticado, que seja de forma saudável. De forma que não venha desagradar ou ferir o caráter de Deus. Que não seja de forma que não venha a dar um mau testemunho à sociedade. Também, porque a igreja precisa ser exemplo pra sociedade, não um exemplo de promiscuidade, mas um bom exemplo para a sociedade (Tom).

No tocante a “promiscuidade” entre homossexuais<sup>166</sup>:

Essa é uma das visões da igreja inclusiva: tratar os gays, mostrar a eles que podemos ser felizes sem praticar a promiscuidade. Não dependemos da promiscuidade para sermos felizes. A promiscuidade nunca vai nos completar por inteiro. E, conseqüentemente, mostrar pra sociedade que nós não precisamos da promiscuidade pra ser felizes. E, da mesma forma, ensinar toda a sociedade, seja hetero ou homossexual (Tom).

A preocupação com o que a sociedade pode pensar se torna primordial neste segundo momento da IMI. Tão primordial que a base para se pensar a questão da promiscuidade é heteronormativa, pois visa o modelo monogâmico de casal, cuja única diferença é a certeza que não haverá reprodução biológica, mas que os valores da família branca, de classe média e cristã servem de referência primordial. Logo: “na esfera do desejo e da sexualidade, a ameaça constante de retaliações e violências nos induz a adotar comportamentos heterossexuais” (MISKOLCI, 2012, p. 32). Creio que não só na questão da *performance*, mas, sobretudo, de diversos valores milenares.

Ao mesmo tempo, alguns dos membros acabam também por reproduzir a ideia defendida pela liderança eclesiástica. Assim, igualmente, é dito por David sobre a tolerância para com um novo membro e a espera paciente para que este possa assimilar os valores internos:

---

<sup>166</sup>O pastor deixa claro que tanto homossexuais quanto heterossexuais podem cometer atos de promiscuidade. Portanto, em sua opinião, uma das funções da igreja é combater a promiscuidade entre homossexuais pelo fato de ser uma congregação para homossexuais.

Existe meio que, nós como cristão, evangélico, temos obrigação de cumprir alguns mandamentos que Deus tem falado... nós somos bem compreensíveis, né, compreendemos o processo de mudança de uma pessoa, que uma pessoa que vem do mundo, que nunca frequentou uma igreja inclusiva, ou uma igreja normal mesmo, uma igreja evangélica, e chega aqui... é um choque porque ela vai ter que deixar alguns costumes, algumas coisas... e os costumes que nós dizemos é no tocante a prostituição, né, abominamos a prostituição, mas não somos pessoas que julgamos (...). A gente só quer que a pessoa deixe a prostituição, a promiscuidade, o que mais? Bebedisse, beber... o problema é se embebedar, não pode realmente se embebedar (...). Mas, isso pra nós é como uma lição de Deus mesmo (...). Temos que obedecer a Palavra, o que Deus manda, o que Deus quer... e é algo que vai nos fazer bem, né, porque vai nos livrar de doenças, de tantas outras coisas (David).

Nesse modelo de homossexualidade limpa, até mesmo a prática da masturbação é desaconselhada, como salienta o ministro de louvor:

Nós na igreja temos em mente que não é bom praticar, principalmente quem tá na frente, aqui na liderança. Mas, é bom não praticar porque... porque a gente tem em mente que a masturbação leva a pessoa a pensar qualquer pensamento... e pensamento... nós temos como, assim, uma regra básica que pensamentos impuros é pecado. Então, a gente quer ter o controle... a gente quer que os irmãos tenham o controle dos seus pensamentos, tenham um pensamento puro, santo. Mas, se a pessoa não se aguentar, a pessoa faça, mas poupe, meu Deus, que não vire vício, pelo amor de Deus! (David).

O mesmo discurso é reforçado por um outro fiel, Iohan, que acredita que ao entrar na igreja, o fiel vai se moldando ao “caráter de Cristo” e tenderá a buscar uma pessoa em Cristo para se envolver e não ser alguém mundano. Vejamos:

Eu acho que Deus prega, se a gente ler a bíblia, né, se a gente tá... buscando a questão de viver conforme o caráter de Cristo, então, a gente vai tá se desprendendo de certas questões assim de forma... por Deus mesmo... você vai entendendo, você vai alcançando um entendimento e você vai selecionando: “Ah, não, isso eu não quero!” Hoje, eu tô solteiro, então eu quero um compromisso, né, quando aparecer, com certeza eu quero, mas assim conhecer a pessoa, procurar que ela seja também cristã, né, que ela tenha essa busca, porque é... será um relacionamento abençoado. Diferente de uma coisa que vai ser... se a pessoa é do mundo ou quer outra coisa, e que não me interessa mais hoje em dia (Iohan).

Na fala de Danúbio, o mesmo elemento de uma homossexualidade limpa aos conformes sociais é declarado ao afirmar que:

Muitos de nós, talvez, que tem a condição homossexual, desrespeita esse fato. Quando a sociedade me discrimina, não me dá o direito de discriminar a sociedade, né? É uma escolha, isso sim é uma escolha, né? Se eu vou ser agressivo com ela também, né? Existem vários motivos e contextos do por que nós somos discriminados. Então, ainda... muitas pessoas não tem culpa, digamos, assim, de terem esse sentimento ou de pensarem dessa forma. Mas, eu tenho sim culpa, se eu for discriminado por causa das minhas atitudes. Essa é a forma que eu penso! (Danúbio)

Na fala de David é ressaltado que pensamentos impuros são pecados; Na fala de Iohan é destacado que se deve caminhar conforme o caráter de Cristo, que consiste na espera de poder construir uma relação monogâmica sólida; e no discurso de Danúbio é nítido a legitimação que é dada à discriminação que a sociedade impõe quando determinado homossexual age contra o ordenamento, pois para o próprio Danúbio, uma certa ordem natural de gênero deve ser seguida independente do desejo. Miskolci (2012), navegando no universo da Teoria *Queer*, retoma que nos dias de hoje a sociedade está permitindo cada vez mais a inserção do universo homossexual. Segundo o mesmo, já não vivemos sob a égide da heterossexualidade compulsória, que seria a imposição de um modelo heterossexista. Todavia, a heteronormatividade continua sendo a ordem sexual do presente. Mas, o que em que consiste isso?

Nas classes médias e altas urbanas, sobretudo metropolitanas, ganhou clara visibilidade a existência de pessoas que se interessam por outras do mesmo sexo. Nesse contexto, não é possível dizer que nega a elas a homossexualidade, mas a sociedade ainda exige o cumprimento das expectativas com relação ao gênero e a um estilo de vida que mantêm a heterossexualidade como um modelo inquestionável para todos/as (MISKOLCI, 2012, p. 42).

Em torno da relação com a família, Danúbio afirma que sua mãe nunca aceitou sua homossexualidade, simplesmente o tolerou. Suas práticas, dentro de uma *performance* que não afronta a masculinidade hegemônica, muito colaboraram para o respeito por parte de seus familiares. O mesmo ressalta a ideia de uma masculinidade inata:

Minha mãe não me aceita como gay, ela me aceita como filho dela e a minha posição social, minha posição como cidadão, a minha posição dentro da minha sexualidade, não por que ela goste... por que: “ ah é normal...” . Minha mãe, a saber, pra ela não é normal. Mas, eu nunca fui anormal, eu nunca tendenciei ou direcionei minha sexualidade, depois que eu me assumi, pra certas tendências ou coisas que existem por aí depois que eu me assumi gay. Não, eu tenho total consciência de que eu sou homem, fisiologicamente eu sou homem, mas a minha afetividade é que é diferente! (Danúbio).

Esta “homossexualidade saudável”, presente no discurso dos membros da igreja, na verdade, também é fruto de uma clara relação de poder confeccionada pela igreja, ainda mais uma instituição que se julga ser oprimida por outros ramos “oficiais” da religião. As contribuições de Foucault em torno da sexualidade, neste caso, são por demais importantes. De primeira vista, o autor traz uma nova proposta no tocante a ideia de poder, criticando o economicismo existente nas concepções liberal e marxista que entendiam o poder dentro de um universo unicamente econômico (FOUCAULT, 1984).

A perspectiva Foucaultiana vai muito mais além. O poder não está todo depositado no governo, em uma única pessoa, ou exclusivamente em um modo de produção econômico. Na verdade, o poder encontra-se difuso, em cadeias de relações dentro do corpo social. O rompimento com a questão dualística, cuja ideia do poder era alicerçada na crença em um conflito entre a classe dominante e classe dominada, possibilita, em seu pensamento, a ascensão da compreensão de poder presente nos microespaços da vida (FOUCAULT, 1984).

Na obra: “A história da sexualidade”, Foucault (2011) disserta acerca da relação existente entre sexualidade e poder, criticando a princípio a hipótese de que a mesma tenha sido reprimida. Ao contrário, defende a ideia de que a sexualidade precisou até mesmo ser construída e mais do que reprimida, tornou-se objeto de vários discursos. Na Idade Média, o poder religioso monopolizou o discurso em torno da sexualidade, não necessariamente reprimindo-a, como se crê normalmente, mas organizando o discurso em torno da mesma para melhor controlar os corpos.

Na modernidade, inegavelmente, a sexualidade passou a ser objeto de discursos como o médico, o jurídico e psicológico. É neste momento, por sua vez, que a sexualidade ganha o *status* de verdade, de moral e até mesmo enquanto elemento autêntico da própria identidade dos sujeitos sociais (OKSALA, 2011). Na verdade, não existe uma sexualidade natural que precisa ser liberta de alguma repressão, pois a própria sexualidade é um construto, fruto do contexto cultural vigente. Antes, há a construção de saberes tidos como “autênticos” que acabam guiando o que se julga ser a “sexualidade”. O poder, necessariamente, não é repressivo, antes disso exerce um impulso produtivo.

Deste modo, na teoria foucaultiana emerge a concepção de biopoder. Este é cristalizado, principalmente, no meio do discurso científico e está ligado ao domínio da saúde, dos corpos, “protegendo”, portanto, a vida. Antes de exercer uma repressão, há a proliferação de saberes, tido como legítimos, construídos por instituições credenciadas do meio social. O fato de a modernidade encerrar a existência de várias instituições muitas vezes considerada como seculares, não deslegitima o poder da religião. A própria ainda tem desempenhado importante papel no tocante ao controle dos corpos. Neste caso, a emergência de uma sexualidade santa, de práticas plausíveis e higienizadas reflete a compreensão de Deus como um agente legítimo de criação de normas de condutas tidas como legítimas. A sexualidade não é necessariamente proibida, mas sua prática deve seguir uma cartilha que, de acordo com a igreja, é para o próprio bem do fiel. Sobre o movimento LGBT, o pastor afirma que:

Eu não sou militante, não sou militante, tá certo? Eu sou a favor da parada gay desde que tenha um propósito enquanto parada gay, tá certo? Mas, no momento em que a parada gay... no momento em que acaba acontecendo coisas na parada gay que faz com que a sociedade venha a condenar mais ainda a homossexualidade, então, eu sou contra. (...) O mundo, a sociedade vai nos aceitar no momento em que nós... a sociedade vai nos aceitar quando mostrarmos a sociedade que nós não vivemos na promiscuidade. Que somos pessoas normais que realmente nós somos. Que podemos conviver em paz com a sociedade. Mas, no momento que eu quiser fazer a sociedade engolir a minha sexualidade, então, a guerra vai tá declarada sempre. Existem coisas, é... existem algumas práticas em alguns movimentos de grupos militantes, algumas práticas, outras não, algumas práticas que a sociedade não aceita e que não são tão necessárias assim delas serem realizadas. Algumas práticas, algumas, umas sim, outras não. (Tom).

Há uma clara crença de que os homossexuais devem respeitar o ordenamento vigente de nossa sociedade. Que determinados atos devem ser contidos se “quisermos o respeito da sociedade”. Ou seja, há uma base na ideia de um sexo verdadeiro, que está posto e é naturalmente organizado. Reflexivamente, a visão do pastor consegue transcender a compreensão de que o sexo (tido como algo natural) determina a identidade sexual (cultura). A Igreja Missionária Inclusiva defende uma certa liberdade e promulga a noção de um Deus que gosta e criou a diversidade sexual. Todavia, em alguns fragmentos do discurso do pastor é possível perceber certa naturalização, pois o religioso compreende que a diversidade é naturalmente construída por Deus, logo a mesma está fincada dentro de um limite natural também organizado pelo criador.

De algum modo, foge-se do pressuposto Foucaultiano e, mais tarde, reforçado por Butler (2010), de que até mesmo a compreensão do que é “natural” está alicerçada dentro de um ordenamento ideológico. A diversidade “construída por Deus” ganha um caráter de naturalidade, cristalizando muitas vezes certos ditames e exigências na medida em que é defendida a ideia de uma sexualidade saudável que acaba sendo uma espécie de pressuposto e princípio de tudo. Ou seja, critica-se um discurso vigente que acredita que existe um “sexo natural” determinando o ordenamento cultural, porém, ao mesmo tempo, constrói-se uma outra visão que naturaliza, de alguma forma, a ideia de um sexo verdadeiro, neste caso, praticado conforme os ditames higiênicos preestabelecidos pela divindade.

#### **4.5 Religiosidade inclusiva e o fenômeno da reflexividade**

Nesta época em que vivemos a radicalização do projeto da Modernidade, é possível destacar um elemento ímpar em torno da história da sexualidade, elemento este que acabou não sendo necessariamente explanado por Foucault, e que traz uma ideia mais otimista em torno desse fenômeno histórico. Assim como já foi elucidado no capítulo 02, antes de ser

somente um dispositivo de controle, um discurso moldado com intenções de controlar os corpos, existe também o outro lado da moeda e que é preciso ser destacado. A princípio, Giddens (1991) afirma que a modernidade é marcada por um fenômeno de intensa descontinuidade das sociedades tidas como pré-modernas. O fenômeno da globalização, a intensa interconexão entre vários grupos humanos, a urbanização da vida, o advento das economias de mercado, sobretudo, a criação do Estado-nação, proporcionou uma nova conjuntura social e política. Novas demandas até mesmo no campo da subjetividade humana.

O fenômeno do desencaixe, o deslocamento entre tempo e espaço e o fenômeno da reflexividade, tornaram-se características imprescindíveis da Modernidade. Este último merece um maior destaque nesta análise. A reflexividade consiste na ideia de que o pensamento e ação estão a todo o momento se autorrefletindo. Porém, o autor não nega que uma certa reflexividade estivesse também presente nas relações sociais pré-modernas. A questão é que as mesmas estavam dentro de um prisma cuja lógica era coordenada pela tradição, não dispendo de grande maleabilidade (GIDDENS, 1991).

Todavia, a modernidade juntará todas as condições necessárias para a consolidação de um grau mais elevado de reflexividade. Um exemplo claro das novas relações sociais emergidas com o advento da modernidade, sobretudo da modernidade radicalizada, são os processos de transformações da intimidade, em que a sexualidade não mais estará atrelada necessariamente ao ordenamento da tradição, tampouco voltada unicamente para a questão reprodutiva, ganhando, assim, um caráter autônomo. Essa relação de autonomia tem ligações dialéticas com o cultivo da ideia de identidade individual, com a ascensão de uma valorização à pessoa humana, da criação de legislações, no maior número de países cujo respeito e garantia da liberdade de pensamento entram em voga (GIDDENS, 1991).

O processo de autonomização dos corpos é o espelho direto de uma constante tendência à reflexividade. Este fenômeno, por sua vez, possibilitou o constante processo de mutação de nossa sociedade globalizada; desta forma, torna-se entendível as rápidas mudanças em tão pouco tempo. Como já foi mencionada em outro capítulo, a ascensão de uma modernidade reflexiva possibilitou o nascimento do que Giddens (1993) chama de sexualidade plástica. A revolução sexual – década de 60 - , portanto, tem grande responsabilidade na maneira como estão sendo organizadas as relações em torno da sexualidade na modernidade. E essa mesma revolução é fruto dos constantes processos históricos ocorridos desde o final do século XVIII, como o advento das tecnologias

reprodutivas, a diminuição no tamanho das famílias, ascensão dos métodos contraceptivos etc. Assim como as mulheres, os homossexuais foram por demais beneficiados por esses processos mutacionais no tocante a possibilidade de refletir a sexualidade, pensá-la em torno do desejo, dos gostos e das escolhas pessoais. A lógica dos casamentos arranjados dará espaço para o nascimento de relações pautadas pela livre escolha, graças também ao advento do fenômeno do amor romântico, ideal burguês que emergiu no século XIX e tem contornado até os dias de hoje os relacionamentos.

Dentro dessa nova conjuntura, a homossexualidade, enquanto expressão máxima da ideia de sexualidade descentralizada da reprodução, ganhará visibilidade tendendo a uma maior aceitabilidade por parte dos indivíduos na medida em que o paradigma de um determinismo biológico começa a ser questionado. Em vista da autonomização do sujeito, da maleabilidade dos corpos, da ideia de que não é a sexualidade que tem o indivíduo, mas o indivíduo é quem tem a sexualidade, é que surge o terreno propício para a construção de ideologias pautadas por essa nova fase da realidade, como é o caso do advento das igrejas inclusivas em diversos países e também no Brasil.

Por outro lado, é preciso também destacar o fortalecimento de instituições religiosas descentralizadas de um eixo linear e monista. A tese dura do secularismo advertia que tenderíamos a um processo de extirpação da religião na sociedade. Uma tese mais branda elucidava que a religião perderia o seu caráter público, mas permaneceria existindo no âmbito da vida privada. De todo modo, as mutações ocorridas no campo espiritual, o advento de discursos fundamentalistas, a ascensão de movimentos carismáticos e a proliferação de templos, tem a ver com o que Giddens chama de as consequências do projeto da modernidade. A alta modernidade engendra um período complexo e contraditório em que instituições amplamente secularizadas convivem com outras de cunho religioso e este muito utiliza-se de um discurso pautado pela tradição. Esta necessariamente não é reavivada, mas reconstruída como um discurso plausível na modernidade.

É errôneo se pensar que o aspecto tradicional é aniquilado por inteiro na modernidade. Giddens afirma que: “Na ordem pós-tradicional, mesmo na mais modernizada das sociedades atuais, as tradições não desaparecem totalmente; na verdade, em alguns aspectos, e em alguns contextos, elas florescem” (GIDDENS, 1997, p. 123). No entanto, em que sentido em um mundo reflexivo e desencaixado é que elementos do tradicional irão existir? Diante de uma realidade cujo fenômeno de separação entre o tempo e espaço é presente, diante de um

constante processo de desencaixe e ascensão de fenômenos como as fichas simbólicas e os sistemas peritos, proporcionado também pelo rápido processo de constituição da globalização, em que a confiança não mais será pautada por relações rosto-a-rosto - mas reconfigurada para a crença da verdade técnica dos sistemas peritos – ainda não se é garantida a mesma certeza e confiança que o mundo pré-moderno conseguia proporcionar.

Logo, a sobrevivência e restauração de discursos pautados pela ideia de solidariedade e segurança em um ser transcendente acabam por forjar uma segurança existencial por parte de quem se põe a acreditar, mas que a modernidade não consegue garantir eficazmente. A religião na modernidade, portanto, ganhará grande importância na medida em que acaba carregando consigo um manancial de segurança ontológica. É compreensível o seu fortalecimento, sobretudo, em locais cada vez mais urbanizados, cujo stress da vida cotidiana acaba por colaborar na busca do sujeito por algum suporte metafísico.

No tocante a fé cristã neste país, herança da Colônia - destacando ainda a importância da mesma no processo de socialização do ocidente - o setor protestante de modo geral ganhará considerável destaque, nos dias de hoje, justamente por também ter um discurso mais sensível à modernidade em alguns aspectos<sup>167</sup>. O protestantismo, já desde o seu bojo no século XVI, demonstrou um caráter fortemente reflexivo. A Reforma surge dentro de um constante processo de crítica às verdades impostas por uma cristandade católica. A reconfiguração da doutrina cristã por parte de Lutero, Calvino, por exemplo, elucida o elemento questionador e reflexivo deste movimento religioso.

Portanto, o movimento inclusivo cristão pode ser considerado uma espécie de reforma da Reforma. Dificilmente haveria outro espaço para sua desenvoltura a não ser no próprio protestantismo. A ideia da livre interpretação da bíblia está dentro do arcabouço ideológico de valorização do indivíduo alavancado com o Renascimento e o Iluminismo.

A fala do pastor Benjamin ao afirmar que Deus se compadeceu nesta Era dos seus “filhos” e “filhas” homossexuais, dando-lhes as igrejas inclusivas, corresponde a uma compreensão religiosa do fato. Todavia, para uma perspectiva sociológica, à luz das contribuições de Giddens - no tocante a teorização da reflexividade -, é possível entender que o aparecimento das igrejas inclusivas, para além de uma consideração metafísica, é fruto de uma série de fatores dispostos dentro do contexto da alta modernidade. O cristianismo

---

<sup>167</sup> Ver anexo c – gráfico 01. Pág. 193.

inclusivo, pautado pela ideia da diversidade sexual, só foi possível surgir após a emergência da revolução sexual por volta da década de 60. Já esclareci o meu entendimento de que este fenômeno só pode ser compreendido dentro de uma conjuntura maior de mudanças estruturais pelas quais as sociedades vinham sofrendo desde o advento da modernidade. Em vista disso, o elemento da reflexividade, enquanto característica desse período, serviu como mola propulsora para se pensar uma moral sexual cristã reconfigurada, mantendo os princípios básicos do ensinamento de Cristo, mas ao mesmo tempo dando um caráter sagrado à homossexualidade e incluindo, no plano de salvação, o fiel homossexual.

A pergunta que conduziu minhas reflexões em torno do objeto de estudo focalizado foi: que inclusão é esta que desejam os adeptos da Igreja Missionária Inclusiva? Até que ponto essa inclusão consegue ser um meio eficaz de emancipação humana? Que tipo de reconhecimento é este que a Igreja Missionária Inclusiva vem buscando? No seu discurso é perceptível uma ambiguidade, pois ora reflete práticas tidas como progressistas, mas, por outro lado, suaviza uma cartilha heteronormativa, não promovendo maiores críticas ao referido modelo. A igreja vem buscando somente o reconhecimento acerca da diversidade, que engendra a noção de tolerância, assentada em um modelo imóvel e já posto de cultura, ou tem buscado o reconhecimento das diferenças? (MISKOLCI, 2012). Essas questões serão esplanadas no capítulo 5.

## 5 “SOMOS AS OVELHAS COLORIDAS DO SENHOR!” DA EXPERIÊNCIA DA ABJEÇÃO AO DESEJO DE RECONHECIMENTO: O CAMINHO DA SANTIFICAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE

Neste capítulo, trazendo os fragmentos de vida dos jovens: Benjamin, Josué, David, Tom, Iohan e Danúbio, tratarei do aspecto acolhedor, da consolidação da igreja enquanto uma instituição que é composta por membros que anseiam o reconhecimento entre eles e por parte da sociedade, resgatando para si valores hegemonicamente dispostos do cristianismo. A proposta deste capítulo será perpassada por diálogos com as importantes contribuições teóricas de Axel Honneth (2003; 2007), com relação a sua percepção da vida enquanto uma constante luta por reconhecimento; das contribuições de Zygmunt Bauman (2003) acerca do conceito de comunidade e das contribuições da Teoria *Queer*, trazendo algumas explicações de Judith Butler (2010) e de Richard Miskolci (2012) na tentativa de questionar qual tipo de reconhecimento é almejado pela Igreja Missionária Inclusiva.

### 5.1 Fragmentos de vida – religiosidade cristã e vivência homossexual

Neste tópico, de forma sucinta, delinearei alguns aspectos do contexto de vida dos 06 entrevistados. Esta é uma característica da teologia *queer*, dar voz aos “excluídos” e construir uma teologia pautada por meio das histórias reais de sujeitos homossexuais. Resgatando também esse aspecto comum dentro deste segmento teológico e expondo a realidade de sujeitos de carne e osso, apresento, portanto, breves fragmentos das histórias desses atores sociais, seus conflitos, seus questionamentos em torno de uma vivência homossexual cristã e o reencontro com o sagrado na tentativa de ilustrar este mosaico religioso e sexual. A ordem a seguir é aleatória.

#### **Pastor Benjamin<sup>168</sup>**

O pastor, negro, 25 anos, cresceu em um âmbito evangélico, no Recife (PE). Basicamente sua família estava dividida em dois eixos denominacionais: Batista e Assembleia de Deus. Benjamin morava com seus pais e uma irmã. Desde muito pequeno, aos 05 anos de idade, já sabia que havia um certo desejo que era conduzido à figuras masculinas, embora não entendesse o que era ser “homossexual”: “mas, eu entendia uma coisa: o meu sonho, desde

---

<sup>168</sup> A entrevista com Benjamin foi realizada em sua própria residência, em um dia de sábado. O mesmo reside com o seu marido, também diácono da igreja. Um dos membros da igreja, o mais novo com 15 anos, é considerado uma espécie de afilhado e está sempre presente na residência do pastor.

que eu me entendo como pessoa, era casar com um rapaz e constituir uma família com ele. Eu sempre tive isso na minha cabeça” (Pastor Benjamin). Até então, encarava o fato de forma natural até descobrir um primo que se tornou travesti. Após esse fato, passou a achar que poderia “virar” também um travesti<sup>169</sup>, provocando um certo conflito, pois não queria da mesma forma para ele. A naturalidade quanto ao seu suposto desejo homossexual foi reforçada, sobretudo, quando sua irmã assumiu-se lésbica. Diversos rebuliços foram vivenciados pela família, culminando com a saída de casa por parte de sua irmã, aos 15 anos de idade. A mesma passou a viver com uma outra mulher e hoje em dia casou-se com um homem mantendo uma relação heterossexual.

Aos 09 anos de idade, o futuro pastor inclusivo foi confrontado na sua denominação Batista, momento em que a liderança eclesiástica pôs frente a frente os jovens com as seguintes questões: “você aceita a Jesus como seu Senhor e Salvador? Quer construir uma vida pautada no evangelho de Jesus e não vir ao templo somente por influência da família?” Benjamin “aceitando” à Cristo assumia um compromisso maior com sua fé. O mesmo retratou que até o ano de 1998/1999 nunca tinha ouvido falar nada acerca da homossexualidade por parte dos pastores, não era um problema para a igreja na qual fazia parte.

No entanto, com 11 anos de idade, o principal pastor do templo chamou um grupo de rapazes efeminados para conversar, deixando-o de fora, pois não demonstrava nos trejeitos físicos a sua “homossexualidade”. O religioso aconselhou aos rapazes efeminados que passassem a andar menos com as meninas e mais com outros rapazes, inclusive que tivessem como amizade a Benjamin. Os próprios rapazes que foram chamados à atenção sabiam do desejo íntimo desse por garotos.

O mesmo chegou a fazer parte do Ministério de Adoração por meio do teatro e lá percebia a existência de muitos rapazes “efeminados” e meninas “pintosas ou machinhos”, como ele mesmo rotulou levando em conta as expressões comuns aos gays e lésbicas em sua cidade natal. De todo modo, o tema da homossexualidade não era tratado de forma ampla nas pregações. Até que um dia um novo pastor chegou à igreja com um testemunho de “ex-homossexual”. Desde esse momento, o assunto tornou-se algo rotineiro.

---

<sup>169</sup> O travesti é visto de forma estigmatizada até mesmo por homossexuais pelo fato de subverter fortemente a ordem do gênero.

Benjamin passou a namorar uma moça da igreja e pelo fato de estar fazendo parte de um ministério religioso, acreditou que precisava estar limpo dos pecados. Acabou confessando para um pastor e sua esposa que tinha beijado um irmão da comunidade de fé. Os mesmos prometeram curá-lo através de correntes de oração, jejum e até mesmo consulta com uma psicóloga da igreja. Entretanto, o próprio relatou que nenhum jejum, nenhuma oração foi suficiente para curá-lo. Em determinado momento achou que estivesse curado, pela paz que sentia após todos os clamores, dias incansáveis de jejum, mas quando chegava à rua, o desejo pelos rapazes o mostrava que ainda “permanecia” homossexual. Como mesmo relatou, nunca teve problema com sua orientação homossexual em si, desde cedo já sabia de seus desejos. A grande questão era: “será o desejo homossexual algo natural ou algo demoníaco?” Este foi um dos principais elementos que o fez romper com sua denominação de origem.

Como válvula de escape, passou a afetivamente manter relações com rapazes, embora não tivesse havido conjunção carnal. Em confissão à psicóloga, a mesma orientou que fosse ele mesmo. Não o julgou nem impôs à “verdade” da igreja para curá-lo. Por um certo tempo sentiu que poderia enlouquecer com tanto questionamento e repressão. Benjamin acabou por romper com seu relacionamento, pois sabia que se casasse com essa moça, não conseguiria sentir desejo heterossexual, frustrando a relação. Revelou à sua namorada que não poderia manter mais o namoro de anos. Depois de um tempo, surgiu e divulgou-se um boato de que Benjamin tinha mantido relações homossexuais com um rapaz já conhecido entre alguns por conta de sua homossexualidade. Essa história espalhou-se por toda a igreja. Benjamin já fazia parte do Ministério Infantil e do Ministério de Adoração na Dança, ou seja, tinha uma postura a zelar.

Chegando ao culto, para ministrar na dança e dar a aula para as crianças, percebeu um olhar estranho, uma amiga sua chorava revelando-o depois que sua orientação sexual tinha sido tratada explicitamente para toda a comunidade. Indo para as salas que daria aula para crianças, já desmotivado, passou por uma experiência de constrangimento: mães retirando suas crianças da sala, olhares de condenação o julgavam a todo momento. Diante dessa vergonha em grande amplitude, não restou outra opção do que se afastar. O constrangimento o dilacerou por dentro. Até mesmo hoje, quando visita sua cidade, indivíduos que antes faziam parte da igreja, algumas senhoras que o tinha até apadrinhado, passam por ele e fingem não conhecê-lo.

Seus pais acabaram também por deixar a congregação, mas sua mãe não agiu da mesma forma preconceituosa como foi com a outra filha lésbica. Benjamin passou por um momento de profunda crise existencial, chegando até mesmo a quase considerar-se ateu, odiando igreja, os cristãos, considerando-os como hipócritas. Não entendia tanto ódio e rejeição. Neste mesmo tempo teve diversas experiências homossexuais, alguns namoros não tão duradouros, sexo “sem compromisso” e de forma “desregulada” como o mesmo expressa. Foi o momento “mundano” de Benjamin. Embora, guardava uma crença de um dia pudesse voltar a congregar e tornar-se heterossexual.

Vendo a propaganda da Igreja Inclusiva da Comunidade Metropolitana, afirmou para si que aquilo era coisa do demônio. Dentro dele existia um sentimento misto de aceitação de sua conduta, mas ao mesmo tempo de autorrejeição quanto a manter uma espiritualidade e ser gay ao mesmo tempo. Ficou sabendo da existência de um grupo que era inclusivo, mas que possuía má fama e boatos surgiam de que os fiéis após o culto iam livremente para motéis das redondezas.

Transitando pela Avenida Caxangá, Recife/PE, percebeu a existência de uma “igrejinha”. Não entendia o porquê de ela ter chamado-lhe tanto a atenção. Uma única coisa era certa: um vazio existencial começou a invadi-lo cada vez mais. Desde cedo sociabilizou-se em ambiente religioso e sua saída da comunidade Batista ajudou a fortalecer um sentimento de vazio. Com o passar do tempo, chegou a ter acesso a outras interpretações bíblicas acerca da homossexualidade e aquilo foi possibilitando uma amplitude de consciência. Em um processo de reflexão, começou a “entender” que a Bíblia “nunca tinha condenado o comportamento homossexual”. Em meio a toda turbulência, também experimentou alguns tipos de droga na tentativa de buscar prazer, sentido, para si. Ao mesmo tempo, um sentimento de morte o perseguia.

Em uma ida à boate, começou a alucinar, ver imagens angelicais e também demoníacas - ao mesmo tempo - ao olhar para os indivíduos e enxergar “promiscuidade”. Presenciou indivíduos se masturbando, “sexo animalesco” e outras cenas que ofendiam seu senso moral. Benjamin estava bastante bêbado, mas tinha certeza do que estava vendo. Bebeu na intenção de suavizar as cenas que tanto o ofendiam internamente. Ao chegar a sua casa, ficou profundamente deprimido. Uma voz o pediu para morrer: “Além de viado, bicha, eu sou louco”. Retrucou, confusamente, Benjamin. Mas, recordou do que a psicóloga tinha dito, que, caso aceitasse sua sexualidade, não enlouqueceria. Neste mesmo dia, ouvindo um “rock

pesado” com seu fone de ouvido, a sintonia mudou para um canal evangélico e um pastor fez um questionamento que parecia ser para ele<sup>170</sup>: “Por que você quer tirar sua vida? Procure uma igreja!”.

Benjamin caminhando pela rua, encontrou uma igreja: “Vitória em Cristo”, mesma denominação do polêmico pastor Silas Malafaia. Ao entrar, presenciou um forte discurso homofóbico. Toda a pregação girava em torno de estigmatizar a homossexualidade. Benjamin indagou-se: “meu Deus, eu não acredito que o Senhor mandou-me aqui para ouvir isso!” Saindo da Igreja, pôs-se a caminhar. Visualizou a pequena igreja que tanto o tinha chamado a atenção outrora. Era uma Comunidade Cristã Nova Esperança, a mesma em que foi fundada aqui em Maceió uma filial. No recinto, a pastora deu um abraço acolhedor e o pastor do templo falou no púlpito palavras que se encaixaram no seu perfil por meio de bastante emocionalismo. Benjamin começou a chorar, sentindo que seria a hora do seu retorno, mesmo batendo o medo de estar dentro de uma comunidade em que homossexuais congregavam.

Com o passar do tempo, Benjamin resolveu aprofundar-se em Teologia Inclusiva. Começou de fato a congregar na CCNE e recebeu revelação que deveria vir para Maceió fundar uma igreja inclusiva. De início a liderança da CCNE regional, situada no Rio Grande do Norte, afirmou que não estava preparada para abrir uma outra filial. No entanto, Benjamin comprometeu-se com a nova igreja, entregando-se de corpo e alma. Neste período começou a namorar um rapaz, Scott, que hoje é seu “marido<sup>171</sup>”. Chegando aqui, encontrou uma célula inclusiva já existente, em 2010, bairro do Farol.

## **Iohan<sup>172</sup>**

Iohan, 30 anos, é um jovem que se auto-define, quanto à cor, como negro. Tem curso técnico e trabalha com teatro. Nasceu em uma família católica não praticante e sempre quando ouvia falar de Jesus o imaginava como um super-homem capaz de perdoar todos os pecados. Ainda adolescente, aos 17 anos, “saiu do armário”, assumindo uma identidade gay para os pais. Nunca veio a ter problemas com a família por conta de sua orientação homossexual. Acreditar em Jesus e se entender enquanto homossexual nunca foi problema, ressaltando crer que este seja uma questão mais presente no meio evangélico e não católico.

<sup>170</sup> Nas falas do pastor é perceptível a compreensão binária da sua própria vida. Expressões como bem/mal, a relação antagônica que coloca o rock em relação à rádio gospel etc, são por demais presentes em seu discurso.

<sup>171</sup> Benjamin frequentemente usava a expressão marido para se referir ao companheiro.

<sup>172</sup> Iohan escolheu como local para a entrevista o próprio espaço da igreja Ih antes de começar o culto.

No tocante à religião, sempre teve curiosidade, buscando estudar o espiritismo, budismo e na fase adulta procurou também o entendimento sobre o candomblé. No entanto, nenhuma dessas vertentes ideológicas o preenchia. Ouvindo falar da teologia inclusiva e das igrejas que estavam surgindo no Brasil, demonstrou curiosidade por essa vertente cristã. No começo de 2012 visitou a primeira igreja inclusiva do Estado de Alagoas e nela passou a congregar até hoje. Para Iohan, a igreja Missionária Inclusiva preencheu seu vazio existencial, fazendo-o conhecer “realmente a Deus”. A ideia de aceitar as pessoas de “braços abertos” por parte da IMI, independente da orientação sexual, entre outras questões, fez com que Iohan se sentisse mais confiante em entrar em um ramo cristão, pois na sua mentalidade o cristianismo também estava associado ao preconceito, à homofobia.

Hoje em dia, este jovem é um dos fieis mais devotos e convictos. Estando sempre em todos os cultos, por livre e espontânea vontade, serve dentro do templo ajudando em algumas coisas básicas como na distribuição dos envelopes no momento da oferta, apagando/ligando a luz no momento do louvor, levando água para o pastor quando este está pregando no púlpito e até mesmo na limpeza do espaço da igreja. Em sua página no *facebook* está sempre postando coisas voltadas para o evangelho e propaganda da Igreja Missionária Inclusiva. Segundo o mesmo, a leitura diária da bíblia foi indispensável para o fortalecimento da sua fé.

### **Ministro de Louvor David<sup>173</sup>**

David, negro, 16 anos de idade e o segundo membro mais novo da igreja, natural de Alagoas, nasceu em uma clássica família evangélica de cunho Pentecostal Batista. Hoje, está cursando o Ensino Médio e após conhecer o espaço da Igreja Missionária Inclusiva tornou-se um dos membros mais devotos. Atualmente canta no Ministério de Louvor, sendo líder do mesmo.

Crescendo praticamente na igreja, sua sociabilidade foi totalmente moldada dentro do mundo religioso. Desde pequeno sentia algum tipo de desejo por meninos, no entanto, não havia uma percepção formada quanto a sua orientação sexual. Essa autopercepção foi dada em um momento um tanto frágil, quando o pastor de sua igreja falava pejorativamente justamente da figura do homossexual como aquele que sente desejo e mantém relações com

---

<sup>173</sup> A entrevista com David foi realizada dentro do próprio espaço da igreja 1h antes de começar o culto. A escolha do local deu-se por vontade do entrevistado.

pessoa do mesmo sexo. Segundo David, foi neste momento que percebeu o que era e pelo tom de reprovação por parte da pregação do religioso disse para si mesmo que não podia ser gay.

Anos foram passando e essa questão não trouxe consequências mais drásticas, em um primeiro momento, pois estava tão acostumado a viver em um ambiente heterossexual que as dúvidas não mais apareciam. Sua vida era de inteira dedicação à igreja. No entanto, ao completar 14 anos o desejo por rapazes aflorou com mais força deixando-o cada vez mais confuso. O discurso da sua comunidade Batista sempre fazia a associação da homossexualidade com o pecado, deixando David com medo de uma possível condenação eterna. Incansavelmente, lutou contra este desejo por meio de jejum e oração. Passou a viver de forma mais simples, dedicado exclusivamente à igreja, à leitura da bíblia, não querendo namorar nem manter relacionamentos mais íntimos com ninguém. Essa vida fervorosa era uma espécie de expiação do “pecado” da homossexualidade. O mesmo acreditava que quanto mais devoto fosse, Deus concederia a superação do “abominável” pecado da sodomia.

Não conseguindo obter êxito de forma alguma, e diante de tanta repressão interna, tomou uma medida radical em sua vida, talvez a mais radical de todas: deixar a comunidade que cresceu e que viveu momentos importantes de sua vida. Algum tempo depois dessa saída, um sentimento de impotência o invadiu. A sensação era de total solidão. Deixar de congregar naquele espaço que nasceu/cresceu significou uma espécie de morte para o jovem David. Diante dessa fase de mudanças, de quase uma negação do seu “eu cristão”, David chegou a ingerir vários comprimidos na tentativa de cometer suicídio. O mesmo afirmou que “graças a Deus” nada ocorreu a não ser uma dor no estômago. Em princípio, também teve problemas com o pai que não queria aceitá-lo. A situação só melhorou após a entrada na igreja inclusiva de Maceió.

Depois de mais um tempo, veio à mente a lembrança de que já tinha ouvido falar algo acerca de uma suposta igreja para gays, mas não tinha dado o devido valor à informação. Sua primeira experiência com igrejas inclusivas foi em Natal. Seu pai trabalhava fazendo constantemente viagens por alguns Estados do Brasil. Voltando para Maceió, decidiu contar para seus pais sobre sua sexualidade. Depois de um tempo os mesmos passaram a tolerar. A história dessa igreja que aceitaria a todos fervilhou em sua cabeça por um bom tempo. Pela *internet* achou algumas notícias fazendo referência a existência de um ramo inclusivo em solo maceioense, trazendo-lhe uma sensação de alegria e conforto. Desde então, procurou manter contato com a liderança que ainda não era Benjamin, até que o referido pastor passou a ser o

novo líder e David fortaleceu contato e passou a visitar a comunidade que ainda se chamava Comunidade Cristã Nova Esperança. Hoje em dia, continua congregando na igreja inclusiva de Maceió, sentindo-se totalmente acolhido. Também lidera o Ministério de Louvor. Em todos os cultos, David sempre está presente e por demais atento a todas as ministrações dos pastores.

### **Pastor Tom**<sup>174</sup>

Pastor Tom, natural de Palmeira dos Índios, 26 anos, branco, possui o Ensino Médio completo, é Técnico Administrativo, reside sozinho. Sua história é perpassada por vários conflitos, a começar na infância que sempre se sentiu diferente dos demais garotos. Na escola, vez ou outra sofria algum tipo de *bullying* relacionado ao seu jeito “fora do padrão”, por não se comportar como os demais garotos. Essas coisas também acarretaram a necessidade de camuflar um sentimento homossexual que aflorou desde criança. Por algum tempo, o mesmo escondeu de si o desejo por garotos, crendo que assim poderia despertar de forma genuína um desejo heterossexual.

No entanto, a homossexualidade “natural”, como o mesmo diz, veio à tona em sua vida, não conseguindo mais esconder de si mesmo. Nesse percurso, envolveu-se, também, com um ramo evangélico chamado Ministério Apostólico Shekinah, por 07 anos. Aos poucos, conseguiu ir convertendo os integrantes de sua família, antes católica não praticante. Durante sua vivência na igreja convencional, o desejo homossexual era como uma cruz que o levou a todo instante a manter um estado de vigília. Um simples olhar para alguém do mesmo sexo levava-o a desviar em seguida e alimentar a ideia de isto ser pecado. A sua formação bíblica, na igreja, o conduzia a crer que o pecado estava não necessariamente no desejo em si, porém sim na prática. Esta crença fez com que Tom reprimisse a possibilidade de se envolver afetivamente com algum indivíduo do sexo masculino. Todas as tentativas foram conduzidas ao sexo feminino que, conforme menciona o pastor, acabaram sendo frustrantes.

Dentro dessa comunidade religiosa, tornou-se diácono e também teve a experiência de dirigir uma igreja no interior por três anos. No entanto, a notícia de sua homossexualidade chegou até a liderança da igreja convencional. A comunidade ficou surpresa com essa informação; Tom era extremamente querido e respeitado dentro daquela comunidade. O choque foi ainda maior pelo fato de não haver desconfiança, nem sequer dos seus trejeitos. O

---

<sup>174</sup> A entrevista ocorreu na própria residência do pastor.

pastor tem uma *performance* bastante masculina ao molde predominante. Não houve uma excomunhão formal, pelo contrário. Tom recebeu apoio, mas ao mesmo tempo, uma pressão interna existia e sua atitude foi de deixar o ministério religioso. A igreja respeitou sua decisão.

Durante esse período de afastamento da igreja, tentou esquecer todos os ensinamentos evangélicos. No entanto, Tom relata que nunca conseguiu deixar de crer na “palavra de Deus” existente em seu coração, tanto é que por algumas vezes voltou a visitar sua antiga comunidade e até mesmo outras denominações evangélicas. Um sentimento de morte, entretanto, apossou-se dele. Pessoas em sua volta vinham trazer-lhe mensagens que tratavam de morte, quando o mesmo abria a bíblia encontrava sempre um comentário acerca deste tema, causando enorme medo a um dos futuros líderes da IMI. Segundo Tom, este contexto de morte não era relacionado à morte física, mas a um outro tipo, a espiritual. Esse era o sentimento que predominava em sua mente, até “voltar para Jesus” em agosto de 2013.

No período em que permaneceu distante da igreja, conheceu o “mundo”. A sua inserção e vivência neste é entendida pelo mesmo como estratégia da providência divina, provocando-o para uma reflexão, na medida em que o permitiu sair da igreja convencional, conhecer o “mundo homossexual” e retornar para a “casa do pai” (igreja inclusiva). Como poderia “tratar homossexuais” se não tivesse conhecido a vivência homossexual secular? Essa é a conclusão que Tom tem com relação a sua missão. Tratar não em um sentido de “cura gay”, tratar com relação a lidar com a sensibilidade dos problemas dos homossexuais. Deus, segundo o mesmo, permitiu-lhe também conhecer a “promiscuidade gay” e suas demais facetas para compreender tal *ethos* e ao mesmo tempo tentar trazer essas “ovelhas coloridas” para Jesus, preenchendo um suposto vazio existencial, escondido em “sorrisos gratuitos”, no consumo de bebidas alcoólicas e boates.

Hoje em dia tornou-se um dos pastores da Igreja Missionária Inclusiva (Tom chegou à igreja por volta da metade do segundo semestre de 2013) e tem como missão levar o evangelho de Cristo às “ovelhas coloridas”. O evangelho, em sua percepção, é único, servindo para toda e qualquer denominação cristã, no entanto, Tom defende que contextualmente falando a “palavra de Deus” nunca condenou a homossexualidade sadia e higienizada, não apegada às “coisas do mundo”, aos encantos carnais. De acordo com o pastor, Deus não faz acepção de pessoas. Este lema, na verdade, constitui uma das molas propulsoras do discurso cristão inclusivo. Apesar, entretanto, de todo o retorno e engajamento do pastor dentro de uma

comunidade cristã, o mesmo encontra ainda resistência de sua própria família que o tolera por ser filho, mas rejeita e não aprova sua orientação homossexual.

### **Presbítero Josué<sup>175</sup>**

Josué é um jovem de 24 anos de idade, natural da cidade de Pilar, interior alagoano. É formado em jornalismo pela Universidade Federal de Alagoas - UFAL. Assim como muitos, a história de Josué é pautada desde a infância por uma sociabilidade cristã de cunho evangélico, mais precisamente na Assembleia de Deus.

Quando pequeno, por meio da influência de uma professora da Igreja Batista, resolveu conhecer a comunidade evangélica Assembleia de Deus. A partir do momento em que a conheceu, passou a frequentar assiduamente o local levando também sua família. Uma parte desta também era composta por católicos. Foi naquela igreja que praticamente cresceu e firmou-se nos valores evangélicos. Apesar de muito novo, já sentia atrações por garotos do mesmo sexo, no entanto tentou camuflar aquele sentimento. Nos eventos da igreja, Josué sentia-se constrangido por fugir do padrão de masculinidade, sobretudo no seu jeito de se expressar, em sua voz, etc.

Esta preocupação levou o jovem a desenvolver uma conduta de auto-tortura psicológica, pois todo movimento ou qualquer diálogo, expressão vocal, passou a ser friamente calculado para não se expressar de forma efeminada. O desconforto era imenso. Não podia sair da norma do que era ser um rapaz comum. Embora, soubesse que vez ou outra não conseguia segurar ou esconder sua *performance*. O futuro presbítero da igreja inclusive receava ser discriminado, não reconhecido, por manifestar um comportamento fora do convencional para os rapazes de sua idade.

Além da preocupação com o seu comportamento, Josué viveu uma forte angústia por não conseguir livrar-se dos sentimentos e desejos homoeróticos. A cada pensamento, uma penitência. Eis a cruz em sua vida, lutar por algo que, mais tarde, descobriu ser em vão. O tempo foi passando e na adolescência permitiu-se conhecer um outro rapaz e trocar afetos. Logo, a notícia tornou-se um boato em toda a cidade de Pilar, chegando a sua comunidade de fé e até mesmo à sua família. Um escândalo veio à tona. Na igreja, Josué foi motivo de chacotas, rejeição de muitos, compreensão de poucos. Em casa, o futuro presbítero inclusive

---

<sup>175</sup> A entrevista com Josué ocorreu, por sua própria escolha, em sua residência.

sofreu perseguições dos pais, rejeição e todo tipo de comportamento que aniquilou a sua autoestima.

Passando no vestibular para Letras, na UFAL, resolveu morar na capital, na tentativa também de reconstruir sua vida. Em Maceió passou por várias crises financeiras, pois sua família em momento algum o apoiou devido ao fato de ser homossexual. Depois de um tempo, acabou mudando de curso. Josué passou a estudar Jornalismo, curso no qual identificou-se bastante. No âmbito religioso, até antes de entrar no curso referido, Josué mantinha viva algumas das crenças herdadas desde a sua infância. Por pressão, acabou deixando sua antiga comunidade evangélica, mas o sentimento e amor aos ensinamentos cristão ainda permeavam seu interior.

No entanto, no Jornalismo, através da experiência de disciplinas como sociologia e antropologia, Josué começou a viver uma crise de fé, tornando-se quase ateu. Passou a ser crítico ferrenho do cristianismo. Ao mesmo tempo, sua homossexualidade aflorou de forma progressiva. Na capital pôde livremente se relacionar com pessoas do mesmo sexo sem a pressão de familiares e da igreja. Todavia, o tempo foi passando e Josué começou a perceber que não conseguia destruir uma semente evangélica plantada no mais íntimo de seu coração. Neste momento, acabou por ouvir falar das igrejas inclusivas existentes no Brasil, sobretudo no eixo – Rio de Janeiro/ São Paulo. Uma outra crise foi desencadeada, pois não conseguia compreender como um universo tão “homofóbico”, como o cristão, poderia possuir denominações evangélicas que tentavam mostrar que Deus não fazia acepção de pessoas e tampouco condenada à homossexualidade.

Um novo desafio foi travado. O jovem estudante de jornalismo resolveu investigar mais a fundo que ramo era esse. Tais estudos proporcionaram uma espécie de reconciliação com a fé cristã, pois acabou por “perceber” que homossexualidade e cristianismo não eram coisas opostas, como pregavam às igrejas convencionais evangélicas. Diante dessa nova descoberta, Josué ficou sabendo da existência de uma célula inclusiva na cidade e, logo após, de uma igreja. Diante da facilidade do mundo contemporâneo de diminuir as distâncias e democratizar a informação, por meio da *internet*, os contatos foram sendo travados entre a nova liderança da Comunidade Cristã Nova Esperança em Maceió. O *facebook* desempenhou grande importância enquanto uma ficha simbólica capaz de romper distâncias e facilitar o contato. Recebendo o convite do pastor Benjamin, Josué passou a fazer parte da ala eclesiástica da igreja enquanto presbítero.

Quando entrei pela primeira vez na igreja, em junho de 2013, o referido presbítero tornou-se meu principal informante. Logo de início, foram-me relatados alguns desencontros com relação a condutas de outros membros da liderança. De forma sutil, alguns conflitos já estavam existindo por desavenças ideológicas e descumprimento de algumas obrigações internas. Tal fato culminou com o que chamo de a segunda fase da Igreja Missionária Inclusiva, em que a igreja passou por uma reforma moral e doutrinária, visando uma maior higienização das condutas homossexuais e construindo projetos de crescimento e expansão da igreja para outros bairros de Maceió e cidades de Alagoas.

Nesta nova fase, choques doutrinários passaram a ser vigentes entre o pastor Benjamin e o presbítero Josué. Diante de uma história perpassada por exclusão e preconceito vivido por Josué, em sua antiga denominação evangélica, qualquer semelhança da IMI com o movimento evangélico brasileiro era considerado como um retrocesso. No auge do embate, o presbítero chegou a afirmar que a IMI estava trilhando um caminho de “super-crentismo”, ou seja, imitando a rigidez de conduta, falta de fluidez, tão presente - segundo o mesmo - nas igrejas evangélicas convencionais, fraturando assim a ideia de inclusão.

No começo do mês de outubro de 2013 é oficializado a toda igreja, por meio do pastor Benjamin, o afastamento do presbítero Josué de suas funções eclesiais por motivos de desobediência à autoridade da igreja, incitação à revolta entre os membros e comportamento não condizente com a moral cristã, como a questão do vício de bebidas alcoólicas e a divulgação de ideias heréticas à ortodoxia cristã em sua página do *facebook*. Afastado de tais funções na hierarquia religiosa, Josué atualmente tem buscado dedicar-se ao seu emprego em uma livraria da cidade. O ideal cristão inclusivo não deixou de povoar seus pensamentos, mas hoje em dia diz acreditar que os ensinamentos de Jesus Cristo estão para além da existência de igrejas e templos. O maior templo da mensagem evangélica seria, em sua opinião, o coração do homem.

### **Danúbio<sup>176</sup>**

Danúbio tem 37 anos de idade, pardo, reside em Maceió e trabalha como assistente administrativo. Desde pequeno chegou a sofrer influência de sua avó que sempre o levava à igreja Assembleia de Deus. Seu pai era católico, mas sua mãe era uma evangélica não

---

<sup>176</sup> A entrevista ocorreu na própria residência de Danúbio.

praticante. Aos 12/13 anos de idade passou a frequentar, juntamente com sua mãe e irmã, a igreja “Mórmon”.

Já na adolescência o desejo homossexual era sentido, mas acabou por ser camuflado durante anos por conta, também, do contexto no qual viveu dentro da igreja. Existia uma lei da castidade que permeava o ambiente religioso. As atividades para juventudes eram tantas que acabavam por reconduzir a energia sexual para atividades do cotidiano, colaborando assim na construção do que Foucault (1987) chama de “corpos dóceis”. Raras eram as oportunidades de falar de uma afetividade sexual dentro desse ambiente rígido. Danúbio reitera que não havia um discurso claro dessa religião em torno da homossexualidade. A única coisa existente no discurso da igreja era a promoção do modelo ideal de união, promulgado por Deus que tinha feito a mulher para o homem na tentativa de manutenção da espécie. Fora isso não havia um discurso claro em torno do comportamento homossexual, constituindo-se em um tabu.

Aos 18 anos, Danúbio foi para a Missão Mórmon. Esta geralmente é uma prática comum entre os jovens com seus 19 anos de idade em que os mesmos passam 02 anos voltados ao mundo eclesiástico. O mesmo nunca entendeu o real motivo de ter sido chamado mais cedo para ser missionário. Dentro da missão, acabou se destacando por conta da sua competência. Levou mais de 900 pessoas ao batismo, número bastante elevado para qualquer missionário. Esta proeza o fez ficar lado a lado de sua liderança. O nome de Danúbio foi bastante comentado por muito tempo devido à competência missionária.

Voltando as suas atividades normais, começou a namorar uma moça da igreja. Logo em seguida, recebeu o convite de seu chefe de missão para ir trabalhar em sua empresa em São Paulo, por 04 anos. Danúbio já tinha pedido sua namorada em casamento. No entanto, foi para São Paulo e lá seu desejo homoerótico foi mais uma vez camuflado por conta do contexto de trabalho. Geralmente todos os membros da empresa eram também membros da igreja. Dentro de uma sociabilidade religiosa e heteronormativa não houve possibilidades deste sentimento aflorar no referido momento.

Saindo de missão, sua noiva foi para São Paulo onde puderam se relacionar afetivamente. Lá revitalizam os laços e caminharam para o casamento, aos 21 anos, em 1998. Este foi o espaço para a concretude de uma vida sexual ativa. No começo dessa vida sexual, as energias estavam afloradas. Não existia mais a lei da castidade, permitindo ao casal

desfrutarem e explorarem profundamente o sexo. No entanto, este contato íntimo fez ressurgir, após um ano, o velho desejo guardado da homossexualidade. Uma reflexão mais aflorada em torno de seus desejos foi despertada após a ida a um congresso sobre sexualidade. O palestrante associou o sexo à comida. Deu-lhe a entender que quando comemos o que gostamos acabamos por saciar-nos.

Chegando a sua casa, Danúbio percebeu que quanto mais mantinha relações sexuais com sua esposa, algo não era saciado. Uma necessidade gritava dentro de si. Uma sensação de lacuna o angustiava e levava-o até mesmo, durante as relações com sua companheira, a imaginar que estava se relacionando com homens. Estratégia essa para driblar a carência e não deixar vestígios de quem não estava se preenchendo com o ato. Com o passar do tempo, esse desejo homoerótico era cada vez mais latente levando com que o jovem missionário questionasse aquela união estável. Uma imensa crise abalou Danúbio. O casamento não significava somente a união à sua esposa. O jovem era metaforicamente casado com a igreja, com a administração da mesma. Havia um nome a zelar:

Todo mundo que foi religioso, de uma denominação cristã, principalmente de uma cristã evangélica, eu acredito quem não mencionou foi por algum fato, mas acho que todos fizeram isso, de dizer que fazia oração, fazia jejum, e que pedia a Deus que... pra tirar esse sentimento, e que não queria ter esse sentimento. Se alguém na sua pesquisa não mencionou foi por não achar interessante ou por ter passado, mas todos que eu conheço que foram da igreja Mórmon, que foram meus amigos, que hoje são homossexuais, que assumiram sua identidade sexual, e outros de outras denominações, que são meus amigos, e que hoje vivem a sua identidade assumida, ah... como se diz, todos mencionaram a mesma coisa, todos fizeram o que eu fiz, de orar... noites de joelhos dobrados, pedindo pra que não ter esse sentimento (Danúbio).

No auge da crise, Danúbio resolveu procurar o seu bispo para desabafar. Até então não tinha tido relações homossexuais, mas confessou o que sentia. Após um tempo, o bispo marcou uma reunião com o mesmo e sua esposa. Na reunião, Danúbio não esperava que o religioso fosse revelar para sua companheira os seus desejos homoafetivos. Desde então, acusações foram feitas e o casamento entrou em total declínio. Citações do Livro de Levíticos (cuja interpretação convencional afirma haver uma condenação às práticas homossexuais) foram feitas condenando sua conduta; o caso acabou indo para o Conselho de Ética da Igreja. O fato culminou com a perda do emprego na empresa de seu chefe Mórmon. Ou seja, o assunto saiu totalmente do âmbito do clero da igreja alcançando outros aspectos de sua vida pessoal e profissional.

Rejeitado pelo corpo eclesiástico, menosprezado pela família de sua ex-mulher e pela sua também, a vida de Danúbio se tornou insuportável. Era muito difícil buscar algo para se escorar em vista do fato de que toda a sua sociabilidade foi construída dentro da igreja. Aos poucos tentou resgatar sua dignidade. Por meio de uma terapia especializada, tentou reconstruir sua autoestima e se aceitar com relação aos seus desejos mais íntimos. A partir do momento em que passou a se aceitar como era, Danúbio resolveu vivenciar a prática da homossexualidade. Na cidade de São Paulo tal questão foi facilitada, pois na mesma já existia um guia de locais gays, como, por exemplo, na localidade do bairro da Cerqueira César, região já conhecida pela visibilidade gay e seus amplos comércios.

Nessas idas e vindas, reencontrou um amigo de infância e do seminário. O mesmo era homossexual e tinha se afastado da igreja, no momento estando envolvido com outras correntes ideológicas como o *new age*, corrente exotérica que tinha aflorado rapidamente na Europa e depois por toda a América já na década de 90. Voltando para Maceió, encontrou, mais uma vez, este amigo que também já estava na capital Alagoana. O mesmo apresentou-lhe elementos religiosos do Candomblé, fascinando-o. O encanto foi despertado, primeiramente, pelo fato dessa outra modalidade religiosa, em sua doutrina, não condenar à homossexualidade. Danúbio estava almejando retornar para o universo religioso, desde que não fosse o cristianismo.

Penetrando cada vez mais na cosmologia do Candomblé, Danúbio passou por todos os ritos de iniciação, chegando a tornar-se um sacerdote, ou mais conhecido vulgarmente como “Pai de Santo”. Em sua casa, em Maceió, fez dos fundos seu terreiro, atendendo os fieis. Neste momento, conseguiu vivenciar duas coisas de forma livre em sua vida: sua sexualidade e religiosidade. Conhecendo um indivíduo do sexo masculino, através de bate-papo virtual, que por ironia também era adepto do Candomblé, começou a manter uma relação homossexual. Viveu por 03 anos com esse rapaz. No entanto, uma coisa que despertou sua atenção foi a “liberdade” existente com relação à sexualidade entre os membros desta religião. A mesma era por demais diferente da antiga cosmovisão cristã com seu aparato rígido no controle das condutas. Danúbio relatou que era comum entre os membros homossexuais candomblecistas a existência de uma “promiscuidade sexual”. Mesmo não sendo um ensinamento oficial da religião, na prática, havia uma frequência forte por parte daqueles à locais de pegação, boates e saunas gays. Tais práticas ofendia a noção de moral construída por Danúbio dentro de sua vivência Mórmon.

Apesar de ter sido no Candomblé que Danúbio se reconciliou com Deus, diversas questões o fazia entrar em crise nesta nova religião. O seu senso de moralidade sexual era grande comparado com sua visão pessoal de que na religião Candomblecista não existia um freio para as pulsões sexuais. Neste momento, acreditou que no mais íntimo do seu ser existia uma semente cristã que, por algum motivo, tinha sido privada de crescer. Era uma centelha de Deus, segundo o mesmo, que tinha sido reavivada dentro de uma religião de matriz afro. Danúbio relata que em uma das manifestações das entidades para a sua pessoa, recebeu a visita de Oxalá, considerado Jesus Cristo no sincretismo religioso. Oxalá dizia que “o que era certo, era certo e o que era errado, era errado”. Essa mesma entidade conduziu Danúbio para uma vida sem “promiscuidade” e sem bebidas alcoólicas. Recebeu também a visita de Exu, entidade que segundo Danúbio é erroneamente associado ao diabo cristão, que através de uma pessoa escreveu que o mesmo deveria seguir o caminho que queria. Outra entidade, a Pomba Gira, reforçou o que Exu já tinha anunciado.

Lendo uma revista da G-Magazine<sup>177</sup>, viu uma propaganda que tratava das igrejas inclusivas no Brasil. A matéria chamou sua atenção. Dentro desse contexto, o relacionamento homossexual acabou sendo rompido, trazendo bastante sofrimento psíquico para Danúbio. Os atendimentos no terreiro passaram a ser cada vez mais escassos. Um amigo, no ano de 2012, falou da existência de uma igreja inclusiva em Maceió, despertando sua curiosidade. No final de 2012 para começo de 2013 resolveu por conta própria ir para a Igreja Missionária Inclusiva. Chegando lá, foi muito bem acolhido e em um dos cultos se sentiu profundamente tocado. Decidindo não ir para o carnaval, Danúbio trocou a festa “mundana” por um retiro espiritual. Neste evento pôde renovar todos os seus votos cristãos. Desde esse momento passou a frequentar a IMI. Hoje em dia, tem se desvinculado aos poucos do Candomblé, pois como era um sacerdote, seria preciso a realização de alguns rituais de desvinculação:

Hoje eu não vou mais ao terreiro, não faço práticas religiosas do Candomblé. Eu ainda tenho aqui atrás<sup>178</sup>... né... o espaço, mas como eu disse ao pastor uma vez: “Benjamin, eu não vou cuspir no prato que comi!” Existiu um momento muito difícil da minha vida, que eu precisei de um abrigo e de um prato, comida, de uma cama, pra dormir, e não foi ninguém que carrega uma bíblia debaixo do braço que me deu. “Foi” pessoas do Candomblé, foi uma entidade que é chamada de diabo por todo mundo, então, eu não vou cuspir no prato que eu comi, de forma alguma. Existe a maneira certa pra entrar e existe a maneira certa pra “mim” sair da religião. Existe a maneira certa pra eu pegar tudo que tinha ali... eu fazia ritos, cultos, enfim, existe a maneira certa de como se fazer pra pegar tudo isso e se desfazer. Conforme se diz nas palavras da religião: despachar! (...) Foi uma religião que me ajudou e esteve

<sup>177</sup> Revista especializada em tratar sobre nudez masculina e outras questões voltadas para o público gay.

<sup>178</sup> Danúbio faz referência aos fundos de sua casa onde funcionava o seu terreiro.

presente em grande parte da minha vida. Eu não vou simplesmente, por causa de uma questão religiosa, ignorar tudo que aconteceu (Danúbio).

Danúbio afirmou que não se considera convertido por completo, mas em processo constante de conversão e de retomada a uma vida cristã ativa dentro de uma comunidade inclusiva. Apesar do “toque de Deus” que sentiu em um retiro de carnaval, afirma que a conversão é um processo diário de aceitação de Cristo.

### 5.1.1 A experiência da abjeção

Os fragmentos de vida apresentados dos 06 jovens (Benjamin, Josué, Tom, David, Iohan e Danúbio) dão pistas acerca das motivações que levaram os mesmos a reconfigurar a religiosidade cristã, culminando com a criação e a participação na nova igreja. Antes do contexto da Igreja Missionária Inclusiva existir, as histórias de vida desses atores sociais foram perpassadas, em suas antigas denominações religiosas, - assim como também na família, na escola, na rua - pela experiência da abjeção, elemento este fundamental na teorização *queer*. Essa mesma abjeção, geralmente, é associada a algo presente no íntimo do ser. Neste caso, a sexualidade, portanto, será um terreno muito propício para a experiência da injúria, dos xingamentos e humilhações. A sociedade ocidental reduziu à sexualidade à esfera do oculto, ao que é mais íntimo, mesmo ela sendo envolvida por desejo, afeto, a autocompreensão, à imagem que as outras pessoas têm de nós etc. (MISKOLCI, 2012).

Deste modo, a experiência da abjeção convida-nos a pensar acerca de uma rede de classificação e padronização na qual convivemos dia a dia na sociedade. Ser xingado, injuriado, tem relação direta com a transgressão de normas sociais. A grande questão que a pensadora Judith Butler (2010), entre outros teóricos *queer*, coloca é que, necessariamente, o problema não está em ampliar as nomenclaturas para atender demandas identitárias, porém, em questionar essa necessidade neurótica de classificar e fixar tudo em caixinhas pré-determinadas. O aumento das siglas, das nomenclaturas, na verdade, tem o seu valor enquanto demanda política por visibilidade, mas possivelmente não rompe com interesses de poderes disciplinadores submersos em diversas instituições do meio social.

A estudiosa Mary Douglas, de acordo com Miskolci: “explica como a dinâmica da abjeção opera de maneira que as pessoas sejam induzidas socialmente a “extirparem” de si mesmas, em geral de forma dolorosas, o que é considerado pela coletividade como “impuro”, incorreto ou, em termos atuais, anormal” (1960, apud MISKOLCI, 2012, p. 40). Essa

necessidade de extirpar o desejo homossexual pôde ser visível nas histórias dos 06 jovens religiosos, em graus diferenciados. Desde crianças sentiam algo “estranho”, não sabendo lidar com esse sentimento por não haver referência positiva ao mesmo. Muitos acabavam por “descobrir” o que eram ou sentiam quando seu próprio pastor resolveu “explicar”, como foi o caso de David.

A referida falta de referências positivas no âmbito da família, a confusão de informações que na sociedade a questão da homossexualidade ocasiona, fez com que estes jovens tentassem reprimir, sufocar de alguma forma, por crer ser este sentimento abominável aos olhos de Deus. No entanto, o desejo reprimido, de algum modo, retornou com mais força, exigindo a necessidade de negociação com o sujeito portador do referido sentimento, sob a pena de gerar maiores transtornos psicológicos.

Benjamin, Josué, Tom e Danúbio, vivenciaram algumas situações semelhantes. Ambos tiveram que deixar as suas igrejas convencionais após ter tido suas homossexualidades expostas para toda a igreja. Sentiram na pele a mais profunda experiência de abjeção. Experiência essa que agredia a própria autoconfiança; sem estima social, sentiram uma espécie de sensação de morte. Sentimento também vivido por David, ao tentar o suicídio. O elemento morte é bastante simbólico e refere-se à quebra de um elo. Uma neblina de confusão, crise de identidade, permeou as consciências desses jovens na medida em que não conseguiam entender à razão de possuir um sentimento de afetividade por pessoas do mesmo sexo e, ao mesmo tempo, não entender que por tal motivo tinham sido expulsos de suas antigas igrejas. No tocante a crise de identidade<sup>179</sup>, Taylor elucida:

A noção de identidade nos remete a certas avaliações que são essenciais porque elas são o horizonte indispensável ou fundamento a partir do qual nós refletimos e avaliamos como pessoas. Perder esse horizonte ou não tê-lo encontrado é uma experiência terrível de desagregação e perda. Por isso, nós podemos falar de uma “crise de identidade” quando nós perdemos nosso sentido sobre quem nós somos (1999, p. 35 apud MATTOS, 2007, p. 45).

Josué, além de ter sido humilhado dentro de sua antiga denominação, também experimentou a rejeição por parte da família que até hoje não tem mais os mesmos laços de outrora. Sua história é marcada, desde cedo, por uma neurótica vigilância para não “sair da linha” performática masculina. Seja levado em conta que a sociedade continua sendo bastante

---

<sup>179</sup> Com relação à identidade, concebo-a como fluida, não permanente, e, como é dito por Stuart Hall (2011), uma celebração móvel, em que os indivíduos transformam-na na medida em que são representados nos sistemas culturais.

intolerante ao descumprimento das normas de gênero mais que os da orientação sexual (MISKOLCI, 2012). Em uma tentativa de não exteriorizar os seus desejos, viveu de forma sufocante, piorando quando sua comunidade, juntamente com sua família, descobriu sua orientação homossexual. A não aceitação por parte da família, primeira das três instâncias do reconhecimento, de acordo com Axel Honneth (2003), ocasionou a diminuição da autoconfiança. O não acolhimento por parte da sua comunidade gerou o sentimento de descrença, de baixa autoestima, que de acordo com Honneth, pode trazer uma série de impedimentos para o desenvolvimento do sujeito com dignidade, pois falta-lhe o referencial.

A não aceitação por parte da família também é vivenciada por Tom, que simplesmente o tolera por ser filho. No caso de Iohan, não existe uma experiência de não aceitação no âmbito familiar, mas o jovem deixou bem claro que em sua casa não há uma preocupação afetiva entre os membros: “lá em casa é cada qual no seu canto” (Iohan). Este foi o único que não cresceu em um segmento evangélico, vindo a se converter na Igreja Missionária Inclusiva.

O pastor Tom além de sentir-se pressionado quando foi “descoberto” pela sua igreja, viveu desde muito cedo a experiência da abjeção na escola, sendo motivo de chacotas por transgredir padrões de comportamentos. De acordo com Miskolci: “Na escola, quer você seja a pessoa que sofre a injúria, é xingada, é humilhada; quer seja a que ouve ou vê alguém ser maltratado dessa forma, é nessa situação da vergonha que descobre o que é a sexualidade” (MISKOLCI, 2012, p. 33).

E mais:

(...) É no ambiente escolar que os ideais coletivos sobre como deveríamos ser começam a aparecer como demandas e até mesmo como imposições, muitas vezes de uma forma muito violenta. Hoje em dia, a gente acabou criando um nome para o caráter violento da socialização escolar: *bullying*. Alguns imaginam se tratar de um fenômeno novo, mas, no fundo, o assédio moral sempre foi parte do processo educacional. O *bullying* não foi inventado nos últimos anos, o que mudou foi nossa sensibilidade com relação às formas de violência que ele expressa (MISKOLCI, 2012, p. 38).

De todo modo, essas experiências de injúria possibilitaram a descoberta de um outro horizonte. Levando em conta a importância da identidade religiosa para estes jovens, é possível apreender a construção de uma vertente cristã inclusiva como a estratégia de uma luta por reconhecimento. Muitas foram às experiências fora da religião cristã, no entanto, nunca conseguiram uma renúncia completa da esfera cristã da vida. O fenômeno das igrejas

inclusivas possibilitou a reconstrução da autoestima, do autorrespeito, edificando um terreno propício para o reconhecimento intersubjetivo<sup>180</sup>, na medida em que aglutina a esfera da homossexualidade com a do cristianismo evangélico.

## **5.2 A busca pelo reconhecimento através da construção de uma comunidade cristã inclusiva**

A maior contribuição em termos de renovação da teoria crítica do reconhecimento foi dada pelo filósofo e sociólogo Axel Honneth. Na perspectiva honnethiana, com clara influência de Hegel, o motor da vida em sociedade é uma espécie de dialética. A razão dos conflitos sociais tem a ver com uma luta por reconhecimento. E esta luta é o principal meio de transformação da sociedade (MATTOS, 2006). Sabe-se que a cultura não é um elemento intacto, mas em pleno movimento. E este movimento é dado por conta desses aspectos humanos para a mudança, desse processo de constante evolução que engendra a espécie humana e seu caráter social.

O paradigma de Honneth sofreu influência de pensadores como Hegel, Mead, Taylor, Marshall e também Winnicott. Sua teoria, na verdade, é uma tentativa de complexificar o que já vinha sendo explanado por esses autores. Sendo assim, expõe as diversas esferas do reconhecimento, enquanto elementos fundamentais para o grau de relação positiva da pessoa com ela mesma, saindo de um paradigma idealista, caso de Hegel, para um mais prático (HONNETH, 2003). A primeira, das formas de reconhecimento, é pautada pelas relações afetivas, não sendo reduzida a questão puramente sexual, mas compreendendo também os laços de amizade, a relação entre mãe e filho, por exemplo. Esta última é bastante ilustrada pelo autor na tentativa de explicar o processo de formação do eu através da intersubjetividade. Assim, a vida de um bebê é marcada por uma espécie de simbiose, onde o mesmo imagina ser somente um com a mãe. Com o passar do tempo, um processo de distanciamento se faz necessário, provocando uma experiência de angústia por parte da criança. Diante desse processo e da construção da percepção de que continua sendo amada, mesmo com a ocorrência de uma autonomização de ambos, entende-se que a segurança de ser amado, independente de que a outra pessoa esteja longe, é a condição básica para o sujeito que ama ser reconhecido na sua independência. Ou seja, a percepção da autonomia do outro depende de uma relação mútua de reconhecimento. A teoria de Honneth (2003) é baseada na ideia da

---

<sup>180</sup> No próximo tópico focarei na questão da “luta por reconhecimento”.

intersubjetividade, da dependência e, ao mesmo tempo, da independência entre os seres humanos (MATTOS, 2006).

Honneth (2003) afirma:

É possível então partir da hipótese de que todas as relações amorosas são impelidas pela reminiscência inconsciente da vivência de fusão originária que marcara a mãe e o filho nos primeiros meses de vida; o estado interno do ser-um simbiótico forma o esquema da experiência de estar completamente satisfeito, de uma maneira tão incisiva que mantém aceso, às costas dos sujeitos e durante toda sua vida, o desejo de estar fundido com uma outra pessoa (HONNETH, 2003, p.174).

Para além dessa primeira forma de reconhecimento, existe uma outra que está presente no âmbito do ordenamento jurídico e reflete diretamente essa percepção de autonomização e dessa tendência à liberdade, porém, liberdade essa que só ocorre quando o outro também a possui e reconhece. A universalização dos direitos à dignidade, à liberdade e igualdade, reflete esse panorama de percepção pautado na ideia do reconhecimento intersubjetivo da autonomia. O construto do direito moderno é pautado pela crença na necessidade que o outro tem pelo respeito e reconhecimento, reflexo de uma evolução histórica da moral que acaba por romper com uma ideia de respeito baseado na hierarquia e em privilégios, historicamente presente nas sociedades tradicionais (MATTOS, 2006):

Uma vez que essa exigência se refere ao papel que o indivíduo detém como cidadão, com ela a ideia de igualdade assume ao mesmo tempo o significado de ser membro “com igual valor” de uma coletividade política: independentemente das diferenças no grau de disposição econômica, cabem a todo membro da sociedade todos os direitos que facultam o exercício igual de seus interesses políticos (HONNETH, 2003, p. 190).

Cabe ressaltar que esse status jurídico do cidadão universal, a ampliação dos direitos individuais fundamentais, é espelho direto de um processo constante de luta social por reconhecimento. O efeito direto desse panorama de direitos é a percepção, por parte do sujeito, de conceber sua ação como fruto dessa autonomia, que é respeitada por todos os outros membros da sociedade, através da experiência do reconhecimento jurídico. Em outras palavras, o sujeito vivencia uma experiência de autorrespeito e valorização (HONNETH, 2003, p. 84).

Nesse processo de reconhecimento jurídico, irá emergir o terceiro segmento de grande importância para o referido conceito. O reconhecimento da dignidade da pessoa humana, da igualdade e autonomia do sujeito, colabora para o desenvolvimento de características peculiares de cada indivíduo. Esse fenômeno também está atrelado a um constante processo

de divisão do trabalho. Neste caso, trata-se da estima social, que consiste no reconhecimento por parte da sociedade dos atributos individuais de cada cidadão, permitindo a autorreferência positiva, construindo uma sistemática de solidariedade.

Diante das considerações acima é possível observar a Igreja Missionária Inclusiva como reflexo desse processo de busca por reconhecimento tão presente no gênero humano. Diante de uma sociedade pautada por elementos de uma cultura heterossexista, apesar das conquistas em diversos âmbitos – fruto da luta política, ainda existe - em curso - um tratamento de desvalorização e demonização do seguimento homossexual, sobretudo, pela perpetuação de um paradigma de normatização.

A história do pastor Benjamin, do pastor Tom, do presbítero Josué, do ministro de louvor David, de fiel Danúbio e Iohan, foi perpassada, em algum aspecto, pela violência homofóbica<sup>181</sup>, seja na família ou na comunidade de fé. Diante dessa experiência de homofobia, a igreja revela justamente uma tentativa de construir um espaço de valorização e dignidade, portanto, de reconhecimento. O lema da Igreja Missionária Inclusiva já diz muito sobre o trabalho que é exercido por ela: “Incluindo e reconciliando vidas através do amor”. Na verdade, quem passa pela Avenida Comendador Leão e se depara com essa igreja, com o letreiro acima de suas portas<sup>182</sup>, talvez o leia de forma rápida e não faça ideia do quanto este tem um significado para o referido grupo religioso. Sem dúvidas, reflete a própria identidade desta comunidade que nasceu em meio aos conflitos internos de cada liderança eclesiástica. O elemento incluir, do letreiro, diz respeito à imensa vontade, em cada um dos líderes, de abrir as portas - de receber sem impor um padrão de heterossexualidade compulsória<sup>183</sup> - àqueles que também não foram incluídos em suas antigas igrejas e templos ou que, por um longo tempo, não conseguiam aceitar a si próprio dentro daquela condição.

A segunda expressão: “reconciliando vidas” diz respeito ao processo de cura interior pelo qual os mesmos chegaram a passar, perdoando-se de todas as autoflagelações, as intensas batalhas espirituais de jejuns e orações para “curar a homossexualidade”. O retorno árduo para o mundo cristão, após ter passado por outras vivências que não os agradaram. Estes

---

<sup>181</sup> Por homofobia, Fernando Pochay entende ser: (...) todas as formas de desqualificação e violência dirigidas aos que não correspondem ao ideal normalizado de sexualidade, que melhor seriam compreendidas pela expressão heterossexismo, ou seja, a desqualificação e outras formas de violência sobre todas as outras expressões da sexualidade não heterossexual (POCAHY, 2007, p. 10).

<sup>182</sup> Ver anexo D – Imagem 01, p. 197.

<sup>183</sup> Entende-se por heterossexualidade compulsória a imposição de um modelo reprodutivo heterossexual (MISKOLCI, 2012).

indivíduos em destaque nesta pesquisa, assim como os outros membros que ilustram o espaço dessa igreja, poderiam simplesmente ter buscado outras formas de luta pelo reconhecimento, todavia, insistiram em acreditar que a igreja cristã deveria ser um espaço de acolhimento e reconhecimento. Procurar levantar uma igreja com um discurso cristão, reconfigurar a teologia, contextualizando-a para inserir o homossexual no reino de Deus, diz muito acerca da crença em instituições já solidificadas e legitimadas no tecido social.

A busca por uma cidadania religiosa conduz ao pensamento acerca do embate em que estes jovens cristãos e homossexuais passam todos os dias na luta por reconhecimento do “corpo maior” que é a sociedade, mediada pela crença na religião cristã, instituição sólida que exerce importante influência no Brasil. De alguma forma, é possível entender que os movimentos que lutam por reconhecimento dentro do segmento LGBT é multifacetado, alguns com características mais progressistas, outros com aspectos mais conservadores, como bem tem sido mostrado com a luta pelo reconhecimento jurídico da união civil estável entre pessoas do mesmo sexo. Ou seja, uma forte parcela do seguimento tem reconhecido as instituições já existentes no mundo social como legítimas e buscam, de alguma forma, a inserção social através dessas instituições. Existe um discurso de inserção social bem mais forte do que necessariamente uma crítica contundente.

Os jovens Iohan, David e Danúbio retratam como é fazer parte de um grupo cristão inclusivo, demonstrando a importância do aspecto do reconhecimento e acolhimento em suas vidas:

Iohan retrata a igreja como uma família:

A IMI representa uma família. Lendo um pouco a bíblia, no Novo Testamento, ah... a parte da carta de Paulo, é que a gente percebe realmente que a igreja busca é... se foca na igreja primitiva, então eu me sinto aqui, eu me senti, desde que cheguei, apesar de não ter intimidade com as pessoas todas, mas uma família, uma família que prega o amor, que prega o Evangelho. Que prega... sabe, harmonia, palavra de Deus... eu me sinto assim aqui. Coisa que nunca encontrei nem com os meus (Iohan).

David lembra-se da forte emoção quando chegou à igreja e como se sentiu acolhido:

Foi maravilhoso, já começou o povo me dando panfleto... e de repente: “bem vindo e tal!” E eu já comecei cantando, já me convidaram para cantar e me perguntaram: “você fazia o quê na igreja antigamente?” Aí, eu: “ah, cantava, eu”. Desde criança eu canto, quando eu era criança cantava no coral, né, aí do coral saí cantando nos outros corais maiores. Aí fui pra um coral profissional em São Luiz do Maranhão (David).

Perguntado sobre o que a Igreja Missionária representa em sua vida, David, emocionado, responde:

Pra mim, representa o amor de Deus revelado pra nós. É o acolhimento de Deus... é meio que uma salvação pra mim porque foi a salvação pra mim naquele momento em que eu estava mal. Foi o escape, foi a salvação! É o lugar que eu amo, que eu me sinto bem. É o lugar que eu me sinto em casa, na verdade, eu me sinto bem comigo, com Deus, com as pessoas... é um lugar que eu me sinto totalmente livre pra ser quem eu sou. É maravilhoso!

Ai Jesus, é tão bom quando vim pra cá. (...) Eu cheguei na igreja meio que bipolar, eu era super bipolar. Mudava o humor num segundo. Era bipolar... era super estressado, nervoso (...) eu melhorei meu emocional, parei de ser bipolar, graças a Deus. Hoje não sou bipolar, hoje sou tão feliz que só vivo rindo e falando. (...) Hoje estou feliz porque estou numa igreja finalmente que eu digo: esta é a igreja que eu deveria estar, essa igreja... finalmente encontrei o meu lugar (David).

Nas falas de Iohan e David é perceptível o caráter familiar que é dado ao acolhimento exercido dentro da igreja. O primeiro compara a IMI à igreja cristã primitiva descrita no livro de Ato dos Apóstolos, cuja solidariedade era elemento essencial de coesão social. Para David, o espaço da igreja o faz sentir à vontade como se estivesse em casa. A igreja além de se assemelhar a casa, local do aconchego, é entendida como a representação do amor de Deus que, na compreensão dos fieis, é um pai bondoso, não fazendo acepção de pessoas. É o acolhimento de Deus e expressão da liberdade. Honneth (2003), como já foi elucidado, posiciona a esfera desse acolhimento amoroso/familiar como sendo a primeira instância de reconhecimento intersubjetivo, capaz de criar a medida da autoconfiança individual, base indispensável para a participação de forma autônoma na vida social. Possivelmente, por uma questão de ausência desse acolhimento em âmbito doméstico, a IMI acaba sendo a projeção do espaço ideal da família, dando-lhes amor, compreensão, garantindo a livre-expressão homoafetiva, ou seja, reconhecendo a dignidade de cada um como “filhos e filhas de Deus”. De forma quase terapêutica, David relata a mudança de humor, antes, agressivo, e após, totalmente modificado pelo fato de ter sido aceito e recebido de braços abertos.

Outro elemento importante que é quanto ao tratamento da igreja para com o fiel, é o reconhecimento das aptidões individuais. Diante da ausência da valorização dessa estima por parte do tecido social, a IMI desempenha um papel importante de incentivo e busca do “dom” do crente. David, que sempre fez parte do ministério de louvor em sua antiga igreja, pôde, nesta nova realidade, ser integrado pela música. Assim também ocorreu com o pastor Tom, cujo “dom” da pregação foi reconhecido, recebendo o cargo de pastor. De acordo com

Honneth (2003), o reconhecimento por parte de uma estima das aptidões favorece o desenvolvimento da autoestima, colaborando para o pleno desenvolvimento do sujeito.

Para Danúbio, a extraordinária experiência e o acolhimento, em um retiro de carnaval da igreja, foi onde pôde viver a experiência do reconhecimento:

No retiro foi uma experiência chocante. O acolhimento das pessoas na igreja... ah... o contato novamente com as Escrituras, com coisas que foram da minha infância, da minha adolescência, da minha missão... é... e o fato de eu poder falar sobre os assuntos, sobre esses assuntos tá sendo falado entre pessoas que eram iguais. Eu lembro quando terminou tudo e eu compartilhando testemunho e uma coisa, é... isso no final do retiro, né? Uma das minhas coisas, que eu falei, foi... ah, sabe aquela Escritura que tem em João... não to com a bíblia aqui...é.. “vinde a mim todos que estão cansado e oprimido e eu vos aliviarei”. E foi a primeira vez na minha vida... assim, numa questão cristã que eu senti que era a Escritura. Eu estava entre iguais, eu não era um diferente... eu não era um anormal ou pecador (Danúbio).

Mais uma vez, a ideia de acolhida ganha destaque, a possibilidade de ter contato mais uma vez com as escrituras sagradas, sem associá-la ao preconceito e injúria, forjou um sentimento de pertença, alcançando seu auge maior quando Danúbio se sentiu entre “iguais”. O ordenamento interno da igreja tem como lei máxima o reconhecimento da autonomia desses indivíduos no quesito da livre expressão sexual, preenchendo igualmente as lacunas do ordenamento jurídico oficial.

O aspecto moral da sociedade é enxergado por Honneth enquanto uma produção histórica, portanto, social, e que está em constante mutação; esta mudança ocorre, sobretudo, quando há o embate, a luta, por determinados segmentos, na tentativa de poder ser inseridos na sociedade. A moral não é algo estático, está em constante processo de vir-a-ser e não evolui como se fosse um ente, mas sofre a ação de sujeitos motivados que lutam diariamente pela inclusão, pelo reconhecimento no campo da moral e da ética. A construção, portanto, de uma comunidade de “iguais”, como bem afirma Danúbio em sua fala, é o espaço alternativo do reconhecimento, em que entre os mesmos é realizado essa espécie de respeito e amor fraternal.

Na ótica Honnethiana, toda forma de desrespeito ao indivíduo prejudica sua autorrealização. No caso desta pesquisa, a vida destes jovens constantemente foi perpassada pela violência, pela expulsão de suas comunidades de fé, experiência da abjeção. Muito embora, esse mesmo desrespeito tenha proporcionado uma reação, agindo como uma força capaz de proporcionar a luta pelo reconhecimento:

Pois toda relação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo de resistência política (HONNET, 2003, p. 224).

A força motivadora está na ideia de comunidade. Um dos objetivos da Igreja Missionária Inclusiva, como já foi explanado, é recuperar aspectos comunitários dos primeiros cristãos:

Na igreja primitiva eles [neste caso os apóstolos e cristãos] estavam nas casas uns dos outros como a gente faz. A gente come na casa dos outros, a gente conversa sem ser algo formal como as igrejas [de hoje] fazem, ah... coisas informais, a gente tá junto, a gente conversa, somos amigos, somos irmãos. Nós temos essa vivência. É triste porque muitos se cansam dessa vivência (...) (Benjamin).

A todo momento a Igreja Missionária Inclusiva, nas pessoas da lideranças, tenta de todas as maneiras construir esse ideal de solidariedade e respeito ao próximo, no sentido de proporcionar o reconhecimento e cultivar a autoestima dos adeptos. Em um mundo de tantas “inseguranças”, homofobia, este espaço religioso procura criar um nicho social de proteção, resgatando a velha ideia de comunidade. O sociólogo e filósofo Zygmunt Bauman (2003), na obra: “Comunidade”, ressalta:

“Comunidade” retrata essa tentativa, nos dias de hoje, de reconstruir esses espaços de afeto e segurança mútua. O mesmo, em torno da ideia de comunidade, afirma que: “Comunidade” é nos dias de hoje outro nome do paraíso perdido – mas a que esperamos ansiosamente retornar, e assim buscamos febrilmente os caminhos que podem levar-nos até lá (BAUMAN, 2003, p. 09).

Essa tentativa de construir um grupo comunitário acaba gerando conflitos internos, pois, de acordo com Bauman (2003), por um lado a comunidade pode tentar dar a segurança que o indivíduo almeja, mas, ao mesmo tempo, impõe regras de conduta para viver naquele espaço. E estas regras acabam sufocando desejos mais subjetivos do sujeito. Em uma lógica de globalização, de constantes mutações e transformações, a velha ideia da comunidade, enquanto um grupo coeso, acaba não sendo mais possível e informações de “fora” acaba penetrando esses espaços, muitas vezes gerando conflito:

A partir do momento em que a informação passa a viajar independente de seus portadores, e numa velocidade muito além da capacidade dos meios mais avançados de transporte (como no tipo de sociedade que todos habitamos nos dias de hoje), a fronteira entre o “dentro” e o “fora” não pode mais ser estabelecida e muito menos mantida (BAUMAN, 2003, p. 18-19).

O caso do afastamento do presbítero Josué elucidada bem a questão da afronta à homogeneidade da comunidade:

A comunidade de entendimento comum, mesmo se alcançada, permanecerá, portanto, frágil, vulnerável, precisando para sempre de vigilância, reforço e defesa. Pessoas que sonham com a comunidade na esperança de encontrar a segurança de longo prazo que tão dolorosa falta lhes faz em suas atividades cotidianas, e de libertar-se da enfadonha tarefa de escolhas sempre novas e arriscadas, serão desapontadas. (...) A comunidade *realmente* existente se parece com uma fortaleza sitiada, continuamente bombardeada por inimigos (muitas vezes invisíveis) de fora e, frequentemente, assolada pela discórdia interna; trincheiras e baluartes são os lugares onde os que procuram o aconchego, a simplicidade e a tranquilidade comunitárias terão que passar a maior parte de seu tempo (BAUMAN, 2003, p. 19). [Grifo do autor]

A construção da comunidade é possível, no entanto, não será conforme a crença ideal de boa convivência que o senso comum acaba creditando. Pelo contrário, temores e insegurança estarão presentes e em grandes doses, gerando um sentimento de constante vigilância interna. Até certo ponto, esta crença proporciona o fazer comum, o “estar entre iguais”, possibilitando a organização de um discurso pautado, de fato, em uma solidariedade, todavia, como todo grupamento humano, na Igreja Missionária Inclusiva os conflitos existem e estão convivendo com os mesmos ideais de reconhecimento, acolhimento e reconciliação que a igreja faz questão de destacar na referida placa que os identifica.

Diante do que expus, no tocante a questão do acolhimento, nitidamente, há uma constante busca por reconhecimento através da reprodução de um discurso cristão, principalmente quando se perpetua determinadas crenças em instituições como o casamento monogâmico e a família cristã. O discurso da Igreja Missionária Inclusiva é de incorporação de valores conservadores à demanda da diversidade sexual. Acreditam que os homossexuais podem ser inseridos normalmente no contexto social, como é visível no discurso do pastor Tom. Os elementos religiosos cristão são apropriados, enquanto uma estratégia - consciente ou inconsciente - da necessidade de reconhecimento, levando em conta o papel consolidado das instituições cristãs no Brasil.

A meu ver, é possível levantar um questionamento diante dessa tentativa de reconhecimento por meio da incorporação de um discurso já legitimado. Até que ponto esse discurso de assimilação contribui para um processo de emancipação de homossexuais e de suas práticas? A ideia de diversidade, trabalhada pela igreja, é reflexo de uma construção ideológica pautada pela política do reconhecimento. Todavia, essa ideia está amarrada a uma concepção estática de cultura, de algo naturalizado. Juntamente com o conceito de

diversidade, existe o de tolerância. Tolerar alguém é diferente de aceitá-lo, de valorizar a especificidade do outro, de conviver entendendo a diferença como um aspecto que é reflexo da condição humana. Ideologicamente, o termo diversidade não questiona o *status quo* heteronormativo, partindo, somente, de uma ideia de conquista de direitos, inserção social (MISKOLCI, 2012).

Não estou afirmando que a busca pelo reconhecimento no âmbito jurídico não seja importante. Pelo contrário, reflete um alargamento importante acerca da moralidade, fenômeno imprescindível para um mínimo de desenvolvimento de um reconhecimento intersubjetivo. No entanto, creio que, neste aspecto, a teoria *queer* consegue trazer um alcance mais pleno, pois está alicerçada na crítica aos binarismos e sistemas classificatórios que tanto aprisiona a criatividade do sujeito em caixinhas fixas de identidade. A proposta *queer*, como salienta Miskolci (2012), é da edificação de uma política da diferença, do reconhecimento do que é diferente, sem deixar de construir uma crítica à cultura hegemônica. Portanto, nesse aspecto, o reconhecimento deve vir acompanhado de um processo de desnaturalização e desconstrução de determinadas demandas heteronormativas, pois do contrário, corre-se o risco de ser um reconhecimento limitado pela mera reprodução de um *status quo*, em que a homossexualidade, neste caso, passa a não mais ser reprimida necessariamente por um discurso biológico-determinista, mas incorporada a uma política de higienização dos corpos.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como objetivos apreender a sociabilidade gay e cristã no espaço de vivência de uma comunidade evangélico-inclusiva na cidade de Maceió. A empreitada foi dada na tentativa de compreender o processo de reconfiguração religiosa, analisando o discurso dos pastores Benjamin, Tom, do presbítero Josué, do ministro de louvor David, juntamente ao discurso de dois membros: Iohan e Danúbio, no tocante a vivência gay dentro de um âmbito cristão. Este discurso pôde ser registrado através da constante presença aos cultos (entre final de julho ao começo de novembro), análise do conteúdo discursivo da rede social *facebook*, por meio do uso do diário de campo, aplicação de questionários e utilização da metodologia da entrevista semi-estruturada.

O fenômeno inclusivo-cristão no Brasil surgiu por volta do final da década de 90 para o começo da década de 2000 (NATIVIDADE, 2010). Desde esse período, esta religiosidade vem crescendo, transcendendo o eixo Rio de Janeiro – São Paulo, na qual primeiramente estava localizada, penetrando também em solo nordestino como é o caso da cidade de Maceió, que recebeu sua primeira comunidade cristã inclusiva no ano de 2011. O grande desafio desta pesquisa foi penetrar em uma igreja nunca antes pesquisada pelo fato de seu recém aparecimento na cidade. Este desafio exigiu uma maior apreensão e participação nos cultos disponibilizados pela igreja.

Deste modo, algumas hipóteses foram levantadas através de um diálogo profícuo com o marco teórico. Tinha-se em mente a possibilidade da Igreja Missionária Inclusiva possuir um discurso de incorporação de seus membros à sociedade por meio de um discurso normalizado de homossexualidade. *A priori*, indagava-me por quais motivos grupos de homossexuais têm procurado construir igrejas e utilizar a bíblia, fonte que o discurso convencional cristão afirma ser contrária às práticas homoeróticas. Algumas ideias em torno da questão do reconhecimento vieram à tona durante os primeiros contatos com o marco teórico no tocante a utilização da ideologia cristã.

Sabe-se que a religião tem importante papel de sociabilidade, sobretudo, no terreno brasileiro. Além do mais, estamos em um país genuinamente cristão, por sinal, o maior país católico do mundo, mas que tem dividido espaço de forma rápida com correntes protestantes,

principalmente de cunho pentecostal<sup>184</sup>. Até meados do século XX ainda não se tinha visto a utilização do discurso religioso como forma de legitimar práticas homossexuais. O movimento LGBT estava cada vez mais conquistando espaço no setor político e cultural do país, no entanto, ainda não tinha implementado lutas por reconhecimento no campo religioso. A tentativa de incorporar o discurso cristão, refletindo seus dogmas clássicos e reinterpretando à luz da inclusão, significa uma experiência da busca pelo reconhecimento por meio da utilização de elementos religiosos já instituídos, portanto, cristalizados nas sociedades ocidentais.

Deste modo, pude constatar, por meio do discurso do corpo eclesiástico, essa tentativa de apropriação de elementos consagrados na fé cristã como a ideia do matrimônio monogâmico, da virgindade antes de uma união sólida, das não práticas de atividades “mundanas” que coloquem em “risco” a crença cristã. De forma sutil, a igreja prega a ideia de uma homossexualidade *clean*, que foge de qualquer prática que julga ser promíscua e, portanto, inaceitável também por toda a sociedade. Obviamente, este discurso em alguns casos não é seguido à risca por seus membros, gerando diversos conflitos de ordem moral, como foi demonstrado com a desvinculação do presbítero Josué, somente possível de ser constatado mediante a observação participante.

O discurso que presa pelo controle dos corpos (FOUCAULT, 1987) ficou evidenciado na fala dos pastores. Benjamin afirma que a mensagem da Igreja Missionária Inclusiva visa trazer algo de novo para a comunidade LGBT Alagoana. Visa propor uma mudança de vida, não pautada em idas constantes a boates gays, “fonte de promiscuidade”, assim como também formas de “pegação”. Tenta-se a todo custo “limpar a imagem da homossexualidade”, demonstrando à sociedade que é possível uma vida “normal”, em que o homossexual pode exercer as mesmas tarefas, trabalhar, casar, ter família, conforme é comumente feito entre indivíduos heterossexuais.

Não há uma crítica contundente ao ordenamento heteronormativo e suas instituições. Pelo contrário, é visível muitas vezes um simulacro, ao molde gay, de suas instituições (MISKOLCI, 2012). A ideia da monogamia, da família, do casamento, é constantemente naturalizada. Todavia, é importante ressaltar que esta incorporação é feita de modo reconfigurado para melhor adequar lésbicas e homossexuais. O sexo não vai ser

---

<sup>184</sup> Ver anexo c – gráfico 01. Pág. 193.

necessariamente reprimido, como afirma o pastor Tom: “Mas, como o sexo não é pecado, o sexo não é pecado... se ele for praticado, que seja de forma saudável”. O que haverá, é uma tentativa de controlá-lo, de guiar os corpos por meio de dispositivos discursivos na tentativa de construir “corpos dóceis” (FOUCAULT, 2011; 1987).

O discurso de aceitabilidade, de incorporação social, presente nas falas de Benjamin, Tom, David, Iohan e Danúbio, acaba por ser conformista - por um lado - e reproduz o discurso hegemônico da heteronormatividade. O destaque que foi dado, por meio do registro de um dos cultos, no tocante ao controle das condutas na tentativa de se evitar demonstrar uma *performance* para além do padrão masculino aos visitantes evangélicos, também elucida esse grau de incorporação consciente e inconsciente de uma certa dominação masculina.

No entanto, apesar dessa incorporação, as práticas de reconfiguração do universo cristão, a desvinculação da sexualidade à reprodução humana, já salientada nos capítulos anteriores, permitiu uma ampliação no modo de ver o mundo, possibilitando o rompimento com ideologias pautadas em um certo determinismo biológico. Este elemento, na ótica de Giddens (1993) é enxergado enquanto um ponto positivo. Não me atrelando a uma única corrente teórica, compactuo da teorização deste autor, neste aspecto, compreendendo que para além do controle, o discurso inclusivo, presente no contexto da Igreja Missionária Inclusiva, pode também ser visto, em alguns pontos, enquanto um elemento de emancipação humana na medida em que dá a possibilidade do exercício da homossexualidade (apesar dos interditos) sem necessariamente gerar no crente o medo da condenação ou castigo. A emergência da sexualidade plástica possibilitou aos indivíduos se enxergarem como sujeitos de desejos, como indivíduos portadores de uma identidade fluida, na qual terá liberdade para escolher seu parceiro, sem necessariamente sofrer a imposição da família etc. O elemento reflexivo, enquanto categoria genuinamente moderna, possibilitou a ascensão desse atual estado de coisas.

O surgimento de uma igreja cristã inclusiva em âmbito maceioense, portanto, pode ser apontado de forma positiva no tocante ao desenvolvimento de um universo que respeita a diversidade sexual e promulga uma clara noção de tolerância. A existência da mesma, sua divulgação, é importante enquanto forma de dar visibilidade ao público LGBT alagoano, tão fortemente violentado em seu direito de ir e vir, seu direito de expressar livremente a afetividade, segundo as estatísticas da homofobia. A Igreja Missionária Inclusiva se constitui enquanto um espaço de acolhimento, de reorganização da experiência subjetiva de sujeitos tão

dilacerados pelo preconceito, muitas vezes ocorrido até mesmo dentro de seus lares. É uma espécie de luz para aqueles que foram construídos dentro de uma sociabilidade evangélica ou cristã no geral, mas que não encontram acolhimento em instituições convencionais e até mesmo para quem não tem convicções religiosas, mas necessita da compreensão humana para reorganizar ou reconstruir o sentido de suas vidas.

No entanto, precisa-se questionar até que ponto esse processo de assimilação de paradigmas já legitimados dentro do cristianismo, e da tentativa de construir um homossexual higienizado, corresponde a uma verdadeira libertação no sentido da promoção de valores pautados pelo reconhecimento das diferenças. (MISKOLCI, 2012). A questão do respeito à diversidade é plausível, no entanto, não o suficiente para o rompimento com uma cultura hegemônica.

Embora, é preciso reconhecer que a presença desta comunidade em Maceió é um convite até mesmo para a Universidade e seus pesquisadores poderem sair de suas posições cômodas, do “armário” da não contestação de uma realidade homofóbica instalada institucionalmente e permeada nos demais setores existentes desta sociabilidade com nítidos traços coronelistas. E, até mesmo, abrir os olhos e não restringir os estudos de gênero somente à categoria mulher, levando em conta que ambas as categorias tem sofrido profundamente, vítimas da intolerância e do preconceito de uma sociedade machista. É um convite, por sua vez, ao debate em torno de princípios constitucionais como a Dignidade da Pessoa Humana, a incorporação de valores democráticos pautados pela valorização do ser humano e a uma profunda reflexão acerca do fundamentalismo religioso e igualmente da construção, como bem elucidada o teólogo *queer* André Musskopf (2012), de uma cidadania religiosa.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **Nordestino: uma invenção do fato** – uma história do gênero masculino (Nordeste – 1920/1940). Maceió: Edições Catavento, 2003.
- ALVES, Rubem Azevedo. **O que é religião**. 14. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2003.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; SCOTT, Lash. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: UNESP, 1997.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 4º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- \_\_\_\_\_. **O Poder simbólico**. Rio de Janeiro: EDITORA BERTRAND BRASIL, 1989.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- 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, janeiro – junho de 2007.
- CATONNÉ, Jean-Philippe. **A sexualidade, ontem e hoje**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- CECCHETTO, Fátima Regina. **Violência e Estilos de Masculinidades**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. **Repressão sexual: essa nossa (dês) conhecida**. 12º ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- COELHO JÚNIOR, Carlos Lacerda. **As representações sociais de jovens homossexuais sobre a relação entre família, religião & homofobia**. 2011. 99 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Sociais -Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2011.
- CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre; ORO, Ari Pedro. **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DA SILVA, C. A.; RIBEIRO, M. B. **Intolerância religiosa e Direitos Humanos: mapeamento de intolerância**. Porto Alegre: Sulina; Editora Universidade Metodista, 2007.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas?** Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FEITOSA, Alexandre. **Conhecimento e graça**: Lições bíblicas. Introdução à Teologia Inclusiva. S/A.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

\_\_\_\_\_. **A história da sexualidade**: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro, Graal, 2011.

\_\_\_\_\_. **A história da sexualidade**: o cuidado de si. Rio de Janeiro, Graal, 2011

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 4ª ed. 1984.

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 Unisp, 1993.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. 3ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GIUMBELLI, Emerson (Org.). **Religião e sexualidade**: convicções e responsabilidades. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

GOFFMAN, Erving. **A representação social do eu na vida cotidiana**. 7ª Ed. Petrópolis; Vozes, 1996.

GUMUCIO, Cristián Parker. Globalización, diversidad religiosa y democracia multicultural. In: **Religião & Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 9 – 38, 1999.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias qualitativas na Sociologia**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. 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. **Unindo a cruz e o arco-íris**: Vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gêneros na igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. 2012. 302 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**: de Lutero a nossos dias. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MATTOS, Patrícia. **A sociologia política do reconhecimento**: As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.

MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 11, n. 21, p. 150-182, 2009.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer**: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

MOORE, Henrietta. Understanding sex and gender. In Ingold, Tim (ed.) **Companion Encyclopedia of Anthropology**. Londres: Routledge, 1997.

MORIN, Edgar. **O enigma do homem**: para uma nova antropologia. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MOTT, Luiz. Os homossexuais: as vítimas principais da violência. In: ALVITO, Marcos; VELHO, Gilberto (Org.). **Cidadania e violência**. 2ªed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFERJ; Editora FGV, 2000.

MINAYIO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**. São Paulo: EDITORA HUCITEC, 2004.

MUSSKOPF, André. **Via (da) gens teológicas**: itinerários para uma teologia queer no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010.

NOVA BÍBLIA VIVA. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

OKSALA, Johanna. **Como ler Foucault**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

POCAHY, Fernando. Um mundo de injúrias e outras violações: reflexões sobre a violência heterossexista e homofóbica a partir da experiência do CRDH Rompa o Silêncio. In: POCAHY, Fernando (Org.). **Rompendo o silêncio: homofobia e heterossexismo na sociedade contemporânea**. Porto Alegre, Nuances, 2007.

ROCHA, Everaldo. **O que é etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

SALZMAN, Todd A.; LAWLER, Michael G. **A pessoa sexual: por uma antropologia católica renovada**. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

SCAVONE, Lucila. **Dar a vida e cuidar da vida: feminismo e ciências sociais**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

THEISSEN, Gerd. **La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo**. Salamanca: EDICIONES SÍGUEME, 2002.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. 6. ed. Rio de Janeiro, 2004.

VASCONCELOS, Ruth; PIMENTEL, Elaine. **Violência e criminalidade em mosaico**. Maceió: EDUFAL, 2009.

VIDAL, Marciano. **Moral Cristã em tempos de relativismo e fundamentalismos**. 2º ed. Aparecida: Santuário, 2010.

\_\_\_\_\_. **Sexualidade e condição homossexual na Moral Cristã**. 2. ed. Aparecida: Santuário, 2008.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 4ªed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.

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.

## REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS

<http://www.igrejacontemporanea.com.br/site/index.php/quem-somos/fundador>

Acesso em: 06 nov. 2013.

<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL593295-5598,00-MOVIMENTO+GLBT+DECIDE+MUDAR+PARA+LGBT.html>

Acesso em: 19 nov. 2013.

<http://homofobiamata.files.wordpress.com/2013/02/relatorio-20126.pdf>

Acesso em: 01 dez. 2013.

<http://tnh1.ne10.uol.com.br/noticia/maceio/2011/10/21/159387/alagoas-ganha-a-1-igreja-para-lesbicas-gays-e-transgeneros>

Acesso em 18 de dez. de 2013.

<http://www.midianews.com.br//storage/webdisco/2014/02/14/outros/747486191270d149b81fdfe548b921d1.pdf>

Acesso em 02 de março de 2014.

**ANEXO**

**ANEXO A - QUESTIONÁRIO****QUESTIONÁRIO****“SOMOS AS OVELHAS COLORIDAS DO SENHOR!” UMA ANÁLISE SOCIOLÓGICA  
ACERCA DA VIVÊNCIA HOMOSSEXUAL EM UMA IGREJA INCLUSIVA**

O questionário presente está atrelado a uma pesquisa de cunho sociológico para o programa de pós-graduação em sociologia – PPGS/ICS/UFAL, proposto pelo discente CARLOS LACERDA COELHO JÚNIOR. Peço-lhe a colaboração no preenchimento, assegurando-lhe o caráter confidencial de todas as informações prestadas. Desde já agradeço.

NOME COMPLETO:

---

---

NOME FICTÍCIO<sup>185</sup>: \_\_\_\_\_

IDADE: \_\_\_\_\_

NATURALIDADE: \_\_\_\_\_

GRAU DE ESCOLARIDADE: \_\_\_\_\_

PROFISSÃO: \_\_\_\_\_

BAIRRO: \_\_\_\_\_

COR: \_\_\_\_\_

ORIENTAÇÃO SEXUAL: \_\_\_\_\_

DENOMINAÇÃO RELIGIOSA DE ORIGEM: \_\_\_\_\_

ESTADO CIVIL: \_\_\_\_\_

VIVE COM QUEM? \_\_\_\_\_

---

<sup>185</sup> Para garantir a integridade da sua imagem, não estaremos divulgando seu verdadeiro nome. Assim, pedimos que crie um nome fictício para ser inserido nesta pesquisa.

RELIGIÃO/DENOMINAÇÃO DOS INTEGRANTES DA  
FAMÍLIA: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

DESDE QUANDO FREQUENTA A IMI E COMO CONHECEU A IGREJA?

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## ANEXO B – ROTEIRO DE ENTREVISTA

### ROTEIRO DE ENTREVISTA (SEMI-ESTRUTURADO)<sup>186</sup>

TEMA: “A HOMOSSEXUALIDADE E A RELIGIOSIDADE CRISTÃ EM MINHA VIDA”

- QUESTÕES DESTINADAS AOS MEMBROS DA IGREJA

NOME /ENTREVISTADO: \_\_\_\_\_

1. Como conheceu a Igreja Missionária Inclusiva?
2. Desde quando frequenta?
3. Há algum empecilho de ser homossexual e evangélico ao mesmo tempo?
4. Já sofreu discriminação com relação a sua orientação sexual?
5. Como é a relação com a família. Eles sabem de sua orientação sexual e que frequenta uma igreja inclusiva?
6. Qual sua frequência na igreja?
7. O que representa a IMI para você?
8. O que faz nas horas de lazer ou quando não estar na igreja?
9. A igreja proíbe seus membros de alguma atividade (ou algum tipo de consumo)?
10. Quanto à sexualidade, existe algum código ético-moral na igreja? Seus membros podem ter uma vida sexual ativa?
11. É possível um membro de a IMI manter contato sexual/afetivo com outro membro da igreja?

- QUESTÕES DESTINADAS À LIDERANÇA ECLESIAÍSTICA

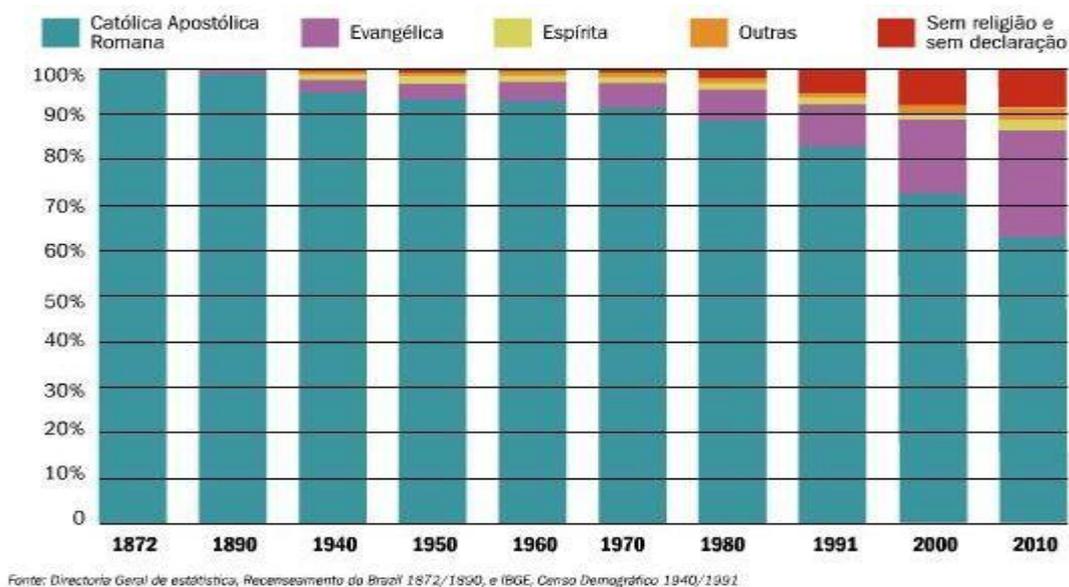
1. Quando foi fundada a Igreja?
2. Quem define o nome da denominação? É filiada a alguma outra igreja? Caso sim, como é dado esse processo?
3. Pelas informações que obtive, através da *internet*, esta comunidade mudou de nome, antes chamada Comunidade Cristã Nova Esperança - CCNE, agora chamada Igreja Missionária Inclusiva – IMI Por qual razão houve essa mudança?
4. Como nasce uma comunidade inclusiva?
5. Quem compõe a liderança eclesiástica da igreja? Existe uma hierarquia tal como em outros ramos do cristianismo? Os líderes passam por algum tipo de curso específico, formação teológica, etc.? Os pastores precisam ser homossexuais?

\_\_\_\_\_

6. Qual diferença entre esta comunidade inclusiva e as convencionais? Há especificidades? Quantos são os membros (sexo/idade/bairro/cor/ orientação sexual/escolaridade/renda familiar)? Há uma regularidade dos mesmos, um controle por parte da igreja?
7. Há alguma filiação desta igreja inclusiva com entidades representativas do setor evangélico/protestante em âmbito nacional/internacional?
8. A igreja IMI tem ligações com outras comunidades de fé que não sejam inclusivas aqui na cidade e no Estado de Alagoas? Como é vista dentro do setor evangélico local?
9. Como a IMI de Maceió lida com valores milenares cristão de não reconhecimento da homossexualidade?
10. A igreja já realizou/realiza união religiosa entre pessoas do mesmo sexo?

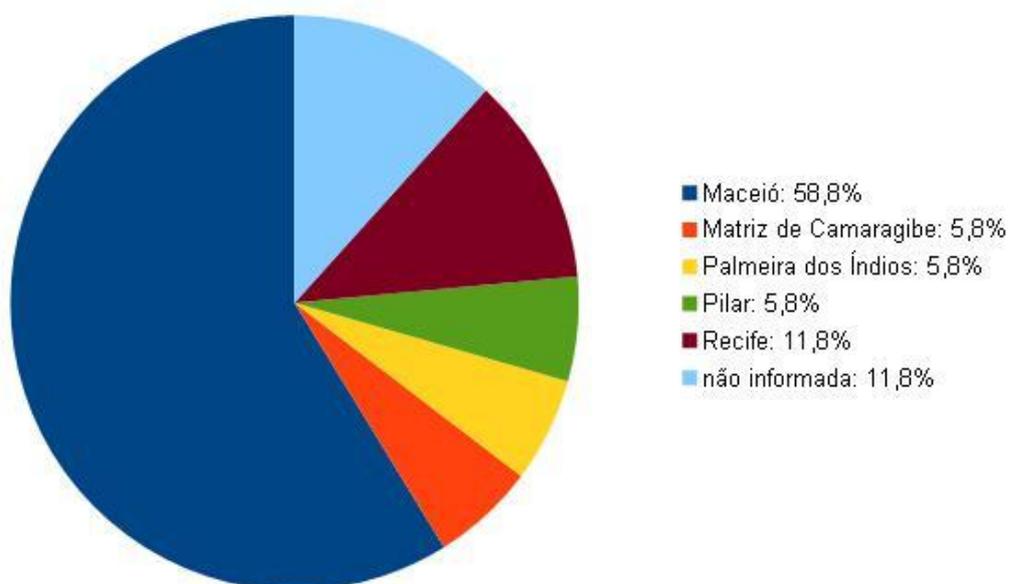
## ANEXO C – GRÁFICOS

**GRÁFICO 01 – Crescimento evangélico no Brasil**

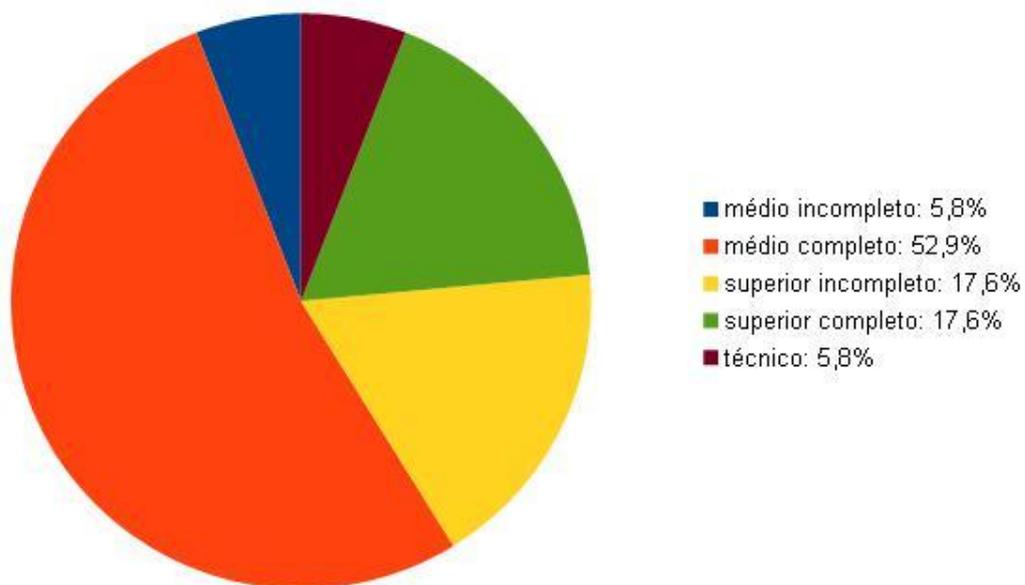


Fonte: Diretório Geral de estatística, Recenseamento do Brasil 1872/1990, e IBGE, Censo Demográfico 1940/199

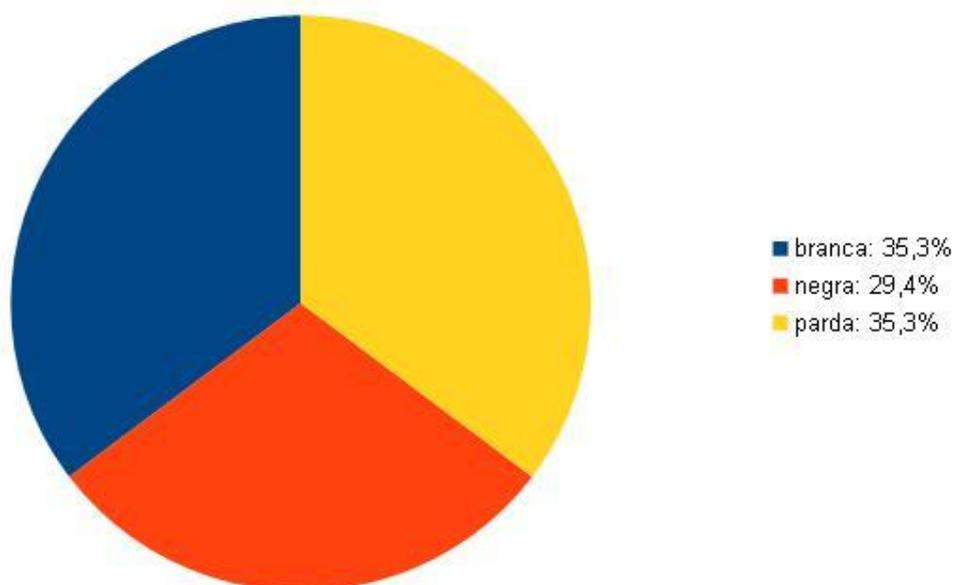
**GRÁFICO 02 - Cidade natal dos adeptos**



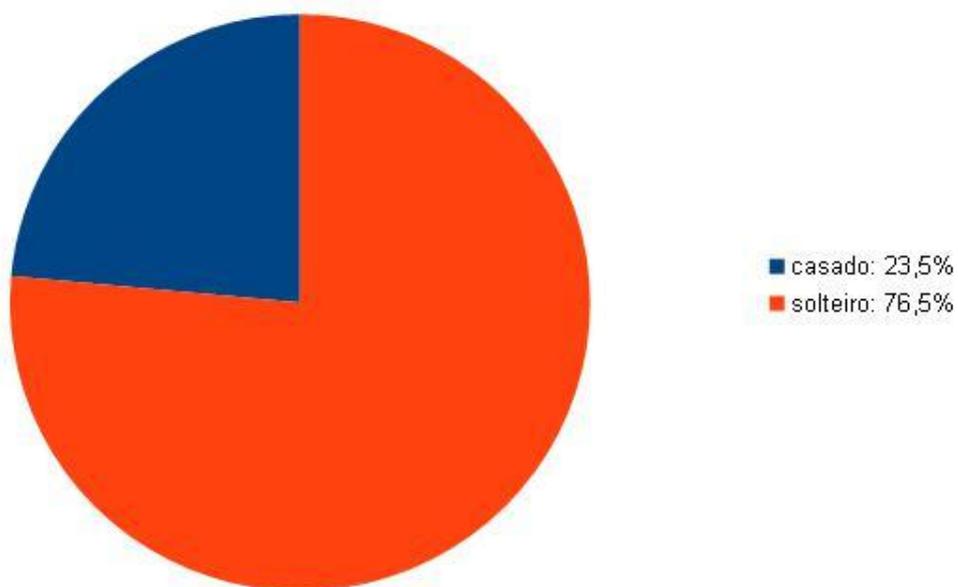
Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**GRÁFICO 03 - Escolaridade dos adeptos**

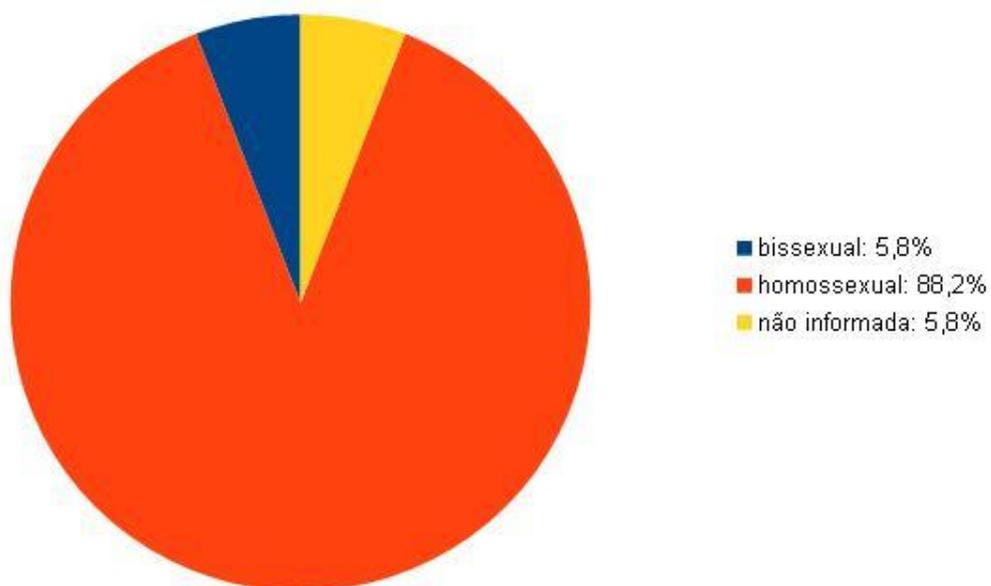
Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**GRÁFICO 04 - Cor dos adeptos**

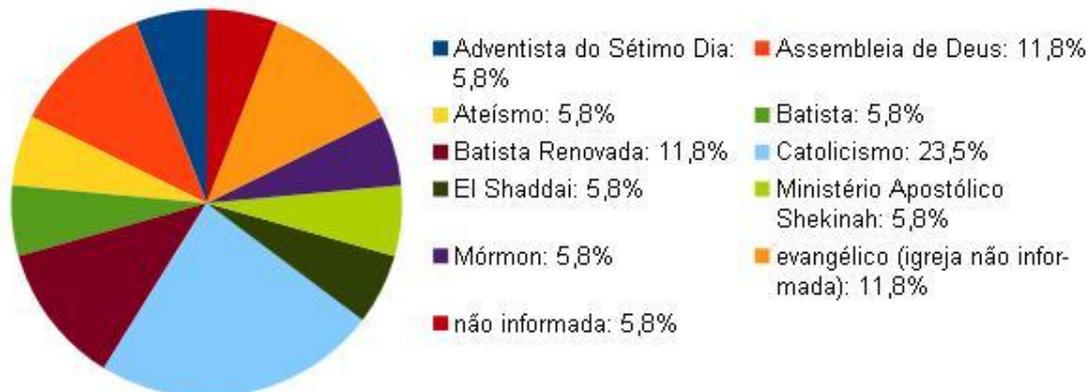
Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**GRÁFICO 05 - Estado civil dos adeptos**

Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**GRÁFICO 06 – Orientação sexual dos adeptos**

Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**GRÁFICO 07 – Denominação religiosa de origem ou não denominação**

Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

## ANEXO D – IMAGEM

**Imagem 01 - Placa de identificação com o nome da igreja**



Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**Imagem 02 - Sermão do pastos Bejjamin. No lado direito, no equipamento de som, o seu companheiro diácono Scott.**



Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**Imagem 03 - Culto de Santa Ceia – momento de consagração do novo pastor que está ao centro. Na esquerda, pastor Benjamin. Na direita, diácono Scott.**



Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**Imagem 04 - Envelope para oferta distribuído em todos os cultos**



Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**Imagem 05 - Ritual de consagração do pastor Tom**



Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**Imagem 06 - Ministração do pastor líder Benjamin**



Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**Imagem 07 - Pulseiras feitas por Aron, membro do Ministério de Louvor, para arrecadar dinheiro para entidades beneficentes.**



Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**Imagem 08 - Gravura simbolizando a diversidade do rebanho publicada no grupo da Igreja Missionária Inclusiva no *facebook*.**



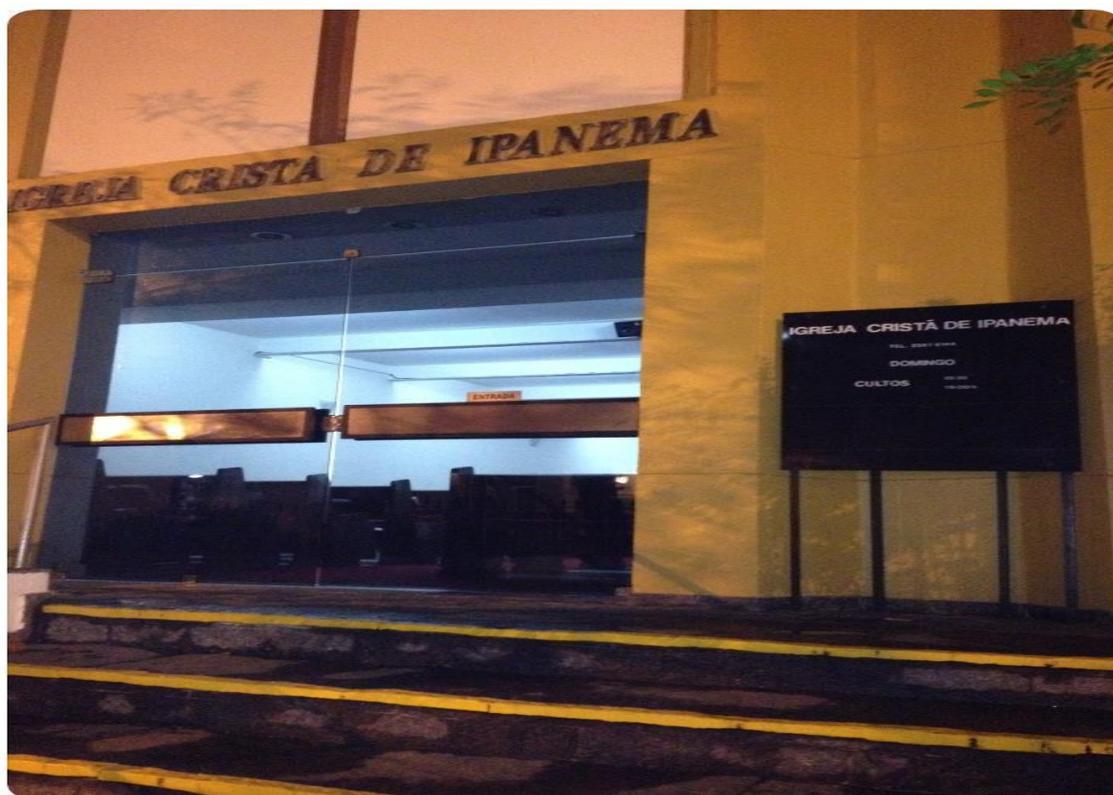
Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**Imagem 09 - Igreja da Comunidade Metropolitana – Comunidade Betel, bairro de Botafogo, Rio de Janeiro.**



Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**Imagem 10 - Frente da Igreja Cristã de Ipanema, Rio de Janeiro.**



Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.

**Imagem 11 – Altar da Igreja Cristã de Ipanema, Rio de Janeiro.**



Fonte: COELHO JÚNIOR, Carlos.